

ПРОБЛЕМИ НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО, Том 3
CULTURAL HERITAGE ISSUES, Vol. 3

**ПРОЛЕТТА В ПРАЗНИЧНИЯ
ОБРЕДЕН КАЛЕНДАР:
ТРАДИЦИЯ И МОДЕРНОСТ**

Сборник с доклади от научна конференция
София, 17-18 април 2019 г.

**SPRING IN THE FESTAL
RITUAL CALENDAR:
TRADITION AND MODERNITY**

Conference Proceedings
Sofia, 17-18 April 2019

София 2019

Серия „Проблеми на културното наследство / Cultural Heritage Issues“

Конференцията „Пролетта в празничния обреден календар: Традиция и модерност“ е организирана от Института по културно наследство (ИНИОУЗКИН), Катедра „Култура, историческо наследство и туризъм“ към УниБИТ и Фондация „Аретѐ-Фол“, със съдействието на Регионалния център за опазване на нематериалното културно наследство в Югоизточна Европа под егидата на ЮНЕСКО. Конференцията и сборникът са финансирани по проект ПЧФНП-2019-03 по Наредба на МОН за условията и реда за оценката, планирането, разпределението и разходването на средствата от държавния бюджет за финансиране на присъщата на държавните висши училища научна или художественотворческа дейност.

The conference *Spring in the Festal Ritual Calendar: Tradition and Modernity* was organized by the Cultural Heritage Institute and the Department of Culture, Heritage and Tourism at the University of Library Studies and Information Technologies (ULSIT) and the Aretè-Fol Foundation, with the assistance of the Regional Centre for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in South-Eastern Europe under the auspices of UNESCO. The conference and the proceedings are financed by project № PChFNP-2019-03 in accordance with the Ordinance of the Ministry of Education and Science of Republic of Bulgaria for the conditions and procedures for evaluating, planning, budgeting and spending of the state budget provisions for financing of scientific and artistic activities of state universities.

Съставител:

Нина Дебрюне, гл. ас. г-р, УниБИТ

Editor:

Nina Debruyne, Sr. Asst. Prof. Dr., ULSIT

Редакционен съвет:

Валерия Фол, проф. г.и.н., УниБИТ
Ваня Добрева, проф. г.фил.н., УниБИТ
Василики Хрисантопону, доц. г-р,
Атински университет, Гърция
Енгин Бексач, проф. г-р, Тракийски
университет, Турция
Михай Драгна, г-р, Асоциация за
балканска история, Румъния

Editorial Board:

Valeria Fol, Prof., D. Hist. Sc., ULSIT
Vanya Dobрева, Prof., D. Phil. Sc., ULSIT
Vassiliki Chryssanthopoulou, Asst. Prof. Dr.,
University of Athens, Greece
Engin Beksac, Prof. Dr., Trakya University,
Turkey
Mihai Dragnea, PhD, Balkan History
Association, Romania

© Нина Дебрюне, съставител, 2019

© Академично издателство „За буквите – О писменехи“, 2019

© Academic Publishing House 'Za Bukvite – O pismenehy', 2019

ISBN 978-619-185-388-5

Корица: Везбени мотиви, Росица Чуканова, частна колекция

Cover: Embroidery motifs by Rositsa Tchukanowa, private collection

СЪДЪРЖАНИЕ / CONTENTS

Традиционната пролетна обредност: преход и обновление, <i>Албена Георгиева</i> Traditional spring rites – a passage and a renewal, <i>Albena Georgieva</i>	6
Загубени в превоя: „самобитност“ v/s „идентичност“, <i>Мила Сантова</i> Lost in Translation: ‘originality’ vs. ‘identity’, <i>Mila Santova</i>	18
Живото наследство на България – идентификация и опазване. По примери от практиката, <i>Венцислав Велев</i> Bulgaria's Living Heritage - Identification and preservation. Practical Considerations. <i>Ventsislav Velev</i>	31
Към първомартенската обредност: традиции и (съ-)временност, <i>Ваня Лозанова-Станчева</i> Rituals on 1st March: Traditions and Modernity, <i>Vanya Lozanova-Stancheva</i>	45
Първомартенско коледуване (по материали от Югозападна България и Средните Родопи), <i>Любомир Миков</i> The March Day rite of Koleduvane (by materials from Southwestern Bulgaria and the Middle Rhodopes), <i>Lyubomir Mikov</i>	73
Празнуването на Деня на майката в България: традиция и промяна през XX век, <i>Светла Шанкалова, Жоржета Назърска</i> Mother's Day Celebration in Bulgaria: Tradition and Change in 20th Century, <i>Svetla Shapkalova, Georgetta Nazarska</i>	90

Тодоровден (Две съвременни приближения към празника), <i>Райна Джурова-Рождественска, Владимир Пенчев</i> Saint Theodore's Day (Two Contemporary Approaches to the Holiday), <i>Raina Dzhurova-Rozhdestvenska, Vladimir Penchev</i>	105
Отваряне на новото вино – празник на ферментацията, <i>Ася Събева-Юричкай</i> Opening of the new wine: celebrating fermentation, <i>Assia Sabeva-Juriscay</i>	118
Приложение на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство. Приносът на България, <i>София Василева</i> Application of the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. The contribution of Bulgaria, <i>Sofia Vasileva</i>	134
Пролетният обичай Филек в Странджа: между обичането, предпазването и оцеляването, <i>Диана Радойнова</i> The Filek spring rite in the Strandzha Mountains – from love to prevention and survival, <i>Diana Radajnova</i>	146
Мъжка и женска Лазарица – пролетни празници от с. Милковица, Плевенско (по теренни материали), <i>Зоя Микова</i> Male and Female Lazaritsa. Spring festivities in the Village of Mikovitsa, Pleven Region (field research), <i>Zoya Mikova</i>	164
Обичаят Лазаруване – традиция и практика (по материали от с. Бистрица, Софийско), <i>Анелия Овнарска-Милушева</i> The rite of Lazaruvane – tradition and practice (field research in the village of Bistritsa, Sofia Region), <i>Aneliya Ovnarska-Milusheva</i>	176
Между живота и смъртта. (Поменни пролетни традиции при власите от някои селища на Северозападна България), <i>Борислава Калчева</i> Between Life and Death. Commemorative spring traditions in settlements in Northwestern Bulgaria, <i>Borislava Kalcheva</i>	189

Блага Rakia. (Yet another) way to announce that the bride is honest, <i>Martin Petkov</i> „Блага ракия”. (Още един) начин да се съобщи, че булката е „честна“, <i>Мартин Петков</i>	203
Пролетният празничен календар в училищния живот (по примера на едно столично училище), <i>Соня Спасова</i> The spring festal ritual calendar in school life (by the example of a school in Sofia), <i>Sonya Spasova</i>	210
Съвременни визуални интерпретации в духа на традициите в училищното образование, <i>Елена Панайотова</i> Contemporary visual interpretation in the spirit of traditional school education, <i>Elena Panajotova</i>	218
Between the Demands of Reality and the Risks of Reconstruction: Bulgarian Traditional Spring Eastern Orthodox Christian Church Feasts and Customs Today, <i>Liana Galabova</i> Българските традиционни пролетни православни църковни празници и обичаи днес: между потребностите на реалността и рисковете на възстановката, <i>Лиана Гълъбова</i>	230
6 май – Гергьовден и Ден на храбростта. Традиции и приемственост, <i>Антоний Станимиров</i> May 6th - St. George's Day and Courage Day. Tradition and continuity, <i>Antonii Stanimirov</i>	252
Песах – празник, изпълнен със символизъм, традиция и ритуали, <i>Арсини Колев</i> Passover - A festival full of symbolism, tradition and rituals, <i>Arsini Kolev</i>	258

ТРАДИЦИОННАТА ПРОЛЕТНА ОБРЕДНОСТ – ПРЕХОД И ОБНОВЛЕНИЕ

Албена Георгиева

ИЕФЕМ - БАН

Резюме. Традиционната пролетна обредност е начинът на човешката общност да заяви своята съпричастност към прехода от зима към лято в природния кръговрат. Символичните дейности и практики дават израз на древни митологични представи за света, както и на вярата, че човекът може да омилостиви свръхестествените сили, на които се чувства подвластен, и да си осигури тяхното покровителство в стремежа към благополучие. До сравнително ново време обредността е съхранила своята устойчивост, макар християнските образи и идеи до голяма степен да са заменили старите езически божества и вярвания. Начало на пролетната празничност са Баба Марта и маскарадните игри по Сирница, представени в статията.

Keywords: spring rites, tradition, Baba Marta, masquerade, Sirnitsa

Традиционната обредност е начинът на човешката общност да представи в действие своите представи за света и за силите, които го движат, както и да заяви своята съпричастност към цикличните промени в природата. Символичните дейности и практики поддържат вярата, че хората могат и трябва да участват в тези промени, за да въздействат на свръхестествените сили, на които се чувстват подвластни, и за да си осигурят тяхното покровителство и щедрост в стремежа към благополучие. До сравнително ново време по нашите земи обредността е съхранила своята устойчивост, макар християнските образи и идеи до голяма степен да са заменили старите езически божества и вярвания. Доминиращ мотив в пролетната празничност е преходът от зима към лято и произтичащото от него обновление на света. В изложението си по-нататък ще се спра по-специално на два обредни момента: Първи март и маскарада по Сирница.

Баба Марта

Като начало на пролетния обреден цикъл условно можем да определим 1 март. Март е единственият месец, представян в женски образ като *Баба Марта*, при това „Тя е една от малкото фигури в българския фолклорен пантеон, които имат изцяло ‘езически’ характер“ (Баева, 2012, р. 221). Намирайки се между зимата и пролетта, Баба Марта символизира границата, по-точно прехода от смърт към живот, от безплодие към плодородие.

Най-разпространеното обяснение за нейния непостоянен и противоречив характер е историята за брат и Февруари, във фолклора наричан Малък Сечко¹⁾, който изпива виното ѝ. Двамата си слагат вино в една бъчва и по средата го презграждат с тръни. През своя месец братът точи от виното, но когато идва месецът на сестрата и тя иска да пие, се оказва, че виното е свършило. Затова тя се сърди, фучи и докарва сняг и виелици. Когато обаче размисли и се сети, че все пак го е изпил нейният собствен брат, тя започва да се смее, изгрява слънце и времето се стопля²⁾. Символиката на този сюжет е прозрачна: студената, скована, неплодородна (зимна) природа на Марта в резултат на нейните пресъхнали (изпити) жизнени сили (виното) само привидно е мъртва; всъщност „тя не е загубвала животворната си сила“ (Миков, 1985, р. 77) и е способна да се възроди и обнови, способна е на бъдещо плодородие.

Същата семантика може да се проследи и в грузия популярен сюжет, свързан с нея: за бабата, която изкарала козите си на паша в планината, като си казала: „Марта жена и аз жена – какво ще ми направи!“ Баба Марта обаче се ядосала, заела три гена от брат си Малък Сечко и като започнала да фучи и да вее, всичко се покрило със сняг и замръзнало, а бабата и козите се вкаменили. Този текст се разказва като обяснение на конкретни скални образувания – Тогорини кукли в Стара планина³⁾ или местността „Баба“ в Ботевградско⁴⁾, като събеседниците подчертават, че от тялото на бабата, по-точно от нейните гениталии, тече вода⁵⁾. Отново главен персонаж е стара жена, предполагаемо в нефертилна възраст; тя е превърната в камък, т.е. в безжизнен обект, но от тялото ѝ протича вода, което

символизира възраждане и обновление, плодородие и изобилие. Очевидна е аналогията с „топенето на зимния сняг и лед – превръщането на студената, мъртва, бесплодна субстанция в животелна влага“ (Баева, 2012, р. 218).

Баба Марта носи характеристиките на митичната Богиня-майка и е олицетворение на вегетацията и съживяването на природата през пролетта. Значителна част от нейната семантика е свързана с оплождането и прорастването, с жизнените сили и сексуалната енергия. Тази семантика определя практиките, характерни за Първи март. Преди изгрев във всяка къща се изнася *червена тъкан* – платно или греха, но най-често женска престилка или мъжки пояс, като тази тъкан се премества на портата или на оградата, на плодно гърбо или на друго място, така че при изгрева си слънцето да я огрее и Баба Марта да я види и да *се засмее*. Червеният цвят, освен подчертано апотропейна функция, има и не по-малко важната роля да символизира живота, кръвта и сексуалната енергия. Показвайки на Баба Марта червена тъкан, особено когато става дума за части от облеклото, които са непосредствено свързани с репродуктивните органи, каквито са престилката и поясът (Миков, 1988, р. 38), хората всъщност се стремят да осигурят нейното оплождане и възвръщането на способността ѝ да ражда.

Това е смисълът и на стремежа Баба Марта да *се засмее*. През пролетта земята, олицетворена от Великата Богиня-майка, е *булка* – тя е в очакване да бъде оплодена и да зачене с бъдещата реколта. Както ни убеждава Владимир Пропп, в земеделските общества смехът е равнозначен на заораването и на сексуалния акт, той е еквивалент на живота и зачатие (Пропп, 1976, р. 203). Следователно *разсмиването* на Баба Марта символизира нейното оплождане и възраждане за нов живот. В тази връзка трябва да се отбележи, че в римската античност третият месец от годината, който в миналото всъщност е бил първи, е посветен на Марс⁶⁾ – бога на войната, който е подчертано енергичен и активен и който олицетворява мъжкото начало. Това привидно е в противоречие с женския аспект на месеца, съхранен в нашия фолклор, но фактически повтаря все същата идея за възраждане, активиране и жизненост, за оплождане в резултат от

съединяването на мъжкото и женското – на червеното и бялото.

Същата идея характеризира символиката на популярната и емблематична за Първи март *мартеница* – усукан бял и червен конец. Тя е широко разпространена и до ден днешен продължава да се използва като знак за началото на пролетта. Сам по себе си *конецът* е универсален символ на живота и на съдбата. Прегенето е основна женска дейност и маркира социалното присъствие на жената: на икони и стенописи, след изгонването на първите хора от Рая, Ева е изобразена как преге, а Адам – как оре или копае земята. С изпригане на нишката на живота се свързва и Богородица. Много изображения на сцената Благовещение върху икони и стенописи от V до XIII век представят Дева Мария да преге или да гържи вретено и кълбо или гранка от червена или пурпурна (в редки случаи бяла) прежда (Badalanova Geller, 2004).

Мартениците се приготвят рано сутринта преди изгрев слънце от стопанката на дома. Тя след това ги връзва на куклите на децата и на по-младите членове на семейството, както и на някои млади животни. Децата ги носят, докато не видят цъфнало гръвче, на което ги връзват „за здраве“ или докато не видят щъркел. Тогава слагат мартеницата под камък и на другия ден гледат какво има под камъка – ако има мравки или други буболечки, годината ще бъде плодородна, ако няма никаква живинка, няма да има белек. Мартеницата се носи като амулет – връзана на ръката, но също и на врата. Тя предпазва от уроки най-уязвимите – младите, които растат и се развиват и от които се очаква бъдещото възпроизвеждане и продължаване на рода.

Но предпазването е само едната страна от предназначението на мартеницата. Другата страна, която е дори по-важна, е свързана с вярата в магическата ѝ сила да увеличава жизнените сили и израстването, да усилва цъфтежа и възпроизводството. Съчетанието от бял и червен конец, освен че най-общо означава преход, допълнително символизира обединяване и единство на противоположните същности. В този контекст белият цвят е цветът на зимата и снега, на смъртта и безплодието – на девствеността, която трябва да бъде преодоляна и трансформирана

в нов живот и раждане. Тъкмо затова съществува забрана на Първи март да се изнасят навън бели грехи или тъкани, защото това може да доведе до продължаване на зимата, до нови снегове и студове, както и до градушки и слани (Миков, 1985, pp. 74–75).

Усуканият бял и червен конец следователно означава преодоляване на състоянието на „вкаменияване“ и „вцепенение“ – състоянието на препречване и задържане на жизнените сили. То означава преминаването към растеж и развитие, към поникване и разцъфване, към нарастване и изобилие. Стандартното за фолклорната култура определение на момата като „бяла и червена“, особено в народната песен, е начин тя да бъде характеризирана като здрава и хубава, но също така е синоним на друг фразеологизъм: „мома за женене“: тя е все още целомъдрена (*бяла*), но е вече сексуално зряла и способна да зачева и да ражда деца (*червена*, защото „има пране“⁽⁷⁾). Бялото и червеното също така са основни цветове в облеклото на младоженците в сватбената обредност, като едновременно ги предпазват от уроки и магии, но и стимулират сексуалното им свързване и бъдещата им плодовитост. Носенето на мартеница, следователно, е също начин да се подпомогнат репродуктивните и сексуалните способности, което е специално подчертано в най-разпространеното съчетание на мъжка и женска фигурка, направени от бели и червени конци или прежда.

Маскарад

Символиката на обновлението и магическото осигуряване на плодородие характеризира и другия обред, който ще разгледам тук и който също е много *видим* в нашата съвременност – пролетният маскарад. Въпреки относително малката територия на страната ни, в българската традиция маскирането се свързва с два момента от годишния цикъл и най-общо това са Мръсните дни между Коледа и Богоявление в Западна България и Сирни заговезни и началото на Великия пост в Източна България. Многобройните различия в детайлите, които в миналото са съществували между отделните райони, постепенно са изbledнели поради естествената забрава, но и поради съвременното развитие на обичая към карнавала и към

фестивалните изяви. И Мръсните дни, и Сирница бележат два гранични периода на преход в годишния кръговрат, които в различни предхристиянски традиции са се свързвали с *началото* на новата година в съответните календари.

След Сирни заговезни започва Великият пост – велик, защото предшества Великден, но и защото трае цели 7 седмици. Това е времето на преход, когато светът е изчерпал своята жизненост, когато запасите от зимата са на привършване, когато започва новата земеделска година. Като всяко начало и това е свързано с ритуално очистване – на пространството, но и на душите – от старото, износеното, непродуктивното, но и от възможните свръхестествени лоши влияния и вредители. Така се *прогонва* самият страх и безпокойство за предстоящия аграрен период, започва се *на чисто*. Преобразяването на реалността и справянето със страха се възлага на онези, на които предстои да докажат, че са достигнали силата и зрелостта да гратят и овладяват света, да продължават рода и да осигуряват прехраната – ергените.

Маскирането е отглас от древни мъжки инициации – обреди на посвещение за младите мъже, които трябва да покажат, че вече са усвоили знанията на своята общност, научили са се да воюват и да работят за създаване и отглеждане на своето семейство. Като си слага маска, момчето – го скоро дете, което се е страхувало от разиграваните чудовища – показва, че е пораснал и вече е *мъж за женене*. Той е усвоил необходимите умения и си е направил маска. Вече е достатъчно силен, за да я носи цял ден без да я сваля, защото се е вярвало, че ако бъде разпознат, може да се разболее и дори да умре. И най-важното – готов е да противодейства на страха от съществата, които олицетворяват старото и нечистото и в които самият той трябва да се превъплъти, като по този начин *отвъртре* се пребори с тях и им отнеме силата.

Маскираните са страшни, те вдигат шум и носят саби, боздугани, топзузи. Но заедно с това те владеят едно непобедимо оръжие, на което и най-силният човек не може да устои – смеха. Страшните чудовища правят комични жестове и закачки, преминават границите на всекидневното приличие и ограничения, преобръщат

света и неговите норми. Но – внимание! – тяхната крайна цел не е да плашат, а да разсмиват! Те демонстрират най-голямата сила, която човекът притежава – да се надсмива над себе си и над създадения от него ред, да преобръща смислите и значенията, но не за да ги отрече, а за да ги обнови и заздравя. В процеса на осмиването отпада всичко, което така или иначе е смешно и жалко – кухо или фалшиво, неискрено или неуместно. Сериозните и стойностни неща, опорите на социалния ред устояват на смеха; нещо повече, след осмиването те са още по-устойчиви и убедителни. Човешкият свят, оказва се, има нужда от своето карнавално разиграване и преобръщане, за да може да се *почисти* от гнилото и нецелесъобразното, от онова, което му пречи да бъде стабилен и *истински*⁸⁾.

Но какво по-точно правят маскираните? Те тръгват в ранни зори из селото и шумът от звънците им се чува отдалеч. Влизат във всеки двор и подскачат, като се вярва, че произвежданият по този начин звън (а понякога направо грохот) прогонва нечистите и нежелани сили, промъкнали се в човешкия свят, прогонва болестите и застоя, събужда за нов живот, днес бихме казали: активира и обновява енергията. Тъкмо затова хората са се съргдели и са го смятали за лош знак, ако пропуснат техния двор – символично тази къща няма да бъде събудена за нов живот, в нея няма да влязат обновлението и тласъкът към нов растеж и изобилие.

Заедно с произвеждащите шум маски се движи и една друга група, която включва музиканти и младеж, предрешен в жена с хурка и вретено, а на някои места и с бебе. Групата включва и други персонажи, които съответстват на по-видимите личности в селото – поп, стражар, бирник, съдия, бръснар, доктор и пр. Много често присъства и мечка с мечкадар, но *мечката* отново е маскиран младеж, който имитира животното и се старее да допринесе за общия смях. *Човешките* персонажи разиграват определени сценки. Невестата преди, докато кукерите играят хоро около нея – тя символично заприда живот и бекет в къщата. В това време някой от стопаните се опитва да я отвлече и затвори в къщата или да открадне *бебето* ѝ, като се смята, че ако успее, това осигурява голям

късмет за къщата. Мечката *гази* някого от домашните за здраве; докторът *лекува* с пародийни спринцовки и лекове и т.н. Стопаните са изнесли вино или ракия и всички се черпят, докато траят пантомимите в двора – всички, освен *кукерите*, които в момента не са човешки същества и на които не е позволено да говорят и да свалят маските си, защото, както вече беше отбелязано, в миналото се е вярвало, че това може да им струва здравето. Важен завършек на посещението във всеки двор е благословията, произнесена от водача, и даровете, които групата получава от стопаните – пари от мъжа и хранителни продукти от стопанката, с които накрая участниците си правят голямо угощение.

След като обиколят селото, кукерите се събират на централно място, което най-често е мегданът пред църквата, и там извършват обредното *заораване*. С ралото, теглено от кукери, се прави бразда и след това царят се и нарича за здраве, плодородие и изобилие по ниви и животни. Обредът завършва с общо празнично веселие и хора до вечерта.⁹⁾

В миналото, въпреки смеховия характер на обреда, той се е приемал твърде сериозно и се е смятало, че ако не се направи, няма да има добра реколта през годината. Църквата се е опитвала да го забрани, но не е имала успех – хората го правели тайно и с пълната убеденост в магическата му сила. Вратата в магическата сила на човешките действия е мотивирала цялата обредност във фолклорната ни култура, тя е давала увереност, че по този начин човекът е съпричастен към природните процеси и има принос в поддържането на световния порядък. Тази увереност е започнала бавно да се разколебава от Възраждането насам и е отпаднала днес, когато рационализмът се е наложил като доминиращ при възприемането на света. Останал е обаче смехът с неговата висока символична стойност.

Днес маскарадът се е превърнал в туристическа атракция, но едва ли е сериозно да твърдим, че хората го правят, само за да привлечат чужденци и гости, да печелят пари или награди по фестивали. Основният смисъл на маскарада е предназначен и разбираем главно за *своите*. А *своите* вече не се изчерпват само с

ограничения кръг на селската общност, нито с по-широката аудитория на даден регион или област – сега *свои* са всички българи, които могат да разберат и реагират на злободневни шаржове и закачки, свързани с обществените и политическия ни живот. В миналото добродушните шеги или саркастичните карикатури, изобразявани и разигравани от *човешките* персонажи в маскарада, са засягали местните първенци. На тях младежите, според своята находчивост и артистични умения, са посочвали недостатъците и грешките, които тревожат общността и които са по-малко или повече неприемливи. Те може да представят обобщени образи на поп, стражар, съдия и пр., но някои особено сполучливи имитации или образи е можело да накарат конкретните личности да се засрамят и замислят за поведението и постъпките си. Като най-независими, но и като призвани да продължат живота, да го обновят и му придадат хоризонт, съответстващ на приетите ценности и норми, тъкмо младежите чрез своите маски са можели да покажат зрелостта в разбирането си за света, да защитят своята, но и колективната социална позиция и идеали.

И макар вече да не вярваме в магическата сила на маскарада да предизвиква изобилие в реколтата и плодородие по ниви и животни, макар в него масово да участват не само ергени, но и женени мъже, както и жени от различни възрасти, няма как да не вярваме, че той продължава да внушава важни за обществото ни послания – за доброто, за морала и за човешките взаимоотношения. Когато държим да запазим традицията в *автентичния* ѝ вид, не си представяме, че искаме да запазим и бита от миналото, който я е породил и на който тя е съответствала. Искामе обаче да запазим посланията, искаме маскарадът да продължи да прави това, което е правил винаги – да обновява света, да го прочиства от страхове и *зли сили*, да носи бодрост и вяра в социалните ценности – чрез смеха...

Обобщение

Баба Марта и кукерите представят важни моменти от пролетната обредност, макар че го голяма степен са само нейно начало. Те обаче очертават тенденциите, характерни за целия

описван период на преход от зима към лято. В центъра е идеята за *събуждане, съживяване, обновяване и оплождане* – Баба Марта трябва да *се засмее*, а грохотът от кукерските звънци и символичните действия на маскираните трябва да *очистят* и *активират* човешкото пространство, да го заредят с възраждащата енергия на младостта и смеха. Съответни на тази идея са и основните актьори в обредността – младите хора, на които предстои пълноценно да се включат в своята общност, които трябва да покажат, че са овладели необходимите знания и умения, достигнали са зрялост и могат да поемат отговорността по изграждането на социума и поддържането на неговите основополагащи ценности.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Наречен така заради студа през този месец, който „сече“; а е „Малък“ за разлика от Януари, който е „Голям Сечко“.
2. Виж например двата варианта, поместени със заглавие „Малък Сечко и Баба Марта“ у Kuzmanova & Kotseva (1983), р. 169.
3. Записала съм вариант на това легендарно прегане в с. Губеш, Гогечко, на 4 ноември 1992 г. от Дафинка Атанасова Бонева (рог. 1925 г., учила до 4 клас, занимавала се с животновъдство) – АИФ-I-110, с. 17.
4. Баба Марта взима три дни назаем от Сечко (Kuzmanova & Kotseva, 1983, р. 170). Пак там виж и другия вариант „Марта жена и аз жена“.
5. В записания от мен текст жената, за да не се чуе на записа, само с устни ми каза, че „из пичката на бабата“ тече вода – АИФ-I-110, с. 17.
6. На латински: *Mārs, Martis*.
7. „Има пране“ е евфемизъм, с който в традиционната култура се означава настъпващият менструален цикъл у момичето.
8. Вж. Bahtin (1978).
9. За сравнително най-стари описания на обредните действия в различните места вж. Marinov (1914), pp. 373–378; Arnaudov (1972), pp. 13–51.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Arnaudov, M. (1972.) Studii varhu balgarskite obredi i legendi. T. II: Kukeri i rusalii. Vgradena Nevesta. – Sofia: IBAN [Арнаугов, М. (1972). *Студии върху*

българските обреди и легенди. Т. II: Кукери и русалии. Верадена Невеста.
– София: ИБАН.]

- Badalanova Geller, F. (2004). The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation. – *Cosmos*, 20, 211-260.
- Baeva, V. (2012). Nishkata na zhivota. Mezhdur kolancheto za rozhba i Bogorodichnia poyas. – Sofia: AI 'Prof. Marin Drinov'. [Баева, В. (2012). *Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс.* София: АИ „Проф. Марин Дринов“]
- Bahtin, M. (1978). Tvorchestvoto na Francois Rable i narodnata kultura na Srednovekovieto i Renesansa. – Sofia: Nauka i izkustvo. [Бахтин, М. (1978). Творчеството на Франсоа Рабле и народната култура на Средновековието и Ренесанса. – София: Наука и изкуство.]
- Georgieva, A. (2014). Martenitsata i vkluchvaneto y v Predstavitelnia spisak na UNESCO za nematerialno kulturno nasledstvo na chovechestvoto. pp. 323–330. – In: Lozanka Peycheva (ed.). *Dni na nasledstvoto 2013*. – Sofia: AI 'Prof. Marin Drinov' [Георгиева, А. (2014). Мартеницата и включването ѝ в Представителния списък на ЮНЕСКО за нематериално културно наследство на човечеството. (с. 323–330). В: Лозанка Пейчева (отг. ред.). *Дни на наследството 2013*. – София: АИ „Проф. Марин Дринов“.]
- Kuzmanova, V., Kotseva, Y. (1983). Balgarska narodna poezia i proza. T. 7: Predania, legendi, poslovitsi, gatanki. – Sofia: Balgarski pisatel. [Кузманова, В., Коцева, Й. 1983. *Българска народна поезия и проза. Т. 7: Предания, легенди, пословици, гатанки.* – София: Български писател.]
- Marinov, D. (1914). Narodna vyara i religiozni narodni obichai. – SbNU, 28 (1). [Маринов, Д. (1914). *Народна вяра и религиозни народни обичаи.* – СбНУ, 28.]
- Mikov, L. (1985). Parvomartenska obrednost. – Sofia: Darzhavno izdatelstvo 'Septemvri'. [Миков, Л. (1985). Първомартенска обредност. – София: Държавно издателство „Септември“.]
- Propp, V. (1976). Ritual'niy smeh v fol'klore (Po povodu skazki o Nesmeyane). V: Propp, V. Fol'klor i deystvitel'nosty. Izbrannie statyi. (pp. 174-204). Moskva. [Проп, В. (1976). Ритуалный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне). В: Проп, В. *Фольклор и действительность. Избранные статьи.* (с. 174-204.) Москва.]

TRADITIONAL SPRING RITES – A PASSAGE AND A RENEWAL

Abstract: Traditional spring rites are the means of a community to declare its participation in the transition from winter to summer in nature's cycle. The symbolic activities and practices express old mythological notions about the world, as well as the belief that people may propitiate the supernatural powers that control human life and welfare. The old Bulgarian rite system has preserved its vitality until comparatively recent times, although Christian images and ideas largely have substituted the previous pagan deities and beliefs. At the beginning of the spring rites, we find Baba Marta [March 1] and the masquerade games at Sirnitsa [equivalent of Shrovetide], which are presented in the article.

Albena Gerogrieva
Professor, D. Philol. Science
albena.georgieva@iefem.bas.bg

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with National Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia 1113; ul. 'Acad. G. Bonchev', bl. 6

ЗАГУБЕНИ В ПРЕВОДА: САМОБИТНОСТ V/S ИДЕНТИЧНОСТ

Мила Сантова

ИЕФЕМ - БАН

Резюме. Статията анализира конкретни случаи на превода на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство от 2003 г., като посочва недоразумения, които могат да възникват при некоректен превод.

Keywords: intangible cultural heritage, translation, identity, continuity

Историята накратко

На 17 октомври 2003 година Генералната конференция на ЮНЕСКО приема *Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство*, известна днес с наименованието *Конвенция 2003 г.* Алжир е първата държава в света, която апробира¹⁾ *Конвенция 2003* (на 15 март 2004 година). България ратифицира Конвенцията две години по-късно чрез закон, приет на 26.01.2006 г. Съгласно възприетите международни правила, българският посланик в ЮНЕСКО внася националните ратификационни документи при Генералния директор на 10 март 2006 г. България става 38-мата държава-страна по Конвенцията.

По това време у нас се прави официален превод на текста на конвенцията на български, който днес присъства на официалната страница на ЮНЕСКО²⁾. Текстът е съпроводен от обяснението, че е предоставен от Постоянното представителство на Република България при ЮНЕСКО. Всъщност, преводът бе поръчан от чиновничка в Националната комисия за ЮНЕСКО на преводаческа фирма. Народното събрание на България ратифицира именно този текст.

Международни практики

Съгласно възприетите практики на международните

организации, оригинали на приетите от тях документи са версиите им на шестте, считани за официални, международни езици: английски, френски, испански, руски, китайски, арабски. Сред тях определено „първенство“ имат английският и френският, на които обикновено първоначално се съставят документите и които най-често се практикуват в дискусиите. Към март 2019 г. на официалната страница на ЮНЕСКО, посветена на Конвенция 2003, присъстват 46 нейни превода³⁾, сред които, разбира се, и българският. Като правило, преводът на официалните международни документи е задължение на ратифицирала страна. В този смисъл България беше коректна по отношение на международната организация за изкуство и култура, реагирайки достатъчно бързо с превод на *Конвенция 2003* на национален език. Този превод се нареди до дейностите, извършени от българските експерти преди и непосредствено след приемането на конвенцията, поставили страната на едно от първите места по активност в областта на нематериалното културно наследство⁴⁾ (НКН) в онзи период.

В страната

Може да се приема, че разработките на експертите от края на XX и началото на XXI век и до ден днешен са актуални – мисъл, към която отпраща фактът, че Националният координатор на дейностите по опазване на НКН в страната – Министерството на културата (МК), независимо от множеството настоявания, към края на март 2019 г. все още не е счел за необходимо да бъдат положени усилия за актуализиране на направеното в тези основни за България национални културни политики в областта на НКН. Евентуалните крачки към актуализации зависят само от решението, административните действия и стартирането на процедури за тях от страна на министерството.

Далеч по-сложен е въпросът с евентуални промени в българската версия на текста на Конвенция 2003, тъй като те (дори и да са само езикови) би следвало да преминат отново сложния път на ратификация от НС. По този начин се озоваваме пред двоен проблем:

части в настоящия вариант на превод на текста на Конвенция 2003, от една страна, повдигат въпросителни, но от друга, отстраняването им може да се случи само чрез сложна административна процедура, поради което – най-вероятно, не се пристъпва към такава.

Конкретно

ще се спра само на една, но изключително важна част от превода на български на Конвенция 2003 – член 2.1, предлагащ определението за НКН, с което Конвенцията (съответно страните-членки) борава.

В превод на български определението изглежда така:

„Нематериално културно наследство“ означава обичаите, формите на представяне и изразяване, знанията и уменията, а така също и свързаните с тях инструменти, предмети артефакти и културни пространства, признати от общностите, групите, а в някои случаи отделните лица като част от тяхното културно наследство. Това нематериално културно наследство, предавано от поколение на поколение, се пресъздава постоянно от общностите и групите в зависимост от тяхната обкръжаваща среда, тяхното взаимодействие с природата и тяхната история и формира чувството им за самобитност и приемственост, като по този начин способства за насърчаване на уважението към културното многообразие и творчество на човечеството. По смисъла на тази конвенция за нематериално културно наследство се приема само това нематериално наследство, което съответства на съществуващите международни нормативни актове по правата на човека и което отговаря на изискването за взаимно уважение на общностите, групите и отделните лица и за устойчиво развитие“.⁵⁾

В случая конкретно интересът ми е насочен към второто изречение и фразата „формира чувството им за самобитност и приемственост“.

Къде е проблемът?

На първо място, във формалната достоверност на превода. В оригиналите на английски и френски се казва, както следва:

На английски:

The 'intangible cultural heritage' means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity. For the purposes of this Convention, consideration will be given solely to such intangible cultural heritage as is compatible with existing international human rights instruments, as well as with the requirements of mutual respect among communities, groups and individuals, and of sustainable development.⁶⁾

На френски:

On entend par 'patrimoine culturel immatériel' les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. Aux fins de la présente Convention, seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus, et d'un développement durable.⁷⁾

А емо в 6-вме версио и конкретната фраза, извадена от българския превод по-горе:

Английски: This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity

Френски: Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la

diversité culturelle et la créativité humaine.

Проблемната гума е „самобитност“ в българската версия, заменяща „идентичност“ във френската и английската (испанската)⁸⁾. Към нея се добавя и „приемственост“, която (ако се съди от оригинала/ите) би следвало в случая да се превежда по-скоро като водеща към устойчивост „непрекъснатост“, „продължителност“⁹⁾. Последното ни отвежда към един отворен във времето, динамичен, незавършен и незавършващ процес. Разминаването в превода, констатирано на равнището на формалната достоверност води обаче след себе си проблеми, отправящи към съдържателните пластове на текста на Конвенцията като цяло. Какви са те?

Без да навлизам в излишни подробности, ще се опра на популярни речникови определения.

Речникът на българския език дава следното определение за самобитен: „Който е своеобразен, оригинален, със самостоятелно развитие“¹⁰⁾, а като синоними предлага: саморасъл, самороден, оригинален, особен, своенравен, своеобразен, странен, чудноват, индивидуален, личен, собствен.¹¹⁾

Тези интерпретации насочват към смисли, свързани с културно различие, с (културна) затвореност, отграниченост, самостоятелност, които – отнесени към социума, биха отвели към заключение за висока степен на липса на контакти, което вече предопределя позицията за „приемственост“. Това от своя страна би водило до определена (културна) **статичност**, липса на движение и пр.

Що се отнася до идентичност, то гумата означава самоопределение. Като синоними са посочени: принадлежност, еднаквост, тъждественост, сходство, подобие, прилика, аналогия, съответствие, еднообразие.¹²⁾

Изхождайки дори и само от определението за идентичност като самоопределение, вече сякаш се оказваме в различно поле, чиито характеристики са свързани по-скоро с определена динамика на процесите, базирани на контакти. Самоопределението се случва чрез (културно) взаимодействие, (културен) обмен, отвеждащ към съответствие и (социална/културна) общност, констатирани върху

основата на съпоставка. Приведените синоними затвърждават подобно впечатление.

Така – още на равнището на достатъчно популярни определения за двете понятия може да се разчете основно смислово напрежение: докато в „самобитност“ сякаш се намираме преди всичко в полето на затворени, самозадоволяващи се, по-скоро статични характеристики (своеобразен, саморасъл, самороден и пр.), то при „идентичност“ смисловият акцент е върху определена активност, маркираща динамика в случващото се. Тук се добавят и възможностите за интерпретация на възприетото в българския превод за *continuity/continuité* като приемственост, а не като продължителност, както вероятно би било по-логично и по-близо за същината ѝ. (Как ли би могъл да се „приема“ – чрез „приемственост“ саморасъл, своеобразен културен феномен?) С „приемственост“ в случая се затвърждава по-скоро смисълът на затвореност, докато „продължителност“ отваря перспектива за нови, последващи във времето културни контакти, водещи до културни реализации (принадлежаща на общността креативност, съзидателност и пр.). Не бива да забравяме, че става въпрос за осъществяващи се в лоно на социума–общността процеси.

В подкрепа на тези интерпретации може да се приведе и следният текст от чл. 2.1. на Конвенция 2003¹³⁾: *Това нематериално културно наследство, предавано от поколение на поколение, се пресъздава постоянно от общностите и групите, акцентиращо не по-малко върху продължителността, а това ще рече – жизнеността.*

Ако отнесем направените съждения към възможностите за предаване на информацията, то в първия случай (самобитност) ще имаме, доколкото и ако това е възможно, еднакви, неподлежащи на промени пакети еднократно възникнала сама по себе си информация, докато във втория (идентичност) падащият върху обмена и съпоставката акцент вече ще предполага и процесите на трансмисия. Възщност трансмисията (на културна информация) е възлово понятие в смисловите параметри на Конвенция 2003¹⁴⁾, имащо пряко отношение към идентичността (Santova, 2013). То е пряко свързано с друго нейно

базово понятие, каквото нейният основен субект. Още чл. 2.1. на Конвенцията го определя в тройна хипостаза: *общностите, групите и отделните лица*¹⁵⁾. Като основен субект на Конвенцията ролята на общностите е очертавана в поредица нейни членове: 2.1., 11, 12, 13, 15, показващи (както и изобщо целият документ), че общностите са и основният обект на опазване (Santova, 2010)¹⁶⁾. За по-голяма яснота ще добавя тук и определението за общности, формулирано от специално посветено на проблема организирано от ЮНЕСКО експертно съвещание, състояло се в Япония: *Общностите са мрежи от хора, чието чувство за идентичност или отношения, ражда исторически споделена връзка, оцветена от практиката на трансмисията на или във връзка с тяхното нематериално културно наследство*¹⁷⁾. Ясно се разчита падащият върху обмена и динамиката на процесите акцент.

С оглед на коректността, следва да се отбележи, че руският превод на Конвенция 2003 използва варианта: *чувство самобитности и приемствености*¹⁸⁾, като е много вероятно българският превод при реализацията му да е силно повлиян от руския. Без да навлизам в тълкувателни опити за използваните в руската преводна версия термини, само ще отбележа две неща: известни са случаи, в които близко звучащи в езици с общ корен думи могат да имат различни значения в различните езици; руските речникови определения на интересующите ни тук термини ги разграничават като самостоятелни и предлагат сходни тълкувания като българските¹⁹⁾, добавяйки например за „самобитност“ такъв синоним като „уникалност“²⁰⁾ – обстоятелство, което по-скоро би подкрепило направените до тук разсъждения (каква ли „приемственост“ може да съществува за уникалността?).

Опасности при използването на некоректни преводи

Последствията от некоректни преводи могат да бъдат най-разнообразни. И ако при обикновени (ежедневни) текстове те по-скоро биха водили до комични ситуации, то очевидно не така стоят нещата с официалните преводи на международни документи. В такива случаи проблеми биха могли да възникват от неправилно разбирателство в

международния диалог до понякога абсурдни заключения в последващи текстове, опитващи се да правят анализи или да изграждат визии. В отделни случаи последствията от такива вторични диалози или текстове могат да бъдат непредвидими.

В контекста на последното ще посоча един конкретен пример от моята практика: рецензирана от мен книга на г-н Венцислав Велев (Velev, 2013), представляваща основният текст от хабилитацията му като доцент. Тук ще приведа само онези кратки части от провела се на страниците на вестник „Култура“ дискусия, свързани с проблема, който се коментира сега.²¹⁾

В първия си текст – рецензия на книгата на г-н Велев, аз пиша: „На с. 7 четем изречението: *Единственият отпор в този все по-глобализиращ се свят е възможно да бъде даден основно по пътя на развитие на отделни културни процеси и по-точно чрез опазването и популяризирането на самобитността на един народ*”, а малко по-долу: „*Това (съхранението) ще спомогне за възраждането на забравени традиции, които изчезват с годините, както и да се припомни и предаде през поколенията на натрупания ценен житейски опит.*” Няма да се впускам в анализ на въпроса за „развитието на отделни културни процеси“ – авторът би следвало да знае, че културните процеси не се парцелират, дори и когато трябва да доведат до „отпор“(?). По-смущаващо е твърдението за необходимостта от популяризирането на „самобитността“ – то отвежда към лошокачествени национализми и на практика противоречи напълно на духа на Конвенция 2003, по която България е страна, и върху съдържателната логика на която би следвало да е конструирана книгата. Освен това, ако за понятието „култура“ е валидно фокусирането, концентриращо вниманието върху общуването между хората, то това е в най-висока степен валидно за онова, което наричаме НКН. И понеже общуването е жив процес, то „забравените традиции“ са нещо, което може да бъде „историческа памет“ (ако е кодифицирано), но трудно може да поема определението НКН. Трудно би могло да се говори и за „оцеляване на идентичността“ (същата страница), защото подобно твърдение би означавало перспектива за липса на идентичност – алогизъм в условията на социума. Буди

недоумение твърдението, че елементите на НКН са застрашени от „еднородни политици“ (с. 8), което ще доведе до заличаване от функции и ценности на отделните елементи (???). Тук е видима висока степен на некомпетентност.“

Позовавайки се на превода на Конвенция 2003, на този мой текст г-н Велев отговаря: „С няколко думи ще си позволя да отбележа част от коментарите, направени от Мила Сантова. Тя посочва, че –цитирам: „посмущаващо е твърдението за необходимостта от популяризирането на „самобитността“ – то отвежда към лошокачествени национализми и на практика противоречи напълно на духа на Конвенция 2003“. Тук мога само да запitam дали авторът на „рецензията“ си спомня чл. 2, т. 1 на Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство, където понятието „самобитност“ не само се използва, но се и приема като елемент от формиране на приемствеността, като по този начин се способства за насърчаване на уважението към културното многообразие и творчество на човечеството.“

В отговора на този отговор аз добавям: „Първото е коментираният от Велев мой коментар за включването на понятие за самобитността на един народ като отвеждащо (според мен) към злокачествени национализми. Вярно е, г-н Велев се е ползвал от лошия превод на български на Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство (Конвенция 2003), осигурен от редакторката на неговата книга, в който наистина думата „самобитност“ присъства. Но ако, от една страна, г-н Велев беше погледнал с експертен поглед на вписаното дори и в лошия български превод на Конвенцията, щеше да забележи, че преведената като „самобитност“ дума се отнася не до „народ“, а до основния субект на Конвенцията – общностите и групите. А вече това напълно обезсмисля интерпретацията на г-н Велев в отговора му и, за съжаление – подкрепя моето твърдение. От друга страна, ако г-н Велев владееше поне един международен език, лесно можеше да установи, че в оригиналите на френски и английски всъщност присъства не дума „самобитност“, а „идентичност“: *and provides them with a sense of identity and continuity* (анг.); *et leur procure un sentiment d'identité et de continuité* (фр.), което генерално преформулира въпроса.“

В заключение

Както се казва – коментарът е излишен. В този конкретен случай потърпевшите от некачествения превод на международния документ и неговите интерпретации ще бъдат студентите.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. В света съществуват три официални форми за приемане на гласуваните от международните организации документи на национално равнище: апробиране, приемане и ратификация. Те са свързани с националното законодателство на отделните страни.
2. Вж.: <https://ich.unesco.org/fr/dans-d-autres-langues-00102>
3. Вж. също и : <https://ich.unesco.org/en/in-other-languages-00102>
4. Сред тях особено важни са: Българският национален регистър на нематериалното културно наследство, разработен от експертите в периода 2001-2002 г. и официално приет от българската държава в лицето на Министъра на културата през 2002 г. (близо година преди приемането на самата Конвенция 2003) или стартирането на Националната система Живи човешки съкровища – България с пилотна сесия през 2008 г. – вж. Santova 2014, с. 127.
5. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>
6. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540>
7. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_fr.
8. Със същата логика се среща и във версията на испански: *Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes - que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los*

imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible. Вж.:

https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa

9. Редно е да се отбележи, че в перспективата да се следват максимално близко смисловата стойност на първоначалния текст, в случая от особено значение е цялостният контекст, в който терминът се сумуира. В този смисъл *continuity/ continuité* е гоизясняващ, „спомогателен“ по отношение на „самобитност“/„идентичност“
10. Вж.: <https://technik.chitanka.info/w/самобитен>
11. Пак там. Отнасям прилежащите определения към понятието за култура, тъй като именно в нейното поле се разполага и интересуващото ни тук нематериално културно наследство.
12. [https://bg.wikipedia.org/wiki/Игентичност_\(социални_науки\)](https://bg.wikipedia.org/wiki/Игентичност_(социални_науки))
13. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>
14. В българската версия се използва терминът „предаване“, но това не е обект на интереса ми тук.
15. <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>
16. Вж. и http://www.seecorridors.eu/filebank/file_1025.pdf
17. Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention, 13-15 March 2006, Tokyo, Japan. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00034-EN.pdf>
18. „Нематериальное культурное наследие“ означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ним инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, – признанные сообществами, группами, вне которых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами взаимосвязи от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории формирует у них чувство самобитности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчества у человека. Для целей настоящей Конвенции принимается во внимание только то нематериальное культурное наследие, которое согласуется с

существующим и международно-правовыми актами по правам человека и требованиям и взаимного уважения между сообществами, группами и отдельными лицами, а также устойчивого развития.“ // https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_rus

19. В този текст не са взети предвид преводните версии на Конвенция 2003 на кумайску и арабски.
20. <https://ru.wiktionary.org/wiki/самобытность>
21. Моята рецензия, твърдяща и плагиатство, доведе до дискусия на страниците на в. „Култура“. Вж: Сантова, М. Внимане! Плагиати, made in УНИБИТ. – Култура, 18 (2767), 16.05.2014; Велев, В. Внимане! Зле прикрита амбиция и професионална ненавист!. – Култура, 20 (2769), 30.05.2014; Сантова, М. Изкуството на спора или как се отрича плагиатство. – Култура, 21 (2770), 06.06.2014.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Santova, M. (2010). Pravata na choveka i nematerialното kulturno nasledstvo. *Balgarski folklор*, 3-4, 150-159 [Сантова, М. (2010). Правата на човека и нематериалното културно наследство. *Български фолклор*, 3-4, 150-159]
- Santova, M. (2013). Nematerialno kulturno nasledstvo: transmissiyata kato reduktisia na zabravata. Oshte neshto za identifikatsiyata. *Problemi na izkustvoto*, 2 (1), 44-49. [Сантова, М., (2013). Нематериално културно наследство: трансмисията като редукция на забравата. Още нещо за идентификацията. *Проблеми на изкуството*, 2 (1), 44-49.]
- Santova, M. (2014). *Da ulovish neulovimото. Nematerialno kulturno nasledstvo*. – Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“ [Сантова, М. (2014). Да уловиш неуловимото. Нематериално културно наследство. – София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“]
- Unesco 2006. Expert Meeting on ommunity Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention, 13-15 March 2006, Tokyo, Japan. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00034-EN.pdf>
- Velev, V. (2013). Politiki za opazvane na nematerialното kulturno nasledstvo. Sofia: Za bukвите – O pismeneh. [Велев, В. (2013). Политики за опазване на нематериалното културно наследство. София: За буквите–О писменехъ.]

LOST IN TRANSLATION: 'ORIGINALITY' VS. 'IDENTITY'

Abstract. The article analyzes specific cases of translation of the 2003 UNESCO Convention on the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, pointing to misunderstandings that may arise from an incorrect translation.

Mila Santova
Professor, D. Sci.,
Correspondent member of the Bulgarian Academy of Sciences
National expert of Intangible Cultural Heritage
President of ICOM Bulgaria
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with National Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
ul. acad. G. Bonchev, bl. 6; Sofia 1113; Bulgaria
mila.santova@gmail.com

ЖИВОТО НАСЛЕДСТВО НА БЪЛГАРИЯ – ИДЕНТИФИКАЦИЯ И ОПАЗВАНЕ. ПО ПРИМЕРИ ОТ ПРАКТИКАТА¹⁾

Венцислав Велев

УниБИТ

Резюме: Представянето на нематериалното културно наследство съчетава не само идентифицирането на определена традиция, но и нейното опазване, посредством препредаването ѝ през поколенията. Добре съхранено, това наследство излиза извън стандартните разбирания за нещо, което може да се изследва, наблюдава и показва като елемент на традиционната култура, както в повечето случаи се получава с материалното културно наследство. Един от съществениите проблеми по отношение на съхраняването на живото наследство е свързан с неговата точна и съвременна идентификация, както и последващо опазване. Настоящият доклад има за цел да направи кратък анализ на една актуална практика в областта на опазването на нематериалното културно наследство, реализирана в страната. Обект на изследване е приложимостта на националната система „Живи човешки съкровища – България“, която е единствената действаща в национален обхват.

Keywords: living human treasures, intangible cultural heritage, safeguarding

В световен мащаб България е гържава, позната със своето уникално културно-историческо наследство. Материалната култура е оставила своите белези в поредица от пластове, които разкриват живота по българските земи още от древността до наши дни. Проучени и социализирани, същите предизвикват подчертан интерес както сред специалистите, така и сред широката общественост. Наред с тях, внимание се обръща и на запазените традиции и обичаи, наследени от миналото. През годините материалната и нематериалната култура взаимно са се допълвали и затова представляват едно неделимо цяло. Разбира се, отлики има и те се

крият в характеристиките на тези два дяла на културното наследство. Днес представянето на нематериалното културно наследство съчетава не само идентифицирането на определена традиция или елемент от нея, но и нейното/неговото опазване, посредством препредаването ѝ/му през поколенията. От значение е и фактът, че тази традиция и съставните ѝ елементи в голямата си част са поддържани живи и днес. Добре съхранено, това наследство излиза извън стандартните разбирания за нещо което може да се изследва, наблюдава и показва като отделна част от традиционната култура, както в повечето случаи се получава с материалното културно наследство. Отликата от него е, че нематериалното освен свързано с миналото е не само съществена, но и неделима част от ежедневието на общността, която го е създала. То е живо и днес. Важна характеристика за него е, че представянето му се нуждае присъствието на живия човек. По този начин може да се разшири представата за носителите на това наследство. Като такива можем да посочим всеки един човек, включително и съвременния, в отделните моменти от неговия живот. По този начин в процесите по опазване и съхраняване на нематериалното културно наследство се включват всички хора. Това дава основание за него да използваме и определението „живо наследство“ и то в един негов по-широк контекст, какъвто в случая е приложен.

Един от важните и съществени проблеми по отношение на съхраняването на живото наследство е свързан с неговата точна и своевременно идентификация. Следващият етап е насочен към последващо опазване и популяризиране. Не са малко случаите, когато идентифицираният елемент в ареала му на съществуване се явява изолиран и трудно разпознаваем, което налага констатацията, че неговото съществуване занапред се явява в риск. Т.е. налагат се по-бързи и специфични мерки за неговото опазване, тъй като потенциално има опасността той да изчезне в резултат от липсата на поддържане и препредаване. В контекста на това, от значение се явява проследяването на процесите по създаване на гържавна политика в сферата на опазване на нематериалното културно наследство, които неминуемо са обвързани също и с различни

демографски, икономически и социални фактори. Отправна точка се явява и разбирането, че това е част от общия процес по опазване на националното културно богатство.

Настоящият доклад цели кратко да представи и анализира една от прилаганите и актуални към момента практики в сферата на опазване на нематериалното културно наследство в страната. Обект на изследване е приложимостта на националната система „Живи човешки съкровища – България“, която е единствената действаща в национален обхват.

Националната система „Живи човешки съкровища – България“ използва за база резултатите от реализирания в периода 1 март 2001 – 31 декември 2002 г. проект²⁾ на Министерството на културата и тогавашния Институт за фолклор (днес Институт по етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН). Екип от експерти осъществяват идентификация на традиционните дейности и умения, които се припознават от българската държава като съществени елементи на нематериалното културно наследство на страната, като същите подлежат на опазване.³⁾ Разработен е документът озаглавен „Живи човешки съкровища – България. Номенклатура на дейностите“.⁴⁾ Възприемайки за основа административното деление на страната, номенклатура е изградена на две нива – *национално*, в което обобщено са представени дейностите и уменията, които са представителни за цялата страна, и *регионално*, в което са включени и типични за съответната област дейности и умения. Изведени са седем основни резултата⁵⁾, които биват групирани по следния начин:

- Обобщаване и осмисляне на международния и български опит в изучаването и дефинирането на традиционните умения, технологии и културни практики и тяхната трансмисия.
- Дефиниране на критериите за тяхното разпознаване, характерни за българската културна реалия.
- Открояване на характерните за България в национален и регионален план традиционни дейности - умения, технологии и практики, съхранени под формата на жив човешки опит.
- Изработване на анкетна карта за събиране на информация по проекта. Разпространяване на подготвените

инструкции, критерии и анкетни карти. Национален образователен семинар (организиран в Министерството на културата) с представители на регионални културни институции. Приемане и компютърна обработка на попълнените карти. Експертна обработка на данните от анкетните карти. Осъществяване на командировки на експерти в страната за верифициране на получените данни.

- Публикуване на номенклатурата в Интернет и осъществяване на национална кръгла маса с експерти от Министерството на културата и с представители на други културни институции за обсъждането ѝ.
- Изработване на национална и регионални номенклаури на „Живи човешки съкровища“ за България и предоставянето ѝ на Министерството на културата.
- Публикуване на номенклатурата на български и английски език в Интернет.⁶⁾

Осъществените проучвания, извършени в периода на проекта и след приключването му, са публично оповестени. Те полагат основите на разработения в края на 2002 г. Регистър на нематериалното културно наследство на България. Опирайки се на изградената номенклатура, той поставя виждането за необходимостта от непрекъсната и системна работа по идентификация и опазване на нематериалното културно наследство. Основният екип от експерти на ИЕФЕМ, работил и по номенклатурата, изработва методология за попълване на регистъра, която обединява отделните етапи на работа свързани с неговото попълване. Регистърът се базира на шестте основни сфери на нематериалното културно наследство, посочени и в Конвенцията на ЮНЕСКО от 2003 г.⁷⁾, а именно: 1. Традиционни обреди и празници; 2. Традиционно пеене и свирене; 3. Традиционно танцуване и детски игри; 4. Традиционно разказване; 5. Традиционни занаяти, домашни дейности и поминъци; 6. Традиционна медицина.⁸⁾ От правен аспект двата основни нормативни документа, регламентиращи създаването и изграждането на регистъра на нематериалното културно наследство са: Конвенцията на ЮНЕСКО от 2003 г., в чийто

чл. 12, т.1 е отбелязано, че всяка държава, в зависимост от съществуващата ситуация, може да създава един или няколко регистри на нематериалното културно наследство на своята територия⁹⁾, и Законът за културно наследство, където в чл. 42, ал. 2 е записано, че Министерството на културата води регистър на нематериалното културно наследство.¹⁰⁾ Практическото негово попълване е уредено в приетата на 8 май 2013 г. Наредба № 1.¹¹⁾

Както бе посочено по-горе, всички действия, предприемани на различно ниво, са с основна цел: необходимост от мерки, насочени към осигуряване на идентификацията на отделните елементи на нематериалното културно наследство с цел тяхното опазване и последващо популяризиране. Възприето е и виждането, че използваната в случая идентификация е научно-изследователска дейност, чрез която се определя дали дадено нематериално свидетелство съответства на критериите за културна ценност. В резултат от този процес се прави и анализ, на базата на който да се предприемат последващите стъпки. Също така, важен елемент се явява заложеното циклично провеждане на Националната система „Живи човешки съкровища – България“ (на всеки две години). Тук е необходимо да се има предвид, че на базата на нея се осъществява попълването на Националната представителна листа и на регионалните листи на елементите на нематериалното културно наследство. По този начин се открояват именно тези елементи, които в последствие могат да бъдат подложени и на специална протекция и опазване от страна на държавата и местните власти, както и предложени за вписване в Световната листа, изградена и поддържана от ЮНЕСКО.

В методологичен план се прилагат разработените от експертите на ИЕФЕМ при БАН указания. Изготвени са критерии за номиниране, типов формуляр и подробни инструкции. Право на номинации е предоставено на две институции: българските читалища, като най-старо културно средище, в което се съхранява традиционната култура, съществуващо в почти всяко селище на страната, както и на местните музеи.¹²⁾ В приетата Наредба за водене на регистъра (чл. 8, ал. 1) това право е разширено, като

освен тези две институции, с право на номиниране са посочени още съществуващите локални центрове за нематериално културно наследство и Националният център за нематериално културно наследство при ИЕФЕМ при БАН. Както при изготвянето на номенклатурата, така и тук се залага на административния принцип.

Провеждането на Националната система „Живи човешки съкровища – България“ се осъществява успоредно във всички 28 административни области на страната. За целта се създават специални експертни комисии, които преглеждат подадените кандидатури и излизат със съответни решения. Работи се на два етапа – регионален и национален. По време на регионалния етап се разглеждат подадените в съответната област първични номинации. След необходимата селекция, от всяка една област се излъчва за националния етап само една кандидатура, независимо същата от коя от петте сфери на нематериалното културно наследство е. Национална комисия, създадена със заповед на министъра на културата преглежда постъпилите от регионите кандидатури и на базата на критерийно оценяване излъчва 5 номинации, които биват представени на вниманието на Националния съвет за нематериално културно наследство. След неговото одобрение, министърът на културата издава заповед, с която тези кандидатури биват вписани в Националната представителна листа на елементите на нематериалното културно наследство.¹³⁾

До този момент Националната система „Живи човешки съкровища – България“ е реализирана 5 пъти – през 2008 г., 2010 г., 2012 г., 2014 г. и 2016 г. Началото е поставено на 12 декември 2007 г., когато в Сливен се провежда национален семинар, който представя системата и дава практически насоки за нейното реализиране в страната. През февруари 2008 г. програмата стартира. За два месеца в регионалните комисии постъпват общо 162 кандидатури, от които на националния етап биват представени 25.¹⁴⁾ От тях биват одобрени и първите пет номинации, които стават първите вписани в Националната представителна листа на елементите на нематериалното културно наследство. Същите са официално обявени

на 24 юни 2008 г. – Еньовден. Държавата и общината, в която е идентифициран съответният елемент, както и първичната институция, която го е предложила, поемат ангажимента да работят систематично не само за неговото опазване, но и за популяризирането му. Като резултат от първото провеждане на националната система е изграден и вторият в страната локално-документационен център за нематериално културно наследство – в с. Българи, общ. Царево, мястото свързано с нестинарския обичай и практики.¹⁵⁾ Две години по-късно, през 2010 г., е обявен нов етап от националната система. Той минава под знака на провеждането на Десетия национален събор на народното творчество в Копривищица. На регионално ниво кандигатурите са 100, като за селектиране на национално биват излъчени 27. Националната представителна листа бива попълнена с нови 5 елемента.¹⁶⁾ Третото реализиране на Националната система е през 2012 г. От разгледаните в регионалните комисии общо 88 кандигатури селектирани са 22. Отново нови пет елемента са включени в Националната представителна листа.¹⁷⁾ През първата половина на 2014 г. за Националната система се провежда за четвърти път. В регионалния етап се депозират 80 кандигатури, от които 20 биват предложени на вниманието на националната комисия. Отново се осъществява и попълване на Националната представителна листа с нови пет елемента.¹⁸⁾ Последното към момента провеждане на системата се осъществява през 2016 г. По решение на Националния съвет за нематериално културно наследство се допуска лека промяна в условията по кандигатстване. Този път право за участие се дава единствено на кандигатури, които през предходните 4 етапа са били подготвени и предложени за разглеждани на регионално ниво и са включени в регионалните листи. Техните документи биват обновени и преработени, след което подадени наново. По този начин регионалните комисии разглеждат общо 410 номинации. На национална селекция са подложени 41 кандигатури, от които 10 са вписани в Националната представителна листа.¹⁹⁾ През 2018 г., когато по утвърдената методика следва да се направи ново провеждане на системата, такова по същество не се прави. В контекста на десетгодишнината от съществуването и провеждането на

системата се възприема виждането, че следва да се направи пълен преглед на съществуващата методика.

Година	Брой кандидатури на регионален етап	Брой кандидатури на национален етап	Брой кандидатури вписани в Националната представителна листа
2008	162	25	5
2010	100	27	5
2012	88	22	5
2014	80	20	5
2016	410	41	10

Таблица 1: Кандидатури 2008-2016

От посоченото го тук може да се направят следните **заключения**:

До момента, по време на провеждането на петте издания на Националната система „Живи човешки съкровища – България“, разработените и подадени кандидатури в страната са общо 430. От тях 410 се преработени и преподадени през етапа, проведен през 2016 г. В регионалните листи са вписани общо 94 кандидатури.

Изготвена е Национална представителна листа на елементите на нематериалното културно наследство, в която са вписани 30 елемента. Листата периодично бива попълвана.

В процеса по идентификация са включени представители на читалища и музеи от цялата страна, подпомогнати и от специалисти в областта на нематериалното културно наследство.

В процеса по опазване на нематериалното културно наследство са ангажирани както самите общности и носители, така и местните административни власти, които поемат ангажимента за опазване на идентифицираните елементи на територията на съответната община.

Министерството на културата оказва активно съдействие за провеждането на цялостната държавна политика по опазване, съхраняване и популяризиране на културното наследство, в т.ч. и

нематериалното.

От така направения преглед на провеждането на Националната система „Живи човешки съкровища – България“, която се реализира вече 10 години, могат да се направят следните изводи и препоръки:

Изводи

Националната система е първа по рода си в България и е насочена основно към идентификация и опазване на елементите на нематериалното културно наследство на страната.

Провеждането на Националната система през нейните 5 издания показва, че тя отговаря напълно на заложените в нея цели, а именно: съхраняване на знанията и уменията за културно изразяване; предаване на познанието на следващите поколения; насърчаване на младите хора за придобиване на знания и умения, свързани с нематериалното културно наследство; създаване на единен архив от документи и материали, свързани с нематериалното културно наследство; изграждане на Национална представителна листа на елементи на нематериалното културно наследство.

Изграждането на двата локални документационни центрове в страната – в с. Бистрица и с. Българе, е свързано не само с проучване и опазване на елементите, които стоят в тяхната основа, но и с цел тяхното популяризиране.

Налице е активно участие в провеждането на кампаниите по реализирането на програмата от страна на народните читалища, местни и регионални музеи, специалисти.

Провеждането на отделните етапи на системата е в национален мащаб. Липсата на участие в отделни области е епизодична и се дължи основно на субективни фактори.

Осигурени са кампании на местно и национално ниво, свързани с популяризиране на самата система, както и на елементите на нематериалното културно наследство.

Наблюдава се тенденция към намаляване на представените кандидатури на регионално ниво.

Препоръки

1. Да се удовлетвори необходимостта от сериозен експертен анализ по отношение ефективността и приложимостта на методиката за провеждане на Националната система „Живи човешки съкровища – България“, както и евентуални препоръки за нейното актуализиране при необходимост.
2. Да се направи анализ, който да разгледа причините, свързани с отчетената тенденция към намаляване на активността по подготовката и представяне на кандидатури на регионално ниво, както и въобще липсата на такива в отделни области.
3. Да се разкрийт нови локално-документационни центрове, по примера на съществуващите два. Активно съдействие и подпомагане на тяхната дейност.
4. Да се разгърнат нови обучителни и популяризираци кампании, свързани с разясняване на принципите на провеждане, целите и идеите на Националната система.
5. Да се предприеме широка информационна кампания, насочена към популяризиране на регионалните листи и националната представителна листа на елементите на нематериалното културно наследство.
6. Да се разпишат ясно ангажиментите на различните институции, свързани с опазването и популяризирането на нематериалното културно наследство на страната както и приемане на план за действие в тази посока.

В **заключение** може да се отбележи, че Националната система „Живи човешки съкровища – България“ е сериозна крачка по отношение на предприетите мерки, насочени към идентификация, опазване и популяризиране на нематериалното културно наследство на България. Въпреки че са налице известни недостатъци на системата, като цяло тя е в унисон с препоръките, изказани от ЮНЕСКО в тази посока, които са въведени и в българското законодателство. В цялостния процес са обединени различни институции, което предразполага не само споделяне на отговорностите, но и пълно покритие на целия спектър от ангажираност, която е необходима за опазване на това крехко културно наследство. Възприемането не само от общностите,

но и от обществото като цяло, на нематериалното културно наследство като важна част, необходима и за реализирането на съвременния живот, е съществена крачка в този процес. Практическото приложение на системата, както и нейното развитие също ще спомогнат за реализиране на националната политика, насочена към съхранението на това уязвимо по своя характер, крехко, но непреходно, културно наследство.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. В настоящия доклад определението „живо наследство“ се възприема за еднозначно с понятието „нематериално културно наследство“, което по определението на Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство, приета от ЮНЕСКО през 2003 г., е: „...обичаите, формите на представяне и изразяване, знанията и уменията, а така също и свързаните с тях инструменти, предмети, артефакти и културни пространства, признати от общностите, групите, а в някои случаи отделните лица като част от тяхното културно наследство. Това нематериално културно наследство, предавано от поколение на поколение, се пресъздава постоянно от общностите и групите в зависимост от тяхната обкръжаваща среда, тяхното взаимодействие с природата и тяхната история и формира чувството им за самобитност и приемственост, като по този начин способства за насърчаване на уважението към културното многообразие и творчество на човечеството.“
2. Българският проект „Живи човешки съкровища – България“ е част от пилотната програма на ЮНЕСКО „Живи човешки съкровища“ // <https://ich.unesco.org/en/living-human-treasures>; <https://ich.unesco.org/doc/src/00031-EN.pdf> (последно посетен на 17.04.2019 г.)
3. В изпълнението на проекта активно участие вземат следните учени: проф. Мила Сантова, проф. Димитрина Кауфман, проф. Албена Георгиева, проф. Лозанка Пейчева, доц. Красимира Кръстанова, доц. Анна Щърбанова, доц. Ива Станоева, доц. Саша Лозанова, доц. Екатерина Анастасова, доц. Ваня Матеева, доц. Радка Братанова, доц. Миглена Иванова, доц. Евгения Грънчарова.

4. Вж. <https://www.treasuresbulgaria.com> // Живи човешки съкровища – България. (последно посетен на 17.04.2019 г.)
5. Вж. <https://www.treasuresbulgaria.com> // Живи човешки съкровища – България. (последно посетен на 17.04.2019 г.)
6. В електронен вид Номенклатурата е достъпна на адрес <https://www.treasuresbulgaria.com/>
7. Тук трябва да се има предвид, че българският регистър е изработен преди официалното приемане на Конвенцията на ЮНЕСКО от 2003 г., но въпреки това в него са залегнали основните идеи на Конвенцията.
8. <http://iefem.bas.bg/> ; <https://bulgariaich.com/>; Bratanova et al. (2014).
9. Конвенцията на ЮНЕСКО за нематериалното културно наследство е подписана от България и ратифицирана със закон, приет от 40-то НС на 26.01.2006 г., обн., ДВ, бр. 12 от 7.02.2006 г. Издадена от Министерството на културата, обн., ДВ, бр. 61 от 28.07.2006 г., в сила за Р. България от 10.06.2006 г.
10. Закон за културното наследство, обн., ДВ, бр. 19 от 13.03.2009 г., с изменения. В сила от 10.04.2009 г.
11. Наредба № 1 от 8 май 2013 г. за водене на Регистъра на нематериалното културно наследство на Република България. В сила от 18.05.2013 г. Издадена от Министерството на културата, обн., ДВ, бр. 45 от 18 Май 2013 г.
12. Меморатка и указания за попълване на националния регистър – <https://bulgariaich.com/?act=content&rec=106> (последно посетен на 17.04.2019 г.)
13. Пак там.
14. За националния етап не постъпват кандидатури само от три области в страната – Добрич, Монтана и Стара Загора. // <https://www.chitalishta.com/index.php?act=news&do=detailed&id=237> ;
15. <https://www.chitalishta.com/index.php?act=news&do=detailed&id=152> . (последно посетен на 17.04.2019 г.)
16. Първият локално-документационен център за нематериално културно наследство в България е изграден с подкрепата на Министерството на културата в Народно читалище „Цар Борис I“ в с. Бистрица.
17. <http://mc.government.bg/newsn.php?n=2178&ny=2010&nm=8> . (последно посетен на 17.04.2019 г.)

18. <http://mc.government.bg/newsn.php?n=3050&ny=2012&nm=6> . (последно посетен на 17.04.2019 г.)
19. <https://bulgariaich.com/?act=content&rec=13> . (последно посетен на 17.04.2019 г.)
20. <http://mc.government.bg/newsn.php?n=5582&ny=2016&nm=6> . (последно посетен на 17.04.2019 г.)

REFERENCES / АМТЕРАТУРА

Bratanova, R. et al. (2004) *Living human treasures – Bulgaria*. Sofia : AI ‘Prof. Marin Drinov’.

Living human treasures – Bulgaria. <https://www.treasuresbulgaria.com/>

Ministry of Culture of Bulgaria. Intangible Cultural Heritage <https://bulgariaich.com/>

Ministry of Culture of Bulgaria. <http://mc.government.bg/>

Ordinance #1 of 8 May 2013 for keeping the Register of intangible cultural heritage of Republic of Bulgaria. State Gazette, 45, 18 May 2013.

UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage (2003). State Gazette, 12, 7.02.2006

UNESCO Documents. <https://ich.unesco.org/en/>

Velev, V. (2013). Politiki za opazvane na nematerialното kulturno nasledstvo. Sofia: Za bukvite – O pismeneh. [Велев, В. (2013). Политики за опазване на нематериалното културно наследство. София: За буквите – О писменехъ.]

Website of community centres in Bulgaria. <https://chitalishta.com/>

Law on Cultural Heritage (2009). State Gazette, 19, 13.03.2009

BULGARIA'S LIVING HERITAGE – IDENTIFICATION AND SAFEGUARDING. PRACTICAL CONSIDERATIONS.

Abstract. Today, intangible cultural heritage combines not only the identification of a particular tradition, but also its safeguarding, passing it on through the generations, keeping it alive. Unlike tangible cultural heritage, the intangible goes beyond the standard understanding of something that can be explored, observed and shown as an element of traditional culture. One of the main issues in safeguarding living heritage is related to its accurate and timely identification and subsequent conservation. The purpose of this report is to provide a brief analysis of one of the practices in safeguarding intangible cultural heritage currently implemented in the country. The object of the study is the application of the national system *Living Human Treasures - Bulgaria*, which is the only one operating on national scale.

Ventsislav Velev
Assoc. Professor, PhD
Culture, Heritage and Tourism Department
University of Library Studies and Information Technologies
Sofia 1799, bul. Tsarigradsko Shose #119

Director of Intangible Cultural Heritage Department
Ministry of Culture of Republic of Bulgaria
Sofia 1000, bul. Aleksandar Stamboliiski #17
v.velev@unibit.bg

КЪМ ПЪРВОМАРТЕНСКАТА ОБРЕДНОСТ: ТРАДИЦИИ И (СЪ-)ВРЕМЕННОСТ

Ваня Лозанова-Станчева

Институт за балканистика с
Център по тракология „Проф. Ал. Фол“, БАН

Резюме. Първомартенската обредност, в която доминира магическият жест на изготвяне на мартеницата, е особено популярна сред българите традиция. В контекста на съвременните тенденции към архаизация на националните обичаи, тя е трансформирана в подчертано функционален компонент в системата от устойчиви елементи на националната и етническата идентичност и е подложена на множество идеологически спекулации и политически манипулации. Досега не е правен опит да се проследи генезисът на съвременното митотворчество, чрез което са манипулирани нейните функции на „български национален символ с безспорен знак за автентичност“. Интересен модел на съвременни националистически манипулации е митът за „прабългарския“ произход на мартеницата. В статията е направен опит да се очертаят основните варианти на този псевдо-мит и неговата история. Проследени са корените му, възхождащи към разказа на Николай Райнов (1889–1954) „Царица Ахинора“ (1918 г). Очертани са етапите на генерирането му в съответните политико-идеологически ситуации в развитието на българското общество и гържава и неговото експлоатиране в контекста на манипулациите върху националната идентичност на българина.

Keywords: March 1, Martenitsa, pseudo-myth, spring rites

Първомартенската обредност, в която доминира магическият жест на изготвяне на мартеницата – усукването на бяла и червена нишка и завързването ѝ на деца, животните и плодните гръвчета, е особено популярна сред българите традиция. Поставена в контекста на съвременните тенденции към архаизация на националните обичаи, типични за страните, възвръщащи си „независими“



идентичности след разпада на социалистическия лагер,¹⁾ тя е трансформирана в подчертан функционален компонент в системата от устойчиви елементи на националната и етническата идентичност. Поради това е подложена на множество идеологически спекулации и политически манипулации през различни исторически епохи и ситуации в България през последното столетие в усилието да се конституира нова национална символика и митология. Отсъствието на достатъчно популярни, но компетентни и прецизни публикации за генезиса и разпространението на мартеницата и нейното място в обредните практики в Югоизточна Европа,²⁾ съчетано с търсенето на фалшива атрактивност в масмедията, е запълвано с художествени измислици и литературни импровизации, които манипулират националното съзнание на българина по един госта архаичен маниер.

Възползвайки се от динамиката на националната идентичност, която може да бъде повлияна от външни фактори, първомартенските традиции са експлоатирани в кризисни за нацията моменти за утвърждаване на специфични политически и идеологически нагласи посредством утвърждаването в съзнанието на българина на принципи и ценности на модерния национализъм, който се основава на нова етика, философия на толерантност/нетолерантност и болезнено чувство за национално достойнство.

Разпространение на първомартенската обредност:

Дълго време първомартенската обредност беше експлоатирана в контекста на внушенията за „уникалност“ и „изключителност“ на българина и българското културно-историческо наследство, което предполага изключване на „другия“ не само на национално, но и на етническо ниво, и налагане на езика на конфронтацията чрез снижаването и понижаването на „другия“, пораждане на нетолерантност и враждебност, издигайки на неправомерно равнище националната, *resp.* етническата идентичност. „Абсолютизирането на чувството на етноцентризъм обективно създава изкуствени прегради пред плодотворното културно общуване“ (Yalamov, 2006, p. 187).

Тази обредност, обаче, е характерна за широкото културно

пространство на Югоизточна Европа, чиито корени възхождат безспорно към елинските и палеобалканските гревности (Lozanova, 1993; Lozanova, 2007; Lozanova, 2009). Освен в България, тя е разпространена в Румъния и Молдова, където мартеницата се нарича *mărțișor* (*мърцишор*; *марцишуг* или „март“). Според румънските културолози *мърцишор* възхожда към обичаите на даките, въпреки че не са ми известни конкретни антични извори в доказателство на това твърдение. Румънските сайтове се позовават на археологически находки от Schela Cladovei, Mehedinți, където били открити боядисани в бяло и червено камъчета отпреди около 8000 години, връзвани с връв в бяло и червено (???) и носени около врата.³⁾ За този обичай в Молдова и Буковина пишат в края на XIX в. румънските фолклористи и етнографи Йордаке Голеску (1768–1848) и Симион Флореа Маруан (1847–1907),⁴⁾ въпреки че според антроположката Хегесан Отилия (Otilia, 2008) до 1975/80 години не се откриват научни текстове, посветени на темата. В румънски митологичен речник от 2001 г. можем да прочетем същата формула, която напомня на декларациите на българските сайтове от този период: „От румънците и аромъните обичаят е поет от другите народи от Източна и Югоизточна Европа“.⁵⁾ *Мърцишор* е обявено за осемхилядна румънска традиция в Уикипедия! Интересна е констатацията на Отилия, че големият бум на *мърцишор* в Румъния, обаче, започва през 70-те години на XX в., през социалистическия период, което може да се проследи и констатира и в процесите на популяризиране и разпространение на този обичай в България.

Мартеници се закичват и в Западните покрайнини в днешна Сърбия, в Република Македония (където е наричана *мартинка*), Северна Гърция (*μαρτίς*, *мартис*; *μαρτή* или *μαρτιά*)⁶⁾ и областите Мала Преспа, Голо Бърдо и Гдра в Албания (*моняк*) на 14 март (има спомен и за 1 март), когато общността от този регион отбелязва празника Летник (Karavelov, 1861), свързан с идването на пролетта/лято. Освен с мартеници, на този ден се кичат и вратите с дрян timer клонки, раздават се ядки и сушени плодове и гр., което е характерно и за палеобалканската обредност.⁷⁾

Обичаят да се изготвят и гаряват мартеници е официално

заведен и в ЮНЕСКО под името „Културни практики, свързани с март“ в Представителния списък на елементите на нематериалното културно наследство на човечеството. Четири от балканските държави, в които е позната и разпространена тази традиция – България, Румъния, Молдова и Македония, изработват обща кандидатура за вписването ѝ в листата на нематериалното културно наследство на ЮНЕСКО и това се случва през 2017 г.⁸⁾

Обичаят да се връзват мартеници на децата е засвидетелстван най-рано от Братя Миладинови (Miladinovi) в Струга през 1861 г.:

„Мартинки. Дента спроти Марта сучат цървено и бело, предено со цело; и утрината го клаваат на децата на гърло, на ръце и нодзе за здравье. Тие се викает мартинки и со ним в Струга стретват ластовиците.

Тая вечер преименуваат местата, къде спавале до тога, за да не ги ядат болви. Той ден малите деца прават ластовица от дърво шикосано и пейет по къщите: „Ластовица идеше, Църно море пливаше...“ Во 'сиот месец не ядат зелье, останато од по-напрежниот ден.“⁹⁾

Етнографи и фолклористи през последните три-четири десетилетия анализират и интерпретират с повишено внимание феномена на мартеницата в съвременната българска култура (Baeva, 2012), дирейки нейните корени, изследвайки нейните апотропеични функции и цвetoва символика; дори – от гледна точка на аналитичната психология в традицията на К. Г. Юнг (Bauchinska, 2016). Но досега не е правен опит да се проследи генезисът на съвременното митотворчество, чрез което са манипулирани нейните функции на „български национален символ с безспорен знак за автентичност“.

Национализиране на мартеницата

През втората половина на XX в., и особено през епохата на социализма, при относителната изолация и затвореност на българското общество, съпроводени от липса на информация и диктата на идеологически клишета, както етнографи и фолклористи, така и средствата за масова комуникация популяризират и налагат схващането, че „мартеницата се среща единствено в България или в рамките на българската диаспора, и че обичаят е изключително

български и няма общобалкански характер“.¹⁰⁾ Тази инерция, макар и отслабваща, но все още е съхранена в българското общество. В статията си „Мартеници се връзват на слабите и беззащитните“ Иван Петрински пише в приповдигнат тон:¹¹⁾

„...Няма по-голям успех в българската обредно-празнична система (к.м.) от отбелязването на Първи март. Един обичай – връзването и носенето на мартеници, който е известен по цялото българско землище, но далеч не е от най-важните, се наложи особено през последния половин век като повсеместен, отличаващ ни рязко от другите европейски народи (к.м.). Българинът днес носи мартеници с удоволствие, със самочувствие и с ясното съзнание, че това го утвърждава в очите на околните балкански народи. И ако произходът на този обичай със сигурност не е докрай изяснен, то пренасянето му в нашата съвременност, а и в бъдното е изцяло наша заслуга, на всички българи...”

И заключава патетично:

„...Всички тези родствени етнографски явления имат единен палеобалкански произход, но за днешното възраждане на обичая, за масовизирането му, за „балканизирането“ му главната заслуга е на нас, българите...”

Но през последните няколко години медиите вече свенливо оповестяват, че мартеницата не е само българска традиция (Nakova & Miteva, 2018; bTV; Toncheva, 2019). Затова пък обредът на усукване на бяла и червена нишка бива използван, за да се докаже, че от Азия (континента, в който първоначално живеели българите) традицията се пренася в Европа с преселението на голяма група българи начело с кан Аспарух! От своя страна съседните гържави активизират възкресението и популяризирането на обичая. Тази година на 1 март официалната аеролиния на Гърция „Олимпик“ е раздавала мартеници на всички пристигащи в Атина. Във връзка с мултинационалната кандидатура за включването на мартеницата в Представителния списък на елементите на нематериалното културно наследство на човечеството на ЮНЕСКО Центърът за научно изследване и промоция на културата ХАЕМУС (Скопие) осъществява от 2013 г. насам редица масирани кампании за популяризиране на обичая, смятан за „неизменна част от културната идентичност на македонския народ“ и датираща „стотици години назад“.¹²⁾ От своя страна македонските

медици внушават, че Александър Македонски, подобно на българските версии за кан Аспарух/Исперих, е плетял и връзвал *мартинки* на войниците си напролет, когато тръгвали на война. С мартениците войниците придобивали сила, здраве и дълголетие, пише македонският вестник „*Курир*“.¹³⁾

„Прабългарският“ произход на мартеницата

Интересен модел на съвременни националистически манипулации е митът за „прабългарския“ произход на мартеницата, който все още се разпространява и популяризира предимно от медиите около 1 март в няколко варианта:¹⁴⁾

1. Кан Аспарух и неговата съпруга Ахинора

Според тази версия мартеницата води началото си още от времето на кан Аспарух. Счита се, че първата мартеница е направена от жената на Аспарух – Ахинора. През втората половина на VII в. Аспарух вече бил преминал Дунава и открил за българите земите около Балкана. Ахинора дълго чакала своя любим, накрая завързала за крачето на лястовичка един усукан в бяло и червено конец и пуснала птичката да предаде посланието ѝ за здраве и любов. Оцветена в червено от кръвта на птицата бяла нишка послужила на кана да върже мартеници на войниците си... (Макар че мартеници по традиция се връзват на животните и плодните гръбчета, както и на децата, но не и на мъжете!) И понеже това се случило на 1 март (нищо, че в прабългарския календар липсва подобна ситуация!), останало като обичай на този ден да се връзва усукана от бели и червени нишки мартеница.

Версията възхожда към първата четвърт на XX в. и е породена от разказа на Николай Райнов (1889–1954) „Царица Ахинора“ в книгата му „Сказания за мир и бран. Книга 1: Видения из древна България“, публикуван за първи път през 1918 г. (Раупов, 1990, р. 15). В същата година излиза „История на българската държава през средните векове. Том I. История на Първото българско царство. Част I. Епоха на хуно-българското надмощие (679—852)“ на проф. Васил Златарски (Zlatarski, 1918), с която той лансира хунския произход на прабългарите и тяхната „държавнотворна роля“ в славянобългарския синтез.¹⁵⁾ Това е продължение на тенденцията, наченала с дебатите между Марин Дринов и Гаврил Кръстевич, който пръв лансира в българска среда „хунската“ теория за произхода на прабългарите. Конфронтацията на „славянската“ теория и тази за произхода на Аспаруховите прабългари е стимулирана допълнително от политиката на Ст. Стамболов и особено от политическата атмосфера след Балканските войни и Първата световна война, когато множество панславистки и проруски илюзии в българското общество са развенчани (Nikolov, 2013).

Художникът Иван Милев през 1925 г. рисува портрет на канската съпруга по разказа на Николай Райнов, който портрет се превръща в негова емблематична творба, предизвикала много спорове сред изкуствоведите.¹⁶⁾

Измислената от Николай Райнов съпруга на кан Аспарух, която направила първата мартеница, бива митологизирана и трансформирана в пропагандно клише за прабългарския произход на този обичай. Днес, вече като гревна „легенда“, сътворена от „народното творчество далеч назад във времето“, тя се разпространява от медиите масово на 1 март като „Истинската история за Баба Марта и първата мартеница“.¹⁷⁾



Ил. 1. Николай Райнов.
Сказания за мир и бран.
Книга 1: Видения из
древна България. София,
1918 г.



Ил. 2. „Ахинора“,
худ. Иван Милев, 1925 г.

Варианти на този разказ е наративът, в който съпругата на кан Аспарух, Ахинора, е подменена с най-малката му сестра Хуба. В него вече са въведени редица „исторически“ фигури като брат му Баян, кан Ашина и т.н.

2. Кан Аспарух и неговата сестра Хуба¹⁸⁾

Според това „предание“ кан Аспарух получил дар от сестра си Хуба под формата на кутка, привързана към крака на лястовица с бял конец. Червената багра била от кръвта на птицата, чийто крак бил наранен от конеца. Птичката пристигнала при кан Аспарух точно на 1 март. Оттогава и традицията на този ден всички българи (!!!) да си гаряват червено-бели мартеници за здраве и сполука. Така кан Аспарух пръв въвежда пролетния поздрав с мартеница и **затова тя се среща само у българите** (к.м.).

Появата на подобна версия с автентични исторически фигури може да се отнесе най-рано към времето след излизането на цитираните по-горе значими исторически трудове, в които са приведени източници, почерпени от трудовете на византийските автори, т.е. първата половина на 20-те год. на XX в.

Усилие да се придаде автентичност на тази спекулация е фалшификацията на Иван Коев, публикувана през 1979 г. в сп. Отечество (Коев, 1979), която той обявява за легенда във „фолклоризиран вид на съвременен говор“ на капанците – етнографска група, живеещи в Североизточна България – Разградска и Търговищка област. Според него това са компактно запазени потомци на някогашните прабългари. Авторът твърди, че публикуваната от него легенда принадлежи на народното творчество на капанското население и била записана през 1936 г., когато му я разказал „капанецът дядо Юрдан Петров Кънчев, роден в с. Топчин, Разградско“. В обявената за фолклорна „легенда“ Исперих е провъзгласен за „кан на славяно-българите“, а „бащините Кубратови палати“ са поставени в

Русия, която е спомената в краткия текст поне три пъти; „историята“ се развива в *Делиормана*. Сестрата е наречена *Калина*, а Кубратовите синове са пет. Пропуснат е мотивът за наранената лястовица и кръвта по белия конец, с който е привързана за нея китката. Името Калина (Кали, Каля) е нарицателно име за най-малката сестра на мъжа и се извежда от гр. καλός (м.р. хубав)/καλή (ж.р. хубава), чийто български превод е *Хуба*.¹⁹⁾ Това име се появява във версиите, в които най-малката сестра на Аспарух е назована с него. Коментарът е излишен, но публикацията маркира времевите хоризонти и етапите на акумулиране на тази манипулация, както и нейното налагане чрез спекулативното ѝ придаване на фалшива фолклорна автентичност!

3. Разширена версия, която комбинира притчата за кан Кубрат със снопа пръчки и неговите синове с разказа за сестрата на кан Аспарух, Хуба.²⁰⁾

Владетелят на прабългарите, кан Кубрат, повикал петте си сина (въпреки че в разказа се споменават имената на четиримата исторически засвидетелствани: Баян, Аспарух, Кубер и Алцек) и им заветал да не се разделят и да бъдат винаги заедно. (Тук вторично се влива притчата за снопа с пръчките). Да бъдат силни и да не могат врагове да ги нападат и поробят. След време хазарите нападнали прабългарите и пленили гъщерята на Кубрат – Хуба. Предводителят на хуните предложил на братята ѝ да го признаят за техен владетел.

Най-големият син, Баян, признал хазарското владичество и останал при пленената си сестра. Другите тръгнали да търсят свободна земя за своите племена. Единият се отправил на север, а другите – Аспарух, Кубер и Алцек, потеглили на юг.

Преди да се разделят, братята тайно се уговорили с Хуба и Баян да останат при кан Ашина, докато намерят свободна земя. Уговорили се Аспарух да им изпрати птица, вързана със златна нишка на крачето, която ще бъде знак да избягат. Братята потеглили и оставили пленената девойка и Баян в ръцете на злия Ашина.

След време при Хуба долетял гълъб със златен конец на крачето. Както се били разбрали, Хуба и Баян избягали от лошия кан и

достигнали водите на Дунав. Не знаели какво да направят. Само птицата можела да им покаже пътя, а те не знаели как да преминат на другия бряг. Баян взел бял конец, който Хуба вързала на крачето на гълъба. Пуснали птицата да полети, но в този момент се появили преследвачи от хунското племе, които започнали да ги обстрелват. Баян бил ранен от стрела и началото на конца, който държал, почервенял от кръвта му. В този момент на другия бряг на реката се появил Аспарух с неговите войници. Хуните, като го видели и побягнали.

Аспарух помогнал на Хуба и Баян да минат реката. Взел конца от Баян и завързал белия му край с червения. Закичил всеки един от своите войни с късче от този свещен конец. След това застанал пред войската и признал, че той и неговите братя не са се вслушали в съвета на баща си и така са заплатили с кръвта си своето разединение. Заръчал червено-белият конец никога да не се разкъсва, защото тази окървавена нишка завинаги ще свързва българите.

Разказът съдържа няколко компонента:

Първият компонент е преразказ на сведенията на хронографа Теофан Исповедник от IX в.²¹⁾ и патриарха на Константинопол Никифор (758–828)²²⁾, които обаче в притчата за завета на кан Кубрат към неговите синове да бъдат единни пропускат мотива със снопа пръчки като символ на непобедимото единство.

Вторият компонент е подмяната на измислената от Николай Райнов съпруга на Аспарух, Ахинора, с измислена сестра Калина/Хуба, към която възхожда неволното сътворение на мартеницата. Лястовицата е подменена с гълъб, вероятно под библейско влияние (на библейския разказ за Ноевия потоп), което е ясно доловимо през 20-те год. на XX в. в българската литература.

Третият компонент, усложняващ версията на Теофан – Никифор, обичайно е граматизацията на притчата с разказа за снопа пръчки, илюстриран обичайно с картината на Димитър Гюдженев „Заветът на кан Кубрата“ от 1926 г., която е добър хоризонт за датировката на актуализирането и функционализирането на този мит в контекста на прабългарската версия.

Смесването на трите компонента позволява приблизително датироване на тази спекулация. За първи път историята за снопа с пръчки и завета на Кубрат към синовете му да бъдат винаги заедно (първият компонент)²³⁾ се появява в „Кратък учебник върху българската история, от най-старо време и до днес“, издаден в Пловдив през 1882 г. Съставителят му Стефан Савов Бобчев²⁴⁾ именно вмъква този наратив.

Макар и да твърди, че само приспособява Иречековата история към програмите за обучение по българска история, действащи в Княжество България и Източна Румелия и че не е допринесъл много, а само превежда директно, всъщност Бобчев използва съчиненията на М. Дринов, както и сведения, които не е ясно откъде е заел. Очевидно въвежда и групи източници при написването на учебника като използва много легенди за онагледяване на историческите събития (Parvanov, 2016). Той изрично пише, че учебникът следва историята на Константин Иречек, но е „внесъл малко ново нещо от себе си, тъй като е имал предвид, че пише учебник, а не историческо изследване“ (Nikov, 2018). Според автора, целта на учебното съдържание е „да покаже българската история чрез нагледни нравствени и патриотични примери, които са много важни за възпитанието в крехката млада възраст“ (Parvanov 2016, p. 149).

В една своя статия от 1946/7 година в сп. „Исторически преглед“ К. Ламбрев²⁵⁾ анализира генезиса на тази спекулативна версия за Кубрат и неговите синове, която в своята първоначална резюмативна форма възхожда към сведенията на хронографа Теофан Изповедник²⁶⁾ и летописеца Никифор,²⁷⁾ без да бъде споменат мотивът за снопа с пръчки. К. Ламбрев проследява рецепцията на митологемата за снопа в българската литература назад във времето до притчата „Братска любов“ в „Рибния буквар“ на Петър Берон (Spasova, 2014) – за царя на скитите Скулур (Strabo, *Geogr.* 7. 4. 3) и



Ил. 3. Заветът на кан Кубрата,
худ. Димитър Гюдженов 1926 г.



Ил. 4. Бобчев, С. С. Кратък учебник върху българската история от най-старо време до днес. За началните и средните училища според програмите в Българско, Пловдив, 1882

неговите 80 синове, където снопът пръчки е подменен с копия (мажграци). Същата история е разказана и в „Славенобългарское детоводство за малките деца“ на Неофит Бозвели и Емануил Васкидович от 1835 г., само че копията вече са пръчки.

Корените на притчата могат да бъдат проследени през Плутарх (ок. 45–120) в неговите „Моралия“ (Βασίλειον ἀποφθεγμάτων καὶ στρατηγῶν или *Regum et imperatorum apophthegmata*, 174 G), където царят подканва синовете си да счупят сноп стрели, за да се достигне до баснята „Несговорните деца на земеделеца“, приписвана на Езоп (ок. 620–564). В нея възрастният земеделец/лозар пред края на земните си дни предлага на синовете си да счупят сноп пръчки, а после – една по една, за да им внуши да бъдат единни винаги.²⁸⁾ Притчата била включена в редица средновековни сборници, функционирали и особено разпространени в

Европа през Средновековието. Новолатинските поети Габриеле Ферно (1510–1561) и Йеронимус Озиус (1530–1575) пишат поетични версии по нея, както прави и Жан дьо Лафонтен на френски в края на XVII в. В началото на XIX в. много от Езоповите басни били преведени на руски, а част от тях били включени в преразказ в басните на Иван Крилов. През втората половина на XIX в. руските преводи оказват по-силно влияние върху преводите на български език на Езоповите басни. (Nikolova, 1970, p. 209 and after.) Езоп бива превеждан на български още през Възраждането.²⁹⁾ През 1802 г. Софроний Врачански издава превод на 144 Езопови басни (Nichev, 1963). Най-популярни остават преводите на П. Р. Славейков (Slaveykov) от 1852 г.³⁰⁾ и на Стоян Михайловски (Mihaylovski) от 1939 г. През 1924 г. излиза преводът на Езоповите басни (Aesop's Fables) на български от Александър Балабанов, но в него е изложена версията, възхождаща към басните на Лафонтен и изданието на Езоповите басни на английски на Самюъл Кроксал (с.

1690–1752). Съвсем в стила на съвременната журналистика изследването на К. Ламбрев в резюмативен вид е изложено от Иво Ников в неговия блог и в статия (Nikov, 2012), но – естествено – авторът на изследването и публикацията му не са цитирани!

Може да се предположи, че С. С. Бобчев е направил първата крачка за адаптирането на притчата към историята на кан Аспарух. Съчетанието на двата разказа, този за съпругата/сестрата на кан Аспарух и Езоповата басня, както и популяризирането на новата редакция са се случили някъде след 1918 г., т.е. най-вероятно през 20-те години на миналия век, когато и Димитър Гюдженев рисува своята картина „*Заветът на кан Кубрата*“, а художникът Иван Милев през 1925 г. рисува мистичния портрет на канската съпруга Ахинора.

4. Версията със стръкчето копър. Същият вариант (3), усложен с мотива за лястовицата (сокол), по която Хуба изпратила *стръкче копър* на Аспарух, за да извърши жертвоприношение на своя бог Тангра след обявяването на новооснованата държава:

Според най-известното предание, когато прабългарите достигнали Дунавската равнина, те били омагьосани от мястото и решили да се установят тук. След обявяването на новооснованата държава канът поискал да извърши жертвоприношение на бога Тангра. Жертвената клада по традиция трябвало да се запали със **стръкче изсъхнал копър**, но българите не намерили такъв. Докато се чудел какво да стори, на рамото на кан Аспарух кацнал сокол (в някои варианти – лястовица³¹⁾). На крачето му висяло снопче копър, завързано с бял конец, половината обаярен в червено. То било пратено от сестрата на кан Аспарух, Хуба, останала в палатите на баща им Кубрат. Хуба сънувала сън, от който разбрала за затруднението на брат си. По сокола си тя му изпратила китка копър, завързан с бял вълнен конец. По време на дългия полет обаче, от крилото на сокола покапало кръв и обаярила белия конец. Така кан Аспарух получил китката, завързана с бяло-червен конец. Запалил той огъня според традицията, а с конца се закичил за здраве.

Оттогава на 1 март българите окичват близките си с усукан бяло-червен конец.³²⁾

Версията е редакция на предходната (вариант 3), но в нея е

добавен мотив, познат от шест песни под заглавие „*Личенъ-денъ лястувичинъ-денъ*“ във „*Веда Словена*“: Български народни песни от предисторическата и предхристиянската епоха“ (1881 г.), публикувани от Стефан Веркович (1827–1893), антиквар, фолклорист, археолог и литератор от Босна:

*Какъ сме дошли на Белъ Дунавъ,
На Бога си курбанъ колемѣ,
Съсъ курбанъ гу фалъба фалиме, 125
Курбанъ колемѣ даветъ крави
Деветъ крави елувити.
Елувити се на отбуръ,
Та ги гответъ малки моми;
Туку моми що да праветъ, 130
Чи си флели фафъ бахче-ту
Да си бератъ бела китка
Бела китка и куприца, ³³⁾
Я си китка ни намерили, и т.н. ³⁴⁾*

В песните често се повтаря рефренът за „*белу сукну и царвену, белу сукну и маринка*“:

*Варзала му стара майка 35
Варзала му на рока-та
Варзала му белу сукну
Белу сукну и царвену
Белу сукну маринка... ³⁵⁾*

За наименованието *маринка* Ст. Веркович пояснява, че е „стара речъ, на която значение-то не са зная“ (Verkovich, 1881, p. 102), въпреки че в публикувания от него текст е ясно обяснено значението му, както се вижда от по-горе приведените стихове.

В пояснението си към втората песен Ст. Веркович уточнява, че когато „щели да видетъ лестовица, моми-те ходили отъ къща на къща и отвързували отъ ръки-те на дъцата кончето и го турели въ бахче-то подъ камень; при него турели и една миризлива китка копрець назоваема, която китка зовала майка-та на дъте-то, и отъ нея турели въ мамжи-те, кои-то са готвили на курбане-те“. Шестте публикувани песни, въпреки всички

съмнения относно тяхната автентичност, са ясен документ, че в първата половина на XIX в. обичаят на изготвяне на мартеницата и връзката му с пролетта и ухването на прелетните птици (лястовиците) е бил все още жив и обвързан с фолклорната култура на балканското население.

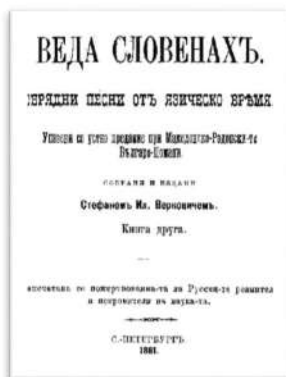
Фототипното издание на „*Veda Словена*“ през 1980 г. става основа за възкресяване на ожесточената дискусия сред литератори и фолклористи. През 1991 г. се появява монографията на Иван Богданов „*Veda Словена и нашето време*“, която е опит да бъде доказана автентичността на цикъла, въпреки огромните и доста аргументирани съмнения за мистификация на учителя Ив. Гологанов (Dinekov).

Не намерих този вариант в медиите преди 2005 г., което би означавало или че не е получил особена популярност преди 1980 г., или че генезисът му е стимулиран от публикуването на фототипното издание през 1980 г. и възобновената дискусия относно автентичността на публикуваните в него текстове!

Битуват и варианти на тези базисни разкази, някои от които са плод на литературните амбиции на авторите си (Stanilov, 2000; вж. Nesterova, 1979, p. 3; Landzhev, 1980, p. 14; и мн. др.), добавящи различни елементи с неструктуриращи разказа функции. Едно внимателно изследване на българския периодичен печат през 20-те години на XX в., което е доста обемен и амбициозен проект, би дал ясен отговор на всички, поставени тук въпроси и предположения.

Заклучение

Няма съмнение, че генерирането на „прабългарския произход“ на мартеницата и обвързването на генезиса ѝ с основаването на



Ил. 5. Веркович, Стефан. Веда словенахъ. Томъ 2: Обрядни песни отъ языческо врѣмя. Упазени со устно предание при македонско-родопските българо-помаци. Ст. Петербургъ, 1881

Българската държава в първите десетилетия на миналото столетие се превръща в идеологически инструмент в процеса на еманципация на българската нация от панславизма и руската намеса в политическия живот на България след Освобождението и обявяването на Независимостта ѝ посредством „реабилитирането“ на прабългарите във формирането на българската народност. Обръщането назад към прабългарската гревност и митологизирането на основаването на Българската държава трябва да се разбира в контекста на възкресението на националното самочувствие на българина като съществена част от формирането на модерната нация (Cholova, 2008). Проблематиката винаги остава натоварена с политическа тенденциозност и контекст... (Nikolov, 2013, pp. 24-63).

Тъкмо през първата четвърт на XX в. у нас по политически причини ролята на прабългарите започва да привлича все повече вниманието на българската историография. Разработват се тезите за произхода и ролята на прабългарите, който е основен за чуждата историография още от края на XVIII и през XIX в. по време на Българското Възраждане, а и след това.

След Втората световна война по идеологически причини бива наложена като безалтернативна хипотезата за претопяването на българите в славянското море и създаване на единна българска народност със славянски характер. Славяните получават статут на „държавоотворен елемент“ и „главен фактор на образуването на българската народност“ (Nikolov, 2013, pp. 24-63). Успоредно с тези процеси силно се редуцира и свежда до минимум църковната празничност, което създава духовен вакуум и изтласква на преден план забравената обредност на „православното езичество“, т.е. прикритите с християнски представи езически насладвания (Simeonova, 2000, p. 102). Това усилие има компенсаторни функции, запълващи духовния вакуум, получил се в резултат от изтласкването на столетни традиции от празничността на българите като Великден, Бъдни вечер и Коледа, Благовещение и т.н.

Обичаите и обредите, регистрирани и документираны за времето до средата на XX в., все още са практика предимно на селското население, свързано със земеделския поминък и празничен

календар, което обяснява и оскъдността на описанията и изворите от този период. Колективизацията на селското стопанство, обезлюдяването на селските райони и ускорената урбанизация през втората половина на XX в. променят изградените през столетията празнично-селничен ритъм и стереотип на живот на голяма част от селското население. Всичко това деформира традиционната празничност, разрушава или фрагментира нейното съдържание и единство на обредно действие, обреден текст, обредни лица и реквизит, доловимо още в навечерието на Втората световна война. Отпадат не само елементи, но и цели обичаи и обреди и се подменят с нови или се изпълват с нов смисъл и значение (Simeonova, 2000, p. 128; вж. p. 116).

Съществени процеси в развитието на социалистическата култура, заслужаващи самостоятелно изследване, се генерират в края на 60-те и през 70-те год. на XX в., когато с държавна намеса се униципира подчертан интерес към фолклора и традиционната култура, появяват се множество научни изследвания, които – макар и подчинени на идеологическите клишета – натрупват значителен емпиричен материал и стимулират „търсенето на дълбоките корени“ на нацията и връщане към „българщината“. Тъкмо тогава могат да се забележат и ранните индикации за „възкресяването“ на манипулиращи като интегриращ фактор националната идентичност „български“ обичаи: появата на пазара на мартеници, суровачки, сувенири с фолклорни мотиви, засилен интерес към българското народно творчество и тяхното комерсиализиране. Като кулминация на тази политика в началото и средата на 70-те години не са малко онези партийни дейци, които долавят в идеите за честването на „1300 години България“ всевъздействащ проводник на националистически идеи. През 1978 г. Националната координационна комисия „1300 години България“ с председател Людмила Живкова представя Национална програма за развитие и координация на дейностите, свързани с 1300-годишнината от основаването на българската държава, която старателно описва всички инициативи, свързани с тържественото отбелязване на годишнината. На 19 октомври 1981 г. е премиерата на първата българска суперпродукция

с холивудски размах – филма-трилогия „Хан Аспарух“ („Фанагория“, „Преселението“ и „Земя завинаги“ с обща дължина 333 минути) на режисьора Людмил Стайков по сценарий на Вера Мутафчиева, с участието на 60 000 статисти, а заедно с екипа от участвали в целия снимачен процес – над 100 000 души! „Реабилитирането“ на прабългарите във формирането на българската народност отново е поставено на дневен ред в официалната политика на партията и правителството.

След дълбоките политически промени в края на 80-те и през 90-те години на XX в. интересът към обредността и нейната автентичност се съживява под формата на своеобразно фокусиране върху „връщането към корените“. Ключови изрази са „връщане към корените“; „изключително/уникално културно-историческо наследство“ и т.н.

Либерализацията на идеологическото пространство, премахването на ограниченията върху информационните канали и масмедията отваря необятен хоризонт за алтернативни идеи и спекулации. Повишава се интересът към езическите традиции, което генерира нови идеи и символи на националната идентичност не без влиянието на определени политически субекти (Simeonova, 2000, p. 103). Множат се радикални интернет форуми, националистически организации и групи „параисторични“ групи (Nikolov, 2013, p. 45), както и отделни субекти, които се опитват да конструират някакви нови културни рамки, някаква форма на своето живеене, респ. на индивидуална културна и национална идентичност. Така Иван Петрински в усилието си да ги „посвети“ в „истинската история“ идентифицира разказа за „кан Кубрат и снопа пръчки“ с фашизма като привнесени от италианската фашистка митология и приспособен към българските политически нужди (Petrinski, 2014).

Възкресяват се позабравените легенди и обреди, които вече се преоценяват като културно-историческо наследство. На прегледен план е изтласкана тяхната познавателна и художествена за сметка на социоструктурираща и социоконструираща функции. Но в процесите на „утвърждаването в съзнанието на българина принципите и ценностите на модерния национализъм, който се основава на нова

етука, на нова философия на толерантност и чувство за национално достойнство в рамките на нацията и за нова солидарност и интеграция в рамките на Европа“ (Zagorov, 2004, p. 212), време е да търсим не какво ни разделя, а какво ни обединява.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Sedakova, 2009, pp. 139–148.
2. Добро изключение е изследването на Л. Миков (Mikov, 1985), което и го днес си остава базисно за очертаната проблематика.
3. www.poezia.ro.
4. Marian, 1994 (премо издание на публикуваните първоначално: Vol.1. Cârniligile, 1898; Vol. 2. Păresimile, 1899; Vol. 3. Cincizecimea, 1901); вж. напоследък Golant, 2007; срв. и нейните публикации по темата Golant 2011a; Golant 2011b.
5. Ghinoiu, 1997, p. 120, резюмирано в Romanian Pantheon 2001, pp. 117–118.
6. Anfertyev, 1979a; вж. Anfertyev 1979b.
7. Lozanova, 1993; Lozanova, 2007; вж. Lozanova, V. Marta (martenitsa): http://www.thracians.net/index.php?option=com_content&task=view&id=411&Itemid=106.
8. Georgieva, 2014; <https://ich.unesco.org/en/RL/cultural-practices-associated-to-the-1st-of-march-01287> (17.07.2019); <https://ich.unesco.org/en/11b-representative-list-00939>: (17.07.2019).
9. Miladinovi, 1861, p. 677; вж. Годинешни обичаи в Кукуш, p. 522.
10. Yordanova, 1972; срв. Stepanov, 2017, p. 114.
11. <https://www.kik-info.com/forum/index.php?topic=23930>.
12. <https://faktor.mk/martinkata-nematerijalno-svetsko-kulturno-nasledstvo>.
13. <https://www.dnes.bg/mish-mash/2012/03/01/pyrvite-martenici-opleteni-ot-aleksandyr-makedonski.152751>: видяно на 17.07.2019; <https://fashionel.mk/moda/storii/prikazna-za-martinkite-moderni-modni-dodatoci-od-staroto-vreme>: видяно на 17.07.2019.
14. <https://dariknews.bg/novini/komentar/ot-ahinora-do-razsmivaneto-na-baba-marta-legendi-i-obichai-za-1-mart-snimki-2007037>: 1 март 2019.
15. Вж. у Zlatarski, 1928.
16. Марианска, Е. Според легенда първата мартеница изработила жената на кан Аснарух. – <https://impressio.dir.bg/atelie/spored-legenda-parvata>

martenitsa-izrabotila-zhenata-na-han-asparuh.

17. <https://www.edna.bg/svobodno-vreme/istinskata-istoriia-za-baba-marta-i-pyrvata-martenica-4647345>.
18. <http://www.bizimi.com/bulgarianCustoms/BabaMarta.php>.
19. Sabotinov, 2008; за евентуален прабългарски произход вж. Dimitrova, 2007, с. 375, което е малко вероятно.
20. https://www.standartnews.com/balgariya-obshtestvo/legenda_za_martenitsata-275152.html: публикувано на 27 февруари 2019 г.
21. Theophanes, Chronographia. Ed. C. de Boor, p. 359, 5–17 = ГИБИ, III, с. 262; Duychev, 1960; вж. Duychev, 1954/57.
22. Nicephorus, Opuscula historica, p. 33 = ГИБИ, III, с. 295; De Boor, C. (Ed.). Nicephori archiepiscopi constantinopolitani Opuscula historica. Lipsiae, 1880, p. 33.
23. Const. Porphyrogenitus, De administrando imperio, p. 41, 2–25; Lambrev, 1946/47.
24. Bobche, 1882, второто издание излиза през 1883 г.; като съкратени варианти на Bobchev (1881).
25. Lambrev, 1946/7).
26. Theophanes, Chronographia. Ed. C. de Boor, p. 359, 5–17 = ГИБИ, III, с. 262; Duychev 1960; вж. Duychev 1954/57.
27. Nicephorus, Opuscula histórica, p. 33 = ГИБИ, III, с. 295.
28. Aesop's Fables.
29. Aleksieva, 1987; вж. Nikolova, 1970; Николова, 2002.
30. Slaveykov, 1852; срв. Slaveykov, 1979.
31. <http://www.nationalgeographic.bg/?cid=120&article=5701>
32. <http://www.radioveronika.bg/article/chestita-baba-marta-legendata-za-martenitsata>;
33. Кунпуца – копър.
34. Verkovich, 1881, p. 92–102.
35. Verkovich, 1881, p. 96.

ИЗТОЧНИЦИ / ЛИТЕРАТУРА

Aesop. Fables. [Езон Басни] <https://chitanka.info/book/4619-basni>.

Aesop's Fables. (1924). Translated from ancient Greek by Aleksanar Balabanov. Sofia, 1924 (1st ed); 1947 (2nd ed.) [Езопови басни (1924) Превод от

- старогръцки Александър Балабанов. София, 1924 (първо издание); 1947 (второ издание).
- Aleksieva, A. (1987). *Prevodnata proza ot gratski prez Vazrazhdaneto*. Sofia. [Алексиева, А. (1987) Преводната проза от гръцки през Възраждането. София.]
- Anfertyev A. N. (1979a). *Kalendarnye obhody i martovskaya obryadnost u narodov Vostochnoy Evropy: preemstvennost i etnokulturnye kontakty: dis. ... kand. ist. nauk*. Leningrad: Institut etnografii im. N.N. Mikluho-Maklaya. [Анфертьев А. Н. (1979а) Календарные обходы и мартовская обрядность у народов Восточной Европы: преемственность и этнокультурные контакты: дис. ... канд. ист. наук. Л.: Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая.]
- Anfertyev A. N. (1979b). *K istorii martovskih obryadov v Gretsii*. – SE, 1, 133–139. [Анфертьев А. Н. (1979b). К истории мартовских обрядов в Греции. – СЭ, 1, 133–139.]
- Baeva, V. (2012). *Nishkata na zhivota. Mezhdur kolancheto za rozhba i Bogorodichnia poayas*. Sofia. [Баева, В. (2012) Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. София.]
- Baychinska, Kr. (2016). *Arhetipoviyat svyat na martenitsata*. *Etnografski problemi na narodnata kultura*, 11, 33–59 [Байчинска, Кр. (2016) Архетиповият свят на мартеницата. Етнографски проблеми на народната култура, 11, 33–59] jungbg.org/wp-content/uploads/Arhetipoviyat-svyat-na-martenitsata.docx.
- Bobchev, S. S. (1881). *Istoria na balgarskia narod (po d-r K. Irechek)*. *Sastavena za srednite uchilishta, spored programite v Bulgaria*. Plovdiv, Sofia, Ruschuk. [Бобчев, С. С. (1881) История на българския народ (по д-р К. Иречек). Съставена за средните училища, според програмите в България. Пловдив, София, Русчук.]
- Bobchev, S. S. (1882). *Kratak uchebnik varhu balgarskata istoria ot nay-staru vreme do dnes. Za nachalnite i srednite uchilishta spored programite v Balgarsko*. Plovdiv, (2nd ed. 1883) [Бобчев, С. С. (1882). Кратък учебник върху българската история от най-старо време до днес. За началните и средните училища според програмите в Българско. Пловдив, (второ издание 1883 г.).]
- bTV (2018). В кои групи гържави се закичват с мартеници. [V koi drugu

- darzhavi se zakichvat I marenitsi] [TV Reportage]
<https://btvnovinite.bg/svetut/v-koi-drugi-darzhavi-se-zakichvat-s-martenici-za-zdrave.html>
- Cholova, Tsv. (2008). Balgarskata medievistika (krayat na XIX – sredata na XX v.) i natsionalnata ideya. – Godishnik na Departament „Istoria“, NBU, T. 3, 112–133, Sofia. [Чолова, Цв. (2008). Българската медиевистика (краят на XIX – средата на XX в.) и националната идея. Годишник на Департамент „История“, НБУ, Т. 3, 112–133.
- De Boor, C. (1880) (Ed.). Nicephori archiepiscopi constantinopolitani Opuscula historica. Lipsiae.
- Dimitrova, V. K. (2007). Zeugnisse der Kunst und Kultur der Protobulgaren aus der heidnischen Periode des Ersten Bulgarischen Reiches (7 bis 9 Jh.) Freie Universität, Berlin. PhD dissertationen.
- Dinekov, P. Deloto na Stefan Verkovich. [Дунеков, П. Деломото на Стефан Вепкович] - <https://liternet.bg/publish8/pdinekov/verkovich.htm>.
- Duychev, Iv. (1954/57) Edno legendarno svedenie za Asparuha. Vjesnik za arheol. i hist, dalm., LVI–LIX. 2, 181–189. [Дуйчев, Ив. (1954/57) Едно легендарно сведение за Аспаруха. – Vjesnik za arheol. i hist, dalm., LVI–LIX. 2, 181–189.]
- Duychev, Iv. (1960) Obedinenieto na slavyanskite plemena v Mizia prez VII vek. – V: Sb. Izsledvania v chest na M. S. Drinov. (pp. 417–428) Sofia. [Дуйчев, Ив. (1960) Обединението на славянските племена в Мизия през VII век. – В: Сб. Изследвания в чест на М. С. Дринов. (с. 417–428) София.]
- Georgieva, A. (2014) Martenitsata i vklyuchvaneto y v Predstavitelnia spisak na YuNESKO za nematerialno kulturno nasledstvo na chovechestvoto (pp. 323–330). In: Peycheva, L. (Ed.). Dni na nasledstvoto 2013. Sofia. [Георгиева, А. (2014) Мартеницата и включването ѝ в Представителния списък на ЮНЕСКО за нематериално културно наследство на човечеството (с. 323–330). В: Пейчева, Л. (Омг. ред.). Дни на наследството 2013. София.]
- Ghinoiu, Ion. (1997). Popular Customs Throughtout the Year. București, Editura Fundației Culturale Române, 1997.
- Golant N. G. (2011a). Tsvetovaya simvolika v rumyinskih traditsionnyih oberegah i tsvetovyye karakteristiki martovskih nitey. Balkanskiy spektr: ot sveta k tsvetu. Balkanskie chtenia, 11. Moskva, 22–24 March 2011 (pp. 146–149).

- Moskva: Institut slavyanovedenia RAN [Голант Н. Г. (2011a). Цветовая символика в румынских традиционных оберегах и цветковые характеристики мартовских нитей. Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения–11: тез. и материалы. Москва, 22–24 марта 2011 г. (с. 146–149). Москва: Институт славяноведения РАН]
- Golant N. G. (2011b). Traditsia noshenia martovskoy niti v stranah Karpato-Balkanskogo regiona (po materialam MAE). – Novik, A.A. (Ed.) Sbornik MAE. T. LVII: Kulturnoe nasledie narodov Evropy. (pp. 111–155) St. Petersburg: Nauka. [Голант Н. Г. (2011b). Традиция ношения мартовской нити в странах Карпато-Балканского региона (по материалам МАЭ). – Сборник МАЭ. Т. LVII: Культурное наследие народов Европы. Отв. ред. А. А. Новик. (с. 111–155), Ст. Петербург: Наука.]
- Golant, N. G. (2007). Martovskiy obryadoviy kompleks rumiyn i bolgar v etnokulturnoy traditsii Karpato-Balkanskogo regiona. St. Petersburg, doctoral dissertation, defended 2007. [Голант, Н. Г. (2007). Мартовский обрядовый комплекс румын и болгар в этнокультурной традиции Карпато-Балканского региона. Ст. Петербург, докторская диссертация, защищена през 2007 г.]
- Karavelov, L. (1861). Pamyatniki narodnogo byta bolgary. Kn. I, Moskva. [Каравелов, Л. (1861). Памятники народного быта болгарь. Кн. I, Москва.]
- Koev, Iv. (1979). Legenda za proishoda na martenitsata. Otechestvo, 4, 28–29. [Коев, Ив. (1979). Легенда за произхода на мартеницата. – Отечество, 4, 28–29.]
- Lambrev, K. (1946/7). Legendata za kan Kubrat i negovite sinove. Istoricheski pregled, 3, 350–357. [Ламбрев, К. (1946/7). Легендата за кан Кубрат и неговите синове. Исторически преглед, 3, 350–357.]
- Landzhev, B. (1980). Legenda za martenitsata. Orbita, 9, p. 14. [Ланджев, Б. (1980). Легенда за мартеницата. Орбита, 9, с. 14.]
- Lozanova, V. (1993). Mito-ritualniyat kompleks na trakiyskite kotitii. Sofia. [Лозанова, В. (1993). Мито-ритуалният комплекс на тракийските котитии. София.]
- Lozanova, V. (2007). Parvomartenskata obrednost v paleobalkanski kontekst. Istoria, 1, pp. 7–20. [Лозанова, В. (2007). Първомартенската обредност в палеобалкански контекст. История, 1, 7–20.]

- Lozanova, V. Marta (Martenitsa). Entsiklopedia Drevna Trakia i trakite [Лозанова, В. Марта (Марменица). Енциклопедия Древна Тракия и траките] (thracians.net).
- Marian, S. Fl. (1994). Sărbătorile la români: studiu etnografic. Volume 1. Editura Fundației Culturale Române, București, 1994.
- Mariyanska, E. Spored legenda parvata martenitsa izrabotila zhenata na han Asparuh. [Мариянска, Е. Според легенда първата марменица изработила жената на хан Аспарух.] <https://impressio.dir.bg/atelie/spored-legenda-parvata-martenitsa-izrabotila-zhenata-na-han-asparuh>.
- Mihaylovski, St. (1939). Sabrani basni. Sofia. [Михайловски, Ст. (1939). Събрани басни. София.]
- Mikov, L. (1985). Parvomartenska obrednost. Sofia [Миков, Л. (1985). Първомарменска обредност. София.]
- Miladinovi (1861). Balgarski narodni pesni. Sobrani ot bratya Miladinovtsi, Dimitriya i Konstantina i izdadeni ot Konstantina. V Zagreb. V knigopечатnitsa-ta na A. Yakicha. [Миладинови (1861) Български народни песни. Собрани от братя Миладиновци, Димитрия и Константина и издадени от Константина. Въ Загребъ. Въ книгопечатница-та на А. Якича.,.]
- Nakova, V., Miteva, Sv. (2018) Martenitsa, martsishor ili martinka – obichayat ne e samo balgarski. [Накова, В., Митева, Св. (2018) Марменица, марцишор или мартинка – обичаят не е само български.] <http://e-vestnik.bg/27603/>
- Nesterova, E. (1979). Skazanie za martenitsata. Trud, 36, 20 fevruari 1979, p. 3 [Нестерова, Е. (1979). Сказание за марменицата. Труд, 36, 20 февруари, 1979, с. 3.]
- Nichev, Al. (1963). Sofronieviyat prevod na Ezopovite basni. GSU FF, 57, I, 1–122. [Ничев, Ал. (1963). Софрониевият превод на Езоповите басни. – ГСУ ФФ, 57, I, 1–122.]
- Nikolov, Al. (2013). Paraistoriyata kato fenomen na prehoda: “preotkrivaneto” na drevnite balgari. – V: Istoricheskiyat habitus: opredmetenata istoria. Sbornik v chest na 65-godishninata na dots. d-r Rumen Donkov. (p. 24–63) Sofia. [Николов, Ал. (2013). Параисторията като феномен на прехода: “преоткриването” на древните българи. – В: Историческият хабитус: предметената история. Сборник в чест на 65-годишнината на доц. г-

р Румен Донков. (с. 24–63) София.]

- Nikolova, A. (2002). Ezop. – V: Nikolova, A. (Ed). Prevodna retseptsia na evropeyskite literaturi. Vol. 3. Klasicheska literatura. (p. 68–79) Sofia. [Николова, А. (2002). Езоп. – В: Николова, А. (Съст.). Преводна рецепция на европейските литератури. Т. 3. Класическа литература. (с. 68–79). София]
- Nikolova, Yu. (1970). Basnyata v balgarskata vazrozhdenska literatura. – V: Sb. Za literaturnite zhanrove v balgarskoto Vazrazhdane. Sofia. [Николова, Ю. (1970). Баснята в българската възрожденска литература. – В: Сб. За литературните жанрове в българското Възраждане. София.]
- Nikov, I. (2012). Kratka istoria na /ne/balgarskite devizi. Sega, 4554 (274), 26.11.2012 [Ников, И. (2012) Кратка история на /не/българските девизи. Сега, 4554 (274), 26.11.2012.] <http://www.segabg.com/article.php?id=625638>
- Otilia, Hedesan. (2008). The martisor or Reinventing a Tradition. – In: Cultural Spaces and Archaic Background, 2008: https://www.academia.edu/6668493/The_martisor_or_Reinventing_a_Tradition.
- Parvanov, P. (2016). Uchebnitsite na Stefan Savov Bobchev po balgarska istoria. – V: Perushtitsa – glasove ot minaloto, nastoyasheto i badeshteto. T. 11, (pp. 143–160). Plovdiv. [Първанов, П. (2016). Учебниците на Стефан Савов Бобчев по българска история. – В: Перушница – гласове от миналото, настоящето и бъдещето. Т. 11, (с. 143–160). Пловдив]
- Petrinski, Iv. (2014). Istinskata istoria: Martenitsata i survachkata imat obsht proizvod. Sega, 4924 (49), 27.02.2014. [Петрински, Ив. (2014). Истинската история: Мартеницата и сурвачката имат общ произход. Сега, 4924 (49), 27.02.2014.]
- Raynov, N. (1990). Sachinenia v pet тома. Т. II. Sofia.: Balgarski pisatel. [Райнов, Н. (1990). Съчинения в пет тома. Т. II. С.: Български писател]
- Romanian Pantheon. (2001). Dictionary. București, Editura Enciclopedică, 2001.
- Sabotinov, A. (2008). Bulgaria pri tsar Samuil i negovite naslednitsi (976–1018 g.). Tom. I. Sofia. [Съботинов, А. (2008). България при цар Самуил и неговите наследници (976–1018 г.). Том. I. София.]
- Sedakova, I. A. (2009). *Martenitsa v sovremennoy gorodskoy kulture Bolgarii. MARTENITSA. MĂRȚIȘOR. ΜΑΡΤΊΣ.VERORE...* Materialiy kruglogo stola 25

- marta 2008 goda. (pp. 139–148) Moskva. [Сегаклова, И. А. (2009). Мартеница в современной городской культуре Болгарии. – МАРТЕНИЦА. MĂRȚIȘOR. MART'Ъ. VERORE... Материалы круглого стола 25 марта 2008 года. (сс. 139–148)л Москва.]
- Simeonova, G. (2000). Traditsionnite praznitsi v sastoyanie na promyana. Sofia. [Симеонова, Г. (2000) Традиционните празници в състояние на промяна. София.]
- Slaveykov, P. (1852) Ezopovi basni prevel i naredil Petko R. Slaveykov. Bukuresht, v knigopечатnata u svetaya Mitropolia. [Славейков, П. (1852). Езопови басни превел и наредил Петко Р. Славейков. Букурещ, в книгопечатната у светая Митрополия.]
- Slaveykov, P. R. (1979). Basnenik. Ezopovi basni. Slaveykov, P. R. Sachinenia. T. IV. Sofia. [Славейков, П. Р. (1979). Басненик. Езопови басни. Славейков, П. Р. Съчинения. Т. IV. София.]
- Spasova, A. (2014). Antichnite basni i paraboli vav vazrozhdenskata uchebnikarska knizhnina. D-r Petar Beron. – Mezhdunarodna konferentsia „Izkustva i pamet – XX–XXI vek“, 6 – 9 Dec 2014, Sofia – gr. Apriltsi [Спасова, Ангел. (2014). Античните басни и параболи във възрожденската учебническа книжнина. Д-р Петър Берон. – Международна конференция „Изкуства и памет – XX–XXI век“, 6 – 9 декември 2014, София – гр. Априлци] <https://philol-forum.uni-sofia.bg/wp-content/uploads/2016/06/16-Andriana-Spasova-97-108.pdf>
- Stanilov, V. (2000). Legenda za martenichkata. Sofia, (2nd ed.) [Станулов, В. (2000). Легенда за мартеничката. София, 2000 (второ издание).]
- Stepanov, Tsv. (2017). Religii v ezicheska Bulgaria. Istoriografski podhodi 1980–2015. Sofia. [Степанов, Цв. (2017). Религии в езическа България. Историкографски подходи 1980–2015. София.]
- Toncheva, V. Martenitsite – poznati i nepoznati [Тончева, В. Мартениците – познати и непознати.] <http://binar.bg/80202/martenitsite-poznati-i-nepoznati/>
- Verkovich, St. (1881). Veda slovenaha. Tom 2: Obryadni pesni ot yazichesko vremya. Upazeni so ustno predanie pri makedonsko-rodopskite balgaro-pomatsi, p. 92–102. St. Peterburg. [Веркович, Ст. (1881) Веда словеняхъ. Томъ 2: Обрядни песни отъ язическо вѣмъ. Упазени со устно прегане при македонско-

погонските българо-номаци. См. Петербургъ, 92–102.]

- Yalamov, I. (2006). Rolyata na etnicheskia model v ukrepvaneto na natsionalnata identichnost. – In: Balgarskite natsionalizmi i evrointegratsiyata. Sofia. [Ялъмов, И. (2006). Ролята на етническият модел в укрепването на националната идентичност. – В: Българските национализми и евроинтеграцията. София.]
- Yordanova, L. (1972). Kam prouchvaneto na narodnite martenitsi v Bulgaria. Izvestia na Etnografskia institut s Muzei, 14, 195–227. [Йорданова, Л. (1972) Към проучването на народните мартици в България. Известия на Етнографския институт с Музей, 14, 195–227.]
- Zagorov, O. (2004). Natsionalna integratsia i evropeyska integratsia. Sofia. [Загоров, О. (2004). Национална интеграция и европейска интеграция. София.]
- Zlatarski, V. (1918). Istoria na balgarskata darzhava prez srednite vekove. Tom I. Istoria na Parvoto balgarsko tsarstvo. Chast I. Epoha na huno-balgarskoto nadmoshtie (679—852). Sofia. [Златарски, В. (1918) История на българската държава през средните векове. Том I. История на Първото българско царство. Част I. Епоха на хуно-българското надмощие (679—852). София.]
- Zlatarski, V. (1928). Obrazuvane na balgarskata narodnost. Balgarska istoricheska biblioteka, I. [Златарски, В. (1928) Образуване на българската народност. Българска историческа библиотека, I.]

RITUALS ON 1 MARCH: TRADITIONS AND CON-TEMPORALITY

Abstract. The March 1st ritual, dominated by the magical gesture of making the martenitsa, is a highly popular tradition among the Bulgarian people. In the context of on-going trends towards archaisation of national customs, this rite has been transformed into a markedly functional component of the system of sustainable elements of national and ethnic identity while being subjected to numerous ideological speculations and political manipulations. No attempt has been made so far to trace the genesis of contemporary myth-creation, aimed at manipulating its functions as a “Bulgarian national symbol with an indisputable stamp of authenticity.” An interesting model of contemporary nationalist manipulations can be perceived in the myth of the “Proto-Bulgarian” origin of the martenitsa. This paper attempts to outline the basic variants of this pseudo-myth and its history. Its roots are traced to Nikolay Raynov’s 1918 short story “Queen Ahinora”. Outlined are the stages of its genesis in the relevant political and ideological situations in the development of Bulgarian society and state, and its exploitation in the context of the manipulations on the national identity of the Bulgarians.

Vanya Lozanova-Stantcheva
Professor, D.Sc.,
Institute of Balkan Studies with
Professor Alexander Fol Centre of Thracology,
Bulgarian Academy of Science
lozanova_vanya@yahoo.com

ПЪРВОМАРТЕНСКО КОЛЕДУВАНЕ (ПО МАТЕРИАЛИ ОТ ЮГОЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ И СРЕДНИТЕ РОДОПИ)

Любомир Миков

ИЕФЕМ - БАН

Резюме. Разглежда се първомартенският обред в няколко селища от Югозападна България и Средните Родопи, където е формиран под гръцко влияние. Обобщава се, че българската редакция на гръцкия първомартенски обред е формирана на основите на общи елементи във фолклорната култура на българи и гърци, а нейното развитие и обогатяване в соционормативната традиция на населението от посочените селища в Югозападна България и Асеновградско е наложено пред периода на Възраждането чрез институцията на училището. И в двата района първомартенските обреди са подобни по строеж и функция на общобългарския тип коледуване, което не е характерно за посочените райони и се представя от една обща за тях първомартенска обредна форма.

Keywords: March 1, March Day rite, martuvane, koleduvane, spring rites

1.

Първомартенската обредност в Югозападна България се отличава с една специфична форма, която обхваща няколко сходни локални варианта. Те са изпълнявани в селища, намиращи се в пределите на югозападните български покрайнини.

Най-ранно сведение за този специфичен първомартенски обред в Югозападна България дават братя Миладинови в сборника си „Български народни песни“ (1861–1961). Тук в раздел „Годинешни обичаи в Кукуш“ към рубрика „Мартинку“ Миладинови между другото отбелязват: „Той ден (*Първи март* – б.м.) малите деца правят ластовици от едно гърбо шикосано и пеят по къщите: „Ластовица угеше, Църно море плуваше“ (Miladinovi, 1961, р. 643).

Подобни сведения се съдържат и в изследване за с. Зарово, Солунско, направено от Ан. Попстоилов в началото на XX век (Popstoilov, 1979). Във втори раздел „Историко-етнографски преглед“ Ан.

Попстоилов е записал: „На 1 март учениците от училището правят изкуствени ластовички и с тях отиват от къща в къща и събират погаръци в полза на училището. Отиват и в близкото гръцко село Берово, където им също давали погаръци. Обичаят се извършва и в гръцките села, както и в Зарово“ (Popstoilov, 1979, p. 36).

Друга информация за тази специфична форма на първомартенската обредност в Югозападна България не ми е известна от публикувани и архивни източници.

През 1984 г. по време на фолклорните празници в Благоевградски окръг във връзка с подготовката за провеждане на събора „Пирин пее“ събрах интересен материал за два подобни първомартенски обреда, наричани „Лястовица“ във връзка със споменатото от братя Миладинови и Ан. Попстоилов пластично изображение на птицата. Единият вариант е изпълняван в с. Илинденци, община Струмяни, Благоевградско, а другият – в гр. Петрич. Материалът съдържа наблюдения, специални анкети, фоно и фото документация, представляващи в цялост единствената засега сравнително пълна информация за разглежданите варианти на първомартенската обредност в Югозападна България (АИФ, № 188, 8–28, 53–63).

При изпълнението на първомартенския обред „Лястовица“ („Листовичка“) в с. Илинденци са участвали предимно момчета ученици на възраст до 10-12 години. Момчетата на същата възраст рядко са се включвали при изпълнението на обреда, защото не са били записвани масово за ученици като момчетата. Всички участвали в обреда деца са произхождащи от заровски семейства, заселили се в Илинденци през 1912–1913 г.

Организирането, подготовката и изпълнението на обреда е ставало под ръководството на учител, тъй като се е целяло със събраните продукти и пари от момчетата по време на обхожданията им в селото да се подпомогне благосъстоянието на училището.

В групата е имало само една „лястовица“. Тя е правена от гърбо и е поставяна на гървено лостче, в основата на което е връзвана канапена връв. Този механизъм бил скрит под една полусфера („половин кълбо“). Тя е изработвана от бяла хартия и е облепвана с парчета жълт варак, червена хартия и с листа от бръшлян, върху който също

е залепван жълт варак (ил. 1). С такъв варак е облепвана и самата „лястовица“. Този предмет е носен поотделно от всички момчета в групата, за да не им тежи по време на обхожданията по къщите в селото.

Групата на момчетата с „лястовицата“ се събирала в училищния двор, откъдето след това тръгвали по къщите из селото. Влизали са във всички къщи. При обхождането групата е била предвождана от съответното момче, което е носило „лястовицата“.

При влизане в двора на посетената къща момчето с „лястовицата“ в ръце започва да я върти, а другите момчета от групата запявали „мартенските песни“. Най-често момчетата пели следната песен:

*Мърта, Мърта, вѐсела,
Шо докарà ластовичките
и хиляда пилъчента,
радосни и вѐсели
и през Бялото море преплавà,
и на училищету кацнà, (2)
и на ученициту им казà, (2)
че веч прòлет е дошлà (2)
и на добро ги е нашлà.*

Момчетата пели и една песен, която изпълнявали „у некоя къща по-заможна, по-чорбаджийска“. Там те изпълнявали песен, която всъщност е стихотворението „Пролет“ на известния детски поет В. Попович.

Стопанките на посетените къщи гарявали момчетата с брашно, яйца, сланина, боб, фъстъци, бадеми („миндельчета“) и пари (предимно монети). Продуктите момчетата събирали за училището, които след това продавали на пазар. Дарените пари във вид на монети момчетата събирали в малка торбичка, която връзвали с мартенични (червени и бели) конци за шийката на „лястовицата“.



Ил. 1. Обреден предмет „лястовица“ от с. Илинденци, Благоевградско

Освен в самото село, т.е. в Илинденци, момчетата са ходили с „лястовицата“ и до гр. Сандански, където също обхождали немалко къщи. Някои от информаторите ми, например, си спомниха, че такова обхождане на отделни къщи в града на първи март е правено през 1914–1915 г.

След приключване на обхожданията „лястовицата“ е прибирана на съхранение за следващата година. Така че с една и съща „лястовица“ се е ходело по няколко години наред. При всяко ново излизане с „лястовицата“ на първи март „декорацията“ върху полусферата е освежавана. Всяко подновяване на този обреден предмет е осъществявано от ръководителя и от самите изпълнители на обреда, а всяко възпроизвеждане на нова „лястовица“ е възлагано най-често на някои заровец, родител на момче от групата.

След 1915–1916 г. обредът не е изпълняван редовно, а окончателното му преустановяване е станало след 1944–1945 г. През 80-те години на XX в. обредът е възстановен и се изпълнява също само от ученици.

По същество обредът е изпълняван, за да се отбележи посрещането на пролетта, за началото на която се вярвало, че започва с пристигането на лястовиците на първи март.

При изпълнението на обреда „Лястовица“ в гр. Петрич са участвали не само момчета, но и момичета на възраст около 10–12 години. Те също са били ученици, защото провеждането на обреда е било организирано от училището под прякото ръководство на някои от учителите. Участвали са предимно деца, чиито родители са били преселници от с. Негован. Помни се, че в с. Негован в края на XIX и в началото на XX в. обредът е изпълняван само от момчета и от една група за цялото село.

Изпълнението на обреда в гр. Петрич за времето от 1913 г. до 1943–1944 г. е протичало по следния начин: групата на децата се е събирала най-напред в училищния двор, където са изчаквали пристигането на „лястовицата“, след което са тръгвали да обхождат къщите, предимно на негованските семейства; при обхожданията най-

напред е вървяло момчето с „лястовицата“, а след него – групата на децата, като на преден план излизало момче с торба, за да събира в нея гаряваните продукти (ил. 2); в двора на всяка посетена къща момчетата изпявали следната песен:

*Мърта, Мърта, вешельна,
що докàра пиштовичките,
хилиада пилъчета,
радовайте вешело, (2)
Църно море прибродè,
живо-здрàво тук стигнà,
òти Мърта ни дойдè,
и на добро ни найдè. (2)
Дадèте що ке дадèте
И ние ке си и́деме
и от годìна здраве.
Амин!*



Ил. 2. Обхождане на къщите с обредния предмет „лястовица“ в Петрич (възстановка)

По време на изпълнение на песента момчето, което носи „лястовицата“, я завърта, за да се имитира летежът на уподобяваната птица или по-конкретно нейното „пристигане“ в посещения дом. Стопаните на посетените къщи излизали и благославяли децата, като освен това ги гарявали най-често с брашно, яйца, боб и пари. Всички събрани продукти децата предавали на учител, който ги продавал на пазар за благоустрояване на училището.

Изпълнението на негованския вариант в гр. Петрич се отличава с няколко особености, като най-съществената между тях е свързана с облика на обредния предмет „лястовица“. В сравнение с полусферичната заровска „лястовица“, изработвана в с. Илинденци, негованската „лястовица“ в гр. Петрич има кубична форма и представлява предмет, съчетан също от няколко елемента (ил. 3). Един от тези елементи е самото гървено изображение на „лястовицата“. Тя е боядисана в съответните цветове, придаващи силно наподобителен характер на птичия образ. Друг елемент е едно



Ил. 3. Обреден предмет
„лястовица“ от Петрич

гървено лостче, в горния край на което е прикрепяна гървената „лястовица“, а в основата му е връзвана канап за завъртане на „лястовицата“ посредством лостчето. По-типично е било да не се връзва канап, като самото лостче е завъртано непосредствено с ръка. Не се помни да са обленвали „лястовицата“ с варак. Третият елемент представлява гървена кутия с форма на куб, която се явява своеобразна облицовка на лоста. Тази кутия е украсявана с рисувани бели и червени райета или с ленти от бяла и червена хартия, между които е поставян и един ред лента от жълт варак. Последният елемент е мартеница, която децата връзвали за шийката на „лястовицата“. Веднъж направена, тази „лястовица“ е използвана многократно.

Отличителен белег на негованския вариант е и текстът на песента, която децата изпълнявали при обхожданията на къщите в друго село. Тогава те пеели следната песен:

*Учениците дойдоха
от село Негованци,
дадете шо ќе дадете
и ние ќе си одиме,
и от година здраве.
Амин!*

Друга особеност, характерна за структурата на негованския вариант, е съчетаването на обреда с някои детски игри, изпълнявани в училищния двор преди да започнат обхожданията на групата с „лястовицата“.

Негованският вариант на обреда „Лястовица“ също се е изпълнявал на първи март съобразно вярването, че започването на пролетта е свързано с пристигането на лястовиците на този ден. През 80-те години на миналия век обредът е бил изцяло възстановен.

В заключение на описаните първомартенски обредни варианти

сред българите от Югозападна България е необходимо да добавя, че денят първи март в този район е наричан по принцип „летник“. „В Западна България (Македония), пише Л. Каравелов, първи март се нарича „летник“ (Karavelov, 1861, p. 188), а в сборник с фолклорни материали на българите от Охрид Е. Спространов отбелязва: „Първи март се нарича у нас „летник“, защото се почва лятото“ (Sprostranov, 1900, p. 29; Вж. и у Marinov, 1914, p. 383). Същото отбелязва и К. Шанкарев в сборника си с фолклорни материали от Струга – „Първ ден мартов или Летник“ (Shapkarev, 1968, p. 562). Така е и в речника на Н. Геров, където едно от поясненията на думата „летник“ се свързва с първия ден на месец март (Gerov, 1977, 33).

2.

Моделът на описаните първомартенски варианти от Югозападна България е аналогичен на т.нар. мартуване в Асеновградско (Найтов, 1958, p. 149; Dieva, 1984, pp. 61–68; Mikov, 1985, pp. 66, 68–72, 78–84). Вариантите от Югозападна България в единство с техните съответствия от Средните Родопи (Асеновградско) образуват една обща форма, твърде специфична по строеж и функция за общобългарския тип първомартенска обредност (срв. у Mikov, 1985).

От друга страна, тази форма е типологично сходна на някои първомартенски варианти сред балканските народи. Особено характерен пример е нейното представяне от северногръцкия тип първомартенска обредност (Aikaterinidis, 1975). Освен това отделни елементи на същата форма, като първомартенските песни, култът към прелетните птици и в частност към лястовицата, обхожданията, даруването, схващанията за първи март като дата и ден и др., имат своите аналози не само в гръцката, но отчасти и в албанската, турската, сръбската и румънската първомартенска обредна традиция (Срв. у Sako, 1973, pp. 12, 15–20; Salih, 1959, pp. 93–103; Salih, 1973, pp. 229–232; Ivanova, 1977, pp. 315–316, 328–329; Kashuba, 1977, p. 254; Selmanovich, 1977, pp. 300–301; Anfertyev, 1983, pp. 191–198). Ето защо може да се обобщи, че представената форма се съотнася функционално и структурно към един общ балкано-славянски тип първомартенска обредност, който съдържа и редица елементи с

подчертано универсален характер на индоевропейска основа.

Историческите корени на описаната първомартенска обредна форма се откриват още в Древна Гърция (Anfertyev, 1979, pp. 133–139). Впоследствие проявила изключителна устойчивост, тя става факт и във фолклорната обредна култура в съвременна Гърция (Megaz, 1963, pp. 82–84; Aikaterinidis, 1975; Anfertyev, 1979). Разпространението и вписването на тази форма във фолклорната култура на другите съседни балкански народи се дължи на редица сходства и има предимно адаптиран характер. Такъв е случаят и с представените тук първомартенски варианти в Югозападна България и в Асеновградско, за които няма съмнение, че по своята същност са гръцки заемки, но силно адаптирани към българската фолклорна култура. От една страна, това се дължи на междуетническите контакти и демографските процеси сред населението от Югозападна България (Макавеева & Мелюв, 1980, pp. 7–28) и от Средните Родопи (Найтов, 1958). Става дума за контакти, осъществявани на различни равнища, по различни поводи и в продължение на векове. От друга страна, обаче, адаптирането на гръцките заемки в българската първомартенска обредност от посочените райони е следствие и на универсалния характер на редица елементи, вписващи се в структурата на балканославянския тип първомартенска обредност.

Съществен момент от културно-историческия развой на представената форма е процесът на нейното адаптиране към първомартенската обредност у всички съседни на гръцките балкански и славянски народи. За разлика от изяснения до голяма степен гръцки произход и от изложеното в общи линии разпространение на тази форма на Балканите, въпросът за причините на нейното адаптиране е все още открит и се нуждае от съответното разглеждане, което ще се опитам да направя върху българския материал.

Оказва се, че всеки елемент от гръцкия вариант на първомартенската обредност има типологични сходства преди всичко в системата на българската фолклорна обредност и само частично в нейния първомартенски тип. Така например, на първомартенските обхождания при гръцките съответстват обхожданията на сурвакари, коледаги, лазарки, на пеперугарски групи, както и на редица други

обхождания, провеждани у нас през зимния и пролетно-летния обреден цикъл. Чрез тези обхождания е осъществявана пълноценна социална реализация не само на участниците в съответния обред, но и на голяма част от селищния колектив. От друга страна, колкото е по-голям социалният потенциал при изпълнението на даден обред, толкова е по-сигурно обезпечаването и стимулирането на преследваната обредна идея чрез него. Затова обхожданията са особено необходими в такива области или в отделни микрорайони, където обредността, съдържаща този елемент, е недостатъчна. Известно е, обаче, че и в Югозападна България, и в Средните Родопи (Асеновградско) има редица обреди, свързани с обхождания, но липсва коледуването или развита коледарска обредност. Ето защо възприемането на гръцкия начин за празнуване на първи март в българските села Зарово и Негован, а също и в селата Яврово, Лясково, Горни и Долни Воген, Руен, Куклен и други край Асеновград, се е осъществявало както въз основа на наличната в тях традиция за обредни обхождания, така и във връзка с необходимостта от заместване на коледарската обредност. Това, че първомартенските варианти от посочените селища се явяват функционално-семантичен еквивалент на коледарския обред, се потвърждава както от техните изпълнители, които са предимно момчета до ергенска възраст, така и от възприемането на Първи март или на деня Летник като начало на пролетно-летния сезон, като ден на пролетното равноденствие и преди всичко като начало на аграрна и скотовъдна Нова година (Mikov, 1985; Aikaterinidis, 1975, p. 13).

По същия начин стои въпросът и с даруването – елемент, който е в пряка връзка с обхожданията и, разбира се, с институцията на жертвопринасянето. Разпространението и дълбокото органично вписване на този елемент и на представляващата го институция в българската фолклорна обредност е толкова голямо и значително, че не се нуждае от специално доказване. Затова и даруването от гръцките първомартенски обреди се е възприело като практика в техните български варианти без никакви затруднения.



Ил. 4. Обреден предмет „марта“ от Асеновградско

Обредният предмет „лястовица“, наричан в Асеновградско „марта“ (или „марта-джърка“) е единствен по рода си в българската първомартенска обредност (ил. 4). Представляващ изконен и характерен елемент на гръцката първомартенска обредност, у нас този атрибут се явява типична гръцка заемка. По принцип неговото усвояване и въвеждане в българските първомартенски варианти е следствие на някои общи за гърци и българи култови представи, свързани с прелетните птици и в частност с лястовиците.

Култовите представи, свързани с лястовиците, са широко застъпени в българската фолклорна култура. Те се срещат в песенния и в прозаичния фолклор (преимно в балади и в етиологични легенди), съдържат се в прокоби, наричания, сънища и в забрани, отразяват се в пословици, поговорки и гатанки, проявяват се в народната орнаментика (Pironkov, 1905, pp. 251–262; Marinov, 1914, pp. 96–98; Slaveykov, 1972, p. 197; Stoykova, 1984, p. 214, № 1346–1348; Stoykova, 1991, pp. 115–120)¹⁾. Всеобщо и най-характерно у нас обаче е схващането за лястовиците като вестители на пролетта. По тази причина повечето от представите и вярванията за тях са свързани с мартенските обреди, изпълнявани на 1, 9 и 25 март. По-горе изтъкнах, че вариантите на заровския и негованския първомартенски обред са изпълнявани с оглед на същото схващане, т.е. да се отбележи посрещането на пролетта, за начало на която се вярвало, че започва с пристигането на лястовиците на първи март. Такъв е мотивът за изпълняване на първомартенския обред и в асеновградските села. Началото на пролетта и на пролетно-летния сезон е отбелязвано в посочените селища чрез многократна употреба на обреден атрибут, чийто основен елемент представлява гървено изображение на птица, наподобяваща лястовица или схващана като такава. Оттук съобразно известната поговорка „една лястовица пролет на прави“ е и изводът, че именно обхожданията със символичния образ на лястовицата

придават на съответните първомартенски обреди у нас необходимата актуалност. Една от основните предпоставки за обособяването на този обреден предмет в представените тук първомартенски обреди от Югозападна България и от Асеновградско, е наличният набор от представи и вярвания за лястовиците, отразени чрез различни жанрови форми във фолклорната култура.

По-сложен, но не по-различен е въпросът за съдържанието и функцията на първомартенските песни, за причините, свързани с тяхното утвърждаване в контекста на фолклорната обредно-песенна традиция у нас. Сложността идва оттам, че трябва да се имат предвид еднакво както текстовете, така и мелодиите им.

От гледна точка на текста първомартенските песни от Югозападна България са поетичен израз за същността и предназначението на съдържащите ги обреди²⁾. Мотивът, заложен в тези песни, отразява следните моменти: Марта предизвиква пристигането на лястовиците и други прелетни птици, които идват в селото, прелитайки през „Бялото (или Черното/„Църното“) море“, за да съобщят на децата (от училището), че пролетта е дошла. Или накратко казано, отразява се вест за началото на пролетта. Подобен е мотивът и на песните от първомартенските обреди в асеновградските села. Като относително самостоятелен елемент към този мотив е молбата за дар, която групата на момчетата с „лястовицата“ (или с „мартата“) изказвали на посетените стопани. В своята цялост описаният мотив е аналогичен на този от първомартенските песни, изпълнявани в Гърция и известни там под наименованието „хелигонисими“ (т.е. посветени на лястовиците, хелигон – лястовица) (Anfertyev, 1979, pp. 133–139).

Известно е, че с малки изключения, изпълнението на първомартенски песни не се среща на друго място у нас.³⁾ Тяхното обособяване в първомартенските обреди от Югозападна България и от Асеновградско се дължи на две обстоятелства. Едното е във връзка със съдържанието на тези песни, което е изградено върху общоетнична представа у нас за началото на месец март, както и по принцип върху идеологическата основа на първомартенската обредност у българите. Тук имам предвид и някои общи елементи

(формули) в поетическия строй на първомартенските, лазарските и други обредни песни от пролетно-летния цикъл. Второто обстоятелство е във връзка с тяхната функция на своеобразни „новогодишни“ песни, съобразно предназначението на съдържащите ги обреди да заместват или да подсилват коледуването в посочените райони. Във връзка с това е необходимо да се подчертае, че първомартенските песни, изпълнявани в Гърция, са наричани и „мартенски колядки“ (Ivanova, 1977, р. 329). Подобно определение би могло да се даде и на изпълняваните у нас първомартенски песни с оглед значението и функцията на първомартенската обредност в годишния аграрен цикъл, както и във връзка с факта, че те се срещат във фолклорна област от югозападните ни покрайнини и в отделни микрорайони на Средните Родопи, където липсва или има слабо развита коледарска обредност.

Друга причина за усвояване на гръцката първомартенска обредна форма от българското население в двата сравнявани района е активната намеса на училището в соционормативната система на тяхното население. От средата на XIX до началото на XX век тази намеса обаче е всеобща и типична за развоя на обществено-културния живот у нас. Известно е, че до началото на XX век училищата у нас са строени по принцип в църковния двор или в непосредствена близост до църквата (Vitanova-Staleva, 1979, pp. 95–98). Не е тайна и фактът, че в някои села, както е било например в селата Зарово и Негован, а също и в посочените села в Асеновградско, гръцкият език е налаган и използван еднакво както в църквата, така и в училището (Popstoilov, 1979, pp. 38–44; Naytov, 1958, pp. 64–85.). Така че в случая именно училището чрез църквата става един от проводниците на гръцкия първомартенски обред в съответните селища от Югозападна България и от Асеновградско. Но основният стимул за провеждане на този обред сред българските деца се е наложил преди всичко във връзка с идеята да се подобри благосъстоянието на училищата. Затова продуктите, които момчетата събирали по къщите, се продавали след това на пазар. Това обяснява и фактът, че цялата организация и самото провеждане на първомартенските обреди в посочените селища е под прякото ръководство на учители от местните училища.

В заключение на изтъкнатото готук може да се обобщи, че българската редакция на гръцкия първомартенски обред е формирана на основите на общи елементи във фолклорната култура на двата етноса, а нейното развитие и обогатяване в соционормативната традиция на населението от посочените селища в Югозападна България и Асеновградско е наложено пред периода на Възраждането чрез институцията на училището. И в двата района първомартенските обреди са подобни по строеж и функция на общобългарския тип коледуване, което не е характерно за тези райони и се представя от една обща за тях първомартенска обредна форма.

NOTES/БЕЛЕЖКИ

1. Характерен пример в килимената орнаментика е мотивът „лястовица“. Той се среща твърде често и в т.нар. заровски килими.
2. В случая нямам предвид текста на втората песен, изпълнявана в с. Илинденци, който всъщност е фолклоризиран вариант на авторско стихотворение („Пролет“ на В. Попович).
3. Такова изключение например е текстът на една „мартенска“ песен, която е записана в с. Рагулово, Пещерско и „се пее по къщите от ученици“. Вж. Плев, 1889, р. 346, пог № 284 със заглавие „Лястовичка пее“.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Anfertyev, N. (1979). K istorii martovskih obryadov v Gretsii. Sovetskaya etnografia, 1, 133-139. [Анфертьев, Н. (1979). К истории мартовских обрядов в Греции. Советская этнография, 1, 133-139.]
- Anfertyev, N. (1983). Arealnoe i istoricheskoe v issledovanii kalendarnoy obryadnosti Vostochnoy Evropyi (martovskie obryadyi). In: Arealnyie issledovaniia v yazykoznanii i etnografii (yazyk i etnos). Leningrad. [Анфертьев, Н. (1983). Ареальное и историческое в исследовании календарной обрядности Восточной Европы (мартовские обряды). – В: Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). Ленинград.]
- Vitanova-Staneva, L. (1979). Muzikata v balgarskoto uchilishte po vreme na Vazrazhdaneto. In: Iz istoriyata na balgarskata muzikalna kultura. Sofia, 95–98. [Витанова-Станева, Л. (1979). Музиката в българското училище по

време на Възраждането. – В: Из историята на българската музикална култура. София, 95–98.]

Gerov, N. (1977). *Rechnik na balgarskia ezik (fototipno izdanie)*. Vol. 3 (L–O). Sofia.

[Геров, Н. (1977). Речник на българския език (фототипно издание). Ч. 3 (Л–О). София.]

Dieva, Y. (1984). *Martenski obichai v Asenovgradsko*. *Balgarski forklor*, 3, 61–68

[Диева, Й. (1984). Мартенски обичаи в Асеновградско. Български фолклор, 3, 61–68.]

Ivanova, Yu. V. (1977a). *Albantsy*. In: *Kalendarnye obyichai i obryady v stranah zarubezhnoy Evropy. Vesennie prazdniki* (pp. 313–321). Moskva. [Иванова, Ю. В. (1977). Албанцы. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 313–321). Москва.]

[Иванова, Ю. В. (1977). Греки. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 322–326). Москва.]

Ivanova, Yu. V. (1977a) *Greki*. In: *Kalendarnye obyichai i obryady v stranah zarubezhnoy Evropy. Vesennie prazdniki*. (pp. 322–326). Moskva. [Иванова, Ю. В. (1977). Греки. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 322–326). Москва.]

[Иванова, Ю. В. (1977). Греки. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 322–326). Москва.]

Iliev, At. (1889). *Sbornik ot narodni umotvorenia, obichai i dr., sabrani iz razni balgarski pokraynini. Parvi otdel. Narodni pesni*. Kn. 1. Sofia. [Илиев, Ат. (1889). Сборник от народни умотворения, обичаи и др., събрани из разни български покрайнини. Първи отдел. Народни песни. Кн. 1. София.]

[Илиев, Ат. (1889). Сборник от народни умотворения, обичаи и др., събрани из разни български покрайнини. Първи отдел. Народни песни. Кн. 1. София.]

Karavelov, L. (1861). *Pamyatniki narodnogo byita bolgar*. Moskva. [Каравелов, Л. (1861). Памятники народного быта болгар. Москва.]

[Каравелов, Л. (1861). Памятники народного быта болгар. Москва.]

Kashuba, M. S. (1977). *Narodyi Yugoslavii*. – In: *Kalendarnye obyichai i obryady v stranah zarubezhnoy Evropy. Vesennie prazdniki*. (pp. 243–273). [Кашуба, М. С. (1977). Народы Югославии. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 243–273).]

[Кашуба, М. С. (1977). Народы Югославии. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники (с. 243–273).]

Makaveeva, L. & Melyov, An. (1980). *Demografia*. In: *Pirinski kray*. Sofia, 7–28.

[Макавеева, Л., Ан. Мельов (1980). Демография. В: Пирински край. София, 7–28.]

Mikov, L. (1985) *Parvomartenska obrednost*. Sofia [Муков, Л. (1985) Първомартенска обредност. София.]

[Муков, Л. (1985) Първомартенска обредност. София.]

Bratya Miladinovi (1961). *Balgarski narodni pesni (1861–1961)*. Sofia [Братя Миладинови (1961). Български народни песни (1861–1961). София.]

[Братя Миладинови (1961). Български народни песни (1861–1961). София.]

- Marinov, D. (1914). Narodna vyara i religiozni narodni obichai. Sbornik za narodni umotvorenia i narodopis. Kn. 28. Sofia. [Маринов, Д. (1914). Народна вяра и религиозни народни обичаи. Сборник за народни умотворения и народопис. Кн. 28. София.]
- Pironkov, Al. (1905) Lyastovitsata v nashite narodni umotvorenia. – In: Izvestia na seminarata po slavyanska filologia pri Universiteta v Sofia za 1904–1905 g. (pp. 251–262). Sofia. [Пиронков, Ал. (1905) Лястовицата в нашите народни умотворения. – В: Известия на семинара по славянска филология при Университета в София за 1904–1905 г. (с.с. 251–262). София.]
- Popstoilov, An. (1979) *Selo Zarovo, Solunsko (istoriko-folklorno i ezikovedsko izsledvane)*. Sofia. [Попстоилов, Ан. (1979) Село Зарово, Солунско (историко-фолклорно и езиковедско изследване). София.]
- Salih, Ab. (1959). Obichai okolu Prvi mart kaj turtsite vo Ohrid. LIHNID (Godishen zbornik na narodniot muzej vo Ohrid, 2–3, 93–103 [Салих, Аб. (1959). Обичаи околу Први март кај турците во Охрид. ЛИХНИД (Годишен зборник на народниот музеј во Охрид, 2–3, 93–103.]
- Salih, Ab. (1973). Prilog za prouchvanyeto na obichaite okolu Prvi mart kaj turtsite vo Ohrid. Makedonski folklor, 12, 229–232. [Салих, Аб. (1973). Прилог за проучвањето на обичаите околу Први март кај турците во Охрид. Македонски фолклор, 12, 229–232.]
- Selmanovich, M. Ya. (1977) Румыны. In: Kalendarsnye obyichai i obryadyi v stranah zarubezhnoy Evropyi. Vesennie prazdniki. (pp. 296–312). Moskva. [Селманович, М. Я. (1977). Румыны. – В: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. (с.с. 296–312). Москва.]
- Slaveykov, P. R. (1972). Balgarski pritchi ili poslovitsi i harakterni dumi. Sofia. [Славејков, П. Р. (1972). Български притчи или пословици и характерни думи. София.]
- Sprostranov, E. (1900). [Naroden kalendar]. Ot Ohrid. Sbornik za narodni umotvorenia i narodopis, 16–17. Ch. 2. Materiali. Narodni kalendari. (ss. 24–40). Sofia. [Спространов, Е. (1900). [Народен календар]. От Охрид. – Сборник за народни умотворения и народопис, 16–17. Ч. 2. Материали. Народни календари. (с.с. 24–40). София.]
- Stoykova. St. (1984). Balgarski narodni gatanki. Sofia. [Стойкова. Ст. (1984). Български народни гатанки. София.]

- Stoykova, St. (1991). Ptitsi vestiteli i ptitsi proritsateli v balgarskia i gratskia pesenen folklor. In: *Problemi na balgarskia folklor. T. 8. Balgarskiyat folklor v slavyanskata i balkanskata kulturna traditsia.* (pp. 115–120). Sofia.
- [Стойкова, Ст. (1991). Птици вестители и птици прорицатели в българския и гръцкия песенен фолклор. – В: *Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканската културна традиция.* (с. 115–120). София.]
- Haytov, N. (1958). *Selo Yavorovo, Asenovgradsko.* Sofia. [Хаџмов, Н. (1958). *Село Яворово, Асеновградско.* София.]
- Shapkarev, K. (1968). *Sbornik ot balgarski narodni umotvorenia. T. 1.* Sofia.
- [Шанкареџ, К. (1968). Сборник от български народни умотворения. Т. 1. София]
- Aikaterinidis, G. N. (1975). Earina eysima laikis latreias apo tin periochi Serron. – *A'evmoosion laografias tou voreioelladikou chorou. Praktika*, 11–13, eik. 1–3.
- [Αικατερίνιδης, Γ. Ν. (1975). Εαρινά έυσημα λαϊκής λατρείας απο την περιοχή Σερρών. – *Α'ευμωόσιον λαογραφίας του βορειοελλαδικού χώρου. Πρακτικά*, 11–13, εικ.1–3.]
- Megas, G. A. (1963). *Greek calendar customs.* Athens.
- Sako, Z. (1973) *Le jour de l'été en Albanie, ses cérémonies rituelles et ses chansons.* *Македонски фолклор*, 12, 15–20.

THE MARCH DAY RITE OF KOLEDUVANE (FROM FIELD RESEARCH IN SOUTHWESTERN BULGARIA AND THE MIDDLE RHODOPES)

Abstract. The paper discusses the March 1st rite in several settlements in Southwestern Bulgaria and the Middle Rhodopes, where it was formed under Greek influence. It is proposed that the Bulgarian version of the Greek March 1st rite was formed on the basis of common elements in the Bulgarian and Greek folk culture, while its development and enrichment following the socio-normative tradition of the population in the settlements in question in Southwestern Bulgaria and the Asenovgrad region was imposed during the Bulgarian Revival via the institution of the school. In both regions, the March 1st rites are similar in structure and function to the common Bulgarian rite of Koleduvane; the latter not being characteristic of the said regions but being represented by a common March 1st rite.

Lyubomir Mikov
Professor, D. Hist. Science
Institute of Ethnology and Folklore Studies
with National Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
ul. acad. G. Bonchev, bl. 6; Sofia 1113; Bulgaria
lubo_mikov@abv.bg

ПРАЗНУВАНЕТО НА ДЕНЯ НА МАЙКАТА В БЪЛГАРИЯ: ТРАДИЦИЯ И ПРОМЯНА ПРЕЗ XX В.

Светла Шапкалова, Жоржета Назърска

УниБИТ

Резюме. В доклада се разглежда един от пролетните празници в календара на съвременна България – 8 март. От перспективата на теологията, социалната история и историята на жените е изследвана историята на Деня на майката в български условия. Представя се богословската страна на празника Благовещение, като се разграничават религиозните от фолклорните му елементи. Проследява се трансформацията на религиозния празник в светски под влияние на атеистичния режим, на съветския модел и на комунистическата идеология.

Keywords: 8 March, Women's Day, Mother's Day, women's history, Annunciation, spring rites

1. Религиозно значение и отбелязване на празника

Празникът Благовещение се чества по Григорианския календар на 25 март. Той е неподвижен Богородичен празник, който разкрива същността на християнската вяра. На него арх. Гавраил възвестява на Дева Мария благата вест, че ще носи в утробата си Христос (Mandova, 2000, p. 71) и скорошното явяване на чакания Спасител ще се състои.

Мариам или Мария (*евр.* любима, желана, твърда, упорита, постоянна) е дъщеря на благочестивите Йоаким и Ана, дълго молили Бога да ги гари с дете. От 3-годишна тя е заведена в храма, където остава след смъртта на родителите си под закрилата на свещенослужителите. Св. ев. Лука описва събитията така¹⁾:

„26. А на шестия месец бе изпратен от Бога Ангел Гавриил в галилейския град, на име Назарет, 27. при една девица, сгодена за мъж, на име Йосиф, от

дома Давилов; а името на девицата беше Мариам. 28. Ангелът влезе при нея и рече: радвай се, благодатна! Господ е с тебе; благословена си ти между жените. 29. А тя, като го видя, смути се от думите му и размисляше, какъв ли е тоя поздрав. 30. И рече ѝ Ангелът: не бой се, Мариам, понеже ти намери благодат у Бога; 31. и ето, ти ще заченеш в утробата, ще родиш Син и ще Го наречеш с името Иисус. 32. Той ще бъде велик и ще се нарече Син на Всевишния; и ще Му даде Господ Бог престола на отца Му Давида; 33. и ще царува над дома Иаковов довеки, и царството Му не ще има край. 34. А Мариам рече на Ангела: как ще бъде това, когато аз мъж не познавам? 35. Ангелът ѝ отговори и рече: Дух Светии ще слезе върху ти, и силата на Всевишния ще те осени; затова и Светото, Което ще се роди от тебе, ще се нарече Син Божий“ (Лука 1: 26-35)

Когато архангел Гавриил посещава Мария, тя вече знае от Св. Писание за изването на Месията и за раждането Му от девица. Тя разбира, че е избраната да стане майка на Спасителя на света. След това Св. Дева отива при сродницата си Елисавета (майка на Йоан Кръстител), която под въздействието на Св. Дух я приветства с „майка на Господа“. В една от стихирите на вечерното богослужение в чест на Благовещение Църквата обръща внимание на следните думи: „Ето днес се откри нашето избавление [...] Бог се съединява с човеците [...] Девата приема радост [...] Светът се освобождава от древното проклятие“ (3 стихира) (Sharcalova, 2012). Говори се за наказанието, което Бог налага на Адам и Ева в Рая, заради първородния грях. След него хората са отлъчени от райското блаженство. За първи път след грехопадението Бог се съединява с човека при Благовещението, когато в утробата на Дева Мария става зачатие на Божия син. В това се състои спасително значение на Благовещението. Църквата го нарича още „главизна“, т.е. начало на спасението²⁾. То се изразява в църковните молитви, тайнствата, библейските послания, учението на Св. Отци и житията на светите. „Ако спазите Моите заповеди, ще пребъдете в любовта Ми, както и Аз спазих заповедите на Отца Си, и пребъдам в любовта Му. 11. Това ви казах, за да пребъде Моята радост във вас, и радостта ви да бъде пълна.“ (Йоан 15:10-11).

Православната църква нарича Дева Мария Богородица „храм на Бога, небесна царица, врата небесна, упование на страдащите, радост за всички скърбящи, усърдна молителка и застъпница пред нейния Си“. Иконите с

нейния образ са широко разпространени в целия православен свят, много от тях са чудотворни и се почитат с благоговение от православните християни (Mandova, 2000, p. 71). Празникът е утвърден в християнския календар през VII в. като „Зачатие на Христа“⁴³⁾.

За празника във всеки храм се извършва Св. Литургия. По купола се поставя иконата на Благовещението. Канолично то се изобразява на Царските двери на иконостаса. С проповед свещенослужителите обясняват религиозния смисъл на празника, като свързан със зачатие на Спасителя на света, който поема върху Себе Си човешките грехове и отговаря на молитвите и изпълва със Своята благодат и Божествена любов. Празникът е посветен на християнската жена, майка и съпруга, но и на цялата християнска Църква. Той се отбелязва от всички, чиито сърца са живи чрез Христа, откликват на благата ангелска вест и посвещават себе си в сгружение на доброто, на чистото и възвишеното. На този ден празнуват именниците Благовест, Благовеста, Благой, Блага, Благо, Евангел, Гавраил, Габриела и др. (Hadzhistoyanov, 1999, p. 14).

2. Фолклорни аспекти на празника

Народът нарича празника Благовещение „половин Великден“. Последен от мартенските празници, в Източна България е по-известен като Благовещение, в западните и отчасти в южните – като Благовец, а в Охридско – като Благоец.

От народната етимология на името на празника (благовец – благо – сладко) е ден, който носи лекота и здраве, и е прието, че на него няма страдания, защото наоколо витаят добри сили. Затова тогава се пробиват ушите на момичетата, да не ги боли и бързо да заздравеят. В някои райони на Южна България се бележат агнетата и яретата, садят се овошки и зеленчуци, за да са сладки плодовете им. На някои места в този ден се отварят за пръв път кошерите, за да излязат пчелите. Така събраният мед ще е по-сладък (Sharfalova, 2012, p. 52).

В народните вярвания преходът от зима към пролет се свързва

със сливането на доброто, небесното начало (Бог и светци) и на злото, подземното начало (дяволи и демони). Така, както Бог се съединил с грешния човек, за да Се зачене Спасителят и оттам да започне райското блаженство, така в споменатото гранично време се сливат доброто и злото, и произлиза двойствеността на подземните сили и митичните персонажи (Hadzhistoyanov, 1999, p. 190).

В празничния календар с Благовец се отбелязва цялостното пробуждане на природата за нов живот. Широко е разпространено вярването, че на този ден идват прелетните птици и самогивите, че кукувицата кука за пръв път, че мечката се събужда от зимния си сън и че змиите изпълзят от леговищата си. В народната митология кукувицата, мечката и змията са олицетворение на силите на подземния свят, т.е. на злото. Тяхната поява поражда обреди с предпазен и очистителен характер. Има ги и в другите мартенски празници и са характерни за прехода зима – пролет. На 1 март (Баба Марта), на 9 март (Младенци) и на 25 март (Благовец) стопаните стават рано, обикалят къщите и дворовете, грънкат с тенекии и палят огньовете, за да прогонят змиите. Тези действия са съпроводени с изричане на специална формула: „Бягайте, змии, Благовец ша ва затисне!“ или „Бежте, змии и гущери, че въ огън гони!“ Сутринта на празника се премита къщата и двора, а сметта се изгаря. Жените варосват къщите и запушват дупките⁴. Момците прескачат огньовете и нарочно си пърлят краката, за да не ги халят змии през лятото. Като главен елемент в тези обичаи изпълква огънят с неговата пречистваща сила. Като обреден елемент той присъства на Сирница (Сирни Заговезни) и на всички мартенски празници, т.е. в периода, когато зимата свършва и идва пролетта.

Хората гадаят по деня – ако е слънчев, добра ще е цялата година, ще е спорна и здрава. Ако вали, не е страшно, защото в този ден трябва да се говорят само благи приказки. Вярва се, че каквото прави човек през този ден и както премине той, такава ще е цялата година. Има поверие, че срещата с летящ щъркел носи щастие. Разпространено е правенето на възел на колан или забрадка, който не се развързва до другия Благовец – това пази от уроку.

В някои райони момите вярват, че ако откъснат клончето, на което каца птица и го сложат в пазвата си, ще се омъжат по любов. Правят се гадания коя кога ще се омъжи. Момите слагат лалета във вода и чакат три дни – ако разцъфнат, ще се омъжат до края на годината. Гаданията с брачна насоченост подсказват идеята за преход между горния и долния свят. Според традициите, само в този период може да се гадае бъдещето на хората.

Има райони, където съществуват обреди, посветени на змията като пазител на дома и имота. Тази двойствена природа на подземните сили в народните вярвания е характерна и за кукувицата. Появата на кукувицата е очаквана от овчари, земеделци, моми и токущо омъжени жени. Кукувичият глас носи добри и лоши вести: че пролетта вече е дошла, но и че заедно с нея пристигат самогиви, змии и други лоши „дыхания“. Затова кукувицата се посреща с песни и игри, наречени „благовешки“. Вярва се, че когато човек я чуе за пръв път, трябва да вземе хляб или пари в ръцете си. Само така ще бъде сит и богат през цялата година. По-възрастните хора гадаят колко години живот им остават по това колко пъти ще изкука кукувицата.

Вярва се също, че цялата човешка съетня около празника се следи от самогиви, русалки, юги и змеици. Като представители на подземния свят, мрака и водите, самогивите могат да бъдат добри, но и зли и отмъстителни. Те се възприемат като красиви горски същества, които обичат песните; предвестници на вегетацията и плодородието, притежаващи свръхестествени способности. Те са представяни обаче и като грозни и злосторни демони, носещи болести. Често дебнещи млади мъже извън населените места и подмамващи ги с нежни гласове, те ги отвличали, изпивали мъжката им сила и ги пускали обратно чак на 29 август. Обикновено те се разболявали и умирали, каквато била съдбата на моми, zalюбени от змей. Някои по-смели момци отвличали самогиви за невести и родените от тях деца били с необикновена хубост (Hadzhistoyanov, 1999, p. 193).

Всички обреди народът извършва с дълбока вяра в тяхната предпазна и прогонваща сила. Те имат магически характер със защитна и очистителна насоченост: звън, грънкане, опушване

(анотропейна магия), забрани, свързани с остри предмети (табу – отрицателна магия), изгаряне на смет (камартична магия), откъсване на клонка (контактна магия).

На този ден трапезата е постна, но богата. Загължително се поднася риба (месно ястие). Поверието казва: „за здраве поне с кокал от риба трябва да си почакаш зъбите“. За пръв път трябва да се хапне нещо зелено – спанак, коприва, киселец, за да потече в тялото на човек „нова кръв“. На трапезата присъстват различни питу и лучник⁵⁾.

Познаването на символите на един празник помагат да се осмисли неговото съдържание. В езическите вярвания се преплита инстинктът за самосъхранение и оцеляване на човека. Те са поуки от хилядолетно натрупан опит, изстрадани истини, наследени нравствени и естетически ценности.

3. Денят на майката в България (40-80-те год. на XX в.)

Денят на майката (1943-1944) – 7 април. След Първата световна война в международен план се налага практиката да се обявяват различни календарни дни за празници на отделни социални групи. Това е съчетано и с обособяването на организации, които да насочват усилията си към техните специфични проблеми. Така в българския празничен календар се появяват Ден на войската (6 май), Ден на полицията (8 ноември), Ден на народните будители (1 ноември). От 30 май 1926 г. по почин на Съюза за закрила на децата започва честването на Деня на детето. Избран е подвижният християнски празник Ден на мироносците – втората неделя след Великден. В следващите години на него се организират празнични шествия на деца от предучилищна и ранна училищна степен и на техните родители. В тях участват представители на местните власти, на Българската православна църква (БПЦ), на медицинските среди и на различни благотворителни организации (Ророва, 1999)⁶⁾.

През 1943 г. Българският женски съюз (БЖС) и Дружество „Червен кръст“ (БЧК) иницират честване на Ден на майката. Възможно е мотивацията за това да произтича от целите на гвете

формации, посветили се на жените, на милосърдието и хуманността, но е несъмнено влиянието на авторитарната идеология на безпартийния режим след 1934 г. В този период, под германско влияние⁷⁾ се разпространяват консервативни идеи за основното предназначение на жената като майка, вкл. „майка на нацията“, а патернализмът е изведен на преден план – царят и държавата са представяни като закрилящи и решаващи всички проблеми в обществото⁸⁾.

Още през 1943 г. за Ден на майката е предпочетен празникът Благовещение – в Юлианския църковен календар на 7 април. Традиционен християнски празник, посветен на Св. Богородица и извеждащ на преден план култа към майчинството, той е почитан широко в българското общество, често се съчетава с храмовите празници на църкви и манастири и се чества като патронен празник на отделни селища.

Денят на майката (40-60-те год. на XX в.) – 7 април.

Отбелязването на Деня на майката на Благовещение (7 април) продължава и след 1944 г. Темата за майката и майчинството все повече навлиза в реториката на държавните лидери, но с нови акценти. Докато премиерът Кимон Георгиев (Georgiev, 1982, p. 114.) прави протоколно изявление „Майката в отечественофронтовска България“ (1945), в посланията на Георги Димитров и особено на Трайчо Костов вече се появява образът на комунистическата жена – триединство на съпруга и майка, труженичка и общественичка⁹⁾. Според Костов, българката е „стожерът на прогресивното ОФ семейство“ (Kostov, 1978, p. 199)¹⁰⁾, а за Димитров държавата очаква от жената да се превърне в „културна майка, всестранно подготвена труженичка, напълно съзнателна гражданка“ (Dimitrov, 1954, pp. 32-33).

Основната роля за организиране честването на празника играе Българският народен женски съюз (БНЖС). На страниците на неговия орган в. „Народен женски глас“ се поместват статии, пропагандиращи строителството на новото общество, под наслов „Достойни майки патриотки“ (1947)¹¹⁾. В тях се изтъква, че „майката има днес грижата да организира общественото влияние върху нейното дете, така че детето да

получи най-чистия пример за подражание, най-доброто влияние за оформянето си като добър гражданин“¹²⁾. Дори в. „Народ“ на БРСДП пише за „социално-биологическата значимост на майката“, посочвайки „най-главната ѝ земна задача“ – да отгледа добри деца и „достойни граждани“ (Staneva, 1947). Женкомисиите към ОФ, местните женски гружества, родителско-учителските комитети и учителите предприемат акционни седмици около 7 април – статии в местната преса, сказки, училищни тържества и др.

В края на 50-те год. на XX в. честването на Деня на майката постепенно се слива с това на Деня на жената (8 март). Причините за това могат да се търсят в трансформацията на БЖНС в Движение на демократичните български жени / Комитет на българските жени (КБЖ, 1950). Като казионна тоталитарна организация, монополизирала работата на БКП с жените и имаща претенции да представлява техните интереси, той членува в Международната федерация на демократичните жени (МФДЖ) и е задължен да отбелязва 8 март като свой празник¹³⁾.

Денят на жената (40-60-те год. на XX в.) - 8 март. Денят на жената започва да се чества в България през 1944 г. по съветски образец и с идването на власт на ОФ. Особено разпространен става след 1947 г., когато БРП(к) овладява основните лостове на управлението. Организатори на празника стават женкомисиите към ОФ заедно с ОФ, ДСНМ и БКП. Примерно, през 1952 г. подготовката започва още през януари, когато са отпечатани в 15 хил. лозунги и 24 хил. брошури¹⁴⁾. В цялата страна са проведени събрания, четат се доклади, обсъжда се изпълнението на плановете и се поемат обещания за високи добиви¹⁵⁾. През следващите години инициативите се разнообразяват: седенки, махленски (квартални) сбирки, срещи с жени първенци, пропагандни витрини, агитационни табла, изложби на ръкоделия, литературни програми, награждаване на ударнички в ТКЗС, индустриалните предприятия и учрежденията, вечери на българските композиторки, срещи с писателки и мн. др.¹⁶⁾ През 1957 г. КБЖ свързва отбелязването на 8 март със 100-годишнината от основаването на женските гружества в България, без това да придава феминистки

характер на празника. През 1960 г. по указание на МФДЖ КБЖ предлага на ЦК на БКП програма за широко отбелязване на 8 март по повод 50-годишнината от първото честване на Деня на жената. В национален мащаб са отпечатани книги и сборници, написани са художествени произведения, издават се марки, юбилейни значки, наименоват се 8 март институции и улици¹⁷⁾. През 60-80-те год. на XX в. на 8 март се организират пищни почерпки и увеселения по местоработата и местоживеене, организирани от клоновете на КБЖ, Професионалните съюзи, БКП и ОФ.

Денят на жената и майката (60-80-те год. на XX в.) - 8 март. Още през 1958 г. съществуват сведения за общото честване на Деня на майката с Деня на жената, като на 8 март се провеждат срещи с майки героини и вечеринки, посветени на майката¹⁸⁾.

Същинското „сливане“ на Деня на майката (7 април) с този на жената (8 март) обаче е през 60-те год. на XX в. В този период протичат поне няколко обществени и политически кампании, които съдействат за това. След 1959 г. БКП започва провеждането на масирана атеистична кампания, която засяга сериозно празничната система. Отбелязването на църковни празници е обявено за „буржоазен остатък“ и форма на „идеологическа диверсия“, а енориашите и духовенството търпят притеснения от административен и личен характер. Смятан за основен Богородичен празник, Благовещение остава на заден план, още повече че през 1968 г. БПЦ въвежда нов Григориански календар и празникът е „преместен“ от 7 април на 25 март, т.е. близо до 8 март. През 1968 г. се въвежда нова празнична система, замислена и осъществявана от държавните органи и масовите организации като продължение на атеистичната си политика и с цел подпомагане на целенасочената пронаatalистична политика¹⁹⁾. През 1964 г. 7 април е обявен за Ден на здравния работник в България, макар това да е въведено от ООН още през 1948 г.

Идеята за държавно стимулиране на раждаемостта влиза в политическите документи и пропагандна реторика на тоталитарния режим в края на 50-те год. на XX в. От 1968 г. пронаatalистичната политика става приоритет. Държавата въвежда нормативни,

административни и финансови мерки²⁰⁾, които придружава с агресивна пропаганда под формата на: пряката агитация за майчинството като „основна социална функция на жените“ (1974), партийни поръчения жените да родят „българското трето дете“ в противовес на високата раждаемост на другите етнорелигиозни общности, въвеждане на почетното звание „Майка героиня“²¹⁾ и на медал „За майчинство“ (1974). Комунистическата пропаганда преформатира образа на жената „боркиня, труженичка и гругарка“, като в „триадата“ на преден план е изведена ролята на майка и съпруга. За целта са създадени редица произведения на изкуството (картини, скулптури, песни, стихове и пр.).

Съществен елемент от пропагандата играе празникът 8 март. Неслучайно през 70-80-те год. на XX в. в ежегодните адреси на ЦК на БКП към българските жени в официоза „Работническо дело“ майчинството се нарежда до приоритети като борбата за мир, равнопоставеност и социален прогрес, до изграждането на социалистическо общество и до интернационализма и подпомагането на Третия свят. В приветствие от 1977 г. се призовават „българските майки и труженички“, отглеждащи „достойни народни синове и дъщери“, да участват в развитието на „социалистическия начин на живот“ и да допринесат за „многостранното развитие на човешката личност“. В документа се поставя ударение на придобивките, които им е „дала“ „народната власт“: подобрене на семейното законодателство, закрилата на майчинството и осигуряване по-големи възможности на майките²²⁾.

Основна роля за налагането на празника като Ден на жената и на майката имат образователните институции, периодичният печат и казионните масови организации, сред които водещи са КБЖ и ОФ. В детските градини ежегодно се организират тържества в чест на майките, изготвят се подаръци за тях, заснемат се тематични картички с надпис „Мила мамо, честит 8 март!“, подготвят се програми, в които темата за майчинството е силно политизирана²³⁾.

Интересен щрих към историята на празника е решението на Общонародния комитет за защита на Русе да оповести своето

създаване именно на 8.03.1988 г. в софийския Дом на киното, въпреки фактическото си конституиране половин година преди това. Вероятно това е свързано с повода за масовия протест на русенци – състоялата се, въпреки обгазяването на града, церемония за връзване на пионерски връзки на деца през септември 1987 г. Централен образ във филма „Дишай!“ са майките с детски колички, събрани пред Партийния дом в града (Antonova & Kamenova, 2008, p. 236-237).

Заключение

Празникът Благовещение е за всички, които духовно живеят в Християнската църква. Благата ангелска вест е стимул за посвещение на доброто, чистото и възвишеното.

Въпреки това, през Модерната епоха се наблюдава постоянно изместване на фокуса на празника от християнския догматичен смисъл за сметка на фолклорно-битовите и етнографски елементи.

През втората половина на XX в. религиозният празник на майката – Благовещение, придобива светски характер в резултат от намесата на авторитарните и тоталитарните режими в България, копиращи чуждестранни примери (германски и съветски). Така той е трансформиран в Ден на жената и майката, придобива ново място в календара (от 7 април на 8 март), а през 60-80-те год. на XX в. пряко обслужва атеистичната, пронаталистичната и национално-интеграционната политика на тоталитарната държава. Благодарение обаче на сериозната пропаганда в продължение на поне две десетилетия (и вероятно липсата на пълно разграждане на тоталитарните структури) „изобретената традиция“ показва устойчивост. Дори през XXI в. Денят на жената-майка се празнува у нас повсеместно и със същата „хореография“.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Всички цитирания са по Библия (1993).
2. www.pravoslavieto.com
3. www.pravoslavieto.com
4. <https://lifestyle.framar.bg/>

5. <http://bgkulinar.net>
6. срв. Baloutzova (2011).
7. Консервативните идеи с корени във Викторианската епоха са използвани от нацистката пропаганда в лозунга за жената на „трите К – kinder, kuche, kirche (деца, кухня и църква)“. Вж. Semkov, 1989, с. 354. Подобни идеи могат да се открият в документите на Българския женски съюз „Любов към Родината“, възникнал и набрал популярност през 20-30-те год. на XX в.
8. През 1933 г. във фашистка Италия започва да се чества Денят на майката и детето.
9. Срв. Marcheva, 2001, с. 323-328.
10. Вместо за християнско семейство вече се говори за ОФ семейство.
11. Нарoden женски глас, 7.04.1947
12. Цит. по ГСУ, ФФ, 2007, с. 114.
13. Най-ранното честване на 8 март е по решение на Международната конференция на жените социалистки. През 1911 г. той е обявен за Международен ден за солидарност с работничките по света и цели да припомни първия протест на шивашките и текстилните работнички в Ню Йорк на 8 март 1857 г. През 20-те год. на XX в. отбелязването на 8 март обхваща главно Западна Европа, по-късно традицията се губи, за да се възстанови едва през 60-те год. на XX в. с началото на т.нар. втора феминистка вълна в САЩ. Тогава се утвърждава традицията на 8 март да се провеждат политически събрания или да се предприемат политически акции и да се подаряват на жените цветя. Той е утвърден и от ООН, а 1977 г. е обявена за Година на жената и начало на Десетилетие на жената. През XXI в. на всеки 8 март ООН заостря вниманието на света върху съществени въпроси, свързани с жените (гладът, бедността, насилието, равнопоставеността им и др.). Международният ден на жената се утвърждава в празничната система на СССР. Това кореспондира с унищожаването на старата (християнска и официална) празничност и календар и създаването на пролетарски и революционен. През 20-те год. на XX в. той е обявен за официален и е съпътстван от жизнерадостни тържества. У нас след 1915 г. го отбелязват жените социалистки, но не е възприет от останалите

женски формации (БЖС отбелязва гружествения си празник на 10 юли, а Дружеството на българките с висше образование – на 24 юни).

14. ЦДА, ф. 28, оп. 9, а.е. 45, л. 43.
15. Пак там, л.14-15, 20-21, 34-34 гр., 42-42 гр.
16. Пак там, оп. 16, а.е. 47, л. 13-15; ОФ, № 3582, 3.03.1956; № 3585, 7.03.1956
17. ЦДА, ф. 1Б, оп. 6, а.е. 3984, л. 11-14. Текстилен завод „Г. Димитров“ в кв. Надежда, София (бивша фабрика „Фортуна“) е наречен „8-ми март“ (1960).
18. ЦДА, ф. 28, оп. 16, а.е. 47, л.13-15, 44-49.
19. Срв. Metodiev, 2010, pp.17-107, 222-237.
20. Brunnbauer, 2010, р. 490-546. Пронатализмът е характерен за тоталитарните и авторитарните режими. Преки паралели могат да се посочат във фашистка Италия, нацистка Германия и комунистическия СССР.
21. Едноименният медал съществува от 1953 г. Той копира съветския образец от 30-те години. Вж. ЦДА, ф. 133, оп. 7, а.е. 80, л. 217.
22. Работническо дело, № 67, 8.03.1977.
23. Срв. Elenkov & Koleva, 2010. В популярното стихотворение на Лега Милева „Три букви“ (1963) майчинството е свързано с борбата за мир, успехите в селското стопанство и образованието. През 60-70-те год. авторката заема високи държавни постове: директор на Българската телевизия (1966-1970), началник отдел „Печат и културно сътрудничество“ в МВНР (1970-1972) и представител на България в ЮНЕСКО (1972-1978).

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Antonova, V. & Kamenova, D. (2008). *Demontazh. Edna balkanska istoria ot kraia na XX v.* Ruse: Avangard print [Антонова, В. и Каменова, Д. (2008). *Демонтаж. Една балканска история от края на XX в.* – Русе: Авангард принт]
- Baloutzova, Sv. (2011). *Demography and Nation: Social Legislation and Population Policy in Bulgaria, 1918-1944.* Budapest: CEU Press.
- Bible (1993). Sofia: Bulgarian Orthodox Church [Библия (1993). София: БПЦ]
- Brunnbauer, U. (2010). „*Sotsialisticheskiyat nachin na zhivot*“. *Ideologia, obshtestvo, semeystvo i politika v Bulgaria (1944-1989)*. Ruse: Elias Kaneti [Брунбауер, У. (2010). „Социалистическият начин на живот“. *Идеология, общество,*

семејство и политика в Бугарија (1944-1989). Русе: Елуас Канему]

Dimitrov, G. (1954). Denyat na maykata i deteto. In: Dimitrov, G. *Sachinenia*, Vol. 14. Sofia: Partizdat. [Димитров, Г. (1954). Денят на майката и детето. В: Димитров, Г. *Съчинения*, т. 14. София: Партиздат.]

Elenkov, I. & Koleva, D. (Eds.) (2010). *Detstvoto pri sotsializma. Politicheski, institutsionalni i biografichni perspektivi*. Sofia: Riva [Еленков, И., Колева, Д. (съст.) (2010). *Детството при социализма. Политически, институционални и биографични перспективи*. – София: Рива]

Georgiev, K. (1982). *Selected Works*. Sofia: Partizdat. [Георгиев, К. (1982). *Избрани произведения*. София: Партиздат.]

Hadzhistoyanov, B. (1999). *Balgarskite imena v tsarkovno-narodnata traditsia*. Sofia: Zunitsa. [Хаджистоянов, Б. (1999). *Българските имена в църковно-народната традиция*. София: Зунитца.]

Kostov, Tr. (1978). *Izbrani proizvedenia*. Sofia: Partizdat. [Костов, Тр. (1978). *Избрани произведения*. София: Партиздат.]

Mandova, V. (2000). *Balgarski kalendar na obichaiete. Rituali, obredi, imennitsi, religiozni praznitsi*. – Sofia. [Мангова, В. (2000). *Български календар на обичаите. Ритуали, обреди, именници, религиозни празници*. – София.]

Marcheva, I. (2001). Mazhkite momicheta v kragovrata na promenite: balgarkata prez vtorata polovina na HH v. (s. 323-328) In: Gavriloва, R., Kr. Daskalova (Eds.) *Granitsi na grazhdanstvoto: Evropeyskite zheni mezhdu traditsiyata i modernostta*. Sofia: LIK. [Марчева, И. (2001). Мъжките момичета в кръговрата на промените: българката през втората половина на XX в. (с. 323-328) В: Гаврилова, Р., Кр. Даскалова (съст.) *Граници на гражданството: Европейските жени между традицията и модерността*. София: ЛИК.]

Metodiev, M. (2010). *Mezhdu krasta i kompromisa. Pravoslavната tsarkva i komunisticheskiyat rezhim v Bulgaria (1944-1989)*. Sofia: Ciela. [Методиев, М. (2010). *Между кръста и компромиса. Православната църква и комунистическият режим в България (1944-1989)*. София: Сиела.]

Popova, Kr. (1999). *Natsionalното dete. Blagotvoritelnata i prosvetna deynost na Sayuza za zakrila na detsata 1925-1944*. Sofia. [Попова, Кр. (1999). *Националното дете. Благотворителната и просветна дейност на Съюза за закрила на децата 1925-1944*. София.]

Semkov, M. (1989). *Fashizmat*. Sofia: UI [Семков, М. (1989). *Фашизмът*. София: УИ]

Shapkalova, Sv. (2012). *Praznichen kalendar. Uchebnik.* – Sofia: Za bukвите – O pismenehy. [Шанкалова, Св. (2012). *Празничен календар. Учебник.* – София: За буквите – О писменехъ.]

Staneva, Zh. (1947). *Sotsialno-biologicheskata znachimost na maykata. Narod*, 763, 05.04.1947 [Станева, Ж. (1947). Социално-биологическата значимост на майката. *Народ*, 763, 05.04.1947]

Year-Book of the St. Kliment Ohridski University of Sofia. Faculty of Philosophy. (2007). [In Bulgarian]

MOTHER'S DAY CELEBRATION IN BULGARIA: TRADITION AND CHANGE IN THE 20TH CENTURY

Abstract. The paper discusses 8 March – one of spring calendar holidays in contemporary Bulgaria. Mother's Day in Bulgaria is examined from the perspectives of theology, social history and history of women. The theological side of the Annunciation is presented, distinguishing religious from folklore elements. The transformation of the holiday from religious to secular is influenced by the atheist regime, the Soviet model, and the communist ideology.

Svetla Shapkalova
Sr. Asst. Prof., PhD
s.shapkalova@unibit.bg

Georgeta Nazarska
Professor, PhD
g.nazarska@unibit.bg

Department of Culture, Heritage and Tourism
University of Library Studies and Information Technologies
Sofia, 119 Tsarigradsko Shose

ТОДОРОВДЕН (ДВЕ СЪВРЕМЕННИ ПРИБЛИЖЕНИЯ КЪМ ПРАЗНИКА)

Райна Джурова-Рождественска,

Владимир Пенчев

ИЕФЕМ - БАН

Резюме. Тодоровден, наричан още „Конски Великден“, е традиционен пролетен празник, изключително популярен и до днес, най-вече заради включването на коне в обредните практики и заради привличащите многобройна публика конни надбягвания и надпревари. Той се отбелязва почти повсеместно у нас в първата събота на Великденския пост. Цел на настоящия текст е да представи и анализира две съвременни прояви на тодоровденската празничност – приготвянето на обредни хлябове в своеобразен „уъркшоп“ – ателие за замесване на обреден хляб в с. Киселчово, община Смолян, и полицейска кушия на група „Конна полиция“ при СДВР в кв. „Бенковски“, гр. София. Извежда се заключението, че наблюдаваните обредни действия и практики са съхранили, макар и в силно трансформиран вид, своите обредни функции.

Keywords: Todorovden, St Theodore's Day, Horse Easter, ritual breads, horse racing, police festivities, spring rites

Тодоровден е един от изключително популярните и до днес пролетни традиционни празници, най-вече заради включването на коне в обредните практики, но и заради привличащия многобройна публика състезателен характер на „кушията“, т.е. конските надбягвания и надпревари, заради което празникът неслучайно се нарича още Конски Великден. Той се отбелязва почти повсеместно у нас в първата събота на Великденския пост и се свързва най-често с почитането в православие то на християнския светец Теодор Тирон¹). В системата на българската традиционна култура празникът е част от Тодоровата неделя, обхващаща периода от Сирни заговезни до

Тодоровден, като семантиката му е профилактична, защото цели да запази здравето на животните (коне, катъри, мулета и магарета), както и на техните стопани. Обредните практики на този ден по принцип включват сресване на животните, сплитане на опашките и гривите им, украсяването им с червени конци, пискюли и цветя и отвеждането им на водопой. Празникът започва още от сутринта, когато всяка стопанка трябва да опече обреден хляб с формата на подкова или кон. Жените разменят помежду си тези обредни хлябове, като дават от тях и на конете, а и слагат в храната на добитъка. Те се надбягват да раздават хлябовете, за да бъдат конете бързи. Варят и жито, което се благославя в църквата. Следва кушията, като победителят в нея се награждава – конят получава обикновено юзда, а стопанинът му – рица или кърпа. Победителят обикаля с коня си след това къщите, за да им честити празника, като домакините го посрещат радушно и поят коня му с вода. Обредната трапеза за празника обикновено включва пита с мая, супа от гъби и „тудоровска леща“.

Разбира се, тук само рамкираме жалоните в обредните действия и практики на Тодоровден, без да навлизаме в дълбинните същности на традиционния празник и без да сравняваме регионалните и локалните специфики в него, тъй като нашата цел е различна – да представим и анализираме две съвременни прояви на тодоровденската празничност – приготвянето на обредни хлябове в своеобразен „уъркшоп“ за целта – ателие за замесване на обреден хляб в с. Киселчово – община Смолян, и полицейската кушия на група „Конна полиция“ при СДВР в кв. „Бенковски“ – гр. София.

На 22 и 23 февруари 2019 г. в родопското село Киселчово в „Артел 13“ – Център за изкуство, занаяти и съхраняване на народните традиции – се проведе ателие по замесване на обреден хляб за Тодоровден. Събитието е в партньорство с Народно читалище „Проф. г-р Ас. Златаров 1927“ – с. Смилян, и е част от поредица работилници под надслов: „Хлябове в обредните традиции на Родопите“. Проектът е част от програмата „Пловдив 2019 – Европейска столица на културата“. Имахме възможността да се запознаем с обредите,

културния живот и бита на обитателите на селата от района на горното поречие на р. Арда или, както местните го наричат: „от коритото“.

Село Киселчово е разположено на 1141 м надморска височина, на 5 км от гръцката граница, на 30 км от гр. Смолян и на 15 км от с. Смилян. Постоянните му жители са едва 13 души, четиринадесетият е писателката Мона Чобан²⁾, избрала да се завърне в родината си, да реставрира част от каменните къщи в селото и чрез поредица от ателиета на създадената от нея фондация и арт център да провежда регулярни етноуикенди за възраждане на селото и българските традиции³⁾. Сред тях са: Бардово Бърдо Фест, Ателиета за замесване на обредни хлябове (за Великден, Гергьовден, за новородено и гр.), Фотоателие „Родопските водопади“, „Родопски диалект“, „Еньовденски изцеления“. Реновираните къщи в Киселчово са плод на усилията на над 60 добротворци, участвали в общо 5 доброволчески лагера в периода от 2015 до 2018 г.

Жителите на селата Смилян и Киселчово пазят отношението и почитта към хляба дори и във всекидневието си. За тях той е храна с ценни качества. В определени празници от годишния цикъл през XXI в. все още замесват хлябове с обредно-магически характер. Хлябът за Тодоровден е своеобразна култова практика с определени функции, време на подготовката, място на обредните действия, вид и подгребка и с участието на конкретни обредни лица. Той се отличава от всекидневния и по начина на приготвяне, и по символите върху него.

Подготовката по приготвянето на тестото започва от предишния ден. Полът на обредното лице е женски – в случая функцията се заема не от стопанката на дома, а от местна млада, раждала жена с опит. За рожената в гр. Смолян Снежана Орлова месенето на хляб е „религия – не хване ли брашно, не запали ли огъня, не може да заспи“⁴⁾. Обредното лице вярва, че хлябът има памет, пази и развива „силен квас“ в дома си, „отглежда го“ от ранна детска възраст. Част от развития и отгледан квас се носи на избраното място на обредните действия преди залез слънце. Важен момент в

подготовката е наличието на огън и достатъчно топлина и светлина в помещението за развитието на хляба. Съдовете трябва да бъдат предварително почистени, погредени. Водата задължително е чиста, изворна, специално донесена за замесването. Не е известно някога да е била „мълчана“ вода, но по време на замесването задължително замесващата хляба мълчи и нарича. Не са познати ограничения или забрани в района, касаещи лицата помощници. И още по технологията на тогоровгенския хляб:

Р.Д.-Р.: „Как се подготвя хлябът?“

С. О.: „Омесва се каша от брашното и водата и се оставя да престои два часа – по този начин се вдига качеството на самото тесто. Хубаво е да не го правите твърде рядко, защото става много влажно вътре и трудно се изпича. Хубаво е месенето да е бавно, продължително, за да може да отделим глутена и тестото да ви стане жилаво. Абсолютно нищо друго не добавяме, само малко по-късничко, когато почине брашното с кваса, ще добавим и солта. Предпочитам да правя по този начин самото разточване, за да отделяме глутена от брашното – така вдигаме качеството на самото тесто. Започва да става по-лъскаво, еластично, живот вкарваме в него. Знаете, повечето използват технология на удрянето, само че при този квас е по-важна технологията на разтягане, самата сол също се добавя чрез разтягане на самото тесто... Всеки хляб трябва да се меси, ако искаме да има вкус и качество. Обичам да меса с ръце – искам да си усетя плътността на тестото, лепкавостта, да видя дали му трябва още вода, още брашно, пък и това е енергия, вкарваш живот в тестото... Виждате как хлябът направо живее, не стои на мястото, на което му кажете. Това няма да му е последното месене, ще бъде едно от многото.“⁵⁾

Цветът на облеклото на обредното лице е светъл – обикновено жената е наяднала гълга или къса бяла риза с или без брогерия. Червеният и белият цвят са семантично натоварени – белият е цветът на чистотата, младостта и плодовитостта, а червеният пази от уроки, зли сили, носи изобилие и защита. В мълчание, с наричания за здраве, плодовитост, изобилие, раждане на гобитък, зърно и деца обредното лице замесва тестото. Остава го да престои, покрито с чиста кърна. Неколкократно – минимум три пъти – го обръща и размесва, когато „домашните заспят“.

Сутринта, преди изгрев слънце, празничният хляб е втасал и отново се размесва, като се добавят символи: конска глава с грива, подкова, жутен клас, слънце. Опича се след изгрева на слънцето, разрязва се или се разчупва и се раздава на всички присъстващи, като се започва от стопаните на дома. На обредния хляб се приписва лечебна сила – първото парче от него се запазва като лек за хората и добитъка. Присъствието на огъня е само фрагмент от обредната практика – всички се събират около запаления огън, а обредното лице подава на всеки парче от хляба с благословия и наричане за живот, здраве, плодородие и благоденствие. Даването на късче обреден хляб се осъзнава като дар – гарява се за здраве на добитъка и хората, за тяхната плодовитост и висока раждаемост.

В документираното обредно месене на хляб за Тодоровден не бяха изпълнени хора или песни.

Що се отнася до втория случай, наблюдаваният от нас на 16 март 2019 г. в столичния квартал „Бенковски“ празник (наричан още Тудорица, Тодорова събота, Празник на коня, Конски Великден) беше отбелязан с тържествен водосвет, изпълнение на духов оркестър, парад в униформи и на коне, състезания и конни надбягвания. Той се организира ежегодно от 1977 г. от местното Народно читалище „Георги Бенковски“, съвместно с група „Конна полиция“ – СДВР.

Софийският квартал „Бенковски“ е създаден през 1954 г. от обединението на селата Биримирци и Обрадовци. Там се намира и базата на единствената у нас конна полиция. Тя е една от двете групи (другата е с полицейски кучета), влизащи в състава на сектор „Водачи на служебни животни“, част от поделение „Сили за превенция и охрана“ към СДВР, отдел „Охранителна полиция“. Основните задачи на група „Конна полиция“⁶⁾, която включва около 50 коня, са: охрана на масови спортни, политически и обществени мероприятия на територията на столицата, както и контрол за спазването на обществения ред по паркове и градини⁷⁾. Всъщност конната полиция у нас е масова преди 1944 г., но т.нар. „Конен ескадрон“ към СДВР, базиран в кв. „Бенковски“, е създаден през 1956 г. Полицейските коне са от най-стария конезавод у нас – „Кабиюк“ край Шумен, или от

конезавода в Стара Загора⁸⁾.

Тъкмо съжителството на конната полиция с локалната общност в кв. „Бенковски“ след 1977 г. формира един специфичен модел на селищно празненство, който влиза в себе си както елементи от традиционната обредност, така и спортно-състезателни елементи, характерни за модерното време. По принцип селищният празник в някогашното Биримирци, наречен Домле (Тугоровден, Конски Великден), се почита масово, с целия набор от обредни действия и практики, докъм средата на миналия век. Според свидетелствата⁹⁾ в петък вечерта жените отиват на черква с колаци и бъклици вино. Тогава свекървите водят там и своите омъжени през зимата снахи, нагиздени богато. Молитвата над хляба и виното е за здравето на добитъка и най-вече – на кобилите. Със същата цел при излизането от черквата жените и невестите се подгирват и цвелят като кобили. В събота след обяг ергените възсядат коне и тръгват на „домле“ по съседните села. В района кушии не се правят, но през целия ден младежите препускат по домовете, из махалите и селата. Предварително животните са почистени и украсени с гердани, панделки, цветя, а гривите и опашките им са накърдени. Конниците си избират „главен домлар“, предводител, обикновено най-старият ерген, както и двама помощници. Той ръководи групата и определя маршрута. Помощниците му носят преметнати през седлата дисаги, в които слагат даровете за домларската чета, поднесени им от стопаните на къщите, невестите и момите – краваи, хлябове, ечемик, овес, жито. Избират също четирима певци, които след време се сменят с други четирима, така че да пеят всички от четата. Домларите влизат в дворовете на къщите, където има мими и млади невести, като предводителят разиграва коня си и размахва шарена пръчка с бяла кърпа на върха, дарена му от негова изгора. Певците излизат напред и подхващат нарочна песен:

Свети Тодор коня кове, домле, домле,

на пивада, на зелена, домле, домле.

Сестрица му клинци дава, домле, домле,

сребро клинци, злато плочи, домле, домле,

да подкове враня коня, домле, домле,
да обиди цибро поле, домле, домле,
да набере росно цвеке, домле, домле,
да извие до два венца, домле, домле.
Па ги пусна низ бел Дунав, домле, домле,
па им тихо проговаря, домле, домле,
пливай, пливай, до два венца, домле, домле,
та изпливай на крайове, домле, домле,
на крайове, на бродове, домле, домле,
та разпръсни семената, домле, домле,
да израснат гръсниците, домле, домле,
гръсниците, цвететата, домле, домле,
на конята до гривата, домле, домле,
на юнака до рамена, домле, домле.

Вечерта гаровете се продават в кръчмата, където гомларите си устройват гощавка. Пълният котли с вино, изнасят ги пред кръчмата и черпят с половнички всеки, който мине оттам, независимо от пола и възрастта, а той благославя: „Ха да е жива и здрава стоката!“, „И догодина със здраве!“.

На тези основни характеристики на традиционния празник обръщат внимание и днешните жители на кв. „Бенковски“. Те споделят¹⁰⁾, че в миналото Тодоровден е отбелязван както с общи ритуални действия, така и с индивидуални такива във всяка къща. Събират се ергените на селото, възседнали врани коне. Наричат ги гомлари. Най-старият ерген влиза в ролята на главен гомлар. Изпълнявайки песента „Св. Тодор коня кове“, гомларите обхождат цялото село, влизат във всеки двор и стопанката на къщата ги посреща и гарява, наричайки за здраве, за живот, да е мирна, плодоносна и плодотворна годината. Ергените са гарявани с кравайчета, парчета варено месо, плодове, вино или ракия, а конете – с жито и овес. Всяка жена меси за своя дом и обитателите му обреден хляб под формата на конска глава, подкова или със символна украса, посветена на коня и плодovitостта. Вечерта гомларите се събират на тържествена трапеза и си поделят получените гарове: месо, хляб, ракия или вино. От разказа ясно се вижда, че паметта за

традиционното празнуване е жива, макар действителността днес да е по-различна. Както стана вече дума, участието след 1977 г. на конния ескадрон на СДВР, заедно с читалището, придава нови функции на празника в кв. „Бенковски“.

С днешното отбелязване на празника в центъра на квартала, на площада, на открито пространство, се цели сдобиване със здраве, годината да е мирна, плодородна и плодотворна за всички жители, техните гости, за добитъка и посевите. Времето на подготовката е след изгрев слънце, преди обяд и поставя началото на Великденския пост. Мястото се подготвя предварително – теренът е добре почистен и открит, в центъра му се поставя масата с обредния хляб, кукла здравец с червено цвете, менче с вода¹¹). Публиката е многобройна, не само от квартала. Духовият оркестър на СДВР изпълнява настройваща множеството маршова музика. Групата конници навлиза постепенно на площада. В стремеж да се спазва традицията тя е водена от предводител и помощници, облечени в мъжки народи носии и с ямурлуги с бели и черни хоризонтални линии. Главният „домлар“ носи в ръка българското знаме. На гърбовете на конете на водачите са разположени платнени торби за даровете за ездачите и животните. Останалите членове на групата са в полицейски униформи, като част от тях са жени. Групата се подрежда накрая на площада в строй. Видът и подредбата на конете са празнични: гривите им са почистени, разресани, някои са украсени с червени пискюли, някои от тях са с червени платове, покриващи главите. Свещеникът в съслужение отслужва тържествен водосвет с благословии за жителите на квартала, за присъстващите и техните гости, за конете, добитъка, правителството. След изричането на молитви и благопожелания прекръства и поръсва със светена вода всички участници и гости в празненството, започвайки от конния ескадрон. След като свещеникът изпълни ритуалните действия по поръсване със светена вода, прекръстване и благославяне, специално избрано обредно лице – най-опитната и веща жена от квартала – облечена в носия, в сито с овес, жито и ечемик, дарява с погача водача на конниците и с пожелание „догодина пак да се върнат“. Поръсва

последователно конете със зърното от ситото с наричания: „да се рóди, да се рóди, да се рóди“ – т.е. да се раждат добитък и деца. След това облечени в шопски народни носии девойки даряват ездачите с „колачета“ (гребни обредни хлябове под формата на конска глава с гриба), а конете – с червени кутки за здраве. Съпровождани са от изпълнена от група малки момичета в носии спомената вече песен „Св. Тодор коня кове“. С това изпълнение се цели получаването на закрила от светеца (Теодор Тирон) в неговия празничен ден.

След обхождането присъстващите също се даряват с колачета. Обредните действия приключват под музикален съпровод и тържествен парад на конния ескадрон. Конниците обхождат центъра на квартала и се насочват към местния стадион „Г. Бенковски“ – мястото на провеждане на конните надбягвания, състезания и демонстрации, назовавани традиционно „кушия“. На нейното откриване е изчетено приветствие към присъстващите от името на Конната група, в което между другото се казва:

„Днес сме се събрали, за да отпразнуваме един стар народен обичай свързан с отколешните традиции на българския народ, денят на коня – Тодоровден.

От създаването на българската държава, конят е незаменим помощник на българите, неизменно присъстващ в бита ни. Именно на Тодоровден старите българи проверявали ежегодно изрядността на конната войска в състезания, в които се извършвало и бойното кръщение на конете Това създание е поело на гърба си преселението и оцеляването на нашите предци, които са развявали конската опашка, като боен флаг, а българската конница е имала решаваща роля в изхода на много битки.

И днес, въпреки навлезлите в ежедневието ни модерни технологии, конят запазва своето място в живота на хората. Ползва се за лов, туризъм, езда с лечебна цел и конен спорт.

Съществена е ролята на коня в осъществяване на служебната дейност в полицията за изпълнение на ред задачи свързани с опазване и възстановяване на обществения ред.

Традиционно, в отбелязването на този вековен празник, с удоволствие и гордост участват и служителите от група „Конна полиция“ при отдел „Специализирани полицейски сили за опазване и възстановяване на общественя

ред“ към Столична дирекция на вътрешните работи.

Конната полиция е създадена през 1956 г., като през всичките тези години до настоящия момент неизменно и професионално изпълнява задълженията си свързани с осигуряване спокойствието на гражданите намиращи се на територията на град София. Конната полиция е едно от основните средства за борба с масовите безредици и грубите нарушения на общественения ред, при осъществяване охраната на редица масови мероприятия.

Полиците от група „Конна полиция“ приемат за свое призвание обучението и грижите за служебните коне. Привикването на животните към светлинни и звукови дразнители и преодоляването на препятствия са задължителни етапи от обучението им за качествено изпълнение на служебните задължения дейност.

Честит празник на жените и мъжете в униформа с техните партньори в работата – конете! Честит празник на всички именници. Честит празник и на жителите на квартал „Бенковски“ и гостите на тържеството!“⁽¹²⁾.

След приветствието Конната група показва на стагуона различни умения, богато възнаградени с аплодисменти от многобройната публика, както впрочем и всички обредни действия в процеса на празнуването. В случая са включени и представления от другата спомената група на СДВР – с полицейските кучета и техните учения. Програмата завършва с награждаване на победителя, като тази година приза спечелиха полицейката Светлана Търнева и кобилата Ауга. Това действие поставя края на празнично-обредния цикъл, в който присъстващите нямат право да прекъсват обредните действия или да участват пог каквато и да било форма до приключването им. Специално посветените в ритуалните действия обредни лица и техните помощници определят времевите граници и поставят началото и края на обредните действия.

В заключение на наблюденията ни по двата анализирани в настоящия текст примери можем да обобщим на първо място, че обредната храна е била и продължава да бъде средство за засилване на символното значение на съвместното консумиране на храна като форма на социално общуване. Раздаването на хляб, размяната, общата трапеза, изнесените извън дома обредни действия и през ХХІ в. продължават да бъдат ярък израз на комуникативния процес, на

разчупването на границите между своето и чуждото, между домакин и гост. Същевременно мястото и времето на обредните действия в празнуването на Тодоровден са пространствено-времевите параметри на процеса на общуване и съхраняване на традициите, осъществяван чрез обредните практики за здраве и благоденствие на животните и хората. Вижда се, че обредните действия на Тодоровден са съхранили, макар в трансформиран вид, своите обредни функции – приготвянето и раздаването на хляб, приготвянето на трапеза и обредни ястия, подготовката и украсата на конете и техните ездачи, конните състезания и т.н. С други думи, те са задължително условие за реализация на семантиките, заложи в празника. Друг вече е въпросът, доколко те се осъзнават днес от участниците и публиката като такива и доколко са натоварени по-скоро с естетически, образователни, хедонистични и гр. функции, характерни за съвременната празничност. Така или иначе, видимо е, че празнично-обредната система си остава важен елемент в културата на българина, като традицията се запазва, съхранява, но и разнообразява с нови елементи.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Случаят е усложнен, тъй като се намесват имената на Теодор Стратилат (също светец воин) и на светицата императрица Теодора II (842-856), съпруга на императора-иконоборец Теофил, благодарение на която иконопочитанието е възстановено. Настоящият текст не се занимава с този проблем.
2. Псевдоним на писателката Цанка Цанкова, известна с чиклит романите си. Живее в Москва и Париж, преди да се засели в Киселчово. Вж. и <https://trud.bg/мона-чобан-презря-париж-заради-рогопи/> (20.3.2019).
3. Вж. <https://artel13.com/atelieta-artel-13.html> (20.3.2019).
4. Тук и по-нататък вж. Архив на Националния център за нематериално културно наследство при Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН (АНЦНКН), сигн. АИФ I № 577, с. Киселчово, общ. Смолян, 22-23.2.2019 г., зап. Р. Джурова-Рождественска, инф. Снежана Орлова, ок. 36-годишна, планински водач и преподавател по туризъм в

гр. Смолян.

5. Пак там. Вж. също АНЦНKH, сигн. ФmАИФ № 1767.
6. Вж. <https://bg-bg.facebook.com/PoliceBGHorses/> (18.3.2019).
7. <https://ezdapress.com/5751/конна-полиция-кв-георгу-бенковску/> (18.3.2019).
8. <https://www.vesti.bg/novini/v-amsterdam-vmesto-ezditnite-zhivotni-izpolzvat-velosipedi-razkazva-rfi-v-liatnata-selekcii-evropejski-akcenti-871934> (18.3.2019)
9. Тук и по-нататък вж. Ангелов, 1976, pp. 9-11.
10. Вж. АНЦНKH, сигн. АИФ I № 579, инф. Цветанка Тонева, 63-годишна, секретар на читалище „Г. Бенковски“, София, кв. Бенковски, 16.3.2019 г., зап. Р. Джурова-Рождественска. Описанията на обредните практики около празника са пресъздадени по спомените в женската група за автентичен фолклор към читалището.
11. Тук и по-нататък вж. и документацията на празника, съхранявана в АНЦНKH, сигн. ПВ № 1232, зап.: Вл. Пенчев; ФmАИФ № 1766, зап.: Р. Джурова-Рождественска. Вж. също снимките от празника във ФБ профила на Група „Конна полиция“: <https://bg-bg.facebook.com/PoliceBGHorses/> (18.3.2019), както и медийните отразявания, напр.: <https://www.tvevropa.com/2019/03/stolichniyat-kvartal-benkovski-sabra-desetki-hora-za-todorovden/> (18.3.2019).
12. АИФ I № 579. Благодарим за съдействието и помощта на г-н Кънчев от СДВР. Вж. също ПВ № 1232, запис 15.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Angelov, P. (1976). *Prinos kam istoriyata na selata Birimirts i Obradovtsi (kv. Benkovski)*. Кн. 2. Sofia: Chitalishte „G. Benkovski“. [Ангелов, П. (1976). *Принос към историята на селата Биримирци и Обрадовци (кв. Бенковски)*. Кн. 2. София: Читалище „Г. Бенковски“.]

SAINT THEODORE'S DAY (TWO CONTEMPORARY APPROACHES TO THE HOLIDAY)

Abstract. Saint Theodore's Day, also known as Horse Easter, is a popular spring festival, not only because of the inclusion of horses in the ritual practices, but also because of the attraction of numerous public horse races. It is celebrated almost everywhere in Bulgaria on the first Saturday of the Easter Lent. The purpose of the present text is to present and analyze two contemporary manifestations of the festivity of Todorovden - the preparation of ritual breads in a purpose-made atelier for dressing ritual bread in the village of Kiselchovo, Smolyan municipality, and the horse race of the Sofia Mounted Police Unit in the Benkovski District, Sofia. It is concluded that the observed rituals and practices have preserved, albeit in a highly transformed form, their ritual functions.

Rayna Dzhurova-Rozhdestvenska
Doctoral student
rayna.dzhurova@iefem.bas.bg; erika.tajo@protonmail.com

Vladimir Penchev
Professor, PhD
vladimir.penchev@iefem.bas.bg

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with National Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
Sofia 1113, ul. 'Acad. G. Bonchev', bl. 6

ОТВАРЯНЕ НА НОВОТО ВИНО:

ПРАЗНИК НА ФЕРМЕНТАЦИЯТА

Ася Събева-Юричкай

Резюме. Всички фази в лозарството и винарството са свързани с празници и ритуали, в които личи сезонната календарна зависимост и технологичната обвързаност с календарната обредност. Ритуализирането на фазите на преобразуването на виното укрепват ценности или придобивки, които са важни за стопанския, духовен и социален живот на обществото. В статията е разгледан празникът за отварянето на новото вино, който подчертава сезонната и технологичната същност на винопроизводството. Голямо значение тук играят съдовете за ферментация. Празниците на новото вино се съотнасят към времето на ранната ферментация през ноември, или се изтеглят към февруари-март, когато се празнуват гръкоримските Дионисиеви Антестерии.

Keywords: spring rites, winemaking traditions, viticulture, young wine, Dionysian festivities

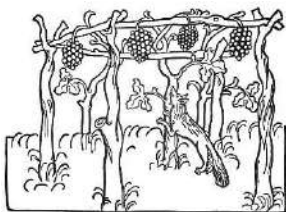
Във века на съвременните високи технологии не е безинтересно да се обърне поглед към едно по-старо време, за да се види как античната безпогрешна технология за правене на вино съжителства с обредната празничност и показва митологически елементи. И как и днес хората се връщат към традицията, към старинни елементи, за да запазят своята историческа памет и да подчертаят своята идентичност.

Всички фази в лозарството и винарството не само в българската култура, но и при други народи със стари лозарски и винопроизводителни традиции са свързани с определени календарни празници и ритуали. Трифон Зарезан е празник на зарязването на лозята, Кършовден е свързан с подкастриането на ненужните лозови пръчки в началото на лятото. Преображение е денят, в който се освещава първото узряло грозде и е гранична точка в календара (отпадане на табуто за консумирането му) . Поверието казва за този

ген, че гроздето „се преобразува“ от ягорига в истинско грозде, затова и празникът в много винарски райони се нарича Гроздарски празник (Lazarov, 1987, р. 104). Гроздоберът е свързан с прибирането на гроздовата реколта и началото на приготвянето на виното. Блага черква е празник на сладкото, още неферментирало вино, и т.н. По Димитровден, когато „фмасат вината, жените изпичат колаци, па взимат и в четрите вино и излизат на черковището и там се запива Димитър“ (Mladenova, 1996, р. 107). В тези обичаи проличава не само сезонна зависимост на процесите по добива на грозде и вино, но и технологичната обвързаност в календарната обредност, знанието за технологиите при добив на грозде и при приготвянето на вино. Ритуализирането на фазите при приготвянето на вино го определят като напътка на преобразуването. То укрепва онези ценности и придобивки, които са важни за стопанския, духовен и социален живот на обществото.

В този ред на мисли ще се спра на празника на отварянето на новото вино, който подчертава сезонността и технологията на виното. Гроздовият сок преминава през няколко фази, за да се преобразува във вино. Той от сок, наричан „шира“ или „мъс“, преминава през фазата на силно кипене (бурна ферментация), когато се казва „резнак“ или „делиборан“, „буран“, „лудо вино“, „болно вино“, през периода на избистряне и бавна ферментация (тиха ферментация), до получаване на „младо вино“. После следва узряване и стареене на вече прекипялото готово вино, което се нарича „сегнало вино“ (Mladenova, 1996, pp. 87-112).

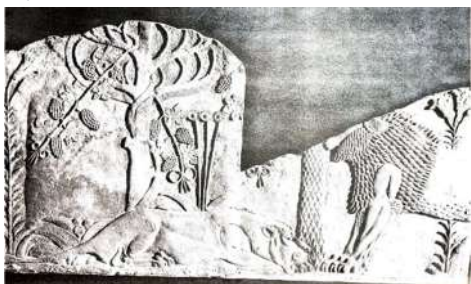
Основната сила, която предизвиква получаването на напътката е ферментацията. Изворовата база говори за случайност при откритието на винената ферментация още на много ранен етап на човешкото развитие. Знае се, че животните обичат сладките плодове на гроздето. Елените, зайците, лъвовете, лисиците, птиците крадели грозде, за което говорят и множество изображения от древните култури (ил. 1, ил. 2, ил. 3).



Ил. 1 Лисицата в лозето –
рисунок от Езоповите басни
(1476 г.)



Ил. 2. Лъв, ядящ грозде,
византийски мраморен релеф,
Музей „Стар Коринт“



Ил. 3 Двойка лъвове под виеща се по дърво лоза,
асирийски релеф от Ниневия, ок. 660 г.пр.Хр.,
Британски музей

Редица лозари разказват истории за животни, които отбирали най-хубавите и сочни зърна грозде, скривали ги на тайни места, огрявани от слънцето, оставяли ги да ферментират и тогава ги изяждали с удоволствие. Известна е и гръцката легенда за пастира Стафилос, който забелязал, че една овца от стадото на неговия господар Ойнос (*гр.* вино) се връщала в обора много по-късно от другите. Стафилос започнал да следи животното и разбрал, че то яде плодовете на непознато растение. Занесъл грозде на своя господар Ойнос, който разбрал, че сокът от плодовете след известно време придобива груг вкус и опиянява. Тогава той решил да предаде гроздето и виното в дар на бог Дионис. Богът посветил Ойнос в тайните на винопроизводството и нарекъл питието на негово име, а гроздето – на името на пастира Стафилия¹⁾.

Случайно станало и откритието на виното от персийския цар Джемшид. Всеки ден той пиел сок, изстискан от чепки грозде.

Така той пиел, докато един ден питието се възгорчило. Владетелят решил, че сокът е станал отровен и заповядал да затворят съда и да го сложат настрана. Владетелят имал една красива робиня, която страдала от непрекъснато главоболие. Веднъж тя решила да се

самоубие, толкова силни били болките, пила от нумието, което всички смятали за отрова. Като отпила малко, се почувствала по-добре. Продължила да пие и заспала. Дълго спала и като се събудила усетила, че е оздравяла. Случката достигнала до ушите на Джемшид, той разбрал силата на преобразуването във вино нумие и го провъзгласил за царско лекарство (Christoffel, 1957, pp. 23-24).

Самата фигура на митичния змей е свързана с виното. В българската митология е известно, че кулинарният му ког освен мляко и хляб, включва и вино. Той обирал най-хубавото и едро грозде и произвеждал от него в своите пещери вино. То било толкова тъмно и гъсто, че можело да се носи в кърпа (Marinov, 1914, p. 208). Змеят във функцията си на стопан на ниви, лозя, обработваеми площи не може да не е свързан с виното в земите на развито лозарство и винарство. На смока стопан в Странджа рупското население оставяло в ъглите на къщата от обредната храна вечерта срещу Никулден и срещу Коледа. Слагали за него и паница с вино. Така неговата храна е произлизаща от стопанската продукция на населението – скотовъдство, земеделие, лозарство и винарство²⁾.

Още редица предания и легенди за произхода на виното произлизат от райони, които се считат за родина на лозата и виното – урано-транскавказката, малоазийската и тракийска област³⁾.

Тук бих искала да се спра на проблема за ферментацията в народната култура. Чрез кваса – веществото на ферментацията, се осъществява преминаване от едно състояние на материята в качествено друго. На митологическо ниво ферментацията при хляба може да се разглежда като акт на съвкуплението между вода, брашно и сол, като квасът носи белезите на живо същество. Той расте, остарява, затова трябва да се поднови при ритуални обстоятелства (Marinov, 1914, pp. 276, 416, 417; Pirinski kraj, 1980, p. 349). Той притежава магически свойства и приготвянето му може да се тълкува като аналог на първотворението. Извършва се в преходни критични космически ситуации (обикновено по Коледа или Великден, Гергьовден) и преминава от безформеното, хаотичното състояние към ред и порядък (Georgieva, 1993, pp. 18, 21-22).

От интерес е сведението за кипенето на виното при ферментацията, което се оприличава като „песента на виното“ – това е шумът, който течността издава при кипенето. Във Франция казват, че виното пее. Пърите, които се издигат от клокочещата течност могат да бъдат опасни и отровни. При това, захарите се превръщат в алкохол с помощта на определени дрожди, поленнали по гроздовите зърна. Народно знание и митология свързват този процес с наличието на определени митични сили, които се съдържат във винената каша – духове, които влияят при преминаването на материята в ново качество. Неслучайно в гр. Лясковец, Горнооряховско, съществува поверието, че измиването на „бурията“ (бъчвата) може да се прави само от спокоен и хладнокръвен човек, защото, като започне да ври ширата, може да изхвърли голяма част от течността извън бъчвата. А при наливането на новото вино някой отстрани изкрещява, за да стане то по-силно. В Странджа докато ширата ври, „враната“ на бъчвата (отворът) стои отворена и върху нея се поставя дюля, ябълка или връзка босилек (Mladenova, 1996, pp. 87-112; Raychevski, 1996, p. 49). Тези имитативни и контагиозни магически действия целят овладяването на процесите при преминаването, при преобразуването на материята.

Във връзка с ферментацията стои и един груг пример от българската топонимия. Това е селищното име на с. Гъмзово, намиращо се на 18 км. от Видин. В XV в. е записано във видинския санджакбейски хас под същото име. Предполага се, че името произхожда от стб. глагол „гъмзати“ – със значение на пълзя, лазя, а в диалекта „гъмзя“ – вървя полека, кретам, движа се, и „гъмжа“ – движа се разбъркано с шум, пъпля (Nikolova, 2012, pp. 235-238). В Български етимологичен речник „гъмжа“ се отнася за движение на много хора или животни и показва паралели в славянските езици от праславянски *гъмъза (Balgarski etimologičen rechnik, 2012, pp. 301-302). Гъмза е стар аборигенен сорт грозде в българските земи; предположението е, че името идва от значението на вря, кипя, ферментирам чрез пенене. Визуалната представа е, че при наливането на виното, то се пени в усилен вид. В случая топонимията предава

специализираното значение обозначаващо специфично движение на течности, като ферментиращото или изливащото се вино. Сродно топонимично название носи и гр. Гъмзиград в Сърбия.

Всички тези примери говорят за ферментацията като процес на набухване, увеличаване на обема си, с присъщ шум, с определено движение на течностите и материите, с изпускане на пари, често отровни и опияняващи.

Но да се спра на празниците на винената ферментация. Става ясно, че преобразуването на виното през различните му фази дава отзвук и при езиковото му фиксиране. Поради протичането на виненото купене в две последователни фази – бурно (за 6-7 дни) и тихо (за 2-3 седмици), се получават няколко вида вина. След бурното купене виното се нарича „лудо“, „бујно“, „болно“ и има силно упойващ характер. След втората, тиха, ферментация виното се нарича „младо“ вино. То е готово към края на ноември, но при определени условия. Известно е, че празниците на младото вино в европейските области са през месец ноември. Там от изцеждането (пресоването) го ферментацията му, сокът се съхранява в дървени съдове.

В ирано-кавказкия и средиземноморския район, виното се тъпче с крака и се съхранява в глинени съдове (Vincze, 1979a, pp. 158-161; Vincze, 1979b, pp. 55-58)⁴⁾. Производството на глинени съдове за вино започва още в древните земи на Урарту. През 2013 г. на територията на древния град Армази, столицата на Иверия, е открита антична марани (изба за вино, произведено в квеври), пълна със съдове от началото на първото хилядолетие. И днес квеври се правят в Кахетия, Грузия и Имеретия. В Армения подобни съдове се наричат караси, в Средна Азия – хуми. Вкопаването на глинени съдове в земята предизвиква различна реакция на процесите. Ферментацията протича по-бавно и постепенно, трае 5–8 месеца, температурата е постоянна, виното се прочиства естествено, става кристално чисто и прозрачно. Тази технология благоприятства производството на бели вина. При тях се получава кехлибарен цвят, танинни и землени аромати. Това са прародителите на днешните оранжеви вина. Затова благодарение на различната технология, младото вино се отваря през февруари–

март и съвпада с пролетните празници на лозата и виното.

Според Михаил Арnaudов отглас от гръцките Антестерии е празникът на Св. Трифон Зарезан, празнуван в българските земи през месец февруари (Arnaudov, 1972, pp. 80-127). Но при това има една съществена разлика. Докато Трифон Зарезан се празнува в чест на първото през годината зарязване на лозата и при него се ритуализират самият процес и уредът на зарязването – косерът, то при гръцките пролетни Антестерии се отваря новото вино в глинените питоси и след проверка за неговата годност за пиене, се отменя забраната за винена консумация.

При разглеждане на празника на Антестериите съм ползвала най-вече трудовете на известния изследовател на старата гръцка култура и етнолог – М. П. Нилсон (Nilsson, 1955).

Празникът е част от Атическия календар и се състои от три дни, включени в три последователни, специализирани фази.

Първият ден, наречен *питоигия* е на 11-ия ден от месеца Антестерия, който е вероятно или месец февруари или март. Тук се наблюдава на технологията. През пролетта е завършено второто прекипяване на виното, тогава то е готово, но младо. В чест на бог Дионис, който е първопричинителят на целия лозаро-винарски цикъл, като фаза от добива на вино се празнува *отварянето на питосите с младо вино*. Тогава се смята, че виното е готово за консумация и най-вече не е отровно. На този ден се затваряли храмовете на всички други богове, отваряли само храма на Дионис, за да бъде изказана благодарност към бога за завършването на готовото вече вино. На първото отворено вино се приписвали магически сили, но то се смятало и за отровно. От това първо вино се принасяло в чест на Дионис, при което се вярвало, че богът е прочистил и благословил виното, което след това вече не е опасно за пиене, т.е. отпада табуто за консумация. На този ден пазарите били отворени, продавали се и се купували глинени съдове, питоси, амфори за вино (ил. 4, ил. 5, ил. 6).

На втория ден, 12-ти от месеца, се състои празникът *Хоес*, или *Хои*, ден на освещаването на новото вино, или празникът на каните. На този ден се подаряват малки кани за вино на децата, красиво изрисувани със сцени на играещи или празнуващи деца. Така, те се приобщават към празнуването на възрастните. Децата взимат участие на този ден след 3-годишна възраст, когато става тяхната инициация чрез пиене на вино. В храма на Дионис се извършват ритуали. 14 жени, негови жрици, поставят венците си пред неговия лик или маска. Там има маса, отрупана с плодове или хлябове, както и съдове с вино, което се смесва с вода. От тези съдове, служителките черпят вино и раздават в по-малки съдове (ил. 7). На този ден се състоят и състезания по надпиване, победителите получават от управителя (архонта) кожен мех, пълен с ново вино. Всички тези ритуали се придружават от игри, свирачки на флейта, танци и веселба. Сега се осъществява и сватбата между Дионис и Базилевшата. Дионис пристигал в града, качен на кола-кораб и се отправял с процесия към своя храм. Съпътстващите го хора се веселили в оргиастична еуфория и посрещали бога, който е дошъл в Атика през морето. Ритуалът на сватбата включвал отправяне на процесията от храма на Дионис



Ил. 4. Амурети, които продават вино, стенопис, Помпей.



Ил. 5. Долиум и глинени амфори от иберийската епоха, Oppidum de Nissant-lez-Enserune (Herauld)



Ил. 6. Амфора, РИМ-Плевен (сн. Ищван Винце, 1964)



Ил. 7. Смесване на виното пред маската на бог Дионис, червено-фигурна ваза, Лувър (по Нилсон)

към Буколиона, където се състояла брачната нощ. Населението празнувало цяла нощ. Но скоро започвала подготовката за следващия ген.

Третият ген се казва *хитрен* или *кситрен* и се празнува в чест на мъртвите и предците. Празникът бил съпроводжан от състезания, но на този ген се приготвяли в гърнета и храна за мъртвите (един вид Задушница). Варяла се Панспемия, храна от вода, зърно и мед. Това е един вид жертва, посветена на хтоническия Хермес за спомен от потопа от времето на Декалион. Изсипвала се в една широка половин метър земна пукнатина в близост до Олимпейон. Денят се посвещава на излизачите по това време злотворни духове, поради което се затваряли храмовете, вратите на къщите се намазвали с катран като предпазни мерки. Вплетен в ритуалите на този ген е и един друг празничен елемент – люлеенето на младите момичета в люлки. Нарича се Празник на люлките – Айора, и се празнувал най-вече от деца и младежи. Денят бил в чест на Еригона, гъщеря на Икар, който по поръчка на Дионис разпространил правенето на вино. Легендата говори, че селяните го убили, защото сметнали новото питие за отрова (при това отново се потвърждава двойствената природа на виното – от една страна, еликсир, лекарство, и от друга, отрова) и го убили. Еригона започнала да броги из лозята, търсеща баща си, но не го намерила и от мъка се обесила. Символично люлеенето е израз на броженето из лозята. Но същевременно има и апотропейно значение – за отблъскване на злите сили.

Чрез Антестериите се осъществява непрерывна връзка между поколенията: деца – възрастни – умрели (прадедите). Освен празник

на цвващата пролет и вегетацията, освен функцията на отварянето на новото вино, той е и празник на възобновяването на човешкия рог, продължението на поколението. Това поставя виното в системата на космическите течности, чрез които се обяснява света, космоса, и която влияе на хода на събитията.

Предантическата и антична ирано-кавказка традиция в правенето и съхраняването на вино е сходна с египетската, средиземноморската, гръко-тракийската, римската. Това е културата на глинени съдове за производство и съхранение (ил. 8, ил. 9, ил. 10, ил. 11, ил. 12, ил. 13, ил. 14).

Старата антична култура на глината е дотолкова вкоренена в българските земи, че дори и бъклиците през Средновековието, а и до XIX в. се правят от глина (Rashev, 1979; Aleksiev, 2000).

В Средна и Западна Европа през Средновековието започва разпространението на гървени съдове, служещи за приготвяне и съхранение на виното. При това не без значение е и наличието на изобилен гървен материал в тези райони. (ил. 15, ил. 16).

С цвването на турците българските земи, които принадлежат към античния културен кръг на лозаро-винарството и на глинени съдове, прекъсват традицията си и постепенно започва проникването на средно- и западноевропейска култура на гървените съдове. Това променя не само материалната, но и духовната култура, свързана с този основен в по-ранните времена поминък. Така и зрееването на



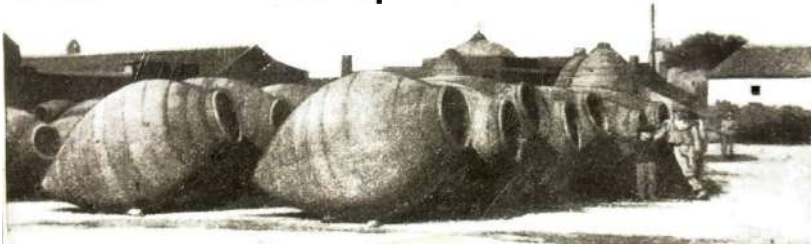
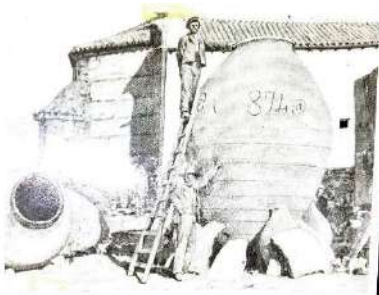
Ил. 8. Древноегипетски гроздобер, тълчене на грозде и глинени винарски съдове, гробница на Ха-емвезе, гр. Теба, XII в. пр.н.е., Британски музей.



Ил. 9. Една от най-старите намерени до сега винарни от Ватиперон, Крит

виното става по различен начин. Младото вино се пие през ноември–декември при гървените съдове. При глината, особено когато е заровена в земята, въздухът прониква по-фрагментарно, виното зрее по-бавно и новото вино се празнува през пролетта, когато настъпи втората бавна ферментация и напитката затвори своя производствен цикъл.

Съвременните празници на новото вино следват старите, антични традиции, но показват и някои иновации. Известно е празнуването на младото божоле в Бургундия, Франция. То е младо вино, пуска се за продажба около 6 седмици след края на гроздобера. Като леко вино, то е за незабавна консумация, не бива да се оставя да отлежава, защото с времето качеството му не се подобрява. Традицията осведомява, че това ново вино се е пиело от гроздоберачите, които са работили по лозята на областта и се е изпивало до края на гроздобера. Неговият празник в последните години е широко разпространен в Европа, но и в САЩ и Азия. То се отваря винаги в третия четвъртък от месец ноември, като до полунощ срещу празника съществува забрана за пиене. През петте дни на празника се състоят над 120 фестивала, провеждат се дегустации, танцови забави, съревнования.



Ил. 10. Испански глинени *тинья* с вместимост 4 хил. литра вино (архив И. Винце).



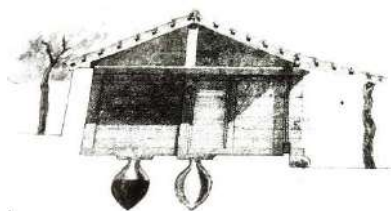
Ил. 11. Глинена връчва за запазване на вино от с. Камена, Петричко, (сн. Л. Пенева-Винце)



Ил. 12. Кеври от винена фабрика Напареули, Грузия, 60-те години на XX в. (сн.И. Винце)



Ил. 13. Винен куп от Вардзия (сн. И. Винце)



Ил. 14. Вертикален разрез на винарна с вкопани в земята кеври, скица от с. Акура, Грузия (сн. И. Винце).



Ил.15. Картина на м. септември от Псалтериум на кралица Мери, XIV в., Британски музей

В много български градове също се възстановяват празниците на виното, но предимно във връзка с лозаро-винарския празник Трифон Зарезан. Една интересна практика свързана с античната епифания, с появяването на бога чрез чудо, се възпроизвежда в Асеновград. Шествието по случай празника се отправя към прочутата църква „Св. Богородица–Рибната“. Там при старата чешма се състои ритуалът „Вино от чешма“, при което от споменатата чешма протича внезапно вино.

В град Сунгурларе на празника Трифон Зарезан, след избиране на цар на лозята, от Сухата чешма протича вино по волята на царя.

Подобни възстановки се наблюдават и в Италия и Испания. По пътя на поклонническия маршрут от Рим до гр. Ортона в централната част на Италия, където в катедралата се съхраняват мощите на св. Тома, се намира чешмата Калдари ди Ортона. От нея тече вино за поклонниците, пътуващи по пътя. По испанския поклоннически път Камино де Сантяго съществува също чешма, от която тече вино. Такава чешма има и в Сан Марино, но тя работи само на празника на гроздето и виното. Чешмата се прочула с това, че вино протекло не само от нея, но и от чешмите в домовете на хората. Оказало се, че това станало поради грешка на водопроводното гружество, което свързало по невнимание водопроводната мрежа в селището с винарната, от която се направлявала струята вино.

А може би наистина е станало чудо и сам бог Дионис се е появил!



Ил. 16. Професионален
бъчвар от Нюрнберг,
рисунок от Домашната
цехова книга на
Менделсхата колегия

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. www.marial.blog.bg/legenda-za-vinoto.1315228/
2. Raychevski (1996, p. 229). Това е въпрос, който заслужава отделно проучване.

3. Мое изследване, изложено на конференция "Szláv kulturális örökségeink: nyelv, folklór, irodalom" на 17 май 2019 г. в гр. Буганеца, Унгария.
4. Вина вьдержаннье в квеври // <http://winegeorgia.ru/gruzinskievinakvevri>;
<https://bg.wikipedia.org/wiki/квеври>

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Aleksiev, Y. (2000). Za baklitsite v Srednovekovna Bulgaria. In: *Balgarite v Severnoto Prichernomorie*, Veliko Tarnovo. [Алексиев, Й. (2000). За баклиците в Средновековна България. В: *Българите в Северното Причерноморие*, Велико Търново].
- Arnaudov, M. (1972). *Studii varhu balgarskite obredi i legendi*, Vol.2, Sofia. [Арнаутов, М. (1972). Студии върху българските обреди и легенди, т.2. София]
- Balgarski etimologichen rechnik (2012), Vol. 1, Sofia [Български етимологичен речник (2012), т. 1, София.]
- Georgieva, Iv. (1993). Hlyabat na balgarina: hlyab bez kvas, hlyab s kvas. *Balgarska etnografia*, 3, 18-22. [Георгиева, Ив. (1993). Хлябът на българина: хляб без квас, хляб с квас. *Българска етнография*, 3, 18-22.]
- Lazarov, V. (1987). *Bolgaro-gruzinskie paraleli narodnoy kulyturyi vinogradstva i vinodelia (Opyit sravnitel'no-istoricheskogo izucheniia)*, Dessertation, Tbilisi. [Лазаров, В. (1987). *Болгаро-грузинские паралели народной культуры виноградарства и виноделия (Опыт сравнительно-исторического изучения)*, Дисертация, Тбилиси.]
- Marinov, D. (1914). Narodna vyara i religiozni narodni obichai. In: *SbNU*, 28. [Маринов, Д. (1914). Народна вяра и религиозни народни обичаи. В: *СбНУ*, 28.]
- Mladenova, O. (1996). Etnolingvистичен vaprochnik po traditsionno lozarstvo i vinarstvo. *Balgarska etnologia*, 1, 87-112. [Младенова, О. (1996). Етнолингвистичен въпросник по традиционно лозарство и винарство. *Българска етнология*, 1, 87-112.]
- Nikolova, M. (2012). Starinni toponimi ot Vidinsko. In: *Sastoyanie i problemi na balgarskata onomastika (Materiali ot mezhdunarodna nauchna konferentsia "Slavyanska i balgarska onomastika")*, Vol. 12, Veliko Tarnovo. [Николова, М.

- (2012). Старинни топоними от Вугинско. В: *Състояние и проблеми на българската ономастика (Материали от международна научна конференция "Славянска и българска ономастика")*, т.12, Велико Търново.]
- Nilsson, M. P. (1955). *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1, 2., München.
- Rashev, R. (1979). За глинените баклици в Средновековна България. In: *Pliska – Preslav. Prouchvania i materiali*, Vol. 1, 206-209. [Рашев, Р. (1979). За глинените баклици в Средновековна България. В: *Плиска – Преслав. Проучвания и материали*, т. 1, 206-209.]
- Raychevski, St. (1996). Lozarstvo i vinarstvo. In: *Strandzha. Materialna i duhovna kultura*, Sofia. [Райчевски, Ст. (1996). Лозарство и винарство. В: *Странджа. Материална и духовна култура*, София.]
- Vincze, I. (1979)a. Istoricheski форми na saorazheniyata za sahranyavane na vino – yama – delva – bachva. (ss. 158-161). In: *Etnografski i folkloristichni izsledvania*. Sofia. [Винце, И. (1979)а. Исторически форми на съоръженията за съхраняване на вино – яма – делва – бъчва. (с. 158-161). В: *Етнографски и фолклористични изследвания*. София.]
- Vincze, I. (1979)b. Promeni v sredstvata za proizvodstvo na vino v Yugoiztochna Evropa. *Balgarska etnografia*, 3, 55-58. [Винце, И. (1979)б. Промени в средствата за производство на вино в Югоизточна Европа. В: *Българска етнография*, 3, 55-58.]

OPENING OF THE NEW WINE - CELEBRATION OF FERMENTATION

Abstract. Each phase in viniculture and winemaking is associated with specific festivities and rituals underlying the seasonal dependency and the technological connectedness with the ritual calendar. The ritualization of the different phases in wine transformation strengthens the values or gains in the commercial, spiritual and cultural life of the community. The paper discussed the festivities associated with the opening of the new wine. An important role play the vessels used for storing wine. The new wine festivities are placed in the time of primary fermentation in November or are extended to the months of February–March, coinciding with the Greco-Roman Anthesteria in honour of Dionysus, the opening of the pithoi – Pithoigia, the day of jugs – Choes, etc.

Assia Sabeva-Jurickay
Doctor of Philosophy
Sofia – Bulgarian Cultural Forum – Budapest
etnoassia@gmail.com

ПРИЛОЖЕНИЕ НА КОНВЕНЦИЯТА НА ЮНЕСКО ЗА ОПАЗВАНЕ НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО.

ПРИНОСЪТ НА БЪЛГАРИЯ

София Василева

УниБИТ

Резюме. Цел на доклада е да представи ролята на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство. Актуалността на темата се засилва от обстоятелството, че този вид наследство е поставено в риск от въздействието на глобализацията, увеличаването на урбанизацията и миграциите, които се превръщат в сериозни предизвикателства пред националните и местните идентичности, застрашават многообразието от култури. Акцентите в изложението са поставени на активната дейност на България в областта на идентифицирането, опазването, популяризирането и предаването на нематериалното културно наследство в контекста на прилагане на Конвенцията.

Ключови думи: 2003 UNESCO Convention, intangible cultural heritage, safeguarding, communication

Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство е изключително важен документ, тъй като признава значението на нематериалното културно наследство (НКН) за съхраняване на културното многообразие и създаване на условия за устойчиво развитие. Тази сфера има огромни потенциални възможности за взаимодействие с области като образование, околна среда, наука, комуникации (2003 Convention, чл. 13 и 14). Показателен пример за важността на Конвенцията за опазване на НКН е актуализираната през 2008 г. Система на ЮНЕСКО за статистика

на културата. НКН е открито като ключова междусекторна област, която взаимодейства с всички групи области (2009 UNESCO Framework). Освен това, значението на НКН е в неговите силни комуникативни функции, произтичащи от практиките на създаване, представяне и предаване на традиции, знания и опит, както и от свързаните с тях културни пространства. Тези характеристики на НКН позволяват взаимодействие между неговите специфични сфери - напр. художествени занаяти, сценични изкуства, народни предания и фолклор, ритуали и обреди, фестивали и тържества. Образованието и обучението също се определят като междусекторна област, разбирани не само като средство за предаване и приемане на знания, умения и компетентности, но и като начин за културна комуникация и предаване на културата от поколение на поколение. Един от най-разпространените традиционни начини за предаване на НКН е чрез обучение и получаване на знания. Образованието оказва влияние върху различните общности и групи и комуникацията между тях. Друга важна функция на образованието е свързана с възможностите за приложение на иновации, за приложение на информационни и комуникационни технологии (ИКТ) в областта на културното наследство, туризма, културните атракции. По този начин образованието и обучението имат важна роля във всички области на културата и всички етапи на културния цикъл (2009 UNESCO Framework).

Усилията на България за прилагане на Конвенцията за опазване на НКН в национален аспект оказва значимо влияние за промяна в механизмите на управление на културното наследство. Особено след 2007 г. тази промяна започва да се налага като постоянна тенденция. Въздействие върху този процес има присъединяването на България към Конвенцията за опазване на НКН през 2006 г. и членството на страната в ЕС от 2007 г.

Основните параметри на тази дейност в национален контекст обхващат:

- Реформи в законодателната рамка в областта на културното наследство. Приемане на Закон за културното

наследство (2009). Разработване на нормативна уредба в областта на НКН в контекста на Конвенцията на ЮНЕСКО;

- Реформи в системата на управление и създаване на институционален капацитет в областта на НКН в контекста на Конвенцията от 2003. Като примери могат да бъдат посочени създаването на: Национален съвет за нематериално културно наследство към Министъра на културата и на Регионален център за опазване на нематериалното културно наследство в Югоизточна Европа, категория 2 под егидата на ЮНЕСКО;
- В областта на опазването – поддържане и развитие на националната система „Живи човешки съкровища“⁽¹⁾;
- Нарастването на броя на българските обекти в представителната листа на ЮНЕСКО за нематериално културно наследство оказва влияние за разширяване на институционалния капацитет на местно ниво. Като пример ще посоча откриването на информационен център „По пътя на нестинарството“ в с. Българи, община Малко Търново, трансграничен регион Странджа⁽²⁾;
- Разширява се участието на България в глобални инициативи и проекти на ЮНЕСКО в областта на НКН с приложение в Югоизточния регион на Европа; например, глобалната инициатива „Културата–мост на развитие“. Приложението на тази инициатива в Балканския регион може да се определи като постижение в областта на партньорството и разширяване на междудържавното и трансграничното сътрудничество (Joined Declaration 2012).

От началото на XXI век съхраняването на нематериалното културно наследство (НКН) и неговата роля като маркер на културното многообразие, се откроява като приоритет в политиката на ЮНЕСКО. Актуалността на темата се засилва от обстоятелството, че този вид наследство е поставено в риск от въздействието на глобализацията, увеличаването на урбанизацията и

миграциите, които се превръщат в сериозни предизвикателства пред националните и местните идентичности, застрашават многообразието от култури.

В тази връзка главните цели на приетата през 2003 г. Конвенция на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство са да фокусира вниманието на световната общност върху непреходната роля на духовността като същностен елемент на развитието и да гарантира опазването и съхранението на култури, чиито изразни средства и традиционни умения, устно творчество, езици и обичаи са застрашени от изчезване (2003 UNESCO Convention).

В чл. 2 на конвенцията се дава определение за нематериално културно наследство: *„the practices, representations, expressions, knowledge, skills - as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith - that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity“* (2003 UNESCO Convention, Article 2.1).

НКН намира следните изразни форми (2003 UNESCO Convention, Article 2.2.):

„(a) oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage;

(b) performing arts;

(c) social practices, rituals and festive events;

(d) knowledge and practices concerning nature and the universe;

(e) traditional craftsmanship“.

В контекста на Конвенцията към ЮНЕСКО се учредява Междуправителствен комитет по опазване на нематериалното наследство, който съставя и периодично обновява Представителен списък на нематериалното културно наследство на човечеството. С главна цел да се приемат активни мерки за опазване, Комитетът съставя и Списък на нематериалното културно наследство, което се нуждае от спешна помощ. Сред другите важни функции на Комитета

са: съдействие за осъществяване на национални, субрегионални или регионални програми, проекти и инициативи за опазване на този вид наследство.

Огромният потенциал на НКН, възможностите му за взаимодействие с области като образование, околна среда, наука, комуникация (отразени в чл. 13 и 14 от Конвенцията) може да бъде нагледно показан, например, чрез актуализираната през 2008 г. Система на ЮНЕСКО за статистика на културата

НКН е открито като ключова междусекторна област, която взаимодейства с всички групи области. Значението на нематериалното наследство се съдържа в неговите силни комуникативни функции като „практики на създаване, представяне и предаване на традиции, знания и опит, както и свързаното с тях културно пространство“.

Тези характеристики на НКН позволяват непрекъснати взаимодействия между него и другите културни области – например, художествените занаяти, изпълнителските изкуства, народните предания и фолклор, обреди и ритуали, фестивали, празненства.

Образованието и обучението също се определят като междусекторна област, разбирани не само като средство за предаване и получаване на знания, умения и компетентности, но и като начин за културна комуникация и предаване на културата от поколение на поколение. Един от най-разпространените традиционни начини за предаване на нематериалното културно наследство е чрез обучение и получаване на знания. Образованието оказва влияние върху идентичностите, върху различните общности и групи и комуникацията между тях. Друга важна функция на образованието е свързана с възможностите за приложение на иновации, за развитие на приложение на ИКТ в областта на културното наследство, туризма, културните атракции. По този начин образованието и обучението имат важна роля във всички области на културата и всички етапи на културния цикъл (2009 UNESCO Framework, р. 30-31).

Примери за приложение на Конвенцията. Приносът на Република България. В концептуален план ЮНЕСКО развива

сложната проблематика на НКН повече от десетилетие преди приемането на Конвенцията. През 1990 г. ЮНЕСКО предприема конкретни дейности за подготвяне на Списък на световното нематериално наследство, което трябва да бъде съхранено за човечеството. Една от важните стъпки в това отношение е програмата „Proclamation of the Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity 2001-2005” - Обявяване на шедевровете на устното и нематериалното наследство на човечеството 2001-2005. Голяма роля за повишаване на интереса към нематериалното наследство има и проектът „Living Human Treasures“, който има за цел издирване, запазване и популяризиране на различните форми на традиционната култура.

България е сред първите страни, които реализират активно участие в световния проект „Живи човешки съкровища“. През 2001 г. е разработена Национална програма, а след това и Национална система „Живи човешки съкровища“. Тези дейности се развиват чрез партньорство между Министерството на културата, Институтът за етнология и фолклористика с етнографски музей при Българската академия на науките (ИЕФЕМ - БАН) и Националната комисия на ЮНЕСКО в България. През 2002 г. България става една от първите страни в света, която създава свой национален регистър на нематериалното наследство³⁾. През 2004 г. е публикувано двуезичното издание „Living Human Treasures – Bulgaria“, издание на БАН, в което се съдържа подробна информация за обобщените резултати от проекта и за методологията и принципите на съставянето на националния регистър на нематериалното културно наследство (Santova, 2004). През 2010 г. многообразието на НКН на България е представено чрез богато илюстрирания албум „The Intangible Cultural Heritage of Bulgaria“, издание на Министерството на културата (Velev & Atanasov, 2010). В него са показани най-типичните етнокултурни общности, фолклорни области и събори на народното творчество – елементи от една система, в центъра на която е живата традиция и нейните носители.

Националната програма „Живи човешки съкровища“ придобива

все по-голяма популярност. Една от нейните цели е да ангажира за активно участие всички институции в страната, които се занимават с проблемите на НКН и неговото опазване и предаване за поколенията. Чрез тази програма се отличават и подкрепят хора или групи, които са носители на ценни знания и умения в областта на традиционната обредност, разказване, пеене, свирене, танцуване, детски игри, занаяти или домашни дейности като, например, тъкане, везане, плетене или изработка на обредни предмети. Необходимо е знанията и уменията, за които се кандидатства да са посочени в Националния регистър на нематериалното културно наследство и да се практикуват без прекъсване в даденото населено място най-малко от петдесет години. Не се допуска дискриминация на базата на религиозна и етническа принадлежност. Основен принцип е издигането на номинациите от средите на самите носители на тези умения, с помощта на местните читалища и музеи. Те подготвят и предават набор от документи, които съдържат сведения за умението, за неговото практикуване, декларации за съгласието на носителите за издигането на номинацията, план за по-нататъшното му опазване и гр. Сред най-атрактивните дейности по програмата са Номинациите „Живи човешки съкровища – България”, които се провеждат веднъж на всеки две години от Министерството на културата на Република България (Danailova, 2009; Nalbantian-Hacherian, 2009). За провеждане на избора е разработен подробен регламент (Debrucne, 2019, p. 113-114). Министерството на културата осъществява подбор на най-добрите номинации, съвместно с представители на регионалните исторически музеи и на учените от Института за етнология и фолклористика с етнографски музей при БАН. В рамките на подбора на регионално ниво се определя по една номинация за всяка област, а на национално ниво от двадесет и осемте областни кандидатури се подбират пет. Именно те получават финансова подкрепа и се вписват в Представителната листа на нематериалното културно наследство на Република България. Част от тях се предлагат от българската държава за вписване и в Представителната листа на нематериалното културно наследство на ЮНЕСКО. Разработена е методология за

изготвяне на регионални и национални регистри на нематериалните културни факти.

Активната дейност на България за прилагане на Конвенцията на ЮНЕСКО за НКН в национален аспект оказва влияние върху реформите в законодателната рамка в областта на културното наследство. През 2009 г. е приет Законът за културното наследство (Cultural Heritage Law 2009), в който е обособен отделен раздел за нематериалното наследство. Пристъпва се към разработване на нормативна уредба в областта на НКН в контекста на Конвенцията на ЮНЕСКО. Започва да се изгражда институционален капацитет в областта на НКН в контекста на конвенцията на ЮНЕСКО. През 2007 г. е създаден Национален съвет по нематериално културно наследство със статут на експертно-консултативен орган под председателството на Министъра на културата. През 2010 г. в София започва да функционира Регионален център за опазване на нематериално културно наследство в Югоизточна Европа, под егидата на ЮНЕСКО⁴). Основната му мисия е да изпълнява координиращи функции за страните в региона, по отношение насърчаване на прилагането на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на НКН и успешното изпълнение на програмните инициативи на ЮНЕСКО, свързани с нематериалното наследство.

Камо конкретни резултати от активната дейност на България за прилагане на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство могат да се посочат:

- Нарастването на броя на българските обекти в Представителната листа на ЮНЕСКО за НКН. В десетилетието между 2005 и 2016 г. в нея са включени 11 кандидатури на България. Статистическите данни в контекста на Балканския полуостров също показват стабилно присъствие на целия регион в Представителната листа, което е признание за богатото историческо минало, традициите, огромното разнообразие на обреди и обичаи, съхранената памет. Съответно: Албания – 1, Румъния – 5, Хърватия – 13, Гърция – 3, (Северна) Македония – 3, Сърбия

- 1, Босна и Херцеговина – 1, Кипър – 1, Турция – 9. Много елементи от тематичния списък на одобрените кандидатури показват сходствата в културите и обичаите на Балканите. „Средиземноморската диета“ е включена като елемент както на Гърция, така и на Хърватия и Кипър. Израз на съвременна форма на междудържавно културно сътрудничество е мултинационалната кандидатура на мармелицата, в която участват България, Румъния, (Северна) Македония и Молдова. Признание за приноса на България за приложение на конвенцията за НКН е създаденият през 2010 г. в София Регионален център за нематериално културно наследство, категория II, под егидата на ЮНЕСКО, за страните от Югоизточна Европа, Средиземноморието и Черноморския регион. Конвенцията и разработените интеграционни подходи и механизми за нейното практическо приложение целят да създадат условия не само за опазване, но и за широка комуникация с нематериалното наследство.
- Опазването на НКН е поставено сред приоритетите в политиката на Министерството на културата. Конкретен израз на тази политика например е националната програма за „Подпомагане на развитието на българската култура и изкуства, на българския книжен сектор, библиотеки и читалища“. Сред акцентите на тази програма са съхранението и популяризирането на НКН и културната интеграция на малцинствата.
 - Разширява се участието на България в глобални инициативи и проекти на ЮНЕСКО в областта на НКН с приложение в Югоизточния регион на Европа като глобалната инициатива „Културата – мост на развитие“. Приложението на тази инициатива в Балканския регион може да се определи като постижение в областта на партньорството и разширяване на междудържавното и трансграничното сътрудничество.

В декларацията „Нематериалното културно наследство и устойчивото развитие“ приета на 8-та министерска конференция за

културното наследство в Югоизточна Европа са очертани приоритетите на ЮНЕСКО в областта на културата и културното наследство в Югоизточния европейски регион. (Декларация 2012). Те се концентрират в следните основни направления: увеличаване на регионалното сътрудничество във връзка с културата, творчеството и културното наследство, възприемани като споделян ресурс и средство за диалог, социално сближаване, интеграция и устойчиво развитие; включване на културата и културното наследство в политики и стратегии за развитие; подобряване на управлението на обектите на световното наследство на ЮНЕСКО в Югоизточна Европа; ефективно прилагане на Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство (2003) и Конвенцията за опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване (2005); инициране и подкрепа на разнообразни регионални дейности в тези области, свързани с младите хора, увеличаването на партньорството с гражданското общество и частния сектор, усъвършенстване на системите за обмен, документиране и дългосрочно съхраняване на подвижните културни ценности.

Заключение. Конвенцията на ЮНЕСКО за нематериалното културно наследство и разработените интеграционни подходи и механизми за нейното практическо приложение целят да създадат условия не само за опазване, но и за широка комуникация с нематериалното наследство. В тази връзка НКН притежава важни функции: за поддържане на чувството за идентичност и приемственост, за нарастване на общественото благосъстояние, за осъществяване на контрол върху природната и социалната среда, за повишаване на трудовата заетост и доходи. Много от елементите на нематериалното наследство, съществуващи като традиции, предания, практики могат да бъдат интегрирани, например, в съвременното здравеопазване, образование, опазването на природата и окръжаващата културна среда, развитието на културни индустрии и туризъм. В този смисъл НКН може да помогне за съхраняване на културното многообразие, да насърчава сближението и да оказва все по-голямо влияние върху защитата на човешките права, културните

права, межкултурния диалог. С активната си дейност в контекста на конвенцията на ЮНЕСКО, България има принос за изграждане на съвместна визия за системата на управление на културата и културното наследство в Балканския регион на Европа, за включването на културата и културното наследство в политики и стратегии за развитие.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. <http://www.treasuresbulgaria.com>
2. Територията на Странджа планина е трансграничен регион между България, Турция и Гърция.
3. <http://www.treasuresbulgaria.com/main.php>
4. <http://www.unesco-centerbg.org/en/>

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*, Paris, 17 October. Ratified with law adopted by the 40th National Assembly of the Republic of Bulgaria on 26.01.2006 - *State Gazette* No. 12 of 7.02.2006. Published in - *State Gazette* No.61 of 28.07.2006
- 2009 UNESCO Framework for Cultural Statistics*.
- Cultural Heritage Law (2009). *State gazette*, 19, 13.03.2009 [In Bulgarian]
- Danailova, D. (2009). *Policy of the Ministry of Culture in the field of protection of intangible cultural heritage*. Sofia. [Данаилова, Д. *Политика на Министерството на културата в областта на опазване на нематериалното културно наследство*. София] [In Bulgarian], <http://bul-ich.net/files/D.Danailova.pdf> (10.10.2019).
- Debruyne, N. (2019). *Cultural Heritage Socialization (Theoretical and Practical Aspects)*. Sofia: Za bukвите – O pismenehy. [Дебрюне, Н. (2009). *Социализация на културното наследство*. София: За буквите – О писменехъ] [In Bulgarian]
- Joined Declaration (2012). on Intangible Cultural Heritage and Sustainable Development*, signed on the 8- Ministerial Conference on Cultural Heritage in Southeastern Europe, Sofia, 25 Oct 2012. [Декларация „Нематериалното културно наследство и устойчивото развитие“, приема на 8-ма

Министерска конференция за културното наследство в Югоизточна Европа, София, България, 25 октомври 2012.] [In Bulgarian] <http://mc.government.bg/newsn.php?n=3217&i=1>

Living Human Treasures – Bulgaria <http://www.treasuresbulgaria.com/main.php> -

Nalbantian-Hacherian, S. (2009). *UNESCO Living Human Treasures Programme and Bulgaria's participation*. Sofia [Налбантиян-Хачерян, С., (2009). *Програмата на ЮНЕСКО „Живи човешки съкровища“ и участието на България в нея*, София] [In Bulgarian] <http://bul-ich.net/files/S.Hacheryan.pdf>

The Regional Centre for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in South-Eastern Europe under the auspices of UNESCO - <http://www.unesco-centerbg.org/en/>

Santova, M. et al. (2004). *Living Human Treasures – Bulgaria*. Sofia.

Velev, V. & Atanasov, K. (2010). *The Intangible Cultural Heritage of Bulgaria*. Sofia, 2010.

APPLICATION OF THE UNESCO CONVENTION FOR THE SAFEGUARDING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE. THE CONTRIBUTION OF BULGARIA

Abstract. The aim of the paper is to present the role of the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. The relevance of the topic is underlined by the risks created by the effects of globalization, urbanization and migration; the latter becoming major challenges to national and local identities, threatening the diversity of cultures. The emphasis of the paper is on the active participation of Bulgaria in identification, preservation, promotion and transfer of intangible cultural heritage in the context of the implementation of the Convention.

Sofia Vasileva
Professor, PhD
State University of Library Studies
and Information Technologies
s.vasileva@unibit.bg

ПРОЛЕТНИЯТ ОБИЧАЙ ФИЛЕК В СТРАНДЖА: МЕЖДУ ОБИЧАНЕТО, ПРЕДПАЗВАНЕТО И ОЦЕЛЯВАНЕТО

Диана Рагойнова

Университет „Проф. д-р Асен Златаров“ – Бургас

Резюме. Статията анализира с похватите на няколко различни антропологични методики един малко изследван обреден комплекс – т.нар. Филек. Той е уникален и се практикува само в източните и югоизточните части на българските земи в периода на Великите посты между зимата и пролетта. Филек е младежки преобръчен обред, който дава възможност на младите да излязат извън селището, да играят забавни игри и да пеят, за да могат без присъствието на възрастни да се опознаят и да покажат по-открито своите любовни предпочитания. Текстът на песните, както и характерът на игрите имат превантивен характер – те служат като представяне на матрици на утвърден колективен опит за несгодите и опасностите на бъдещия брачен живот. В текста за пръв път се прави сравнителен анализ на традиционните измерения на обредния комплекс и на съвременните му иновации, който днес го извеждат на сцена предимно с развлекателна, а не с културно-обучителна функция.

Keywords: Filek, spring rites, wedding rites, pre-marriage rites

Странджа е специфичен ареал по отношение на обредната типология с изобилие от уникални обреди и ритуали, както и на несрещани никъде другаде обредни персонажи и детайли. Освен с най-емблематичното нестинарство и с детайлно изследвания *бял кукер*, списъкът с непознати в други региони на българското етническо землище обреди може да бъде допълнен и с един не толкова известен местен пролетен обичай – т.нар. *Филек*.

Пролетният обреден комплекс е обект на описание основно от двама странджански краеведа: Горо Горев и Панайот Магжаров¹⁾, макар да е споменат в още няколко изследвания върху фолклорната

култура на Странджа. Той, обаче, почти не е бил подлаган на анализ чрез антроположки методи. Такъв тип анализ ще бъде едната посока на научно изследване в настоящия текст. Продуктивно може да се окаже също и диахронното сравнение на данните от по-ранните писмени краеведчески фиксации с неговото съвременно състояние като елемент от реновирания за публично експониране традиционен местен празнично-обреден календар.

Обредният комплекс е разпространен само в Странджа и Източен Сакар под няколко различни названия: *филек* (Малкотърновско), *филник*, *гора* (Ямболско), *робята* (в Инджевойводско). Параметрите на обредния хронотоп и характеристиките на участниците са стриктно определени. Практикува се само в неделните дни от Сирни Заговезни до Лазаровден. Изнесен е от вътреселищното пространство на хълм или поляна край населеното място, откъдето идва и едно от наименованията му – *гора*, или на морския бряг. Участниците в него са само млади хора, невстъпили в брак, както и деца – техни по-малки родственици. Младите излизат извън селото, пеят специални песни, които са строго фиксирани именно към този обреден комплекс, играят забавни игри, могат да общуват и флиртуват и да изразяват сравнително по-открито емоциите си, без пряк надзор на по-възрастните, които ги наблюдават отдалеч, но не се присъединяват към участниците. Именно това дава основание на П. Магжаров да изведе най-разпространеното название на обряда – *филек* – от гръцкия глагол *φιλέω* – *обичам, целувам* (Madzharov, 1984, p. 330).

Песните могат да съпровождат някои от игрите или да се изпълняват отделно от тях, но при всички случаи се „пее на уста“, т.е. без да се играе хоро и без музикален съпровод, защото Филекът се прави през Велики пост, когато е времето на *госпогьовото желяення* (госпогьовото жалеене). Затова също така девойките и младежите не ходят на обряда с *жидикъ прямена* (празнична премяна), а с простишко, всекидневно облекло.

Игрите биват отделно момичешки и момчешки, а също и смесени. Момчетата играят на *надрипкованья* („Прескочи кобила“),

рипканъня на длего (скок на дължина), *рипканъня на въже*, а момичетата – на *грънце* (популярна на други места под името „Даваши си, бабо, грънцето“), на *кърпа*, наричана още *мълчана игра* (известна още като „Казанчето бри“), на *кукла*. Последната почти не се играе от съвременните деца: една девойка взема на скута си малко гете, хваща ръчичките му и ги движи в определени жестове. Другите я наобикалят и задават въпроси или кратки твърдения към „куклата“, а тя отговаря с жестове. „Майка ти иде“ – куклата отговаря с жестове на недоволство. „Любето ти иде“ – „куклата“ прави жестове на радост.

Смесените игри са „Профиране“, „Завъртане“, „Дърпаница“, „Турчин глава сече“. При дърпаницата младите се хващат ръка за ръка, или един зад друг – в една редица момите, в друга ергените и се дърпат и теглят, докато редицата се прекъсне някъде. При „Турчин глава сече“ те се хващат по двойки и се нареждат един зад друг. „Турчинът“ застава пред наредените двойки и, правейки резки жестове с ръка, изрича: „Турчин глава сече, да я отсече!“. Първата двойка хуква в противоположни посоки, като „турчинът“ гони единия от бягащите, за да го хване. Естествено, изборът на „жертва“ е според пола и предпочитанията на зонещия.

Най-често младите избират играта на „Профиране“. Хващат се по двойки от двата пола, като образуват „тунелче“ с вдигнатите си ръце (понякога то се образува от зелени ветки, които участниците улавят от двете страни и държат високо вдигнати), пеейки строго определени песни. Един млад човек се провира приведен под „тунелчето“, като пътъом трябва да „развали“ някоя двойка, хващайки за ръка единия от двамата и нареждайки се най-отзад в редицата. Останалият свободен отива пред тунела и на свой ред „разваля“ друга двойка.

Трябва да се отбележи, че песните, които се изпълняват, обикновено са стриктно обвързани с отделните игри. Техните сюжети и мелодични характеристики са разнообразни и могат да се разделят в две различни, дори напълно противоположни по своите характеристики текстови групи. Едната голяма група песни са с

весел, закачлив, любовно предизвикателен характер (ГТ, с. 325, № 506 и 507 – „Изгорях за тебе“; с. 348, № 564 – „Обчар буги девойка“, с. 351 № 572 – „Малко-много поседяхме“, с. 378, № 646 – „Драго му е да я гледа“; ПМ, 1984, с. 332 – „Продава се конче аджамийче“, с. 334 – „Тогор ми влягна в въжету“, с. 335 – „Синджир бяла Раго ле“; ПМ, 1996, с. 36 – „Никола гума майцим си“ и „Синджир, бяла Раго“, с. 38 – „Ябълко, златна ябълко“ и др.).

Другата голяма група филешки песни обаче са с трагично-баладични фабули. Сред публикуваните от Горо Горов в Том LVII на СБНУ общо 37 филешки песни, 17 са изградени върху такива фабули. Доминиращ при множество текстове е мотивът за несполучливия брачен избор: млада невеста или млад съпруг се оплакват, че са оженени насила или чрез измама за грозен, некадърен, ревнив, зъл или жесток брачен партньор (ГТ, с. 122-123, № 155 и 156, с. 513, № 974 и 975, с. 521, № 992, с. 528, № 1009, II и 1010, III, с. 551, № 1053; ПМ, с. 39 – „Гради се, гради, града голяма“). Често срещан е и мотивът за мома, ерген или младоженци, отвлечени и/или погубени от турци/хайдути (ГТ, с. 163, № 221, с. 673, № 1290, ПМ, с. 36 – „Станче ле, мари хубава“), както и за болна мома или ерген, които водят предсмъртен разговор с близките си, след което „се с душа разделят“ (ГТ, с. 571, № 1113, с. 596, № 1115; ПМ, с. 35 – „Димо се болен разболя“ и „Желю се болен разболя“, с. 36 – „Турил бе Тогор да багри“). Всички тези песни са с бавна мелодия, която информаторите определят като „жальна“.

При мои лични теренни проучвания в селата на Източна Странджа през 1986 г., когато все още имаше живи информатори, участвали в „автентичен“, а не „сценичен“ Филек, при провокиране да изпеят филешки песни, те задължително най-напред си спомняха две песни, назовавани от тях „Жиравье, вие буравье“ и „Пофалила сей Марийка“.

Първата е изградена върху мотива за несполучливо и надалеч омъжена млада невеста, която моли прелитащите жерави да предадат на майка ѝ тъжна заръка:

Млогу хи здравья носете

от щерката хи Тудора

На зло е място паннала:

баба хи (свекърва - б.м.) змия усойна

либе хи ходи хайдутин.²⁾

Или:

На зло е място паннала:

у мъжъе – у зильярина

при баба – при кавгаджийка,

при дяда – при каскънджия

при стрика – при хайдутина³⁾

Доказателство за факта, че „Жиравье, вие буравье“ е емблематична филешка песен се намира още през XIX в. в архивите на Карел Шкорпил. Установявайки се окончателно в България веднага след Освобождението, той започва да събира фолклорни материали, като се свързва и със свои сподвижници и им изпраща указания за теренни проучвания. Така вариант на песента попада при него, изпратен от неговия съмишленник Г. Д. Сарафов, който я записва в региона между Варненско и Бургаско. Не се споменава името на селището и на обреда, при който тя се изпълнява, но Сарафов е отбелязал, че „се пела през Великденските пости, когато хоро не се играе“ (Манкова, 2004, р. 47). В тази песен невестата се жали от майка си: „на зло е място тя дала / у турчина, у неверника“.

Песента силно заинтригува Шкорпил и той заръчва и на други свои сътрудници да записват, ако срещнат, нейни варианти. Така след няколко години той получава от П. Райков от същия регион друга версия на песента, в която невестата е попаднала (Манкова, 2004, р. 48):

на мъжа, на хайванина

на деда, на кавгаджия,

на баба, на късканджийка,

на стрика, на хайдутина,

на леля, на усойница.

Нека ми мама проводи

от три градинки – три билки:

оманьонче и вратиката

и на лиленът коренът –

с лиленът ше ги разлюлям,

с вратика ше ги развъртим

с оманът ше ги омаем

и от тех ша са отървем.

У Г. Горов, както и в записан при моите теренни проучвания варианти, вместо изходът с билки, песента има трагично-

мелодраматичен финал:

Чула се чума във Стамбул,
чумата и холълерата,
ека я майка прекупи,
в кутия да я затвори,
на мене да я проводи,
чумата да ме удари,
чумата и холълерата.⁴⁾

Или:
Нека ми майка пружоди
два ножа с черно чуренъе –
с единът – да се заколя,
с другът – да се разпоря,
сърцето да си извадя,
майци си да го пружодя.⁵⁾

Другата най-често свързана с филешкия цикъл песен „Пофалила сеи Мариука“ се представя сюжетно като типичен образец на късната балада. Мома Мариука се хвали, че има много кандигати за женитба, сред които чак на последно място нарежда Стоин Христо. Обиденият младеж се заканва:

Да бъде, бяла Мариука,
за много няма да бъде –
до енна, до два недяли,
доде за вода да подеш
на змейовото кладенче...
Езикет ще ти отрегам,
езикет – до стефелецът.
Очите ще ти извадя
на клечка ще ги забуча,
на порта ще ги закача
да вървят мало и голямо,
да гледат чудо голямо –
как се е мома посмяла
на баш момчето в селото⁶⁾

Или:
... Главата ще ти отрегам
и на кол ще е забучем
да гледа мало и голямо
как са е мома посмяла
на башът безергенинт.⁷⁾

Такива грастично изразени, дори шокиращи, детайли са характерни за фабулирането на късната балада. Някои изследователи на този жанр смятат, че подобни „шокови тенденции“ се появяват едва след Освобождението, когато панаирджийските певци започват

да профанират съдържаността на фолклорната изказност чрез сантиментализъм и натурализъм, които са породени от вкусовете на една сравнително по-огражданена, дори поевропейчена публика (Boyadzhieva, 1977, pp. 104-105). Това обаче съвсем не отменя госта вероятната хипотеза за древните корени на обреда Филек.

Това, което краеведите определят като „младежка пролетна игра“, всъщност почти сигурно е реликт от социален посветителен обред. Доказателствата за това са много. На първо място, обредните участници в него са стриктно диференцирани по своя социален статус – те трябва да са неженени момичета и ергени. В същото време цялата амалгама от песни, игри, ритуални действия и задевки очевидно имат любовно-еротичен характер или символно-игрово възпроизвеждане на създаване на семейна двойка с произтичащите от това социални и емоционални рефлексии. По принцип пролетната обредност между Сирница и Великден, дори и до Еньовден, изобилства със символиката на обвързването между половете и привличането между тях (Kuzmanova, 1981, p. 129), поради синтетичния паралелизъм между календарния и социално-антропологичния обредни цикли (съотнасяне между пролет и младост).

Дори игрите, които биват определяни привидно като „детински“, всъщност съдържат знаковости на привличането между половете, или на състезанието между тях или пък насочват към „правилния“ социален път за избор на „половинка“. Семантиката на хетерополовото привличане е проявена в множеството песни с любовни мотиви, както и в госта от игрите. Особено показателна е най-често играната игра „На профиране“. Младите трябва да се хванат по двойки, но почти задължително е да са от различен пол, дори информаторите подчертават, че причината да държат от двете страни за разделенило се клонче, образувайки по този начин тунел, под който минава свободният играч, е фактът, че в онези времена хората имали свян и било „срамно“ момче и момиче да се хванат за ръка. При преминаване „под тунела“ всеки самостоятелен играч е задължен да си избере партньор от обратния пол и да го въведе в общата игра. Ако обаче си избере еднороден партньор, понякога

останалите ги бият с юмруци по гърбовете, докато излязат от „тунела“.

При играта „Турчин глава сече“ „турчинът“ обикновено е ерген и се спуща да гони по правило момата от разнополовата двойка, която е разделил, така че следващият, който заема неговото място, също е от мъжки пол, гонещ отново жена и т.н. При играта *на кукла*, обредният персонаж „изразява“ радост при съобщението, че идва любето и недоволство от споменаването на родителите.

При другия тип гуморфични игри действията са семиотема на антиномичните джендър-позиции. Така например при гърпаницата момите и момците се нареждат в две отделни редици, хванати през кръста и първите в редицата се хващат за ръце и се гърпат с цел да дестабилизируют и разпръснат редицата на „противниците“.

Изследвайки подобни детски игри при руси и украинци, Вл. Топоров констатира, че дълбокият им смисъл „е моделирането на процеса на формиране на двойката, свързваща се в брак, и разиграване на правилата за обмен и преход от „неудачния“ персонаж в двойката към по-удачен“ (Топоров, 2002, р. 97).

Особено интересни изводи могат да се направят при анализа на другата група песни, изпълнявани на Филек – тези с трагично-баладично-сентиментална сюжетика. Честото експлоатиране на мотива „момък/мома умира и дава заръки на роднина“ или „млад човек/невеста убити от хайдуги“ не е учудващо, въпреки общия веселогигроуи тон на Филека. Съществуването на поменални елементи в цялата пролетна обредност е закономерно явление и белег за старинния ѝ характер (Кизманова, 1982, р. 257), чийто корени възхождат към митологичната представа за вечния космически кръговрат на смъртта и възкресението на живота и вселената, а също и към типичната за всички инициални обреди представа, че по време на преминаването от един социален статус в друг обредните персонажи се осмислят като умиращи в стария си облик и прераждащи се в нов.

По-силното доказателство за инициационните характеристики на филешкия обреден комплекс обаче са песните, чийто текст е

организиран около мотива „несполучлив брачен избор“: невеста се оплаква от злонамерените си и жестоки роднини в новия си дом; мъж подмамва мома да се ожени надалеч от родното си село с обещания, че ще я води всяка седмица при близките ѝ, а после жестоко ѝ се присмива, че ще ги види „кога морето пресъхне / и стане море на вировете“; младоженци се събират в кръчмата и всеки хвали красотата на булчето си, само един окайва участието си, че се е подлъгал за богатство и се е оженил за грозница. Към тази група принадлежи и вариант на баладата „Взрадена невеста“, в който съпруг зазира в темелите на мост или къща младата си жена, защото е сторил облог с братята си, а тя го проклева. Всички тези текстове, интерфериращи с цялостната обредна насоченост на Филека, са доказателство за социорегулативните функции на песенния фолклор. „Песенната култура... е основна форма в регулацията на социалните отношения, във взаимодействията между групите в селския колектив... Пеенето и самото песенно изкуство не просто отразяват в художествени образи обреди, трудови практики, празници и др., а по синтетичен път регулират временните измерения на културната система, процеса на познанието и преобразуването на света, осъществяват комуникативни връзки в колектива...“ (Zhivkov, 1977, pp. 80-81).

Специално баладите във фолклора са текстове с важна социална значимост и изявена възпитателна функция (Gaidai, 1982, p. 62). Те съдържат когнитивни и интердиктивни формули, чиято основна целеположеност е да предупреди младите участници в обреда за несгодите на брачния живот, за трудностите и „подводните камъни“ в семейното съжителство.

Именно тук ще си позволя да предложа и една съвсем различна хипотеза за таксономията на обреда. Предполагането ми, че неговото название идва не от гръцкия глагол *φιλό* – *обичам, целувам*, а от *φιλᾶν* – *пазя, предпазвам*, не е лишено от основания. Защото посочените вече като емблематични негови текстове – двете песни „Жиравье, вие буравье“ и „Пофалила сей Марийка“, както и много други с подобни на тях сюжети, имат превантивно-дигактивен характер –

те следва да предпазят младите от прибързани стъпки, да им внушат нетрайността на любовните чувства и трагичните последици от несполучливия избор на съпруг/съпруга.

Най-сетне, за социо-лиминалните функции на обреда говорещ е и изборът на топиката на провеждането му: той се прави винаги накрай селището, никога в него, но не и на твърде отдалечено от селото място, т.е. в граничната зона между своето, усвоеното селищно пространство и маркираните като напълно чужди, опасни топоси като гората, планината и морето. Преходният статус на младите се асоциира с и семиотизира чрез граничното обредно пространство⁸⁾.

Филек е един от основно възпроизвеждащите и до днес обреди в читалището на гр. Малко Търново, както и от самодейни състави в няколко от околните села, естествено – в силно модифициран вид. На първо място, както при много други автентични младежки обреди, поради демографските промени в малките селища, в него вземат участие деца и възрастни (обикновено над 50-60-годишни) хора. Второ, поради отпадане на магично-знаковото му съдържание, е сменено мястото на провеждането му – от граничната зона между селището и дивото пространство на гората/планината, той се премества на градския площад или на мезгана в селата.

Трето, тъй като социо-регулативните му функции отдавна са останали в миналото, той не се възпроизвежда всяка неделя през Великденските пости, както е ставало това в местните традиционни общности, а неколkokратно в рамките на годината. В Малко Търново той се прави обикновено веднъж на Цветница и още веднъж – на летните празници в града (вж. снимки 1 и 2). Неколkokратно е бил представян и на различни събори и фестивали. В архитектурно-етнографския резерват село Бръшлян пък са избрали само една-две от най-атрактивните игри от Филека и ги са ги включили в представлението, което бива изнасяно на туристите, които туроператори през лятото водят всеки ден от Слънчев бряг с открити джипове.

Очевидно запазването на автентичните черти на обредния

комплекс в неговата цялост не е приоритет нито на организаторите, нито на изпълнителите – цел е „самата приемственост, т.е. демонстриране на положително отношение към наследството, което обаче не означава дословна вярност към възпроизвеждането на това наследство“ (Simeonova, 1999, p. 236).

Всъщност като цяло гнес обредът се променя по няколко причини. Първо, в автентичния си вид през XIX и началото на XX век той е бил именно младежки, докато гнес, поради демографските промени в отдалечените от големия град селища, просто няма компактна маса от хора на тази възраст. Втора причина е, че поради различни презумпции, някои от игрите и песните в съвременното се осмислят като неприемливи. Така например няколко от вариантите на песента „Пофалила се Марийка“ звучат наистина шокиращо за слуха на съвременния човек и изпълнението им би било грешка пред говорещи или разбиращи български език. Трето, налага се той да бъде „съкратен“ – някога е бил единственото забавление на младите по това време на годината и продължавал с часове, но такава продължителност при „площадно“ или сценично представяне е невъзможна.

От друга страна, откроява се тенденция част от елементите на обряда да отпадат поради различни етнически и дори политически мотиви. На въпроса ми как избира кои игри и песни да постави в представлението и кои да отпадат, секретарката на читалището Милена Дренчева отговори: *„Аз работя тук от 2008 година и оттогава се занимавам с възпроизвеждането на филеци. Структурата (на обряда – б.м. ДР) я заварих почти такава. Вкарвала съм или съм махала игри в зависимост от участниците, времето и проявата, но не е много променена. Вероятно знаете, че има игри като „Турчин глава сече“ и други с подобни имена. В съвременното ни са останали такива игри, които да не създават конфликти или проблеми. Всъщност всяка година при провеждането идва един фотограф от Турция, пък и други хора от там. Та принципът е хем да се представи същността на игрите – ухажването, задяването между младите моми и момчета (чрез филеците те са показвали на обществото кой с коя се харесва), хем да няма елементи от турското робство“.*

Най-съществена е обаче промяната в аксиологичната опция: Филекът вече не се осмисля като обреден комплекс с важни социологични и социо-инициационни функции, а като наследена ценност, която трябва упорито да се възпроизвежда, защото е част от локалните традиции. *„На съвременния етап социализиращата функция на традиционните календарни празници се свежда до опазването и приобщаването на културното наследство към днешните ценности. Целта на този пренос през времето е да се съхрани някакво знание за някогашното празнуване..., социализиращата функция се приближава до познавателната...“* (Simeonova, 1999, p. 199).

Тези промени в характеристиките на обреда, времето и мястото му на провеждане са неизбежни. Както отбелязват изследователите на секундарните екзистенции на фолклора, дори и той да се възпроизвежда като „напълно точен цитат на фолклорния репертоар“, самото изменение на функциите му, изтръгването му от автентичното му целеполагане и място в традиционната културна система, го превръщат в „сценичен фолклор“ (Neklyudov, 1995).

Измененията, обаче, трябва да бъдат разгледани и преценени в зависимост от изходната опция: от една страна, щом се възпроизвежда, макар във видоизменен вид, Филекът е ценен за самите изпълнители, както и за представителите на институциите, които опазват местното културно наследство. От друга страна, неговото възпроизвеждане очевидно търси своя адресат в лицето на „аудиторията“.

От страна на „администриращите“ възпроизвеждането, нещата изглеждат сравнително безспорни. Обредът е регионална компетенция, уникален е, наследен е пряко, почти без „прекъсване“, атрактивен е и „зрителите“ го харесват, независимо дали са българи или чужденци. Не се нуждае от „разкрояване“, а „модерациите“, които се налага да се извършат с него, са незначителни. Милена Дренчева признава: *„Филеците по време на фестивала (има предвид ежегодния Фестивал на занаятите през м. юли) са ни атракция - хем за опознаване на обичая, хем включваме туристите да играят. В с. Бръшлян всеки ден през лятото жените посрещат туристи и са си направили туристически продукт, като са вкарали*

част от тези игри и така занимават гости и туристи. Не е точно същината на обичая, но вадят пари (сmee се)“.

По отношение на пролетната обредност в региона обаче трябва да се изтъкне един факт, който, обективно погледнато, е „замърсяване на автентичния терен“. Става дума за интересен обреден феномен: в региона винаги се е правил пролетен обред от типа Филек, но не се е лазарувало. Старите информатори винаги са подчертавали, че ходенето на лазарки не е познато в Странджа допреди 60-70 години. По къщите лазарували единични циганки с малки деца, които *„поиграват малко – да им дадат някое яйце“*. С течение на годините, обаче, най-напред приходящи учителки, които идвали в местните училища от места, където се лазарува, започнали да подтикват ученичките да заучават песни и да лазаруват. Така постепенно двата обреда се насложили в по-новия пролетен обреден календар именно по „централизиран път“, подготвяни и представяни с помощта на местните читалища и училища. В настоящето се очертава следната теренна „снимка“: Филекът се възпроизвежда от самодейните фолклорни състави в Малкотърновско, състоящи се от възрастни хора, но успоредно с него се прави и лазаруване от детски групички, организирани също от местните читалища. Специално в гр. Малко Търново по ирония на съдбата вече почти няма малки деца от български произход, така че лазаруващите са пак циганчета, както и в по-далечното минало.

Институционалните представители, обаче, и в двата случая са доволни, защото са уверени, че по този начин „запазват българските традиции“. А, както казва една изследователка, „малкият български град по подобие на българското село има по-често като доминантен културен код традицията. За разлика от селото това в повечето случаи е една адаптирана, актуализирана традиция, която добре служи на модернизационния процес“ (Roydeva 2004, p. 153).

За самите „актьори“, участващи в обреда, мотивите и нагласите също не са еднозначни. По-малките са очаровани от възможността да поиграт, да облекат нетипични за всекидневното им грехи, да се представят, да бъдат похвалени. За тях това е един

много добър и успешен начин да бъгат „обучавани в култура“ (култура на родината, на ареала, на населеното място, реликтна или осъвременена), защото, както е известно за подрастващите членове на социума това обучение винаги се развива „в играта и като игра“ (Huizinga, 2000, p. 192). За по-възрастните, които знаят за Филека от своите родители, участието в обреда е акт на препотвърждаване на няколко кръга на тяхната идентичност: народностна, регионална, локална. Разбира се, това препотвърждаване става не чрез разбирането и сакралното преживяване на обреда в неговата цялост от екстериорна форма и интериорна социална функция, а чрез възпроизвеждането на основни, макар и фрагментирани и фрагментарни негови „формули“, които моделират съвременния фолклор в някаква „снета“ форма... Но именно възпроизводството на тези фолклорни феномени има характера на безусловна ценност, превръщайки ги в необходима практика за съхранение на личната идентичност – човек се усеща като вечно завръщащ се към събития, важни за обществото през всички времена (Yadryishnikova).

Разбира се, без тези промени в характеристиките на „автентичния“ обред Филек, той просто не би могъл да оцелее до днес. „Наследяването на практиката..., предполага нейното актуализиране..., а това означава промяна на практиката, включително и на ценностите и нагласите, които я конституират с оглед на възможността да се удовлетворят очакванията на нейните участници чрез реализирането на едно относително актуално културно съдържание“ (Kabačkov, 2007, p. 61).

Другата опция за обглеждане на осъвременения Филек в Странджа днес е тази – на зрителите, които са или празнуващи местни (и тогава тяхното съ-преживяване е почти сходно с това – на изпълнителите), или „външни“, туристи. За тях приобщаването и преживяването на празника са вид „носталгичен туризъм“. Както заключават изследователите на процесите в модерната туристическа култура, съвременните хора дори и в собствената си страна се чувстват „безродни“ и „бездомни“ в големия град и затова отдалечените райони с все още запазени традиционни културни норми се превръщат в популярни туристически дестинации (Creighton, 1997,

pp. 241-242). За тях, естествено, тези обреди и конкретно в този случай „Филекът“ са деконтекстуализирани от своето изконно автентично битие, но пък успяват да се въградят в съвременната културна ситуация и да оцелеят успешно.



Моменти от възстановката на обряда „Филек“ в гр. Малко Търново, 2018 г. Снимки Милена Дренчева. Личен архив.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Вж. Gorov, 1983 и Madzharov, 1984 и 1996
2. ПМ 1984, с. 331 и 1996, с. 34
3. Г. Г. С. 529, № 1010 И № 1011
4. Г.Г., с. 528, № 1008
5. Л.а. 1986 г., инф.З.Г.
6. Г.Г., с. 369, № 618
7. Л. а., 1986 г. , Ж.Б.
8. Вж. Propp, pp. 57-59

ABBREVIATIONS / СЪКРАЩЕНИЯ

Г.Г. – Горо Горов

П.М. – Панайот Магжаров

Ж.Б. – Жора Стоянова Баракова, с. Стоилово, 57-годишна, домакиня

З.Г. – Златка Петкова Грозданчева, с. Граматиково, 66-годишна, домакиня

Л.а. – Личен архив

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Boyadzhieva, Stoyanka. (1977). Nyakoi tendentsii v kasnia razvoy na balgarskata narodna balada. (s. 100-106) In: *Problemi na balgarskia folklor, Vol. 3 – Folklor i obshtestvo*. Sofia: Izd. na BAN. [Бояджиева, Стоянка. (1977). Някои тенденции в късния развой на българската народна балада. (с. 100-106) В: *Проблеми на българския фолклор, т. 3 – Фолклор и общество*. София: Изд. на БАН.]
- Creighton, Millie. (1997). Consuming Rural Japan: the Marketing of Tradition and Nostalgia in the Japanese Travel Industry. (pp. 239-254) In: *Ethnology*, vol. 36. Department of Anthropology. The University of Pitsburg, USA.
- Gaidai, M. (1982). Voprosy istoricheskogo razvitia slavyanskoy narodnoy ballady. (pp. 58-64) V: *Problemi na balgarskia folklor, t. 6 – Folklor i istoria*. Sofia: Izd. na BAN. [Гайдай, М. (1982). Вопросы исторического развития славянской народной баллады. (с. 58-64) В: *Проблеми на българския фолклор, т. 6 – Фолклор и история*. София: Изд. на БАН.]
- Gorov, G. (1983). *Sbornik za narodni umotvornia i narodopis, kniga LVII – Strandzhanski folklor*. Sofia: Izd. na BAN. [Горов, Г. (1983). *Сборник за народни умотворения и народопис, книга LVII – Странджански фолклор*. София: Изд. на БАН.]
- Huyzinga, J. (2000). Homo ludens (Proeve ener bepaling van het spelelement der cultuur). Sofia: Sofia: Izd. Zahari Stoyanov [In Bulgarian]
- Kabakov, I. (2007). *Pravo na kulturno mnogoobrazie*. Sofia: Univ. izd. Sv. Kl. Ohridski. [Кабаков, И. (2007). *Право на културно многообразие*. София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски.]
- Kuzmanova, V. (1981). Za sistemnia harakter na proletnite obredi. (pp. 115-145) In: *Obredi i obreden folklor*. Sofia: Izd. na BAN. [Кузманова, В. (1981). За системния характер на пролетните обреди. (с. 115-145) В: *Обреди и обреден фолклор*. София: Изд. на БАН.]
- Kuzmanova, V. (1982). Lazaruvane v Yambolsko. (pp. 249-259) In: *Problemi na balgarskia folklor, t. 6 – Folklor i istoria*. Sofia: Izd. na BAN. [Кузманова, В. (1982). Лазаруване в Ямболско. (с. 249-259) В: *Проблеми на българския фолклор, т. 6 – Фолклор и история*. София: Изд. на БАН.]

- Madzharov, P. (1984). Filek – proleтни pesni i igri ot Iztochnia dyal na Strandzha. (pp. 330-340) In: *Strandzhansko-sakarski sbornik*, Vol. I. Malko Tarnovo [Магжаров, П. (1984). Филек – пролетни песни и игри от Източния дял на Странджа. (с. 330-340) В: *Странджанско-сакарски сборник*, Т. I. Малко Търново]
- Madzharov, P. (1996). Filek – proleтни pesni i igri (pp. 33-41) In: *Narodno tvorcestvo na balgari ot Iztochna Trakia*. Sofia: Akad. izd. Prof. M. Drinov. [Магжаров, П. (1996). Филек – пролетни песни и игри (с. 33-41) В: *Народно творчество на българи от Източна Тракия*. София: Акад. изд. Проф. М. Дринов.]
- Mankova, Y. (2004). Folklorни izvori za sveta na trakietsa v lichnia arhiv na Karel Shkorpil. In: *Trakietsat i negovia svyat*, Vol. 2. Sofia: Izd. EIM-BAN. [Манкова, Й. (2004). Фолклорни извори за света на тракиеца в личния архив на Карел Шкорпил. В: *Тракиецът и неговия свят*, т. 2. София: Изд. ЕИМ-БАН.]
- Neklyudov, S.Yu. (1995). Posle folyklora. *Zhivaya starina*, 1, 2-4. [Неклюдов, С.Ю. (1995). После фольклора. *Живая старина*, 1, 2-4.]
- Propp, V. (n.d.). *Istoricheski koreni na valshebната prikazka*. N.p.: Prozorets. [Проп, В. (б.г.). *Исторически корени на вълшебната приказка*. Б.м.: Прозорец.]
- Roydeva, Ya. (2004). Gradat, seloto i modernizatsiyata na praznichno-obredната sistema na balgarite prez vtorata polovina na XX vek. (pp. 141-178) In: *Problemi na savremennata etnologia. Sbornik po sluchay 30-godishnia yubiley na seksia „Etnografia na savremennostta v EIM“*. Sofia: Izd. na BAN. [Роїдева, Я. (2004). Градът, селото и модернизацията на празнично-обредната система на българите през втората половина на XX век. (с. 141-178) В: *Проблеми на съвременната етнология. Сборник по случай 30-годишния юбилей на секция „Етнография на съвременността в ЕИМ“*. София: Изд. на БАН.]
- Simeonova, G. (1999). *Traditsiite v praznichnostta*. Sofia. [Симеонова, Г. (1999). *Традициите в празничността*. София.]
- Toporov, V. N. (2002). K interpretatsii nekotoryih motivov russkikh detskih igr v svete „osnovnogo“ mifa. (pp. 71-112) In: *Studia mythologica slavica*. Ljubljana. [Топоров, В. Н. (2002). К интерпретации некоторых мотивов русских

гемских узр в свете „основного“ мифа. (сс. 71-112) В: *Studia mythologica slavica*. Ljubljana.]

Yadryishnikova, L. (2008). *Folyklor i postfolyklor v kulyturnyih praktikah povsednevnosti*. Dissertation Ekaterinburg: Ural State University.

[Ядрышникова, Л. (2008). *Фольклор и постфольклор в культурных практиках повседневности*. Диссертация. Екатеринбург: Уралскому государственному университету.]

Zhivkov, T. Iv. (1977). *Narod i pesen. Problemi na folklornata pesenna traditsia*. Sofia: Izd. na BAN. [Живков, Т. Ив. (1977). *Народ и песен. Проблеми на фолклорната песенна традиция*. София: Изд. на БАН.]

THE FILEK SPRING RITE IN THE STRANDZHA MOUNTAINS – FROM LOVE TO PREVENTION AND SURVIVAL

Abstract. By different anthropological methods, this article analyses the poorly investigated ritual practice of *Filek* - a unique rite practiced only in the Eastern and South-Eastern parts of the Bulgarian lands in the period of the Great Lent between winter and spring. It is a pre-marriage rite which gives the young people the opportunity to go out of the village to play perky games, to sing and be free from the presence of the elderly so that they could get to know each other better and reveal openly their love interests. The lyrics of the songs and character of the games have a preventive purpose – they present the long established collective experience and knowledge about the difficulties and misfortunes of the future family life. The article is the first ever attempt to make a comparative analysis between the original practice of the rite and its contemporary innovations, the latter staging it primarily with an entertaining rather than a cultural and educational purpose.

Diana Radojnova

Professor, Dr. Hist. Sci

Prof. Dr. Asen Zlatarov University - Burgas

Diana_Radojnova@abv.bg

МЪЖКА И ЖЕНСКА ЛАЗАРИЦА – ПРОЛЕТНИ ПРАЗНИЦИ ОТ С. МИЛКОВИЦА, ПЛЕВЕНСКО (ПО ТЕРЕННИ МАТЕРИАЛИ)

Зоя Микова

АМТИИ

Резюме. Текстът представя обичая Лазарица в с. Милковица, Плевенско, и съпровождащия го музикален материал. Лазарският обичай в селото е практикуван с някои промени и по времето на демократичния период. За разлика от съседните населени места, в селото се изпълнява и обхождане от момчета, което местните жители наричат „Мъжка Лазарица“. Друг интересен момент в селището е наличието на билингвизъм сред населението, което насочва вниманието към търсене на връзки с други общности и лингвистични групи, които биха допринесли за изясняването на произхода и историята на жителите на с. Милковица.

Keywords: Lazaritsa, Katsa Matsa, initiation rites, spring rites, Male Lazaritsa

Настоящият текст представя лазарския обичай в с. Милковица, Плевенско и съпровождащия го музикален материал. Текстът се позовава на лични теренни материали, документирани през различни периоди от последните 27 години и е част от по-голямо проучване за традиционните културни практики и историята на милковчани.

Милковица е село, разположено в Средна Северна България, на десния бряг на река Вит, на три километра по права линия от река Дунав. Понастоящем селището е част от община Гулянци и по данни на ГРАО е едно от най-населените в региона, като жителите му към м. март 2018 година наброяват около 1724 души постоянно население.

За произхода на с. Милковица има данни, в това число и писмени документи, а също и легенда, която битува в устната история на милковчани. Тези текстове не са събрани в официален писмен материал за селището. През годините са правени опити за документирание на исторически сведения от свещеника Йордан Банов

и от Александър Каркалянов, но нито един от тези документи не достига до нас в официален вариант. Написаното от А. Каркалянов от 1980 г. се съхранява единствено като машинопис. Не се откриват материали за с. Милковица, от видния ни етнограф Д. Маринов, и в сборниците на Васил Стоин и сътрудниците му от 1928 и 1931 г.

От малкото изследователи, стъпили на милковския терен, селището бива определено като най-голямото (най-населено) влашко село в района на Никополско (Balkanski, 1999, р. 87). Общоприето е мнението, че власите са малцинство, което е част от румънската народност и населява териториите по поречието на р. Дунав. Разнопосочните позиции на научната общност по въпроса за произхода на власите затруднява категоричното определяне на населението в с. Милковица като такова. Интересен феномен представлява фактът, че сред многото респонденти, които участват в това проучване през всички години на документирането на теренните материали, жителите заявяват изконния си български произход и българско етническо самосъзнание, както и принадлежност към българската нация. Единични са случаите, при които респондентите се затрудняват при самоопределянето на произхода си.

В проучените от мен до този момент сведения и документи липсват доказателства за миграция на населението от северната ни съседка. Единствените споделени примери касаят няколко частни случая на преминаване на милковчани към земите на север от р. Дунав. Откриват се материали, които дават основания да се говори за вътрешна миграция, в следствие на която да се разкрият общи черти на милковчани с групи население от други части на страната – шопи, торлаци, тракийци, балканджии.

Наличието на билингвизъм сред милковчани е основен мотив за това през последните 25 години теренни проучвания в селото да се реализират от проф. Тодор Балкански и проф. д-р Василка Алексова, както и от техни колеги, от румънска страна. Лингвистите определят милковския влашки език като вариант на мунтенския диалект от нашата северна съседка. Повечето респонденти в това

проучване посочват като майчин език българския. Въпреки това, не може да подминем факта, който свидетелства сред най-възрастните информатори за употреба на влашкия език в домовете и заучаване на българския език едва със започване на началното образование в местното училище. По сведения на Т. Балкански, през 30-те години на миналия век е извършен своеобразен „възродителен процес“ спрямо влашкоговорящото население в Милковица (Balkanski, 1999, p. 87). Употребата на езика е била забранена, като сред неговите респонденти има данни за репресии. Понастоящем езикът се употребява от най-възрастните; разбира се, но много рядко се използва от средното поколение, а при най-младите е пасивен – усвоява се на несъзнателно ниво, единствено чрез слушане, без да се употребява.

Този текст няма за цел да изяснява принадлежността на милковчани, но „вглеждането“ в традиционните практики на населението биха допринесли за разкриване на някои неизвестни около историята и произхода на селището и жителите му.

Лазаровден, наричан в с. Милковица **Лазарица**, е един от най-обичаните празници и се очаква с голямо нетърпение от момичетата. Подобно на практиките в цяла България, преди разпадане на функционалността на фолклора, Лазаровден е изпълнявал инициационната си функция и сред милковчанките. Обичаят следва познатите в цялата страна практики, свързани с обхождане на домовете от групи момичета, които възпяват възраждането на природата и благопожелават (изпяват песни) за всеки член на семейството и рода. Обхождането на домовете е съпроводено с песни и танци, като от своя страна домакините даряват момичетата с яйца и други храни според сезона, а в по-богатите домове и с кърпички.

Респондентите разказват, че в началото на XX в., в лазарската чета задължително участват четири моми за женене, като две пеят за „из път“, а други две носят кошниците.

Интересно свидетелството на информаторите за активността и промените на обичая, който през годините не е прекъсван като практика, откриваме в думите на една от най-възрастните

респонденти: *„На Лазарица всички момичета лазаруваха. Сега са малки, а преди бяха големи... Аз бях в седми клас и ходех с учителката. По-големи момичета от 7. клас не са ходили.“* (Д.Н., ♀ р. 1933 г., зап. З.М. декември 1998 г.).

Времето, за което говори информаторката Д.Н., съвпада с периода на политическите промени в страната около 1944 г. и след това, които безспорно оказват своето влияние и върху традиционните практики не само на милковчани, но и в цяла България. От думите ѝ става известно, че възрастта за участие на момичетата в обичая е силно занижена. Това е поредното доказателство за разпадането на функционалността на фолклорната обредност и откъсването ѝ от бита и ежедневието на населението. Излязъл извън тази рамка, лазарският обичай продължава да се разиграва от населението в селището, следвайки установените стъпки, без да е изпълнен с необходимите смисли и съдържания. От думите на респондента става известно, че обичаят се изпълнява под наблюдението и ръководството на учителката – лицето, което „предава“ знанието за традиционната култура на младите индивиди на обществото. Това е свидетелство за „излизане“ на процеса на приемственост от семейната клетка и насочването му към обществената (селищната) група, което е повсеместно още от началото на XX в. и пренесено и в XXI в.

За разлика от други райони на страната, в които има сведения за замиране на традицията по време на тоталитарния режим след 1944 г., милковчани съумяват да опазят тази практика. Лазаруването в селото не е „прехвърлено“ в практиките на ромската общност, подобно на някои региони в България.

След 70-те години на XX в. в лазарските групи основно участват момичета от 5- до 12-годишна възраст, като броят им надхвърля четири. Най-често момичетата се събират по махали. Личните ми спомени в подкрепа на тези думи са свързани и с прякото ми участие в обичая като момиче в годините преди 1989 г. Всички песни и танци, които съм научила за Лазарица, са ми предадени от моята майка и баба, а също съм слушала изпълненията на съседските деца, с които

заедно обхождахме домовете. Групите, с които съм участвала в обичая, никога не са били организирани от училището и не са били съпровождани от учителите ми.

В годините след 1989 г. обичаят Лазарица продължава да се отбелязва в с. Милковица. Реализират се обхождания на домовете под организацията на училищното и читалищно ръководство. Благодарение на будните учители и читалищни дейци, а също с помощта на жените от Пенсионерския клуб „Втора младост“ и Вокална група „Милковчанка“, децата заучават песни и се организират на групи за самия празник.

Респондентите нямат спомен в миналото да са практикували обичая Кумичене, но има единични свидетелства за посещение на реката. Допускам, че тези действия рано са излезли от практиките и са забравени, като твърде е възможно това да е сред основните причини да няма категорично свидетелство за обичая.

Момичетата са облечени с традиционния за селото костюм, който се състои от риза, задна престилка (пицимал), предна престилка, чорапи и колан.

За Лазаровден успях да документирам четири песни и един текст, за който никой от респондентите не си припомни мелодия. По традиция в домовете се изпълняват песни за всеки член от семейството. Информаторите, родени преди 1950 г., пазят спомени за изпълнението на няколко лазарски песни поместени в Приложението. Най-дълго от тях в практиката на милковчани се използва песента „Изгряло е ясно слънце“. Личните ми спомени също потвърждават употребата на тази песен почти до 1987/89 г. На същата песен лазарките изпълняват танц, при който всички момичета поставят кошниците си в центъра и играят склучено хоро, като символ на безкрайния кръговрат в природата и на Слънцето. Това още веднъж потвърждава дълбоката аграрна основа на практиките от този цикъл.

За разлика от колегарските песни при мъжете, лазарските образци са на български език, с изключение на един пример.

При последното ми документиране на обичая Лазаруване,

респондентите потвърдиха, че масово употребяваната от училищата песен „Лаленце се люлее“ е заимствана и е придобила широка популярност сред по-малките момичета, които понастоящем са основни участници в обичая. Това, разбира се, не би било възможно без намесата на учителите по музика и читалищните работници. Независимо че повечето учители и възпитатели пребивават постоянно в с. Милковица, през годините не се издирват старите образци и практики, а се употребяват общоизвестните.

Подобно разиграване на обичая, ръководено от читалищните и училищни дейци, се открива масово сред лазарските групи. По своята същност това изпълнение не е онова непрекъснато обновление на традиционните практики, а своеобразно театрално разиграване. Тези действия допринасят за стандартизиране на репертоара, изразяващо се преди всичко в употребата на едни и същи песни за цялата страна, уеднаквяване и изместване на локалните вокални и танцови примери, което води до загуба на регионалните характеристики и специфични черти на Лазарския обичай.

Следващият ден се отбелязва като **Цветница** или **Връбница**, като по подобие на цяла България, домовете се закичват с върба. В миналото помещенията за животните също се украсяват, а за всяко животно се приготвя венче от върба, което се поставя на врата му за здраве. Загължително се посещават църквата и домовете на именниците.

Три дни след Цветница, в сряда преди Великден, се отбелязва обичаят Каца Маца, т.нар. Мъжка Лазарица. На този ден момчета до 12-13 години, облечени в традиционни костюми се събират на групи, най-често по махали или сплотени от роднински връзки и обхождат селските къщи. Във всеки дом момчетата се провикват с думите: „Каца Маца, горе-доле, дай ми бабо яйчице...!“. Домакините гаряват момчетата с яйца и различни лакомства, като децата се стараят да обхождат всяка къща и да вземат поне по едно яйце, за да се множат хората в дома.

По време на едно от обхожданията на терена в с. Милковица, информаторите споделиха, че в миналото думите за Каца Маца се

изказвали и на влашки език. Подобна информация се пази и в читалището в селото, но не е описано кой, кога и от кого е документиран този текст. Не е известно и по какви причини този текст понастоящем не се предава на момчетата в опитите за възстановка на обичая.

„...Къцу – Мъцу,

нтоарче къцу.

Ла Марийка на парете.

Доо оо ън куйбулете,

ооу шоро баби...“

„...Каца-Маца,

обръща къпчищата,

при Марийка на стената,

две яйца в полога,

дай ми яйцето, бабо...“

(Л.М. ♀, р. 1941 г., Ц.П. ♀, р. 1936 г., зап. З.М. , юли 2018 г.)

Този текст има известни отлики с горепосоченото гвустиише, но е твърде възможно тези няколко стиха да са част от обичая назад във времето, който след събитията и процесите от началото на XX в. е забравен, заради прекратяване на употребата на влашки език.

На въпроса „Защо се прави Каца Маца?“ респондентите отговарят, че в миналото жителите на селището били много бедни. От разказите става известно, че в обичая участват деца от семейства, в които няма момичета, за да лазаруват. (Ц.А. ♀ 1955 г., зап. З.М. юли 2018 г.). По тази причина Каца Маца постепенно приема функцията не на социализиращ, а на социален обичай, чиято основна задача е да подпомогне семействата, като по този начин се набавят яйца за Великден. Независимо, че за момчетата Каца Маца никога не е изпълнявал функцията на инициационен обред, подобно на Лазаровден за момичетата, обичаят често бива назоваван „Мъжка Лазарица“.

Описание на подобни младежки обхождания във влашките села на Северозападна България откриваме в текста на Благовеста Калчева, която разглежда поменалните практики в региона по време на големия християнски празник. В някои села, като Софрониево, Хърлец и гр., в седмицата преди Великден се изпълняват младежки събирания.

В сряда преди Велики Четвъртък (Жой Маре), момите се събират „...всяка да направи своя „браг“⁴¹ (гръвче с три разклонения,

украсени с бръшлян и набрани цветя, на върха на всяко едно има църковна свещичка)....“ (Kalcheva, 2015, p. 92). След обяд момците и ерените отиват на реката и там символично изгарят на общ куп тези гръбчета. Ритуалът се изпълнява в пълно мълчание. Същата вечер младежите организират седянка, на която не се работи. На събирането момците известяват пристигането си със звънци и „...носят със себе си кошници, в които събират небоядисани яйца от девойките. Всяка мома знае, че ако не даде яйце, някой от момците ще отиде на реката и ще развали гупката с нейния „брад“....“ (Kalcheva, 2015, pp. 92-93). От описанието на Б. Калчева става известно, че по пътя момците подвикват „.....Цъка, цъка, гоу, о ушен кулак...“ (вл.) (Цъка, цъка, две яйца и кулак) (Kalcheva, 2015, p. 90)

Б. Калчева свидетелства, че подобни обхождания се правят в с. Лесковец и с. Софрониево, където момчешките групи се организират на Велики Четвъртък – ден, определен и за отгаване на почит към починалите близки, паралелно с изпълнение на ритуала „Разливане на вода“. На този ден момчета обхождат домовете и издават звукове със звънци и почуквания върху менчетата и съдове. Във всеки дом те се провикват (Kalcheva, 2015, pp. 69-70):

*„... Цъка, цъка ън комбинята!
Дъм ун оо ши ун колак!
Дака ними ну доц,
пе вара тоц са моара!...“*

*„....Трака-трака по клондира!
Дай ми едно яйце и кравайче!
Ако нищо не дадете,
през лятото всички да умрете!...“*

Между посочените действия и думи, употребявани за обичая Каца Маца в с. Милковица и описанията на Б. Калчева съществува известна близост, която свидетелства за общия произход и характер на двете практики.

Информация за подобни обхождания по време на пролетния празничен цикъл получаваме от Йорданка Диева, Любомир Миков и Мария Самоковлиева. Материалите им ни насочват към търсене на евентуални връзки между момчешките обхождания на Каца Маца с обичая Марта, Мартуване, разпространен в Асеновградско – с. Яврово, с. Долни и Горни Воден, гр. Куклен, с. Руен, както и обичая „Лястовица“

от гр. Петрич и региона. Обичаите са описани от колегите, като в тях е приложен музикален и словесен материал, използван от децата. Въпреки някои отлики между тях, като подвижността на Каца Маца и липсата на музикално-шумов инструмент при милковските момчета, някои примери посочени от Й. Диева, а също и документирани от мен и студенти от АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – гр. Пловдив, по време на теренни проучвания в с. Яврово, Асеновградско през 2017–2018 г.²⁾, се открива известна близост помежду им. Така, например, образецът от с. Милковица показва сходство с примерите от с. Яврово по отношение на организация на стиха, наподобяващи детските броилки и наличие на „двувременна изохронна метрична пулсация“ (Dieva 1984, p. 64).

Според Л. Миков, първомартенското обхождане с „Лястовица“ в района на гр. Петрич замества или подсилва колегарския обреден цикъл. Историческите корени на подобни обхождания, според автора се намират в Древна Гърция и „...по своята същност са гръцки заемки, но силно адаптирани към българската фолклорна култура. Най-общо казано, от една страна, това се дължи на междуетническите контакти и демографски процеси сред балканските народи....“ (Mikov 1985, p. 162)

Й. Диева определя обичая Марта от Асеновградско, като „остатък от стадий с архаични белези в развитието на календарната фолклорна обредност“ (Dieva, 1984, p. 66). Сред населението в с. Милковица липсва подобно тълкуване на Каца Маца, но Л. Миков, М. Самоковлиева и Й. Диева посочват, че подобни празнични обхождания имат своите балкански аналогии в първомартенската обредна традиция на гърци, румънци, турци, албанци и сърби.

Информаторите са раздвоени в разказите за разпространението на Каца Маца. Някои от респондентите свидетелстват, че това е типично милковски обичай, който постепенно е привнесен и в някои от съседните села като Сомовит и Долни Вит, където има омъжени милковчанки. Други твърдят, че Каца Маца се среща в цяла Плевенска околия. Според трети, Каца Маца е пренесен от нашата съседка Румъния. На този етап не

разполагам с материали от северната ни съседка, но подобно мнение е изказано от респондент в неформален разговор.

По време на теренното проучването от 1992 г. става ясно, че в първите години на демократичния преход постепенно обичаят Каца Маца замира. Момчетата на 12-13 годишна възраст се срамуват да обхождат домове и това остава практика само сред малките момченца. Понастоящем се правят възстановки, които се изпълняват по време на „Вечер на националната носия“. По настояване на читалището и културните дейци от пенсионерския клуб, децата са насърчавани да се включват, с цел запазване на традицията. Възрастта за участие е занижена, като обхождания се правят от 10-годишни момчета.

По традиция след Каца Маца на Велики четвъртък се боядисват червените яйца.

От описанието на двата обичая – Лазарица и Каца Маца, в с. Милковица е видно, че те не се отличават от общобългарските практики, разпространени в цялата страна. Съвременните процеси неизбежно повлияват върху тях, което постепенно води до употребата на общоизвестни песни в репертоара на Лазарките, под наблюдението на учителския и читалищния колектив. Въпреки динамиката на битието ни, в с. Милковица отбелязването на Лазарица никога не е прекъсвано, което от своя страна показва стремежът на милковчани към опазване и възстановяване на богатата ни календарно-празнична обредност.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Браг, брагул – кумово гръвце. Това описание потвърждава връзката между поменални и Великденски практики в тези села.
2. Вж *Pat kam izvora* (2018).

RESPONDENTS / РЕСПОНДЕНТИ

1. Димитрина Флорева Нукова, р. 1933 г., с. Милковица, не се е преселвала
2. Еленка Радова Шутова, р. 1948 г., с. Милковица, не се е преселвала.
3. Женья Илиичева Микова-Паунова, р. 1979 г., с. Милковица, омъжена в гр.

Пловдив

4. Иванка Станева Микова, р. 1928 г., с. Загражден, омъжена в с. Милковица покойница
5. Иша Станева Микова, р. 1914 г., с. Милковица, не се е преселвала, покойница
6. Лиляна Димитрова Мацева, р. 1941 г., с. Милковица, не се е преселвала
7. Мария Флорева Кузманова, р. 1942 г., с. Милковица, не се е преселвала
8. Милка Симеонова Бебева, р. 1943 г., с. Милковица, не се е преселвала
9. Милолета Игнатова Тихолова, р. 1941 г., с. Милковица, не се е преселвала
10. Петрана Радева Георгиева, р. 1946 г., с. Милковица, омъжена в гр. София
11. Раго Радев Миков, р. 1924 г., с. Милковица, не се е преселвал, покойник
12. Розилия Дочева Каркалянова, р. 1955 г., с. Милковица, не се е преселвала
13. Теменужка Иванова Димитрова, р. 1953 г., гр. Никопол, омъжена в гр. Гулянци
14. Цветанка Димитрова Павлова, р. 1936 г., с. Милковица, понастоящем живее в гр. Плевен
15. Цветанка Илиева Гугова, р. 1946 г., с. Милковица, не се е преселвала

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Balkanski, T. (1999). *Nikopolskite vlasi: etnos, ezik, etnonimia, onomastika, prosopografia*. Veliko Tarnovo. [Балкански, Т. (1999). *Никополските власи: етнос, език, етнотимия, онамастика, просопография*. Велико Търново.]
- Dzhudzhev, S. (1975). *Balgarska narodna muzika*. Vol. 1. Sofia. [Джуджев, С. (1975). *Българска народна музика*. Т. 1. София]
- Dieva, Y. (1984). Martenski obichai v Asenovgradsko. *Balgarski folklor*, 3. [Диева, Й. (1984). Мартенски обичаи в Асеновградско. *Български фолклор*, 3.]
- Kalcheva, B. (2015). *Razbiraniyata za smartta pri vlasite v nyakoi obichai ot selishta v Severozapadna Bulgaria*. (Dissertation) Plovdiv: AMTH. [Калчева, Б. (2015). *Разбиранията за смъртта при власите в някои обичаи от селища в Северозападна България*. (дисертация) Пловдив: АМТИИ.]
- Mikov, L. (1985). Spetsifichni formi na parvomartenskata obrednost u balgarite. - In: *Pirin pee 85*. [Миков, Л. (1985). Специфични форми на първомартенската обредност у българите. - В: *Пирин пее 85*.]
- Pat kam izvora. (2018). Sbornik terenni materiali. Plovdiv: AMTH. [*Път към извора*.

(2018). Сборник теренни материали. Пловдив: АМТИИ]

Samokovlieva, M. (1995). *Balgarskite narodni obichai i uchastieto na detsata v tyah*. Sofia: Muzika. [Самоковлиева, М. (1995). *Българските народни обичаи и участието на децата в тях*. София: Музика.]

MALE AND FEMALE LAZARITSA – SPRING FESTIVITIES IN THE VILLAGE OF MILKOVITSA, PLEVEN REGION (FIELD RESEARCH)

Abstract. The paper presents the Lazaritsa custom in the village of Milkovitsa, Plevan region, and the accompanying musical material. The custom of Lazaruvane was also practiced with some changes in the village after 1989. Unlike in the neighbouring settlements, there is a crawl performed by village boys, which the locals call Male Lazaritsa. Another interesting moment is the bilingualism among the population, which prompts investigation of connections with other communities and linguistic groups and would help clarify the origin and history of the inhabitants of the village of Milkovitsa.

Zoya Mikova

Sr. Asst. Professor, Doctor Phil.

Prof. Assen Diamandiev Academy

Of Music, Dance and Fine Arts - Plovdiv

zoya_mikova@abv.bg

ОБИЧАЯТ ЛАЗАРУВАНЕ – ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИКА

(ПО МАТЕРИАЛИ ОТ С. БИСТРИЦА, СОФИЙСКО)

Анелия Овнарска-Милушева

СУ „Св. Климент Охридски“

Резюме. Днес наблюдаваме засилен интерес и търсене в посока на възобновяване и възстановяване на обредни практики, обичаи и празници, чрез множество сценични възстановки, както и пренасянето и реализирането им в модерния живот. За щастие, срещат се и селища, в които практикуването на старите обреди и обичаи се случва в почти непроменен вид, без прекъсване, години наред. Предметът на доклада е проследяването на обичая лазаруване в с. Бистрица, в период от един век или приблизително 4 поколения лазарки от селото. Дългият период на проследяване на съществуването на обичая и настъпилите в него промени предполагат извеждане на изследването от „семејната среда“ и препращане към дейността, мястото, ролята и значението на читалището, като специфичен за българските условия модерностичен институт. През призмата на неговата дейност се разглежда традицията като своеобразен диалог между унаследените и новите модели на фолклорна култура. Разработката е опит за преглед на устойчиво запазени, променени и съвсем изчезнали моменти от традиционния обичай лазаруване в шопския край, и по-конкретно в с. Бистрица.

Keywords: Lazaruvane, initiation rites, spring rites, spring tradition, customs, cultural changes

През последните години в България се наблюдава засилен интерес към народното творчество. Организирант се фолклорни събори и концерти, възстановяват се изоставени и полузабравени обичаи. Но въпреки тези много актуални тенденции за „обръщане“ към фолклора и подчертаното емоционално отношение към традиционната българска култура и минало, често можем да чуем и изказвания,

свързани с липсата на историческа памет и на приемственост. От тук възниква въпросът за мястото и ролята на етнокултурата в съвременния глобален свят. Запазена ли е тя и до каква степен? Какви са нейните функции в съвременността? Доколко приемствеността запазва културата в нейния традиционен вид? Как и защо тя се променя? Този засилен интерес и търсене в посока на възобновяването на обредни практики, обичаи и празници, чрез множество сценични възстановки, както и пренасянето и реализирането им в модерния живот насочва етнологзи, културолози, антрополози и др. специалисти към проучване на примери за дългогодишно опазване на етнокултурното наследство на конкретно населено място и начина за предаване на традицията от поколение на поколение. За щастие, в началото на ХХІ век, в условията на модерния и високотехнологичен вече свят, се срещат и селища, в които практикуването на стари обреди и обичаи се случва в почти непроменен вид.

Предмет на доклада е проследяването на обичая лазаруване в с. Бистрица, в период от приблизително един век или поне 4 поколения лазарки от селото. Целта на разработката е да покаже до каква степен лазаруването днес се случва в своя съхранен от миналото вид, каква е линията на неговото развитие и какви промени са настъпили в празничността и възприемането на обреда. Залагам на разказа в неговата разновидност на автобиография, като приемам събраните от мен наративи за представителна извадка за разбиране на конкретната локална култура в селото, в качеството му на малка културна общност. Ще приведа примери от проведени теренни интервюта, които използвам като един от основните методи за настоящата ми работата. Разработката се основава на 29 теренни интервюта с жени и момичета от Бистрица, на възраст между 8 и 93 години, проведени през месец април 2019 година. Намесата ми в тяхното разказване се изразява в насочващи въпроси към спецификата на темата. Методологията на работа включва още етнографски преглед на изследвания и научни трудове, свързани с конкретиката на темата, а именно лазаруването в Шопско и в частност, в Бистрица. Като допълнителен метод използвам

непосредствени наблюдения върху провеждането на обичая и събитията около него, както и лични спомени. Ключ към проучването на проблема е дейността, мястото, ролята и значението на читалището, като специфичен за България културен институт. Народно читалище „Свети Цар Борис I“ - с. Бистрица, има 110-годишна история. Като читалищна дейност преминава песенното и танцувално обучение на последните три поколения лазарки. През тази призма, всъщност, можем да разгледаме традицията като своеобразен диалог между унаследените и новите модели на фолклорна култура. Читалището, като специфична за България културна институция е свързващото звено и основата за запазването и предаването на обредността в селото.

За пълна описателна картина върху обредните моменти и начина на лазаруването в миналото в Шопско можем да се обърнем към трудовете на доайените в етнографската наука Димитър Маринов и Христо Вакарелски. В трудовете им откриваме добро количество данни за структурата на обичая, за изпълнението му, а така също и за вече настъпили промени в осмислянето му още в началото на XX в. Много подробно описание на Лазарица срещаме и при автори като Лозинка Йорданова, Татяна Колева, Рачко Попов и много други, както и в редица студии, разработки и статии с етнологика насоченост, свързани с пролетната ни обредност.

Функциониращите семейни и календарни празници и обичаи на населението в Софийско до средата на XX в. дават представа за тяхното съществуване като цялостна оформена система, богата по своето съдържание и изпълняваща изключително важни социални функции. Старите обичаи имат силна регулативна функция върху взаимоотношенията вътре в селския колектив, между членовете на семейството, в родствена група, между различните възрасти, даже между населението на различните населени места. Те притежават и редица други функции като етническа и художествено-естетическа. Те са също и изключително важни за съхраняването на традиционната родова памет. В началото на разглеждания период – първите десетилетия на миналия век, семейната и календарната

обичайно-празнична система е все още цялостно запазена в с. Бистрица. След това настъпват първите промени, като се загубва част от старинната форма на обредите. Несъмнено влияние върху процеса на развитие на обичаите оказва близостта на големия град. Повратен момент в този процес е Втората световна война с последвалите я политически, социално-икономически и културни промени. Около 50-те години на миналия век целостта на селската обредна системата е вече невъзвратно нарушена и отмира като всекидневна обичайна практика. В хода на този процес различни нейни компоненти показват устойчивост, въпреки изчезването на стари представи и вярвания. След новите политико-икономически промени в края на XX в. в България, връщането, възстановяването и съхраняването на целия комплекс от традиционни семейни и календарни празници придобива и се охарактеризира с друго възприемане и нагласи. Днес, в началото на XXI век, в с. Бистрица функционират празници от старата, приета да се нарича традиционна, обредно-празнична система на българите. Някои от тях търпят известно съвременяване, но основната им осмисленост и начин на празнуване е съхранена през поколенията. Един от емблематичните за селото празници, чието отбелязване се очаква с трепет от бистричани и гости на селото всяка година е Лазаровден.

Денят на този църковно-християнския празник, в Бистрица известен като Лазарица, се чества винаги предпоследната събота преди Великден. В селото той е свързан с обичая лазаруване, който се изпълнява от поколения, включително и в наши дни. Участници в него са момичета и моми за женене (според възприятията на традиционната култура) на възраст от 6-7 до 18-20 години, които са наричани лазарки. „Лазаруването, установено по традиция и влязло дълбоко в бита, е свързано с обичаи, които се признават за норми на обществено поведение. Обичайно е с лазаруването да започват първите момински трепети на момичетата, стигнали възрастта за женене.“ (Yordanova, 1966, p. 110, pp. 107-132). „Обичайно е още да лазаруват всичките моми на селото т.е. тези, които се момеят. Според стари представи, залазаруването се смята за начало на моминството и продължителността му се определя от броя на

лазаруванията“ (Yordanova, 1966, p. 111, pp. 107-132). Подготовката за лазаруването започва госта преди самия празник, обикновено още от Тодоровден. Момичетата предварително се „сговарят“ по махали и се подбират в групи с една и съща възраст. Те разучават и репетират обредните песни, и подготвят лазарското си облекло. В подготовката за празника много дейно участват и по-възрастните жени от селото, обикновено бабите на лазарките. „Участието на възрастните в подготовката на обичая е изпълнено с такава сериозност и загриженост, че изразява не само дълбочината на тази преживяла вековете семейна, родова и обществена традиция, но и нейната сегашна действена сила.“ (Yordanova, 1966, p. 116, pp. 107-132). Носиите и накитите на лазарките обикновено са взети от наскоро омъжени по-големи сестри или родственици, които се използват само за този случай, защото са невестински. С увеличаването на възрастта лазарският костюм се усложнява и обогатява, като започва да включва повече елементи от булчинското облекло. Докато по-малките момичета са облечени с литаци или сукмани, бели ръкави на ризите и обикновени коланки, то при вече замомилите се, присъстват чапрази, ковани колани, повече накити като гривни, наниз от пендари, обеци, а ризите им са с богато извезани свиленици¹⁾ и дантели. При първата възрастова група на главите си лазарките могат да поставят само венчета от *лалета* (цветя). При момите, обаче, лазарската украса-накит за глава изисква сериозна подготовка и изработване. Дори прическата изисква особени умения. Често се случва празничното сплитане да се прави още предишния ден, тъй като отнема госта време, а в косата се вплитат парички и цветя. Дълги плетки, *на редлета*, се спускат по гърба, като в средната се зашива с конопен конец голям сноп *кошмо*²⁾. На главата се поставя плетена шапчица, наречена *капе*, цялата гъсто обшита с изкуствени цветя от разноцветна хартия. Отпред на челото се закрепя сърмена лента *колбаш*, с нанизани мъниста, а в средата жълтичка. От двете страни, над ушите, се прикачат наниз от разноцветни стъклени мъниста. Други елементи от лазарската украса са *шеветата* (парче плат с нанизани върху гайтан или пришити стари монети) и *кацака* (дълаго парче шаячен плат, обшито

с парички и мъниста), върху които се слагат лалетата (разноцветни книжни цветя). Като последен детайл на лазарската украса, между коилото се поставя пауново перо и стрък чемшир. „Косата се сплита на дълги ситни плитчици – „редлета“ и в тия редлета се вплитат книжни цветя. За тях се закачат „шевета“ – наредени сребърни парички и „прескосняци“ – редове от нанизани мъниста или готов невестински „кацак“. На челото се поставя „колбъш“ от варак, а на тила се втиква сноп коило. Тази украса се прави събота много рано сутринта и се разваля в неделя вечерта.“³⁾

В селото може да има няколко лазарски групи. Всяка група се уговаря кога и от къде ще тръгне на Лазарица. В събота преди обед, облечените и накутени лазарки тръгват из селото, като започват от източната му страна на запад. Те обхождат всички домове, с изключение на тези, където има скоро починал. В Бистрица лазарките от една група се разделят на две и пеят антифонно. Едните пеят, а другите отпяват. Начинът на пеене е характерният за селото женски шопенски двуглас с три партии, като по този начин момичетата от малки овладяват песенния бистришки стил. Освен в домовете, лазарките пеят и по пътя, излизайки и влизайки в къщите. Песните, които те изпълняват ходейки, са точно определени за „на по път“. Според членовете на посетеното семейство съществуват и различни обредни песни, които обикновено са с една мелодия, но с различен текст. Пее се на малко дете, на мома, на ерген, на млада булка, на стопанин, на възрастна жена, на овчар и др. Като влязат в дома, лазарките питат на кого да попеят и мятат на рамото му кърпа. Като свърши песента, кърпата се взема с поклон и целуване на ръка, като в нея е завързана пара. Като гар, те получават още и сурови яйца.

Освен певиците, в лазарската група има и две момичета, които танцуват, наречени „шетачки“. При игра те се срещат и разминават със специални стъпки, под ритъма на песента, „шетайки се“⁴⁾ с бели кърпи. Шетачките и пеящите се сменят от време на време през деня, за да си почиват.

По-специална е играта на лазарките в тези къщи, чиито стопани имат кошеру с пчели. В този случай лазарките се хващат за

ръце в кръг и танцуват всички заедно. Стопанката застава в средата на кръга, като държи паница с вода. Докато лазарките пеят, тя къса от чемшира, коилото и лалетата им и ги пуска в паницата. После с тях прекадява пчелите или пръска кошерите с тази вода, за да не бягат и да не се разпръскват пчелите.

Лазаруването в с. Бистрица продължава целия ден, до залез слънце в събота, и в неделя на Връбница. Като приключат, момичетата си разделят събраните яйца и пари. Украсите, облеклото и накутите се прибират до следващата година, за следващото лазаруване.

Пролетните момински обичаи, сред които е и лазаруването, са историческа категория, възникнала в дълбока гревност като отражение на определени обществени, социални и идеологически отношения и норми в човешкия колектив. Поради историзма и динамичността си те непрекъснато са подложени на изменение, което в общи линии отговаря на общия исторически процес на развитие. Затова те никога не повтарят съдържанието и формата, а до известна степен и функцията, характерни за предишната епоха. Като цяло, обаче, запазват относително пълно структурата си в нейния първичен вид. Обикновено, функцията им исторически се преосмисля, в зависимост от трансформирането на отношенията или нормите, които отразяват (Koleva, 1972, р. 368, pp. 367-372). Старинните препратки при лазаруването са свързани с инициацията при момичетата и преминаването им от една възрастова група в друга, от една социална категория в друга. В традиционната ни култура цялата структура и взаимовръзки на отделните части и елементи на обичая са свързани с няколко представи, които, чрез анализа на получения теренен материал, можем да потвърдим или отхвърлим, както и да проследим настъпилите промени. Настоящите разсъждения фокусират анализа именно от гледна точка на локалното проявление на общите исторически процеси, като се интерпретират в широк исторически и социокултурен контекст и в малкото пространство на селото. От записания материал са подбрани наративи, които са систематизирани в групи като отговори на

конкретно поставени въпроси. На въпроса „Била ли си лазарка?“, от 30 проведени интервюта получените отрицателни отговори са само четири. Три от тях са свързани с липсата на връзка с читалищната дейност. Както вече бе споменато, традиционната празничност в с. Бистрица се поддържа и развива благодарение на сформираниите към читалището фолклорни групи. Поради това, че три от интервюираните жени не са посещавали групи към читалището, при тях липсва предпоставка и подготовка за участие в ритуала (А.П., 47 г.; Т.А., 42 г.; К.Д., 53 г.). Особено интересен, обаче, е четвъртият отрицателен отговор. Той е получен от жена (Е.Б., 78 г.), която дълги години е част от ансамбъла към читалището. Самата тя обяснява причините за това: *„Около мене са ходили, но в наща махала беха само момчета и аз немах такива другарчета, за да тръгна на Лазарица. Или то по време беше войната. Сега като се замислям май по това време всека година у нас бехме в траур, все некой умираше.“*, но това показва вече настъпила промяна в осмислянето на важността на обреда. Според Д. Маринов, *„мома, която не лазарува, не може да се момее, да либи любовник, да се кити с китки и венец на главата, да се плете в коса и плитки, да носи косатник, да се облича във везана риза, да бодее кърпи от двете страни на бедрата, да носи гердан, обици, пръстени и гревни.“* (Marinov, 1994, p. 530), т.е. да се момее и задоми. Същевременно, от този, както и от други разговори с възрастни хора от селото, неучастието в лазаруването, не е причина да не можеш да навлезеш в следващ етап от живота и да се задомиш.

На много места в етнографската литература половата зрялост на девойките се разглежда като един от най-важните елементи при лазаруването. Преди да настъпи тя, те нямат право да лазаруват. Замомуването се извършва само веднъж, като след участие в обичая момичето е вече „свършена мома“ (Koleva, 1972, p. 368, pp. 367-372). В Бистрица, обаче, още в началото на разглеждания от мен период, се наблюдава неколkokратно участие на една и съща мома в обреда, докато се омъжи. Също така възрастта, в която момичето може да започне да лазарува не е ясно определена. *„Нема определени години. От тонинки, та чик може да си и на двајсе и две годин, може и да си и двајсе и четири годин. Събират си се по-големите, па по-малите, па още по-малите.“*

(Forsyth, 1996, p. 242). „На пет години, защото ходих с кака ми. Кака ми е по-голема четири години от мене и аз много исках да ходим с тех. Водиха ме.“ (Г.Т., 56 г.). „Не по веднъж, докато се ожениш си ходиш... даже като станат стари моми почнат тия другарките им да ги отбегват.“ (Д.К., 66 г.). „Да, била съм лазарка много пъти. Мисля, че като за първи път съм била около 7-8 годишна и така всяка година, докато не навърших 18, но след нас имаше други.“ (М.М., 24 г.).

Днес, като мотивация за включване в традиционния ритуал „лазаруване“, момичетата определят, на първо място, интереса към съхранение на фолклорното богатство на селото, в което живеят, възбуден от участието им в танцовия ансамбъл към читалището, но също и осъзнаването, че преминават през специален момент от живота си, който трябва непременно да демонстрират. „Смисълът на лазаруването едно време е бил да срещне младите момчета и момичета, но сега в съвременето те се срещат навсякъде. Остава само това, че лазарките са вестителки на пролетта. Те са специални, пораснали момичета и е хубаво да се покажат и да попейт, както са се научили.“ (М.М., 24 г.). Почти през целия разглеждан период се наблюдава здрава връзка и зависимост между подготовката, обучението и празнуването на празника и читалището като водеща културна институция. „Моите дъщери не са били лазарки, защото не са били в читалището.“ (А.Г., 61 г.); „Аз като бях ученичка, Величка Гергова ни беше класна и тя ни водеше при баба Катина от читалището и тя ни учеше“ (В.К., 62 г.); „Месеци преди Лазарица се подготвяме в танцовия състав. Ръководителката ни учи как се пее и как се танцува точно на Лазарица. И други момичета са питали дали може да дойдат, ама те не танцуват в състава и няма как.“ (Е.А., 15 г.).

Както в миналото, така и в по-ново време, подготовката за празника изисква специално отношение и време. Залага се неминуемо на фолклорно облекло и украшения. За празнична премяна на лазарките се използват стари, автентични носии, съхранявани специално за подобен род изяви или стилизирани сценични носии от гардероба на читалището. И в двата случая отношението към обличането и към украсата за глава е особено специално и ангажиращо. „Майките ни ги намираха от по-възрастни жени, които са ги запазили, от нашите баби, ако

имаха такива, или ги вземахме от читалището.“ (М.М., 24 г.); „По наше време си имаше питаци и сукна. Ние ходехме със сукна и си ги търсехме от старите баби. И кован пояс си търсехме, а отзад си имаше палетата. Не ни ги закачаха за косата, правеха ни ги от хартия. Правехме и ние заедно с майките. Това предварително се подготвяше. Отзад на украсата се слагаха шевета, прескосняци, ... имаше все още из селото и си събирахме.“ (Д.К., 66 г.); „Сплитахме се, обличахме автентични ризи и костюми, от собствени баби подарени или от други из селото, а който няма взимаше от читалището. Слагахме си венци от цветя като по-малки, вече когато пораснахме, сме ходили и с украси от цветя и коило, преди сплетени на плитки с вплетени в тях пендари. Вземахме ги от читалището.“ (Е.А., 15 г.).

Процеси на трансформации на селищната обредна култура в България започват още в края на XIX в., като в село Бистрица сериозни промени в се наблюдават в началото на XX в. Те се характеризират най-вече с бързо навлизане на форми от градския тип култура, предвид близостта на столичния град. Съществени промени се извършват след 1944 г. през социалистическия период и по-късно в периода след 1989 г. Трансформациите се развиват динамично, с различен интензитет в посочените три периода. Основна роля в процесите на промяна има институционализирането на празничната дейност чрез читалището, училището и художествената самодейност. Това, обаче, е и причината обичаят „Лазаруване“ в с. Бистрица да се съхрани и да продължава да се случва до днес. Извеждането на обредността от семейната среда, където тя постепенно отмира, и преобразуването ѝ в сценична изява в рамките на художествената самодейност всъщност се явява вид консервация на традицията, до момента, в който отново се създават условия и потребност от възобновяването ѝ извън читалищната дейност, дори да е с различна осмисленост и мотивация за това. В селото е имало лазаруване през целия разглеждан период, с малки прекъсвания, дължащи се на навлизането на момичетата във възраст, в която се срамуват да обикалят селото лазарувайки „Срам ги е да одат. Щели да им се смеят“, но обредът е многократно възпроизвеждан на сцена в страната и в чужбина, включително удостоен с призове и награди:

например, поредица златни медали от Националния събор на българското народно творчество в Копревщица. От създаването му през 1949 г., през ансамбъла към читалището са преминали няколкостотин бистричани от вече четири поколения. Той е ядрото двигател на дейността по събиране, съхраняване, опазване и предаване на традиционното фолклорно богатство и етнокултурната памет на Бистрица.

Десетилетия наред пролетната моминска обредност в Бистрица функционира в два основни типа, според ситуацията на изпълнение: традиционен – като жива практика в селищната култура, в смисъла на продължаващо през годините, предавано от поколение на поколение знание, въпреки настъпилите промени, свързани с изнасянето от семейството и пренасянето му в читалищната самодейност; и съвременен (сценичен) – като сценична проява, част от фолклорен спектакъл. Двата типа прояви днес битуват съвместно, като са съвсем идентични по отношение на изпълнението на обреда. Въпреки настъпилите функционални промени, в ритуала липсва пародийност и повърхностност.

Моето проучване, свързано с фолклорната традиция на Бистрица по отношение на обичая Лазаруване показва добре съхранено и предавано фолклорно наследство и стабилно запазена самобитна истинност, благодарение на много успешна практика на читалищната институция в посока събиране, опазване и приемственост на старото знание за песен, танц, обредност, празничност и бит. Продължаващата своя живот обредна песенно-танцова традиция ни насочва към извода за устойчивост в приемствеността и етнокултурното наследство в селището, въпреки промените – социални, икономически, възрастови, политически и др. Вярно е също така, че младото поколение днес участва и изпълнява старите обредни практики само за изживяване на празнично веселие и за поддържане на традицията, без по-дълбоко вникване в смисъла и причините. Независимо от близостта на столичния град и силното му влияние, обаче, независимо от нарастването на населението, гължащо се на заселване на нови хора, бързото навлизане на нови

влияния, самосъзнанието на бистричани за специфичната им локална идентичност и културна особеност е запазено и до днес. Всяко фолклорно явление в селото е дълбоко запечатано в обществената памет и културното самочувствие. Коренящите бистричани ревностно пазят своята традиция, свързана с традиционните песни и танци, като най-характерен пример за това е вписването на „Бистришките баби“ в листата на ЮНЕСКО като непреходно световно културно наследство на човечеството. Фолклорът тук се е превърнал в емблема, в призивание на поколения, активно участващи в дейността на читалището, които предават своето най-ценно наследство на идващите след тях поколения.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Свиленца – плътно извезан ръкав на риза.
2. Специална трева, набрана и изсушена предварително.
3. От интервю (теренен материал).
4. Размахват и въртят кърпите с вдигнати високо ръце.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Vakarelski, Hr. (1932). Lazaritsi v Sofiysko (pp. 176-179). In: *Izvestie na etnografiki muzey*. X-XI. Sofia. [Вакарелски, Хр. (1932). Лазарици в Софийско (с. 176-179). В: *Известие на етнографски музей*. X-XI. София.]
- Forsyth, M. (1996). *Slushay, shterko, i dobre zapomni*. Sofia. [Форсайт, М. (1996) *Слушай, щерко, и добре запомни*. София.]
- Yordanova, L. (1966). Za obichaya lazaruvane v Bulgaria (pp. 107-132). In: *Izvestia na etnografskia institut i muzey*. IX, Sofia. [Йорданова, Л. (1966). За обичая лазаруване в България. (с.107-132). В: *Известия на етнографския институт и музей*. т. IX. София.]
- Koleva, T. (1972). Za porizhoda na proletnite mominski obichai. (pp.367-372). In: *Problemi na balgarskia folklor*. Sofia. [Колева, Т. (1972). За поризхода на пролетните момински обичаи. (с.367-372). В: *Проблеми на българския фолклор*. София.]
- Koleva, T. (1977). Bolgaryi (pp.274-287). In: *Kalendarne obyichai i obryadyi v stranah zarubezhnoy Evropyi. Konets XIX - nachalo XX v. Vesennie prazdniki*. [Колева, Т. (1977). Болгары (с.274-287) В: *Календарные обычаи и обряды в*

странах зарубежной Европы. Конец XIX - начало XX в. Весенние праздники.]

Marinov, D. (1994). *Narodna vyara i religiozni narodni obichai*. Sofia. [Маринов, Д. (1994). *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София.]

Попов, Р. (2015). *Balgarski naroden kalendar*. Sofia. [Попов, Р. (2015). *Български народен календар*. София.]

THE RITE OF LAZARUVANE – TRADITION AND PRACTICE (FIELD RESEARCH IN THE VILLAGE OF BISTRITSA, SOFIA REGION)

Abstract. Nowadays, we see an increased interest and demand for the renewal and restoration of traditional ritual practices, customs and celebrations, through their reenactment in both authentic and modern context and framework. Fortunately, there are still some rural settlements and villages where old rites and customs are practiced continuously in almost an unchanged form. This paper tracks the custom of “Lazaruvane” in the village of Bistritsa, for a period of over a century or approximately 4 generations. The long period of tracing the existence of the custom and the changes that have occurred necessitates the withdrawal of the study from the ‘family environment’ and referencing the activity, place, role and importance of the Chitalishte (community cultural centers) as a modernist institution, specific to Bulgaria. Through the prism of the work of these centers, tradition is viewed as a dialogue between inherited traditional and new modern models of folk culture. This paper is an attempt to review sustainably preserved, changed or completely extinct moments of the traditional custom of Lazaruvane, in particular in the village of Bistritsa.

Aneliya Ovnarska-Milusheva
Doctoral Student
Department of Ethnography
Sofia University

aneliya.milusheva@gmail.com; nmilusheva@abv.bg

МЕЖДУ ЖИВОТА И СМЪРТТА. ПОМЕННИ ПРОЛЕТНИ ТРАДИЦИИ ПРИ ВЛАСИТЕ ОТ НЯКОИ СЕЛИЩА НА СЕВЕРОЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ

Борислава Калчева

АМТИИ

Резюме. Интересът в статията е насочен към поменните пролетни традиции при власите, философията на влаха за смъртта, надеждата за очовечаване на загробния живот, начините за осигуряване на благоденствие в невидимия свят. Ритуалните действия и обредността на власите са пропити от мъжността му за опрощението, за оттеглянето и връщането към радостта на живота. Както пролетта носи новото начало в природата, така и влашките поменни пролетни традиции носят признанието и почитта към не само към живите, но и към починалите.

Keywords: Vlachs, death, commemoration, Vlach Easter, spring rites

Ден и нощ. Светлина и тъмнина. Топлина и студ. Живот и смърт. През нощта слънцето умира – тъмнина, олицетворяваща смъртта. Сутрин отново изгрява светлина – нов ден, топлина, надежда за нов живот. Приказката на всеки човешки живот за раждането и смъртта обхваща съществуването в неговата цялост, във всичките му периоди – от появата на бял свят, през съзряването, до края на земния му път – смъртта. След нея вратата между световите – нашия, земния, и другия, отвъдния – се отваря. През нея той осъществява своите възрастови, социални и културни преходи. За първи път е преминал при своето раждане, после в празници и грижи, в преход от младост към старост, от девойка в невеста и майка, и така до последния път, в който човек си отиде от живота и прекрачи отворената врата, за да поеме своя път в онзи, другия свят, всячески очовечен от смъртните. Мисълта за живота сега и животът в отвъдното е владял ежедневието на власите – в празника и делника, в радост и скръб. Тази мисъл поражда чувството за

вечност, изпълнена с надежда за по-добър живот на оня свят – невидимия.

Ритуалните действия и обредността на влаха са пропиту от мъдростта му за опрощението, за оттеглянето и връщането към радостта на живота. Както пролетта – част от кръговрата на живота – носи новото начало и природата се възражда, така и влашките поменни пролетни традиции носят признанието и почитта, освен към живите, и към починалите близки.

Мъдростта, натрупана във времето. Недоверието към ближния, прерастващо понякога в недружелюбност, обусловено от историческите събития в миналото, са оставили отпечатък върху власите в странната им философия за оня свят, прозираща в обичайно-обредната им система. Такива поменни пролетни практики са: **„Разливане на вода”** и **Великден**. Стъпка по стъпка с помощта на своите обреди, обичаи и вярвания, влахът се стреми към очовечаването на отвъдното, изпълвайки го с надеждата за по-добър живот. И какъв по-добър момент за власите от с. Софрониево, с. Хърлец, гр. Козлодуй и с. Лесковец, за провеждането на тези обичаи, ако не пролетта – символа на новото, по-доброто и светлото?

Трябва да отбележим, че обредното действие има двойна насоченост, както у южните славяни, така и при власите от Северозападна България; не е отправено само към този, за когото е трапезата, но и към другите живи – за да се запази тяхното здраве и живот, защото техните врати между световите все още не са отворени.

Един от обичаите, в който личи стремежът към осигуряване на необходимото след смъртта е *„Фий мъртурия”* или *„Носене и разливане на вода”*, като това не е превод от влашки, а българското му название. В буквален превод означава *„Бъди свидетел”*.

Обичаят се състои от два обредни момента: *Разливането на водата* и нейното *пускане*. Няма конкретни дни, в които се е провеждал. Най-често това е било напролет, когато тревата се раззелени и цъфнат цветята – преди Великден. През лятото и зимата не са разливали вода. Най-вероятно целогодишно се е провеждал само

в селища, в които носенето на вода е обредна част от погребалните обичаи. „Разливането на вода” („Фий мъртурия”) е свързано, точно с мисълта за осигуряване на безценната течност в отвъдното. Такава е символиката на този обичай. По тези места населени от власи, живота и смъртта са много слети. Животът не се прекъсва, просто се променя формата на съществуване, но с едни и същи потребности. Основните действащи лица в обичая са: дете, което носи, кара водата – **водоноска**, и свидетел – **мъртурия**. Мъртурията може да бъде само малко дете – „*Да не е жена, да не е мама*” (според Иванка Марева от с. Хърлец). Не се споменава и за конкретна възраст. Според Екатерина Анастасова „Разливането на вода” се извършва „от младо момиче (16-годишно), най-често роднина на стопаните“ (Dencheva, 1989, р. 52). Най-вероятно са избирали малки деца, защото са чисти и непорочни. Все още не умеят да лъжат и това е един вид гаранция, че водата, която носят е предназначена за конкретен човек и наистина ще стигне до него. Рано сутринта преди изгрев слънце момичето, което има за задача да кара водата – водоноската (то също трябва да е младо, неомъжено), взема чисти прекадени ведро – символ на чистата, бистра вода; пълни ги и полива, първо, растенията, но не в собствената градина, а на комшиите или други близки, защото през корените на растенията, водата отива при човека, за когото е предназначена.

В с. Горни Вагин водата не се разлива на растенията, а в празни съдове в къщата на този, за когото се извършва обичая, защото според тамошните представи „*за да му се намери на него, трябва други хора да я употребят*”. Ако това не стане, водата се излива на растенията или се дава на животните. Водата, която се разлива се нарича малка *24 кобилици (48 ведра)*, и голяма – *48 кобилици (96 ведра)*. Голямата вода се носи всеки ден в продължение на една седмица (без неделя), а малката – само понеделник, четвъртък и събота. Всяко ведро се отбелязва върху едно гръвче, наречено „*рабуш*”. Смята се, че малката вода се разлива за починало дете.

В с. Лесковец и в с. Софрониево са разливали вода за умрели и на Велики четвъртък, като са наричали всяко ведро за починал човек.

Носили са цветя, палили са свещичка, която са залепяли на камък. В с. Хърлец и гр. Козлодуй, след последното носене на вода в събота са месили малки, големи и най-големи нитки, като големината зависи от възрастта на живите или починалите, за които се разлива водата.

Рано сутринта на следващия ден след последното разливане, всички отиват на реката, за да „освободят водата – съ слободъм алъ“ (казва Иванка Марева) и там върху кърпа се подреждат нитките, колачета, жито, вино, вода, млечница. Реката е носеща се по пътя си вода, отмиваща всичко нечисто и водеща до отвъдното. Именно водата се явява като преход от света на живите в света на мъртвите. Вярвало се, че душата преминава в оня свят чрез реката. Тъй като народното поверие казва, че вампирите се страхуват и не преминават през вода, се затвърждава нейната очистителна и пропъждаща сила. Не се оставя вода да застоява, защото тя задържа бедата, а мечашата я отмива, очиства от нея. Границата, която поставя водата отделя доброто от злото, болестта от здравето, смъртта от живота.

Реката определя не само делника на влашкото население от крайбрежните селища, но и техните празници, обичаи, ритуали, свързани с почитта към водата, пречистващата ѝ сила и представата за „особеното“, отвъдното пространство.

Върху нитките се слагат чаталести гръбчета с три върха (чатали – *брад*), като на края на всеки връх се слага ябълка или свещ. Завързва се и малка кърпа с паричка. Власите са свързвали тривърхото гръбче със свещеното число 3 и Светата Троица, а паричката е необходима за откупване на греховете след живота в настоящето. Това тривърхо гръбче със същата символика, но с друга функция, се появява и в сред населението в с. Милковица, Плевенско, по време на сватбения обичай. „Драгинко-то носи т.нар. „драгольник“ (кумово дръвче – бълг.; „брад“ или „фрате де мъна, карел тине пе брадул“ - вл. в буквален превод – „братът“ (близък на младоженеца – б.а.), който носи (кара, води – б.а.) дървото), и го предава на кръстника... „Кумовото дръвче“ се изработва от момите в дома на момчето и задължително има три разклонения, на които са поставени стръкчета чемшир, украса от цветя и три ябълки“ (Mikova, 2019).

Рекама очертава границата, тоест края, на един момент, началото на груг. Когато народът е избрал място с вода при своите обредни действия е целял да предизвика здраве, плодovitост, късмет, благополучие. Във водата са търсели не само нейната магическа сила, но и предпазваща и плодотворна. Старите българи се надявали чрез водата, намираща се на границата на световите, да се докоснат и до света на отвъдното, до предците си, от които също търсели подкрепа, закрила, покровителство.

Почитането и религиозното уважение към реката се вижда във всички влашки обредни практики. В обичая „Разливане на вода“, мъртурията (момичето, което извършва обредните действия) дава своя обет за свидетелство на реката. В нея пускат кратунките със запалени свещи, за да ги отнесе тя до оня свят. В структурата на „Фий мъртурия“ се откриват древни ритуални моменти, свързани с очистителната сила на водата, на прехода между живота и смъртта. Реката от древни времена е път към отвъдното. В този ред на търсене на символиката и на семантиката на думите, за осигуряване на вода в отвъдното се вписва и изливането в реката на природната вода. Изглежда, че обичаят „Разливане на вода“ („Фий мъртурия“) при влашкото население от изследвания район осигурява първата стъпка към очовечаването на отвъдното – превръщането на непознатото, дивото, нечовешкото в организирана реалност, повтаряща земната.

Великден е най-големият общобългарски религиозен пролетен обичай. За този ден, както седмицата преди и след него в нар. календар са съхранени най-много обреди и обичаи. Именно тук се наблюдават поменни пролетни традиции. Тяхното богатство още веднъж показва непреходната връзка с по-старите езически вярвания на дедите ни. Всички очакват празника с усмивка, с надежда и вяра в доброто, новото, в силата на Бога. Това е празник, свързан с възраждането на нов живот, с прехода към пролетта и лятото, с обновяването на природата. За повечето от нас, характерния за цяла България обичай Великден е през погледа на магичното празнично, весело състояние на духа. Но за да достигнем до сакралното, мистичното, трябва да надникнем от другата страна – вечността,

живота след смъртта и да обърнем вниманието на погребалните и поменни елементи в обичая Великден. Божият син със смъртта Си изкупил греховете на човечеството, а с възкресението Си дал надежда за живот и след смъртта. На границата между езичеството и християнството, хората празнуват възкресението и почитат паметта на мъртвите.

Най-ярко е застъпено това усещане за отвъдното и почитта към оня свят и душите в него в обичая Великден при власите от Северозападна България и в частност – в с. Софрониево. Посещ, освен идеята за новото начало, тъгата и скръбта по разпнатия Исус и всички починали в семействата. Дали това не е стремеж да бъде обезсмъртен един живот? Това е „най-тежкия“ за власите празник не само през пролетта, но и през годината, защото тогава според Евангелието е разпнат Исус на кръста. И през тази тежка, тъжна седмица сред народа е царяла мъка и скръб. Казвали са, че това е празник на мъртвите. По-възрастните не са давали на по-младите да се веселят, можело е да пеят само тъжни песни. Тази седмица всъщност е система от обреди, посветени на Исус Христос и всички починали в семействата. В края на великденските дни има вече веселие, предизвикано от възкръсването и вярата, че починалите са в един по-добър свят – оня свят.

Влашкият Великден обхваща следните обреди:

- *Жой Маре* (вл. Велики четвъртък) – дните сряда и четвъртък.
- *Великден* – дните са неделя, понеделник и вторник.
- *Жое вярде* (вл. Зелен четвъртък) – четвъртъкът след Великден. Няма данни „зеленият четвъртък“ да е съществувал в другите влашки селища обект на проучването. Власите от с. Софрониево смятат, че навремето в селото е имало много омъжени румънци, които са пренесли част от традициите си.

За разлика от битуващото схващане в цяла България, че яйцата се боядисват в четвъртък или събота, във влашкия Великден това е ставало на Велики петък – геня след Жой Маре.

Жой Маре се изпълнява в сряда и четвъртък преди същинския Великден. Рано сутринта в сряда, преди голям четвъртък, момите и ергените се събират по махали на предварително уговорени места и отиват заедно в гората да берат зеленина и цветя – бръшлян, горски цветя, чемшир и гр. След това всички пак се връщат в селото и всяка мома да направи своя „браг“. (Както вече стана дума – Това ритуално гръвце с три разклонения, украсени с бръшлян и цветя и с църковна свещичка на върха, присъства и в други влашки обичаи.) Докато момите правят „браговете“ си, ергените отиват на реката и правят на брега неголеми дупки. Събират на едно място куп от слама и сухи клони. След обед момите и ергените отиват на реката, поставят в направените вече дупки „брадята“ си и запалват големия куп от слама и сухи клони да гори. През цялото това време не се позволява да говорят по между си. Траурното шествие до реката и слагането на всеки „браг“ трябва да е в пълно мълчание. Най-вероятно, за да не нарушат спокойствието на мъртвите и да им отгадат своята почит. Светлината от запаления огън пък трябва да озари и освети пътя на душите към отвъдното, а топлината – да ги сгрее. Душата обича светлина; тя е необходима, осветява пътя ѝ към отвъдното, посочва правилната посока. Светлината от свещите е и ориентир в Страстната седмица преди Великден, *„когато вратата между световите, нашия и техния, се отваря и те си идват за малко на земята“* (Bizeranova, 2012). Докато момите и ергените са на реката, възрастната жена в къщата прави обредни хлябове – кулаци, малко по-големи от човешка длан. Хлябовете са два вида – „мъжко“ и „женско“ хлебче, които се различават по форма. Мъжкото представлява кръгла питчица с кръст от тесто в средата. Женското хлебче представлява по-голяма питка, върху нея по-малка питчица (като човече), като от тесто са направени кръст върху по-малката и гердан върху по-голямата. Хлябът е свещен. Той е основната ни храна и е символ на живот, благополучие и плодородие. Но обредният Великденски хляб възпроизвежда и смъртта – погребването на зърното и неговото възкръсване. Власите вярват, че с разчупването на топлия обреден хляб, заедно с парата отлита и душата на починалия.

От реката момите и ергените се връщат в селото по същия път, по който са стигнали до там, и всички моми се събират на селянка. Отново това става при пълно мълчание и скръб. До този момент и занаят, до същинския Великден, всички действия на населението са се извършвали без песен, без музика, без хора. Мъката по Исус Христос и умрелите е властвала навсякъде. Само на селянката се е позволявало да се пеят тъжни, бавни песни с носталгичен характер, с тематика, свързана най-вече със смърт или болест. И това е друг от бележите, които показват връзката на влашкия Великден с поменната обредност.

Рано сутринта на втория ден - четвъртък (т.нар. Голям, Велики четвъртък), още в зори момите с менчета в ръка отиват на р. Огоста, влизат във водата до колене, гребат от реката вода и я хвърлят върху тревата и „брада“ си, като споменават имената на своите умрели близки. Хвърлянето на вода се повтаря 25 пъти. Според момите тази вода *„ще се намерела на мъртвите“*.

И тук виждаме, че присъства ритуално разливане на вода, което по своя символ ни връща към споменатия вече характерен за власите обичай *„Разливане на вода“*.

Още една подробност ни показва Великден като празник и на мъртвите. В с. Хърлец на Велики четвъртък още по тъмно жените ходят на гробищата, за да разлеят вода и да прекадят, за да отгадат почит на умрелите близки. Жените трябва да се върнат преди изгрев слънце и затова много бързат. Власите вярват, че на Жой Маре Господ пуска душите на мъртвите да се поразходят сред близките си на земята. *„Душите на мъртвите кацат като бели гълъби върху оградите и гледат какво правят живите“*, казва Румяна Кръстева от с. Реброво (Видинско).

На този ден власите берат росен и си разменят кукли от билката, която има особен мирис – захаросан, но и леко горчив и замайващ. Мирише както казва дядо Янаки от с. Софрониево *„едновременно и на живот, и на смърт“*. Хората смятат, че лекува всички болести, но в действителност в по големи количества е отровна. Власите вярват, че присъствайки в дома им, росенът ги предпазва

от зли сили и от таласъми. Затова цветето е на почит във всяка влашка къща.

За разлика от селищата на другите етнографски области, а също и от селищата около с. Софрониево, тук яйцата не се боядисват в четвъртък или събота, а на Велики петък. За власите той не е разпети петък. Това боядисване става без песни и музика. Яйцата се боядисват от възрастната жена в дома – бабата. Боядисвали са ги с шума от червен лук, за да не пуска после боята. С първото червено яйце се рисува кръстовете на челата на децата и на животните и се слага на иконата. Старото се чупи и се заравя под плодно дърво. Боите също се изсипват под плодни дървчета.

Самия **Великден** хората от с. Софрониево празнували в продължение на три дни – неделя, понеделник и вторник, след обряда Жоймаре.

На първия ден – неделя, рано сутринта на прага на къщата бабата поставя паница с червена боя, с която са боядисвали яйцата, парче желязо и чим трева, та когато се събуди челядта и стане, да се огледа в паницата, да стъпи върху желязото и да прекрачи тревата, за да са здрави, румени, червени и силни. Чак след този малък ритуал са имали право да излизат извън къщата. След това всички семейно са отивали на църква, за да се пречистят, да им се опростят греховете. После цялото семейство се връща у дома и започват да готвят вкусни ястия, с което прекратяват четиридесетдневния „пост“ (пост). До обяд всичката домашна работа е трябвало да бъде свършена и до края на деня да не захващат никаква друга. Следобед, всички се събирали на мегдана, за да участват във великденското хоро (събирателно наименование на всички хора, които са се играли на този ден). Със себе си всяка мома е носела боядисано яйце, защото, ако иска да се хване на хорото, трябва да даде яйце на момчетата, които събират яйцата. Която мома не го направи, не я пускат на хорото. Забрани относно веселието вече няма.

Вторият ден (Паци) – понеделник, е „Същински Великден“. До обяд всички празнували по домовете си – не трябвало да работят, а

след обяд отново отивали на хорото на мегдана. Там се срещали цялото село, всички роднини, и на този ден на хорото са разменяли яйца, козунак, вино. При среща на познати и при размените хората казвали: „*Ристос анвиат!*“ („Христос воскрес!“), и отговаряли: „*Добарат анвиат!*“ („Воистина воскрес!“). По-младите задължително целуват ръка на по-възрастните. На великденското хоро се срещат кръстникът (кумът) и кумецът. Те си разменят задължително яйца, козунак и варена кокошка, като кумецът целува ръка на кръстника.

Името на този обичай софрониевчани, а и власите от други селища, свързват с раздаването на вино, козунаци и боядисани яйца на великденското хоро, наречено от тях „*ора а пишилуй*“. Това е събирателно название на всички хора на великденската веселба, а не на конкретно хоро.

При власите от видинско първите хора са за мъртвите. Цялото село се събира и чака опечалените семейства. Подрег си „плащат“ и музиката свири „тъжно“ хоро и се играе за техните починали близки. Най-отпред дете, момък или мома носи портрета на починалия. Близките носят и дарове. Родствениците не се хващат на хорото, а са по средата с музикантите. Нарича се *хоро за мъртвите*. След завършване на поменателните хора и напускането на всички опечалени, хората на мегдана продължават, като вече не са бавни и тъжни, а бързи, вихрени, ситни, дунавски. „*И на този свят, и на оня свят всички слушат музика*“. Според изследванията на В. Васева (Vaseva, 2001, р. 21) в района на проучваните села за последен път и единствено такова великденско хоро за мъртвите е регистрирано през 1994 година в с. Лесковец, точно на втория ден от Великден (понеделник от Светлата седмица). Хорото се е водело задължително от млад човек, а докато се играе, три жени - роднини на мъртвия, за когото е хорото, раздават на танцуващите предварително приготвени 50 китки цветя, 50 парчета козунак и 50 червени яйца.

На третия ден (вторник), както и през първите два дни, не се работи. Хората почиват и се веселят. След обяд отново всички отиват на хорото на мегдана и се веселят по същия начин, както и предишните дни, но вече не си разменят яйца, козунак и вино. Този

веселба привършва някъде около 16:00 часа – хората се развалят. Завършекът на хорото се нарича в с. Софрониево „*ола а ла фънтъна*“ (в близителен превод „време за разходка“ или „хоро до герана“).

След развалянето на хорото по-възрастните се разотиват, а за младите започва така наречената „разходка“. Игралите досега ергени и моми почиват, като спокойно ходят из площадчето и си приказват. Разхождат се смесено. Не пеят и не свирят. Разходката завършва на смрачаване и тогава всички си тръгват за дома, като всеки ерген изпраща своята мома, за да не ходи тя сама по мръкнало. Събирането на яйца, подаряване на кърпи, срещи на закуска, срещи на хорото, разходка след мегданското хоро – и ако всичко това не обрисова времето за пламнали чувства, за избор на любим, за даване на съгласие да споделят живота си?! Така завършват трите дни от Великден.

Четвъртък след Великден хората от с. Софрониево наричат „*жое вярде*“ (Зелен четвъртък). На този ден раздават вино тези, които не са успели да раздадат на втория ден на Великден. Този обред е характерен само за с. Софрониево и не се изпълнява в съседните села. От разговори с румънски учители от Крайовска област се разбира, че той е едно явно румънско влияние сред софрониевци. Вярвали са, че така ще излекуват по бързо болен близък. Може би са се надявали, че душите на мъртвите ще отнесат със себе си болестите.

С това завършва и цялата система от Великденски обичаи, които в този си вид се изпълняват само в с. Софрониево. За съжаление, общобългарското празнуване на Великден е заглавяло и този край. В този вид празникът от години не битува. На Великденското хоро отдавна ги няма великденските хороходни песни. Сега свирят свирки, духови инструменти, цигулки. Но не можем да подминем изследванията на Д. Маринов, който казва: „*Преди 50-100 години когато се събирало хоро, никога не се употребявали свирки и играта е ставала под ръководството на мелодията на моминските песни*“ (Marinov, 1981).

В Северозападна България, пеенето на хоро твърде рано замира, а и поддържането на поименната традиция на Великден е почти

невъзможна.

Да не забравяме за църковните канони – най-вероятно църквата се е възмущавала от танцуването в чест на мъртвия. И така по идеологически и естетически причини играенето на смърт е отпаднало, но е било трудно да бъде изкоренено в поменните обичаи и затова в тях са се запазили белези и до наши дни.

Тези данни от влашкото население на Северозападна България запазени до наши дни за Великден ни навеждат на мисълта за някакъв много важен празник, върху който е наслоен Влашкият Великден – ден на всички мъртви, който с поменния си смисъл е езически, предхристиянски. Ден, в който да бъде „обезсмъртен“ един живот, в който да се създаде максимален „комфорт“ на мъртвите в отвъдното. Ден, в който се затвърждава стремежът на влаха да „очовечи“ невидимия свят с надеждата за красота и лекота на загробния живот.

Власите са надскочили елементарните племенни, първобитни действия, а именно – живите (най-близките) да бъдат за дълго облагани от скръбта и спазването на повечето определени правила, „чийто общ резултат е да се ограничи в различна степен свободата, на която се радват хората в обикновения живот“ (Fraser, 1989, p. 359). Научили са се да умирам! За някои общества смъртта е нещо лошо и болезнено, но при власите, по подобие на траките, смъртта е била оценявана позитивно, като избавление от трудния земен живот. Обличали са се в бели одежди и са празнували, когато някой почине.

Надеждата за по-добър живот в невидимото, където няма лишения и несгоди; за да е защитен в новото пространство, така както в своя дом; за осигуряване на максимален „комфорт“ на мъртвите, власите всячески се стремят да очовечат неподвластната им тъмнина. Пролетта – надежда, светлина, живот.

REFERENCES / LITERATURE

- Anastasova, Ek. (1989). I na nebeto bez sofrа ne mozhe. *Balgarski folklор*, 3.
[Анастасова, Ек. (1989). И на небето без софра не може. *Български фолклор*, 3.]

- Anastasova, Ek. (1999). Ot kukuruza kam astrala. *Balgarski folklor*, 1-2. [Анастасова, Ек. (1999). Ом кукуруза към аспрала. *Български фолклор*, 1-2.]
- Anastasova, Ek. (2000). Vlasite v Bulgaria osem godini po-kasno. In: Aspekti na etnokulturnata situatsia v Bulgaria. Osem godini po kasno. Sofia: Otvoreno obshtestvo. [Анастасова, Ек. (2000). *Власите в България осем години по-късно. В: Аспекти на етнокултурната ситуация в България. Осем години по-късно*. София: Отворено общество.]
- Angelova R. (b.d.) *Pogrebalni obichai* – AEIM. [Ангелова Р. (б.г.) *Погребални обичаи* – AEIM.]
- Arnaudov M. (1971). *Studii varhu balgarskite obredi i legendi*. Sofia. [Арнаугов М. (1971). *Студии върху българските обреди и легенди*. София.]
- Arnaudov M. (1996). *Ochertsii po balgarskia folklor*. Vol. I, Sofia. [Арнаугов М. (1996). *Очерци по българския фолклор*, т. I, София.]
- Bizeranova-Stoyanova, S. (2012). Mezhdur zhivota i smartta – pogrebalni i pomenalni obichayni praktiki pri balgari i vlasii vav Vidinsko. Sofia [Бизеранова-Стойанова, С. (2012). *Между живота и смъртта – погребални и поменални обичайни практики при българи и власи във Видинско*. София]
- Dencheva, V. (1989). Obichayat „pomana” v Severozapadna Bulgaria. *Vekove*, 5. [Денчева, В. (1989). Обичаят „помана” в Северозападна България. *Векове*, 5]
- Frazer, D. (1989). Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law. Sofia. [In Bulgarian]
- Grebenarova, Sl. (1995). „Onya” svyat za balgari i vlasii - izmislitsi, nadezhda ili tsel. *Balgarska etnologia* (an extra edition). [Гребенарова, Сл. (1995). „Оня” свят за българи и власи - измислици, надежда или цел- *Българска етнология* (извънреден брой)]
- Kaufman, D. (1982). Pogrebalni i pomenni elementi vav Velikdenskite pesni. *Balgarski folklor*. [Кауфман, Д. (1982). Погребални и поменни елементи във Великденските песни. *Български фолклор*.]
- Marinov, D. (1981.) *Zhiva starina*. Sofia [Маринов, Д. (1981.) *Жива старина*. София]

- Mikova, Z. (2019). Svatbeniyat obichay v s.Milkovitsa, Plevensko (po terrenni materiali) In: *Kulturen seminar Nepoznatite (statii i dokladi)*, Plovdiv: AMTH
- Sherban, S. (2005). Vlasite v Bulgaria mezhdu golyamata i malkata istoria. *Balgarski folklor*, 1. [Шербан, С. (2005). Власите в България между голямата и малката история. *Български фолклор*, 1]
- Vaseva, V. (2001). Adaptivnost na pogrebalnite obichai na preselnicheskite obshtnosti. *Balgarska etnologia*, 4. Sofia [Васева, В. (2001). Адаптивност на погребалните обичаи на преселническите общности. *Българска етнология*, 4. София]
- Мукова, З. (2019). Свадебният обичай в с.Милковица, Плевенско (по теренни материали) В: *Културен семинар Непознатите (статии и доклади)*, Пловдив: АМТН

BETWEEN LIFE AND DEATH. COMMEMORATIVE SPRING TRADITIONS IN SETTLEMENTS IN NORTHWEST BULGARIA

Abstract. The interest in this article is directed at the vernacular spring traditions of the Vlachs, their philosophical views on Death, hope of humanizing the afterlife, and means of ensuring prosperity in the invisible world. The rites and rituals of the Vlachs are permeated by the notion of forgiveness, retreat and return to the joys of life. Just as spring brings Nature's new beginning, the Vlachs' vernal traditions carry the recognition and honor for not only the living but the deceased as well.

Blagovesta Kalcheva
Sr. Asst. Professor, Doctor Phil.
Choreography Department
Prof. Assen Diamandiev Academy
Of Music, Dance and Fine Arts, Plovdiv
bubich@abv.bg; bubuch22@gmail.com

***BLAGA RAKIA* –
(YET ANOTHER) WAY TO ANNOUNCE
THAT THE BRIDE IS HONEST**

Martin Petkov

AMDFA

Abstract. This paper presents the *Blaga Rakia* (Sweet Brandy) – a particular ritual in the traditional Bulgarian wedding ceremonial complex – in the manner it is observed only in the region of Sliven. The paper traces the sequence of the ritual without emphasizing the meaning and symbolism of the actions. A reference is made to the participants, their specific roles and acting performances. Some of the trials which the *Rakidzhii*, the brandy keepers, must undergo, are described. Attention is paid to the typical dance practices and performances, essential for the completion of the ritual.

Keywords: rakia, marriage rituals, dance practices, trials

In the past a Bulgarian wedding would last for several days, during which various rites and rituals were performed, each having its proper place and purpose. Some of these were preparation for the real celebration, e.g. making a wedding banner and *the kumovo dravche* (best man's bouquet of branches), others announced the upcoming event to relatives and the community, e.g. *kalesvane* and *medenik*, yet others marked a new beginning and breaking away from the previous lifestyle.

A considerable part of the wedding was taken up with funny games which had purely an entertaining function. They typically happened in the late hours of the Sunday night of the wedding, or as old people described it as the time after the wedding, when the participants were jollier and behaved more informally. Certainly, these activities had their meaning, but they were mostly provoked by the number of drinks imbibed and the exhilaration accompanying the festivities.

After the newlyweds' first night on Sunday, a gunshot announced that the bride was 'honest' and 'pure'. There followed big celebrations, the festive mood increased and took over. As a result, and as an expression of

the emotions, a number of rituals and games were performed. There is a number of interesting examples from the Sliven area (e.g. from the villages of Krushare, Seliminovo, Zhelyo Voyvoda, Topolchane, etc.), such as:

- the mother and father of the bridegroom have to take their clothes off and wrestle while smeared with the soot of their burnt clothes.
- The *mechkadarin* (dancing bear trainer) with a 'bear' (a masked person) reenact a scene in which the bear imitates the poses and movements of the first wedding night.

The celebration continued with another important rite called Blaga Rakia (Sweet Brandy). This involved *rakadzhii* or *rakidzhii* carrying the good news that the bride was '*chista*' (lit. *clean*, i.e. virgin). They prepared the rakia, heating it and sweetening it with honey or sugar. In his book *Svadbeni Hora i Igri ot Yambolsko*, Prof. Anton Andonov describes the symbolism of blaga rakia in the following way, "*It is sweetened with honey or sugar and sometimes coloured with red paint to symbolise the purity of the bride and the proactive behaviour of the groom*" (Andonov, 2014, p. 191). The men went offering blaga rakia first to the house of the bridegroom, then to the house of the bride and also to the house of the best man. This was a common ritual; however, some peculiarities are observed in the Sliven area.

In the bridegroom's house, the bride and the bridegroom personally poured the sweet rakia into glasses prepared especially for the occasion, and offered it first to the bridegroom's father (*svekar*), then to the bridegroom's grandfathers, grandmothers, aunts, uncles, and so on.

The groom's parents usually congratulated the newlyweds, and particularly their son for making the right choice of wife. The other relatives, however, or part of them, performed *ingeli* – they would drink rakia only if some games were played or some riddles answered. For example:

1. Riddles

A riddle: You beat it boom-boom, a heap appears below.

Answer: A sieve with flour in it.

A riddle: A woolen hole is gaping, something naked is entering.

Answer: A foot in a sock.

A Riddle: An old man with a hairy bottom.

Answer: An old onion.

2. Rituals

A relative would decide that he would like to drink rakia from a woven cloth. In response, two of the bridegroom's sisters (*zalvi*) would stand opposite each other holding hands at shoulder level, and would start imitating the motion of a weaving loom and its strings. A brother of the bridegroom (*dever*) would start dancing *rachenitsa*, in the time signature 7/8, squatting and/or bending, trying to pass under the girls' arms, imitating the motion of a shuttle. Every time he passed they would try to hit his backside.

In the village of Krushare, the newlyweds had to dance *chepnitsa*, another term for *rachenitsa*, before the rakia was accepted.

In other places, if the newlyweds were known for having good voices, they would be asked to sing a local song.

Joyful and emotionally high, the *rakadzhii* would walk to the bride's house led by the bridegroom's sisters and brothers. They walk with the steps of the *rachanitsa*, on music played usually on a pipe and/or drum in time signature 7/8, most often singing bawdy songs such as '*Good morning, svatyo* [in-law], *I came to tell you*'. All this would turn into a pageant with all sort of characters – gypsies; a dancing bear and its trainer (*mechkadarin*); a hunter and a rabbit, etc.

Next, the group would be expected at the bride's house. There, as at other places, the rites would be performed in a particular sequence which was specific for the region and differed from the sequences in other areas of Bulgaria. '*For example, in the village of Lebnitsa, Sandanski region, after the wedding procession of the blaga rakia, the grandmothers and old women from the bridegroom's side led by the svekarva* [groom's mother] *would walk to the bride's home singing a rachanitsa song. There they would meet the women from the bride's side led by the girl's mother*' (Andonov 2007, p. 24).

Having been welcomed and greetings having been exchanged, the *rakadzhii* would pour some of the prepared liquid into a vessel specifically selected for the purpose, and offer the blaga rakia first to the bride's father, and then to everybody else in a hierarchical order – the mother, the grandmother, the grandfather, etc. This was an announcement that their daughter had preserved the honour of the family, and had not shamed them. This was exceptionally important for the bride's family as the opposite would have been considered disgraceful.

When the bride was found to be 'dishonest', the atmosphere and the ritual in the bride's house was different. Her state was thought linked to an inability to carry a baby to full term and was symbolically expressed by a vessel unable to hold liquid. The girl was called 'cracked' or 'broken' and salty rakia was carried to her parents in a cracked vessel plugged with a finger. As the rakia was offered, the finger was removed to allow the liquid to leak, and the following words were said, 'This is what your daughter is.' (Andonov, 2014, p. 195)

When the news was good, the bride's father (*tast*) and mother (*tashta*) would most often greet the visitors and thank them, but the other guests would not simply accept the sweet rakia. They would claim that it was bitter. In response, the *rakadzhii* would offer something sweet, for example, sheker (sugar), a sweet, etc. This was not to be enough and more would be requested by the bride's relatives – then the groom's party would have to enact something or answer a riddle. This was a big challenge and therefore, *rakadzhii*s would only be people of experience and knowledge who could stand up to the whims of the bride's family.

Some of the games included old gypsy women (usually, men in drag) pretending to sell or steal something and attempt to sell it back to its owner. The bride's relatives would make them dance *kyuchek* (belly dance) while the 'gypsies' would expect payment for the performance. The 'mechkadarin' (the dancing bear trainer) would sing bawdy songs and ask the 'bear' to demonstrate 'the way the bride would walk on Monday' after her first wedding night. In return, the guests would give the 'gypsies' money, food or something else, while enacting feeding the 'bear' for its good behaviour.

In certain places in the Sliven region, there are stories of pranksters who would steal the glasses of the bearers of the good news and would pile them far from reach on top of one another. The bearers would be put in a tight spot by not having enough glasses for the guests and having to go back and forth for glasses. In other places, there were heavy drinkers which required warming up the rakia several times.

Often the *rakadzhii* split into two groups, one would go to the bride's house and the other to the house of the *kumove* (the best man and the maid of honour). There they would break a roof tile to announce their arrival, as it was believed that breaking something brought luck. Then sweet rakia would be offered to the guests.

The *kum* (the best man)¹⁾ would say that he wanted the rakia to be offered to him by male feet and female hands. The bridegroom's sister (*zalva*) would climb onto the back of the bride's sister's husband (*dever*) and they would thus offer the blaga rakia.

The *kuma* (maid of honour) would request grated turnip for a starter. The *dever* holding a glass of rakia would sit on a tray and to the rhythm of the *rachenitsa* would drag his backside on the ground trying not to spill a single drop of the liquid.

Having done some teasing, the *kumove* would thank the *rakadzhii* for the good news and give out gifts to the guests.

This was how, in entertaining and ingenious ways, this ritual was used to spread the extremely important news of the bride's 'honesty'. Plenty of images would appear, some of which were artistic creations, while others came straight from life – gypsies, a bear trainer with his bear, etc. 'The imagery in dancing was the embodiment of the image of the people' (Moravenova, 2013, p. 191). The construction of more and more interesting and difficult riddles showed a talent for innovation and improvisation. The practical tasks such as the act of grating turnip or imitating a weaving loom were linked to people's everyday lives and show their limitless imagination and ingenuity.

Their theatrical and dancing skills helped the people carrying the blaga rakia to cope with the challenges they were faced with.

Dance masters showed their exceptional skills in solo, duet and trio

performances accompanying the ritual, thus giving an expression of their inner feelings and emotions. 'This beauty is related to the ability of the art of dance to express in general forms the best features of the character of the people, its culture, to express the spiritual life of the human being' (Moravenova, 2018, p. 154).

Typically for the Sliven region, the main characters were the brides, bridegroom and *rakadzhi* (enacted by experienced *deveri* and *zalvi*), while the ritual itself was comprised of several art forms – music, song, dance and theatre united in one whole pageant.

With the passage of time the customs lost its ritualistic character, the symbolism faded and the participants became actors.

Nevertheless, some theatrical elements have been preserved and are performed by amateur groups in villages, and there are places where they still are performed by the people who live there.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Kumove – Kum (the best man) and Kuma (the maid of honor) - are traditionally a married couple and usually are selected from the groom's side. They become Godparents of the young family's firstborn. They are considered as kin to the new family, and the relationship is perpetuated in the following generations.

REFERENCES

- Andonov A. (2014). *Wedding performances and horo dances from Yambol*, Plovdiv. [In Bulgarian]
- Andonov A. (2007). The Horo dance in the traditional dance folklore. *Muzikalni Horizonti*, 10. [In Bulgarian]
- Ivanova R. (1984). *Bulgarian folklore wedding party celebrations*. Sofia: Bulgarian Academy of Sciences. [In Bulgarian]
- Moravenova R. (2018). *Dramaturgical techniques for creating a folklore dance work*, Plovdiv: Color Print BG[In Bulgarian]
- Moravenova R. (2013) *Management approaches to the treatment of Bulgarian folk dance. International scientific and practical conference dedicated to the 50th anniversary of The Academy of Music, Dance and Fine Arts in Plovdiv* -

"*Management and marketing problems of art organizations*", Plodiv: Paisii Hilendarski University Publishing House. [In Bulgarian]

Petrov K. (1995). *Bulgarian folk dances from Thrace*. Sofia: Prosveta. [In Bulgarian]

Vakarelski H. (1977). *Ethnography of Bulgaria*. Sofia. [In Bulgarian]

„БЛАГАТА РАКИЯ” – (ОЩЕ ЕДИН) НАЧИН ДА СЕ СЪОБЩИ, ЧЕ БУЛКАТА Е „ЧЕСТНА“

Резюме. Докладът представя определен обреден момент от традиционната българска сватба, специфичен за Сливенския край, а именно „Благата ракия“. Самият обичай се отличава със свои характерни особености, които могат да се срещнат само в тази част на България. Проследен е редът, в който протича ритуалът, без да се набляга на смисъла и символиката на определените действия. Отбелязани са участниците, специфичните им роли и техните „театрализирани игри“. Описани са част от „изпитанията“, на които са подлагани т.нар. „ракиджии“. В текста се обръща най-голямо внимание на типичните танцови практики и игри, които са присъщи за този момент от сватбата.

Martin Petkov
Doctoral Student
Prof. Assen Diamandiev Academy
Of Music, Dance and Fine Arts, Plovdiv
Trakia Folklore Ensemble
martinpetkov1990@abv.bg

ПРОЛЕТНИЯТ ПРАЗНИЧЕН КАЛЕНДАР В УЧИЛИЩНИЯ ЖИВОТ (ПО ПРИМЕРА НА ЕДНО СТОЛИЧНО УЧИЛИЩЕ)

Соня Спасова

УниБИТ

Резюме: Настоящият доклад представя резултати от проучване, свързано с отбелязването на традиционните пролетни празници в столичното 148 ОУ „Проф. д-р Любомир Милетич“. Извънкласните дейности в общинските училища представляват вид образователни услуги извън учебните програми, които са съобразени с възрастовите особености и индивидуалните възможности и потребности на учениците. Те обогатяват училищния живот и превръщат училището в по-привлекателно и атрактивно за учениците място.

Keywords: spring holidays, extracurricular activities, primary school

Съвременното разбиране за значението на нематериалните културни ценности в цялостната система на културното наследство говее до въвеждане на правна регламентация за тяхното съхраняване, опазване и закрила. Под „опазване“ се разбира прилагане на мерки за осигуряване на жизнена трайност на нематериалното наследство предимно чрез формалното и неформално образование. Неговите идентификация, документиране, изследване, съхраняване и популяризиране пряко зависят от степента на образованост на обществото.¹⁾

Ето защо страните, подписали Конвенцията за опазване на нематериалното културно наследство следва да се стремят да използват всички целесъобразни средства за осигуряване на признаване, уважение и популяризиране на нематериалните културни ценности сред обществеността. Основен инструмент за постигане на тези цели е създаването на програми за образование и повишаване заинтересоваността и информираността на обществото и по-специално на младежта.²⁾ Училищното образование осигурява най-

широк достъп до тази целева група и би следвало да бъде водеща институция за прилагане на гореизброените дейности.

Ролята на образованието за опазване и развитие на формите на културно изразяване заема водещо място и в приетата Конвенция на ЮНЕСКО за опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване. Държавите следва да стимулират и развиват общото осъзнаване на значението да се опазва и насърчава многообразието от форми на културно изразяване чрез изготвяне и прилагане на програми за образование и повишаване на съпричастността на обществото. Насърчава се сътрудничеството и с други страни, както и с международни и регионални организации, относно разработване на програми за образование, подготовка и обмен на кадри в областта на културната индустрия.³⁾

В настоящия доклад се представят обобщени и анализирани резултати от теренно проучване (наблюдение, структурирано интервю) с учители от предучилищна и основна степен на образование от 148 ОУ „Проф. д-р Любомир Милетич“, гр. София, които имат дългогодишен опит в организирането и честването на традиционни български празници в училище.

Нематериалното културно наследство е живо наследство и, за разлика от материалното, е обект на непрестанна интерпретация и промяна при взаимодействие му с различните аудитории (Debrunne, 2019, p. 256). Характерно за празниците е, че те се отличават с поетични и сценични форми, които съдействат за развитие на детското въображение и за формиране на естетически вкус (Yordanova, 2014, p. 246). Това твърдение категорично бе подкрепено от респондентите, които допълниха лични впечатления за големия интерес сред учениците и нетърпението им да участват активно в тях. В подготовителната група в началото на учебната година се представя предварително планиран празничен календар, изготвя се график за репетиции, предвижда се учебно време, в което децата се запознават със същността и основните характеристики на традиционните празници.⁴⁾ В периода март–април се честват Баба Марта, Лазаровден, Цветница и Великден. Тези своеобразни спектакли

се изнасят и на празници, организирани от Община „Слатина“.

Целодневният режим на работа в началния етап на образование (I-IV клас) спомага за по-добрата организация и разпределение на времето. Възможността един учител да работи четири поредни години с децата от един клас осигурява надграждане на компетенциите и уменията им при подготовката на празниците, като в IV клас учениците сами изработват реквизита и участват в съставянето на сценария.⁵⁾

Основните дейности и инициативи по отношение на пролетните празници в 148 ОУ са разнообразни: възстановка на традиционна трапеза; участие в ритуал по прогонване на злите сили (Сирни заговезни); посрещане на Баба Марта; рецитал с народни носии (групови блокове); лазаруване (народни песни и танци); организиране на благотворителни базари. Също така учениците имат възможност активно да участват при подготовката на автентичен интериор, изработката на мартеници, плетене на венци и боядисване на яйца, както и при изработването на картички за именни дни. Освен съхраняване на традициите и предаването им на младото поколение, всички тези инициативи подобряват обстановката в училище и „емоционално обогатяват децата“.

Приема се, че празниците и обичаите са варианти за организация на педагогическото взаимодействие чрез съвременните характеристики и функционални параметри за стимулиране на познавателната култура на децата (Yordanova, 2014, p. 245). Затова от особено значение са амбицията, квалификацията и готовността на учителите. Реципиентите споделят това мнение, като допълват, че гържавната политика за изучаване на нематериалното културно наследство се реализира „през погледа на учителя, който пренася традицията от дома си в клас“. В случая учителите срещат пълна подкрепа както от страна на ръководството на училището, така и от родителите.

През дългогодишния си професионален опит учителите наблюдават тенденция за увеличаване на интереса от страна на родителите и активното им участие в подготовката на празниците

(изработка на реквизит, осигуряване на традиционни храни за празнична трапеза, съдействие по отношение на разнообразни приложни дейности). В единични случаи, при „по-ниско образование“ родителите се срещат трудности в това отношение, но с активна работа и правилно избран подход и те биват привлечени.

Съвременните тенденции в организацията и управлението на системата на училищното образование, уточняват новата мисия на училището като институция за социализация на личността, за възпитание в толерантност и приемане на многообразието. След приемането на Закона за предучилищното и училищно образование (ЗПУО) от 2015 г. се формулират нови образователни стандарти, които конкретизират насоките в учебното съдържание в различните му аспекти. С издадената от министъра на образованието и науката Наредба от 21.09.2016 г. се регламентира държавният образователен стандарт за интеркултурното образование, което е насочено към усвояване на знания за различните измерения на културните идентичности и за основните характеристики на интеркултурните отношения. Затова образователните институции по смисъла на ЗПУО, включително и училищата, трябва да функционират като активна и саморазвиваща се общност, която създава позитивна образователна среда за диалог между представителите на различните културни общности⁶⁾. Това следва да се осъществява чрез занимания, дейности и проекти по тематични области, свързани с патриотичното възпитание и с изграждането на национално самочувствие, както и с толерантността и интеркултурния диалог⁷⁾.

За изпълнението на заложените образователни цели са формулирани рамкови изисквания относно резултатите от обучението по интеркултурно образование. Те са пряко свързани с познаването и разбирането на различните аспекти на културно-историческото наследство, като: родова история, обичаи, традиции, фолклор, ценности, колективна памет, механизми за конструиране на национална, етническа и религиозна принадлежност⁸⁾.

Интеркултурното образование дава знания за различията, на базата на което да се осъществи възпитание по посока формиране на

уважение, разбиране и приемане на различията, а интеркултурното възпитание формира толерантност към тях по принцип в биологичен и социокултурен аспект (Chavdarova-Kostova, 2012, p. 102).

В основата на интеркултурното образование стои една специфична форма на отношения между културите, която се означава с термина „интеркултурен диалог“, „интеркултурно взаимодействие (комуникация)“. Това е и глобална идея, възникнала исторически при силната инвазия на преселници от Азия, Африка и др. към Европа, която засилва и съществуващата хетерогенност на населението (Nikolov, 2013, p. 178).

Някои изследователи коментират, че най-трудният проблем е отношението педагогика–култура–политика. Затова се въвежда терминът „интеркултурна педагогика“ – педагогическа стратегия на контакта и взаимното обогатяване на културите. Тя не е свързана с нова дисциплина за преподаване в училище, а е система от принципи (Nikolov, 2013, p. 181).

Практическите измерения на гореизброените теоретични постановки са тясно обвързани със съхраняването и опознаването на нематериалните културни ценности. Ето защо педагогическата общност, както и ръководните органи в системата на училищното образование, следва да толерират тези инициативи, организирани в и извън класната стая.

В проведеното проучване, учителите споделят и още един важен аспект при подготовката на празниците – положителното влияние при социализацията на деца със специални образователни потребности (СОП). Тези деца трудно приемат връстниците си като обект на взаимодействие, дълго време усвояват правилата на поведение, не проявяват инициатива за организиране на взаимодействие с хората около себе си. Педагогическата практика показва, че успешното решаване на този проблем изисква целенасочена и упорита работа за обогатяване на социалния опит на детето (Terziyska, 2016, p. 473). Децата със СОП проявяват изключителен интерес към подготовката и самата реализация на празниците, което оказва дълготраен ефект в цялостния учебно-възпитателен

процес.

Като институционален комплекс, обединяващ интересите на централната и местна власт, на родителите и учителите, на културните институции и на неправителствения сектор, училищното образование има широки възможности да социализира нематериалното културно наследство сред младите хора. Усвояването и формирането на общочовешки и национални ценности и добродетели се осъществява в ранните години на човешкия живот и именно училището е институцията, която освен достъп до знание, осигурява условия и за израстването на личността. Културното наследство като сбор от културни ценности, носители на историческата памет и на информация за развитието на цивилизационния процес, може да подпомогне преодоляването на редица проблеми по отношение на очакваните и реално постигнатите резултати в качеството на образователния процес.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство. // ДВ, бр. 12 от 7.02.2006, чл. 2(3).
2. Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство. // ДВ, бр. 12 от 7.02.2006, чл. 14
3. Конвенция на ЮНЕСКО за опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване. // ДВ, бр. 33 от 20. 04. 2007, чл. 10
4. Интервю със Снежина Овагимян, учител в подготвителна група, 01.03.2019 г., личен архив
5. Интервю с Маргарита Богданова, начален учител, 01.03.2019 г., личен архив
6. Наредба № 13 от 21.09.2016 г. за гражданското, згравното, екологичното и интеркултурното образование. // ДВ, № 80, 11.10.2016, чл. 3(5).
7. Наредба № 13 от 21.09.2016 г. за гражданското, згравното, екологичното и интеркултурното образование. // ДВ, № 80, 11.10.2016, чл.11(1).
8. Приложение №4 към чл. 14, ал.2, т.4, Рамкови изисквания за резултатите от обучението интеркултурно образование. // ДВ, № 80, 11.10.2016.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА:

- Chavdarova-Kostova, S. (2012). Interkulturnostta mezhdu obrazovaniето i vazpitaniето. *Obrazovanie*, 4, 101-112 [Чавадарова-Костова, С. (2012) Интеркултурността между образованието и възпитанието., *Образование*, 4, 101-112]
- Debruyne, N. (2019). Cultural Heritage Socialization. Sofia: Za bukвите - O pismenehy. [In Bulgarian]
- Nikolov, A. (2013). Predmet i zadachi na interkulturnoto obrazovanie: Vidove obrazovanie v interkulturna sreda (pp. 177-184). In: *Obuchenie na uchiteli za formirane na znania, umenia i kompetentnosti za работа v interkulturna sreda : narachnik za obuchiteli*. – Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“. [Николов, А. (2013). Предмет и задачи на интеркултурното образование: Видове образование в интеркултурна среда (с. 177-184). В: *Обучение на учители за формиране на знания, умения и компетентности за работа в интеркултурна среда : наръчник за обучители*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.]
- Terziyska, P. (2016). Teatraliziranata deynost v protsesa na sotsializatsia na detsata sas spetsialni obrazovatelni potrebnosti. *Pedagogika*, 88 (4), 473-483. [Терзийска, П. (2016). Театрализираната дейност в процеса на социализация на децата със специални образователни потребности. *Педагогика*, 88 (4), 473-483.]
- Yordanova, N. (2014). Poznanie i vazpitanie chrez narodnite praznitsi, traditsii i obichai. *Nauchni trudove na Rusenskiа universitet*. – Ruse: Rusenski universitet ‘Angel Kanchev’, 53 (6.2.) 244-247. [Йорданова, Н. (2014). Познание и възпитание чрез народните празници, традиции и обичаи. *Научни трудове на Русенския университет*. – Русе: Русенски университет „Ангел Кънчев“, 53 (6.2.), 244-247.]

THE SPRING FESTAL RITUAL CALENDAR IN SCHOOL LIFE (BY THE EXAMPLE OF A SCHOOL IN SOFIA)

Abstract: The report presents the results of a research related to the celebration of traditional spring holidays in Sofia's primary school 148 'Prof. Dr. Lyubomir Miletich'. Extracurricular activities in municipal schools are a type of educational service outside the curriculum that is tailored to the age characteristics and individual abilities and needs of the students. They enrich the school life and make the school a more attractive and attractive place for students.

Sonya Spasova
Asst. Professor, PhD
University of Library Studies and Information Technologies
Sofia, 119 Tsarigradsko Shose
s.spasova@unibit.bg

СЪВРЕМЕННИ ВИЗУАЛНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ДУХА НА ТРАДИЦИИТЕ В УЧИЛИЩНОТО ОБРАЗОВАНИЕ

Елена Панайотова

СУ „Св. Климент Охридски“

Резюме: В учебната работа по визуални изкуства, завладяващите учениците теми са едно от условията за по-резултатно възприемане на преподаваните техники. През последните години се наблюдава повишен интерес към визуални образи, носещи белезите на националната ни идентичност – шевица и алафранга. Затова и в учебната работа предлагам изследване и изучаване на артефакти от посочените видове. Представям ученически интерпретации по тези теми, както и развитието им в посока съвременен дизайн. Такъв подход способства както за овладяване на учебния материал по визуални изкуства, така и за развитие на верен усет на учениците относно традиционни визуални елементи на националната ни идентичност.

Keywords: traditions, visual arts, embroidery, allafranga.

Обучението по компютърна графика и изобразително изкуство в училище е задача, която изисква добра организация. Навлизането на новите технологии в областта на визуалните изкуства предоставя много възможности и е добре те да бъдат насочени към развиването на значими и интересни теми, които завладяват вниманието на учениците и способстват за техния творчески полет и духовно развитие. В този ред на мисли предлагам конкретните теми за занятията по компютърна графика да бъдат насочени към изучаване и пресъздаване на знаци, символи и композиции от българското културно наследство. Целите са: да научим учениците, освен да рисуват с класически средства, да работят с графични редактори и възпроизвеждайки визуално образи от артефакти на българското

културно наследство, да продължим живота им под нови форми. По този начин да съхраним паметта на културното ни наследство. В Рамковата конвенция на Съвета на Европа за значението на културното наследство за обществото се казва (Framework Convention 2005):

„Дефиниции: Член 2. За целите на тази Конвенция,

а. културно наследство е група от ресурси, наследени от миналото, които хората идентифицират, независимо от собствеността върху тях, като отражение или израз на техните постоянно развиващи се ценности, вярвания, знания и традиции. То включва всички аспекти на културната среда, получени в резултат на взаимодействието между хора и места в течение на времето;

б. общността с наследство се състои от хора, които ценят специфични аспекти на културното наследство и които те желаят, в рамките на предприети обществени действия, устойчиво да съхранят и да предадат на бъдещите поколения.“

По този повод Кабаков пише „Достойнството на тази стратегическа визия за културното наследство е в нейната насоченост към „общността с наследство“, която се идентифицира с конкретни ценности, знания и традиции. Те трябва да се съхранят и предават на следващите поколения, доколкото изразяват идентичността на тази общност“. Нашият народ е запазил редица „ценности, знания и традиции“, към които определено си струва да научим пограстващите на уважение. „Загрижеността да запазим постигнатото... е в основата на паметта, мислена като културологична категория и във връзка с възможностите за нейното съхраняване. Тя... е в продуктивна опозиция със забравата, която непрекъснато изисква преосмисляне на постигнатото с оглед на неговата ценност и значение за индивида, общността или обществото... Натрупаната и припомняната памет са връзката с миналото, което продължава да присъства и да изгражда актуалните към момента култури като културно наследство...“ (Кабаков 2015, р. 35). Четейки тези редове, не можем да не се почувстваме отговорни към обществото и бъдещите поколения по отношение на уникалните образци на народното творчество през годините. Вероятно днес едновременно със стремежа за възстановяване на духовните устои на човечеството в световен план, всеки народ или общност е призван да изучи, запази, интерпретира в съответствие

със съвременните условия локалните културни ценности, представляващи съответното културно наследство. „Как обаче да запазим паметта на спомена, при положение, че неговата ценност, значение и полезност непрекъснато се променят за индивида, общността и/или обществото в резултат на предоставените им форми на достъп до културата?“ (Кабakov, 2015, р. 35) и в своите „Дилеми...“ коментира отговор на Халбвакс (Halbax, 1996, pp. 65-66): „Спомените „могат или да се групират около определена личност, разглеждаща ги от своя гледна точка, или пък да се разпределят вътре в едно по-голямо или по-малко общество, чиито частични образи се явяват“...Много често отделният индивид се нуждае от спомените на другите „за да извика своето собствено минало“ (Кабakov, 2015, р. 35). Обикновено спомените се свързват със сакрални предмети, които символизират събития, ценности, съдържателни символи. „Естетическата форма добива сакрален статут... Ценността на спомена се пренася върху ценността на формата, в която го помним. После самата форма заживява свой живот, ... започва да се възприема като ценност сама по себе си – формата, която ни е приятно да имаме.“ (Dichev, 2016, pp. 160-161). Днес все още разполагаме със спомените на нашите баби, които в своята младост са изработвали и с гордост са носили гиздави носии, живели са в къщи, чиито огаи са били богато изографисани с някога така ценените алафранги. Все още има кой да извади от сандъците грехи с неустоймо красива везба от шевици, да покаже пожълтели снимки, от които се вижда как са изглеждали хората в делник и празник, какви са били техните домове. И все още могат да ни разкажат подробно...

“Активните носители на памет и култура имат способността да променят пасивните носители на памет и култура чрез интерпретация или производство на нови такива, търсейки от-граничаване на своето различие спрямо културните постижения на предходните поколения и ценностите на колективната култура, в която съществуват... Активният носител се възпроизвежда както чрез предаване на съдържанието..., така и чрез многообразие от пасивни носители (артефакти) правейки възможно само-въз-производството на културата“ (Kабakov, 2015, р. 39).

Можем да изучим артефактите, говорещи за визията на облеклото и домовете нашите сънародници в онова време, когато

цветовете и формите в битието като че ли са били така силни, цветни, игриви и в същото време благородни и хармонизащи с природата и космоса. Не случайно някои говорят за космически код на българите. Можем да интерпретираме това ценно наследство творчески така, че да възпроизведем в нови форми богатството на народната памет и мъдрост – в съзвучие с днешните тенденции. „Паметта се умножава по безбройните субективни начини, по които може да се удържа“ (Dichev, 2016, p. 161). За учениците се оказва много интересно изучаването на специфичното българско изкуство „алафранга“ (по френски маниер), което представлява изобразяване по стените на възрожденски къщи, църкви и манастири на Дървото на живота. Обикновено то е изобразявано като високо стилизирано цвете – кичесто, с богат колорит. Някога стопаните вярвали, че такива стенописни изображения в посещаваните вестибюлни помещения на къщите носят бекет на семейството и рода.

Примерни образци на това изкуство – артефакти, са изображения от възрожденски стенописи (фиг. 1). Учениците намират в албуми, книги, снимки и интернет още много такива примери за стенописи от цялата страна. След обстойно разглеждане, коментиране на специфични особености, символика, значение, въздействие, задачата в часове по компютърна графика е да изградят свой проект за алафранга с помощта на изучавани графични компютърни редактори. Практиката показва, че учениците с желание приемат предизвикателството на тази задача, прилагат и обогатяват знанията и уменията си за работа в среда на графични редактори. Впускат се в творчески търсения. Изпълняват своите проекти със специфично индивидуално звучене (фиг. 2).

За учениците разработването на тази тема е толкова увлекателно, че неусетно овладяват нови и нови техники по време на изпълнението ѝ. Часовете се насищат с творческа работа, емоциите от постиганите резултати са на висока октава. Интересно е, че за изпълнението на тази задача и преподавателите се отнасят с повече ентузиазъм. Може и да не съм права, но ми се иска в това отношение да „прочета“ будната национална идентичност в съзнанието на

ученици и учители, която е способна да манифестира творческа работа на по-високо емоционално ниво.

Друга интересна тема, която представлява интерес както за учениците, така и за учителите и вибрира в резонанс с фините струни на българското у всеки от нас, е шевицата. Шевицата - „Кодът на българите...завладяващо красиви. Многоцветни. Историята на шевиците се губи далеч назад във времето. Те са неизменна част от традиционния костюм на българите. Не са просто украса, а цяла енциклопедия на народното битие. Кодирани език, който чрез образ и цвят разказва истории за общността.“ (Stanoeva, 2018, p. 20-26). С трепет и любов учениците под ръководството на своя учител разглеждат и изучават символите в образци на българската шевица.

Графичните редактори в компютъра дават много възможности за творческо графично представяне на елементи и мотиви от българската шевица. И учениците правят своите първи опити да пресъздават красиви мотиви от шевици, спазвайки погрешката на форми и цветове, които носят магична символика (фиг. 3).

Разработването на шевиците определено е стимул за развитие на творческия потенциал на учениците и за овладяване и усъвършенстване на знания и умения за работа с компютърни графични редактори. Учениците с желание изпълняват тези задачи. Учителите също виждат смисъл в провеждане на занятията.

След като учениците са разработили свои авторски варианти в унисон с образците на Дървото на живота в алафрангата и шевиците, добре е да помислят как могат тези разработки или части от тях да се ползват за целите на дизайна.

„Пасивният носител може да се еманципира не само от своя създател – артиста или учения, но и от културата, за която е предназначен, превръщайки се постепенно чрез използване от други активни носители в образци, който е част от световното културно наследство, или в културна стока, която всеки потребител като активен носител на памет и култура може да променя чрез влагането на допълнително съдържание с оглед на нейното значение в/за конкретната култура... Необходимостта от непрекъсната промяна и

разграничаване постепенно отваря мисловния хоризонт на човечеството към културните постижения на отминали общества, които се припознават като културно наследство, доколкото са поместени в същото пространство, макар и в друго време, на културата, с която се отъждествяваме.“ (Kabakov, 2015, p. 41)

В този ред на мисли и конкретизирайки пасивния носител до образи на алафранга и шевица, считам, че е уместно и смислено да предложим на учащите начини и методи, чрез които те да „еманципират“ художествено-визуални образци от миналото, превръщайки ги в елементи от съвременния дизайн, които потенциално представляват ресурс за нова „културна стока“. Естествено, разработвайки своите проекти, учениците внасят промяна, „влагат допълнително съдържание“ с оглед на съвременната култура. А тази посока на развитие като цяло е добра и обогатяваща културното ни наследство. Тя следва линията, по която нашите предци са се учили от своите предци, а те от техните – всеки допринасяйки и обогатявайки идеята и визията.

Ученическите дизайнерски разработки са съобразени с нашето време, с тенденциите в съвременния дизайн (фиг. 4 и фиг. 5).

Така предложените занятия, които обединяват идеята за развитие и усъвършенстване на графични компютърни знания и умения с тази за изучаване, духовно осмисляне и интерпретиране на художествени образци от нематериалното културно наследство, способстват за развитието на учениците не само в съвременно технологично отношение, но и в духовен аспект. Учащите поемат отговорността да изучат опита на старите майстори, да създадат свои художествени образци и по този начин да продължат традицията по отношение на визуалните символи, характерни за нашата страна. Нещо повече, разработвайки на компютър композиции, които следват традиционните визуални символи, те всъщност ги подготвят за евентуално масово възпроизводство върху предмети от съвременния бит.

През последните години се наблюдава тенденция за вписване на мотиви от шевици и алафранги в съвременния дизайн. Появяват се

елементи от български шевици върху съвременни облекла и бижута.

В съвременната архитектура също с успех се включват елементи на алафранга и дори шевици по фасадите на съсем нови сгради. Доц. г-р арх. Давчева коментира присъствието на шевицата във визията на хотелски комплекс в гр. Несебър: *„На стихващата хоризонталност се противопоставят силни вертикали от перфориран, гравирен и просветнат HPL панел, в който е стилизирана българска шевица. Шевиците към днешна дата са много актуални, дори модерни. Вярваме, че...архитектурният прочит на самоковската шевица – идентифициращ код на нашия хотел, ще остане запомнящ се символ. Символ на един български хотел от ново поколение“* (Davcheva, 2018) (фиг.6).

В съвременните интерпретации образците търпят авторски привнесени изменения, промяна в колорита и формата, но основното българско автентично звучене остава. Наблюдаваме и присъствието на така обичаната от българите възрожденска алафранга в архитектурното оформление на съвременни решения (фиг.7).

„Утилитарността свързва занаятите, приложните изкуства и гизайна“ (Kабakov, 2016, р. 84). Именно, защото какво друго е изящната шевица или приказния възрожденски стенопис, ако не творби на художествени занаяти – везба и зографство, стенопис? А в нашия случай компютърната графика можем да разгледаме като съвременно приложно изкуство, способно да подготви избрани образци от миналото, носещи духа на българщината за масово възпроизводство с цел съхраняването им във визуалното пространство, продължаване на живота на ценности, знания и традиции на българската културна среда. *„Общата категория „приложни изкуства“ примирява и свързва ръчната изработка на занаятчийското изделие с проекта на дизайнера за индустриално произвеждан предмет, търсейки обща основа в приложимостта и утилитарността на произведението, което има и символно значение за неговия притежател като част от конкретна общност“* (Kабakov, 2016, р. 84). *“Постепенно ...културните ценности – носители на памет, напускат музейното пространство или поне не се ограничават само с него, за да се възползват от многообразието от възможности, които предлагат съвременните общества...за изграждане на образа на общността“* (Kабakov

2016, p. 43). В тази мисловна перспектива можем да твърдим, че с разгледаните тематични занятия се вписваме в линията, мислена като възможност за творбите на зографи-стенописци и майстори на везбата, да напуснат „музейните пространства“ и чрез ученическото творчество и възможностите на дизайна да бъдат претворени в съвременния свят за да внушават гордост, самочувствие, усещане за автентичност. *„Взаимодействието между приложните изкуства и народните художествени занаяти, мислено като диалог между две форми на изразяване в рамките на съществуващото културно многообразие“*, обгрижвано, насърчавано и подкрепяно с подходящо образование още в началото на миналия век (Кабаков, 2016, p. 85). Днес, въоръжени с мощни графични редактори, при адекватно отношение и грамотен подход, учениците в средното училище могат с лекота да възродят художествената значимост на ценни артефакти, разработвайки съвременни дизайнерски проекти или поне да започнат да се учат на това, за да могат след време с вещина да претворяват визуални спомени от нематериалното ни културно наследство в съвременни дизайнерски решения.

Доколко по този начин съхраняваме автентичната стойност на образци с висока художествена стойност? Бенямин счита, че при възпроизводство художественото произведение губи своята аура (Benjamin, 1989, p. 338). И най-вероятно е прав. Наистина щампите с българска шевица върху елементи от съвременното облекло, релефните шевици в архитектурата, съвременните стенописи нямат автентичното звучене на артефакти от музеите. Но в днешно време кой би носил истинска българска носия? Дали бихме намерили време да избродуираме на ръка грехи, постелки и килими с богата бродерия, каквито са присъствали в чеуза на българката? Най-вероятно не. А и не е необходимо. Достатъчно е да съхраним идеята и звученето на красивите образци от миналото. Динамиката на нашето ежедневие не само оправдава, тя изисква опростяване на технологията на изпълнение на всички онези елементи, които да внесат духа на българското в съвременния живот. Още повече, че днес разполагаме с наистина мощни технологии за целта. Запазвайки образа и общото

звучене на българската шевица и алафрангата, днес съхраняваме една много красива част от българската култура или част от “колективното програмиране на ума, което отличава членовете на една група хора от друга” (Hofstede, 1991, р. 279) Съхраняваме ценни образци, макар и чрез цветен печат, шампа, съответстващи на характерния български колорит, както и лазерно и водно изрязване на форми, носещи характера на възрожденски тъкан и бродиран текстил и стенописни орнаменти.

Идеята да се работи за съхраняване и опазване на културното ни наследство се цени и уважава както от ученици, така и от учители и е добра причина за по-сериозно овладяване на графичните възможности на новите технологии. Считам, че тази тематика е много подходяща за разработване в средното училище в часовете по компютърна графика.



Фиг.1. Дървото на живота във възрожденската стенопис (Dimitrov & Sharov, 1964)



Фиг.2. Ученически творби по темата „Дървото на живота“



Фиг. 3. Ученически разработки, вдъхновени от българската шевица



Фиг.4. Ученически дизайн



Фиг.5. Ученически дизайнерски предложения



Фиг.6. Елементи от българската шевица в съвременната архитектура



Фиг.7. Алафранга в съвременни зидани огради

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Benjamin, V. (1989). Hudozhestvenoto proizvedenie v epohata na negovata tehniческа възпроизводимост (pp. 338-366). In: *Hudozhestvena misal i kulturno samosaznание*. Sofia: Nauka i izkustvo. [Бенямин, В. (1989). Художественото произведение в епохата на неговата техническа възпроизводимост (с. 338-366). В: *Художествена мисъл и културно самосъзнание*. София: Наука и изкуство.]

- Davcheva, M. (2018). Aqua Paradise Resort Hotelski kompleks ot novo pokolenie, *Gradat*, 5. [Давчева, М. (2018). Aqua Paradise Resort Хотелски комплекс от ново поколение, *Градът*, 5.]
- Dichev, I. (2016). *Kulturata kato distantzia*. Sofia: UI „Sv. Kl.Ohridski“. [Дичев, И. (2016). *Културата като дистанция*. София: УИ „Св. Кл.Охридски“.]
- Dimitrov, Z. & Sharov, B. (1964). *Stenopisni ornamenti ot yugozapadna Bulgaria*. Sofia: Izd. na BAN. [Димитров, З. & Шаров, Б. (1964). *Стенописни орнаменти от югозападна България*. София: Изд. на БАН.]
- Framework Convention (2005) on the Value of Cultural Heritage for Society (the Faro Convention). [In Bulgarian]
- Halbwachs, M. (1996). *La Memoire collective*, Sofia: Kritika i humanizam. [In Bulgarian]
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations. Software of the Mind*, Maidenhead, UK: McGraw-Hill.
- Kabakov, I. (2015). *Dilemi na kulturata*. Sofia: UI „Sv. Kl.Ohridski“. [Кабаков, И. (2015). *Дилеми на културата*. София: УИ „Св. Кл.Охридски“.]
- Kabakov, I. (2016). *Prilozhnite izkustva kato kontrapunkt na traditsiyata. Kulturniyat potentsial na narodnite hudozhestveni zanayati*. B.m.: Sdruzhenie „Fabrikata“. [Кабаков, И. (2016). *Приложните изкуства като контрапункт на традицията. Културният потенциал на народните художествени занаяти*. Б.м.: Сдружение „Фабриката“.]
- Stanoeva, I. (2018). *Kodat na balgarite. Spisanie 8*, 8. [Станоева, И. (2018). *Кодът на българите. Списание 8*, 8.]

CONTEMPORARY VISUAL INTERPRETATION IN THE SPIRIT OF TRADITIONAL SCHOOL EDUCATION

Abstract: In the field of visual arts education, subjects that are fascinating for pupils are one of the conditions for a more efficient perception of the teaching techniques. In recent years, there has been an increased interest

in visual images bearing the markings of our national identity - embroidery and alalfanga. That is why in my study I offer research and study of artifacts of both. I present student interpretations on these topics as well as their development in the direction of contemporary design. Such an approach helps both to master the visual arts training material and to develop students' true sense of the traditional visual elements of our national identity.

Elena Panajotova
Doctoral Student
Visual Arts Department
St. Kliment Ohridski Sofia University
elena.panajotova@gmail.com

BETWEEN THE DEMANDS OF REALITY AND THE RISKS OF RECONSTRUCTION: BULGARIAN TRADITIONAL SPRING EASTERN ORTHODOX FEASTS AND CUSTOMS TODAY

Liana Galabova

Independent Researcher

Abstract: Traditional spring Eastern Orthodox feasts and customs nowadays develop as living cultural heritage and practice between the everyday demands of reality and the risks of remaining only an ethno historical reconstruction. After the historical periods of westernisation and sovietisation, followed by recent de-ideologisation processes, contemporary glocal values of Bulgarian folklore are recently influenced by cultural disorientation of transitional times, and local practices need more creativity and balance.

Keywords: Orthodox, feasts, customs, spring, tradition

Nowadays, Bulgarian traditional spring Eastern Orthodox Christian Church feasts and customs are in the core of recent development of local folklore. Cultural efforts of experts and practitioners accomplish their social goals in between actual and often ambiguous demands of dynamic folklore reality and visible and astonishing risks of too artificial ethno and church historical or educational reconstructions and reserves. The national scholarly conference: *Spring in the Festal Ritual Calendar: Tradition and Modernity (Proletta v praznichniya obreden calendar: Taditciya i modernost)* organised by the Arete-Fol Foundation, the Cultural Heritage Institute and the Department of Culture, Heritage and Tourism at the State University of Library Studies and Information Technologies, and the Regional Centre for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in South-Eastern Europe under the auspices of UNESCO, provides necessary and timely scholarly perspective on specific cultural problems of folklore development that are usually solved only practically, tentatively, and

therefore keep raising further questions, and setting new research issues.

Based on participant observation and direct experience in educational and church practice and also on scholarly and popular reflections on contemporary festivity, this paper discusses some specific festal and rite situations that generate cultural risks for contemporary educators, social workers, cultural managers, clergy and many other professionals and public involved in processes of creative tradition. People, groups, organisations, and institutions called and qualified to revive, follow, and transmit traditional values, expressed in feast and customs and all the while inventing new practices, sometimes have to take decisions what to choose from the abundance and variety of local folklore in order to achieve sustainable social goals. In the information society, media play a key role in understanding and improving the quality of those choices, and technologies are also to contribute to safeguarding living heritage instead of only challenging traditional cultural approaches. Therefore, this study also refers to observing the results of new folklore interpretations and discussions on new life of traditional feasts and customs in media, and with regard of technological opportunities, in order to explore further their potential of becoming more balanced along their recent resocialisation. Other denominational practices are going to be referred to, but not yet focused on, which will be further step in possible continuation of this research.

Traditional Spring Celebrations in the Structure of the Festal Calendar

Eastern Orthodox Christian church calendar ¹⁾ is famous in folk mind as a tool providing everyday occasion of celebrating: at least twenty saints from various periods of biblical and church history. There is also approximately one miraculous icon and one main and one secondary saint per week, and about one commemoration of primary great event from sacred history of Holy Scripture and Holy Tradition and one of secondary value. Red and black, bold and italic, marked by cross, asterisk, or points, feasts and customs related to them appear in hierarchical system, providing about seven kinds of church celebrations that every moment vary by the

combination of commemorations that occurs.

Yearly church calendars are available as a folk custom of calculating by *hands* ('*V ratse leto*'), through *calendar rod* (*rabosh*)²⁾. There are also church *Paschalian*³⁾ and *calendar charts* in books, on posters, murals, icons or other artistic schemes, pocket *booklets*, diocesan books with service *guidelines* for every year, *wall calendars*, *calendar wheels*⁴⁾, etc. Contemporary believers may need eternal *digital* version as a program, an application, or traditionally rely on just a dozen or two liturgical books in a *bookcase* at the reading and singing spaces in the nave or the balcony of the church, or even at home.

Within *daily, weekly, and yearly liturgical cycles*, commemorations dynamically combine into movable and immovable feasts, according to solar and lunar calendars in order to tune and define the precise character of prayers and rituals, colours of liturgical garments and church textile and floral decorations, and time and place management as a whole. Every such circle is figuratively structuring an eternal spiral of time deploying to the future, a chain bringing together a whole development from the beginning of the world through past, present and to celestial future. Church feasts and customs are situated figuratively as jewels embedded in that chain, like flowers on a plant and fruits on a wine, or similarly to a ladder, because every element of it has an interesting structure, often poeticised.

Depending on the individual faith attitude (Skobtsova, 2006) and the hierarchical link of every person to the church as confessional community, having in mind one weekly commemoration looks like most appropriate and available for ordinary parishioners⁵⁾. Contemporary attitude to living church heritage varies from research interest, anxiety (what to be done and how) and civic conviction that it is someone's professional responsibility. Life events from the *wheel or ladder of life*, as that fourth liturgical cycle can be figuratively represented, include *church sacraments* (pl. Taynstva) and *prayers or rituals upon request* (pl. Trebi).

Seasons and months do not seem to have their cyclical structure, because they are perceived as elements of a yearly liturgical sequence. Nevertheless, Orthodox contemplation and inspiration of being in touch with *never ending, rather than perpetual prayer and festival life* is firmly

grounded in sober and objective manner to *natural harmony*, which is part of human essence even in recent *urban conditions*. Not only in spring, there are many occasions of protective and prayer rituals as *jumping over fires* and *baking ritual bread and cookies*, related to healing and protection that recently can be applied in environmental attitudes. With the very means of contemporary informational flood, core liturgical principle of constant adjustment to more or less peripheral conditions of life and its rhythm allows everybody to combine and balance customs, rituals, and feasts in kind of traditional practice that is hard to interrupt, because it is being renovated from inside original human nature.

Church rituals on civic purpose may vary in accordance with specific and occasional private or public time management. Custom of *Blessing of water* (*Vodosvet*) and dwellings, farms, vehicles, public buildings, flags, etc., in the traditional church practice in the past generally used to occur on the *first day of every year, month, church year* (*Novoletie, Novomesechie, Nachalo na tsarkovnata godina*). But after long decades of prohibition of any church rituals, reintegration of this routine church folk custom in a secular society requires common link with various lifestyles and schedules, and quite polite explanations, when there would be any church canonical particularities. The cultural and religious dimensions of diplomatic peace building visit in Bulgaria of *Pope Francis* from the *Jesuit Roman Catholic Order* ⁶⁾ on the *Day of Saint Martyr George the Victory Bearer* (civic *Day of bravery* and *Bulgarian Army*) in 2019 provided opportunity of live comparison between attitudes of local authorities to religious communities, and between internal organisational capacities of confessional units do attract social approval.

Traditional spring Eastern Orthodox Church feasts and customs generally begin with *Annunciation of Theotokos* on 25th March (7th April old calendar style – *the Day of "Health worker"*) and end with *Easter* (between 4th April and 8th May). Nevertheless, whole spring celebrations start with varying in time every year carnival, and many cooking, dietary, forgiveness and repentance preparations for the *Lent* (*Post, Velika chetiridesetnitsa*). Folk spring derives from the end of last winter feasts and customs related to health and children, ritual initial pruning of vines on the *Day of Saint*

Martyr Tryphon (Zarezán) on 1st/14th February, on the eve of *Meeting of Our Lord* on 2nd/15th February (*Sretenie Gospodne* or *Winter Theotokos – Zimna Bogoroditsa*).

Immovable end of spring folk time is considered to be *Saint George's Day* on 6th May, extended to the *Day of St. Cyril and St. Methodius* on 11th/24th May, the *Day of Bulgarian Enlightenment and Culture* and the end of pupils' *school year*. Moving end of spring in case of early *Easter* and cooler weather may last even until *Pentecost*. For many people spring customs begin with flowers, hearts, *Martenitsi* (Figure No 1), horse race, male carnivals, fire customs, national symbols of patriotic, military and commemorative celebrations, and end with flowers, twigs of willow on *Vaya* (Figure No 2) and girls' dances on *Saint Lazarus Saturday*, *Holy fire* received from church altar (at the airport by state plane bringing it from Jerusalem), church flower decoration and candle procession with the *Christ's Shroud*, *Easter* eggs and sweet bread (*kozunak*), *Saint George's Day* lambs, picnics, and *Horo dances*, *Cyrillic alphabet's celebrations*, and less popular walnut fronds on *Pentecost*. According to Hegelian gradation to abstract perception of art (Angelova, 1993, pp. 42-47) from monumental and three-dimensional, to verbal, musical and scenic art, from architecture, sculpture, painting, (graphic, applied, and other genres) music, literature (prose and poetry), theatre, role, and toy play of children, etc., in festival culture people would focus subsequently on places and spaces, exterior and interior, visual, literature, and scenic folk art, on narratives, roles, costumes, souvenirs, food and drink, values, virtues, feelings, and senses...

Religion, Misconceptions, Misuse

Easter Orthodox Christian Feasts and Customs are often misunderstood and culturally misinterpreted as a decoration attached to event, place, monument or reconstruction of another importance. Hence their celebration could acquire meaningfulness only by meeting of actual necessities of accurate proportion of religious presence in real contemporary life with its feasts and customs that dynamically take shape. Best perspective nowadays would be not to intervene into recent cultural processes with any pretensions of desecularisation, but to deserve space

with care of optimal slight socialisation of general church celebrations.

People newly attracted to religious lifestyle often enjoy unpopular, not yet considered church feasts and customs, especially such borrowed from other cultures along migrations, because of popularity and prestige of their original contexts and global character of Orthodoxy. But following that specific internal subcultural demand of introduction of certain artificial elements and displacement of natural local traditions would not be socially appropriate and will affect negatively the image of confessional community. Moreover, Bulgarian Orthodox Church is precedential in regard of Balkan ethnophyletic confessional culture stronger even than basic European and global traditional juxtaposition among Christian denominations that recently integrate culturally easier than national territorial Eastern churches, with the exception of their émigré communities that demonstrate also higher ethnic identity.

Contemporary experts in living folk and church heritage were trained in times, when Bulgarian state was providing well subsidised systematic control over art and folk traditions in order to provide perfect socialist and tourist image of the country. State officially limited deviant forms of religious expression to controlled and museum-confined historical church traditions, safeguarded monuments, and customs without any religious component or links that would hide social risks, which we can observe along democratisation together with positive confessional developments. Still yet in late Socialist decades traditional feasts and customs were too stylised in order to extract and expose their most attractive part and only internal of survival and renewal mechanism provided recent culture with living heritage (Kozhuharova-Zhivkova, 2005, pp. 3-9). New generation researchers (Hristov, 2004) who were able to undergo ethnological research outside nationalist context of proving proofs about ethnic areal or historical borders could shift their attention on fascination of urbanised people and communities by folk and religious traditions preserved together and available for observing and live example – the most powerful tool of education.

Recent Bulgarian cultural experts, unlike practitioners who had to take the risk of reconstructing, had spent a lot of precious time contemplating on the dilemma: *“to restore or not to restore, and what to*

restore and how far...” Strong political and personal presence of socialist elite that was well prepared to organise large scale cultural development, solved as much as possible dilemmas about setting the frontier of values and limit kitsch tendencies along necessary commercialisation. Although traditional feasts and customs are still favourite editorial object (Baeva & Toncheva, 2019), there were only scarce practical opportunities for ethical intervention of specialists still sensible to the balance of historical and reideologised adoption of external cultural models, including or not *confessional identity*.

Martenitsi (Sedakova, 2009) as spring Bulgarian Balkan version of intertwined red, red and white or other woollen threads that used to express pagan beliefs, but also symbolise male and female subcultures and love relations, fertility, solar and lunar, male and female, heat and cold, and other natural elements and phenomena, virtue and evil, etc. Among many symbols that they include are small yarn dolls of *Pizho and Penda* looking like Russian protective folk doll *Oberegi*, and expressing same relation to female deity, being at the same time childish and Bulgarian... Orthodox lifestyle in the past accepted the visual form of those ritual objects, tolerated them in church practice, attaching to same symbols meaning of Crucifix and Resurrection, transforming them according to cannon law that limited their previous contents.

Nowadays in Post-Socialist states, where those processes were silenced, because of religious elements, folk art and its studies and reconstructions remain highly valued and Orthodox people are concerned in preserving live heritage out of patriotism. And there appeared long expected decision able to allow church children of stricter parents *to wear martenitsi as all Bulgarians do*: red and white prayer rope *Martyritsa* ⁷⁾. Because it was not enough to wear church symbols (popular in socialist times miniature cross, anchor, and heart symbolising Christian virtues, and Saint Martyrs Faith, Hope, Love, and Sofia), as souvenirs, garments or accessories, tattoos, jewellery, out of or for health, luck, love, protection, blessing, but as prayer, even as changing festal decoration on one and the same construction: branch in a vase, wreath on the door, lampshade on the ceiling, frame on the wall or windows, on any plant, fitment, work of school art and home

design, wind chime outdoor, etc., at home, school, parish, church or monastery.

At the same time, *Eastern Orthodox Christian Toys and Dolls* are almost as rare, even in kindergarten and primary Orthodox education and church life of small children, as story-tellers in children's literature ⁸⁾. Orthodox Church ethos implies limiting any representation of sacred personages to more static form as souvenirs and some board games, where figures of saints, angels, Theotokos, and Christ would not be treated without respect, broken, disassembled, recycled based on their material substance, etc. While *Christmas Manger* is as popular as *Noah's Ark* in traditional children's design of Roman Catholic and Protestant Evangelical confessions, Eastern Orthodox Christianity does not yet fully explore the potential of folk art, because of reference to magic rituals and idols in heterodox religions, once more influenced by cultural exchange with local Abrahamic religious traditions. Isolated borrowing from unconventional pedagogical methods and systems that include religion in their reflection of reality, demonstrate the potential of innovative approach in common children's and social interest, and not only in regard of cohesion of religious community. Church lifestyle can be enriched by adopting rare examples of interpreting Christian symbolism and implementing church meaning in the shape of American *Pioneer doll*, designed for children attending church, Russian *Nesting doll (Matryoshka)* and *Tumbler doll (Nevalyashka)*, as well as *Peg dolls*, *Straw dolls*, *Cloth dolls*, *Marionettes* and *Shadow theatre dolls*, Greek calendar doll *lady Lent (kyra Sarakosty and her sister Pentecosty)* appearing in children's literature) designed in spring by children in many different shapes and materials, personification of *Great Wednesday, Friday, and Sunday* as three female saints on an icon kept in *Bulgarian icon gallery* at the Crypt of Patriarchal church.

Mixed Feeling about Hierotopy of Eastern Orthodox Christian Feasts and Customs

Religious feelings do not allow believers to celebrate, participate in, sustain, and host any ritual against their confessional consciousness that implies awareness in sacred aspect of church performance as prayer life,

which is sober, solemn, serious, internal, and not amusing and recreational. High valuing of archaic nature and organisational principles of Eastern Orthodox Christian feast and customs in liturgical life imply creativity only in the way of their socialisation. At the same time, church and folk practices traditionally coincide, often without regard of any temporal interruption or even disappearance. Starting participating in real performance of traditional feast and customs at early age and active live involvement of children and youth in celebrations with key roles (Samokolvieva, 2007) would mean to rely on their subcultural dynamics as subjects and objects of living heritage, not only along education or recreation, and in regard of playing nature of rituals, and childish dimensions of church festivity too.

Spring feasts begin yet in **February** the last winter month, which according to old calendar ends climatically in the second week of March. The movable feast of *Saint Great Martyr Theodor Thyron* (one of many saints with this name, also *Theodore*, *Todor*, immovable day on 17th February) or *Horse Easter* (*Túdoritsa*, *Todorovden*, *Konski Velikden*), approximately between the feasts of *St George* and *St Demeter*, is celebrated on the Saturday before the *Sunday of Orthodoxy*⁹⁾ commemorating the end of Iconoclasm. *Todorovden* is church celebration of miraculous help of *Saint Theodor* to people whose food on the marketplace was contaminated, and he appeared to advise them to eat only wheat during first week of *Lent*. Therefore, that Saturday is day of mass *Holy Communion* after the week of strict fast, on the eve of the day of a litany with icons, and reminding of church splits, when also the scholarly revived, and living through folklore, local Thracian and Old Bulgarian heritage is naturally expressed by popular horse race (*Kushia*). *Saint Theodor* is venerated as patron of horses and riding sports, but not yet considered a protector of healthy food or contemporary vehicles. Neither there is clear link with *Mr Easter* (not a horseman) personage as Easter personification (Mikov, 1990; Verses, 2007) from male carnival plays of *Zagovezni* festivals. Not to hint on almost impossible balance of devotions, when such rich folklore heritage is to resolve *Thryphon-Valentin* feast case¹⁰⁾. Accent in last several years on celebration of *Dormition of Saint Cyril* on 14th February, and without same value of *Dormition of Saint Methodius* on 6th April still seems as monastic

or Eastern Orthodox Christian Church subcultural defence against gender rights and freedoms.

Further on, links between church and folk celebrations remain problematic, because of supposedly too pagan origin of 1st **March** (*Parvi mart, Baba Marta*), too patriotic and discriminative for Muslim minority accent on 19th February (Hanging, or ethno-martyrdom of main national hero and revolutionary *sub deacon Vasil Levski* on 6th February 1873) and official *Day of Bulgarian Liberation* on 3rd March (*end of the war between Russian and Ottoman empires in 1878*), and too civic (and emancipation) nature of 8th March as *International* (and not only Soviet) *Women's Day*. Therefore, secular interpretation dominates and *Women's Day* (on the eve of 40 Martyrs of Sebaste on 9th/22nd March, where all spring folk ideas were concentrated in the past) ... is interpreted as version of yet another *Flowers' Day, Mother's Day, or Love's Day*, in case that someone had omitted or would be unable to organise the "regular feast" or wishes to celebrate it better, according to personal or group calendar time-management. Same approach applies practically to 22nd March as *First Spring Day* ¹¹⁾, which is possible second chance to people who do not celebrate patron-saint, but have *Orthodox name-day (Imen den)* on *All saints* or *All Bulgarian and Athonite Saints* celebrated on the two Sundays after *Pentecost* in summer or in *Archangel's Day* in autumn (because they were not named after a saint or plant, and therefore they cannot find their patron-saint).

The ritual connection between bird migrations, and wearing of *martenitsi* as a kind of health and fertility amulets until first seen stork or swallow, when they are to be placed on trees or under a stone is changed by celebrating 1st, 22nd, and 25th March (*Annunciation of Theotokos* and *Mother's Day*) according to Gregorian calendar. Commercialisation demanded producing and selling yet in February (and sometimes even from China) *martenitsa* transformed into national symbol, gift, souvenir, decoration, flower, jewellery, toy. Outside folklore cannons, practicing creation of *martenitsi* lost its relation to the very day, and turned from custom into art, craft, installation, happening, etc. Customs of tying and untying occur in shorter period, related to any bird that could be seen in urban environment, and ritual of wishing luck is transferred even to

sculpture monuments of famous Bulgarians. Recently the intertwined red and white yarn has appeared on problematic part of ruins of Serdica Amphitheatre.

Feast of 1st **April** as *Day of Joke*, *Day of Lie* or *Day of Fool* (*Den na shegata*, *Den na lazhata*, *Den na glupaka*) could easily acquire more pious version and turn into *Day of Saints Fools for Christ* (*Yurodivi*)¹²⁾, if it was not close to exact date of Easter, planned to be restored by fixing whole movable liturgical cycle against original canonical ideas of Eastern Orthodox Church Paschal traditions and practice. On 3rd April there is one of local civic *settlement feasts*¹³⁾ of Sofia city¹⁴⁾. In 2019, on the occasion of 140th anniversary of pronouncement of the town for Bulgarian state capital in 1879 (battle for town liberation in 1878 is celebrated on 4th January) authorities traditionally attended special church service. Dressed in black, mayor and deputy mayor, who are famous for their concern in church heritage, joined clergy along litany from metropolitan to historical churches and monuments for *wreath laying ceremony*. Procession was also led by a gonfalon of a vinyl poster with magnified digital copy of precious icon of *Theotokos Joy of All Who Sorrow* protecting Russian army and donated to Sofia upon liberation. Sofia municipality traditionally interested in church heritage organised special branding project including elements of sacred art¹⁵⁾. In church tradition, April is related to *Easter* with its *Lenten Triodion*, *40-day Fast* (when even church feasts are minimised), *Passion and Paschal Weeks and Pentecost period* that every year combine differently with all other immovable feasts, folk and civic customs.

May church celebrations and customs start with the day of *Saint Tsar Boris-Michael* on 2nd May, an example of still unexplored potential of good patriotic feast, because its date is just after the *International Labour Day and Flower Day*, or *May Day* on 1st May (*Day of Saint Prophet Jeremiah*, while church *Flower Day* is on *Palm/Willow Sunday before Easter*, called also *Doll Day*, because of girls, celebrations). *Saint Great Martyr George Victory-Bearer's Feast* of 6th May is the only immovable church feast having remained on its old-calendar date, because of traditional festal lamb ritual food. Considered to be the beginning of summer, allowing *celebrations and work in open air* (until the *Day of Saint Great Martyr Demeter* of

Thessaloniki on 26th October) this is the *Day of Bravery and Bulgarian Army*. Saint-horseman is patron of folk (and Communist) celebration of village life on one of most pastoral and rustic feasts: of cattle, milk, shepherds, herds, husbandry, peasantry, green flora, picnics, swings, dances... That is why military celebrations and *Victory Day* on 9th May, besides positive commemoration of socialist past and respect to global values, do not raise the popularity of Russian *Immortal Regiment on the Day of end of Great Patriotic War – Den' Pobedy* ¹⁶⁾.

The dominant Bulgarian feast is the *Day of Equal to the Apostles Saint Brothers Cyril (Constantine the Philosopher) and Methodius (archbishop of Moravia) Slavo-Bulgarian* on 11th May, celebrated as two-week festival oriented to old-calendar and Socialist date of official state holiday 24th May, the *Day of Bulgarian Enlightenment and Culture (Den na balgarskata prosveta i kultura i na slavyanskata pismenost)* and the end of school year of pupils. Nation-state patriotic nature of these days of saints that invented Slavonic script, literacy, and culture by 10th Century in modern history resulted in naming and renaming of churches, schools, reading houses, hospitals, etc., and creation of many works of art. Specific letters that differ in shape from Latin alphabet recently became part of very brave projects of stylish architectural, street and garden decoration. As in Russian church, in Bulgaria Old Cyrillic incunabular font and language had become symbol of both national, Slav(on)ic, and global Eastern Orthodox Christian Church, faith, and lifestyle, and although services gradually start using spoken contemporary language, people realised that problem of understanding had been related rather to rhetorical, musical, and sound transmission issues.

Therefore, there is delay in development or regaining of festival potential and socialisation of last spring and first summer Great movable church feasts of *Ascension of Lord (Vaznesenie Gospodne)* and *Pentecost-Holy Trinity* (and *Holy Ghost, Bg. Petdesetnitsa-Sveta Troitsa, and Sveti Duh*). A number of immovable feasts of local martyrs from last several centuries and newly canonised and commemorated on movable feast of *All Bulgarian an Athonite Saints Day* on the *Second Sunday after Pentecost* gradually acquire their calendar place among spring church celebrations,

but hardly provide potential for contemporary socialisation. And one of most challenging combinations is 21st May/3rd June, *Day of Sts Equal to the Apostles Tsar Constantine and Tsaritsa Helen* who are part of Early Christian history of Sofia and of *fire-walking* folk custom *Nestinarstvo* in Strandzha Mountain in Southeast Bulgaria.

Reintroduction of religious and folk elements from once lost complete authentic perception and celebration of Eastern Orthodox Christian Church Feasts and customs is part of reintegration processes focused again on cultural identity above necessary commercialisation.

Sensibility to impropriety and kitsch, once trained by destructive social phenomena, and muted by demands of temporary aspect of product creation in educational, tourist, business, information, visual art and scenic spheres, faces the challenge to fight for survival of living heritage on ethno-historical, and recent civilisational purposes. Live treasure of Bulgarian folk culture, rich massive of ethnological data and profound comparative, interdisciplinary and anthropological studies provide solid background for revival of traditions and improvement of existing social customs, rites and celebrations, as well as more identified and situated procedures of renovation of living cultural heritage in clear glocal perspective of development of new value attitudes.



Figure No. 1. The courtyard of the *Monastery of Saint Great Martyr Menas of Cotuaeus*, Phrygia (Kütahya, Turkey), in Benkovsky district, Obradovtsy, Greater Sofia, where trees, including fir

(Abies) traditionally decorated for *Christmas*, are covered in spring time with *martenitsi* and prayer bracelets usually hung in other seasons.



Figure No. 2. Palm Sunday (Tsvetnitsa, Vrabnitsa, Vaya) queue in front of St. Nicholas Church in the the Vrabnitsa district of Greater Sofia, after The Entrance of The Lord into Jerusalem and the fronds (twigs) of willow plant that on that day are given out by priests for blessing, and placed on doors, around children's head, in a vase, or in icon corners, and kept all through the year.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Compared to calendar systems of other religions and churches, the Eastern Orthodox calendar does not look more complicated for studying, practicing, popularization, and other utilisations as digitalisation and teaching. Other solar and lunar symbioses of the rhythm of religion and lifestyle according to local natural phenomena are even more popular, although population demanding them are commensurable. Difference in valuing is observed together with incunabular character of the style of their typographic scripts and lettering, old calendar time management, traditional clothing and family relations, preserved traditional arts and crafts, and responsible care for live heritage and tangible monument restorations. *Eastern Orthodox Liturgical Calendars* compared to *Western* ones that are more commonly available as charts, wheels and even board plays for parish school, differ in higher homogeneity and does not outline so grave the ordinary time from shorter or

longer, simple or more complex *Christmas and Easter periods of preparation, commemoration and celebration*. Climatical division into four seasons of three months, farming pastoral conditions of outdoor and indoor halves of the year, and urban life do not allow general validity of church calendar system, as for example in Russian, American, or emigrant dioceses.

2. Rabosh, *Website of Bulgarian National museum of history* [NIM], 19 May 2018, 2015, <https://historymuseum.org/bg/digital-resources/rabosh/> [10 August, 18:15]
3. Pashalya: system of astronomical studies calculating the time of Easter as an orientation of festival cycles.
4. Misha Romanov, Calendar. Article of 13-Year-Old Editor of *Website FAMILY AND FAITH. Eastern Orthodox Christian for all the family* [Kalendar'. Stat'ya 13-ti letnego redaktora sita SEM'YA I VERA. Pravoslavnyi sait dlya vsey sem'i], <http://semyaivera.ru/2015/03/29/kalendar-misha-romanov/>, 2019, [9 Aug 2019. 08:06]
5. Celebrations have various preparation and continuation, depending on the sacred personage, saints are sometimes commemorated not only once, but on the date of their or their siblings' conception (incarnation), birth, naming, christening, taking of vows and mystery of clerical ordination, enthronement, passing away, martyrdom, miracles and other hierophanies, epiphanies, Theophanies, revelations, translation of relics, etc., and also in relation with sacred and patriotic historical, social, and life events. Feasts of saint, angels, Theotokos, and Christ or Holly Trinity are proportionally distributed all through the liturgical cycles and times although very part of the whole structure also has dominant devotion and focus. That richness and variety in the core of church ethos is usually disregarded or hidden side of internal church life and only its artistic interpretations remain more visible.
6. "One of great, not only social, but also spiritual events in the life of Bulgaria in last decades", successful due to the occurrence of direct and immediate meeting Pope Francis and Bulgarian people, which was most important and good, according to Vladimir Gradev, The Lessons from the Visit of Pope Francis. Interview [Urotsite ot poseshtenieto na papa Frantsisk. Intervyu], In: Christianity and Culture [Hristiyanstvo i kultura], 4 (141), year XVIII/2019, pp. 8-14, p. 8; Reverend Petko Valov, What did not happen at the peace event

with Pope Francis in Sofia? [Kakvo ne se slutchi na sabitieto za mir s papa Frantsisk v Sofia?], In: *Christianity and Culture* [Hristiyanstvo i kultura], 4 (141), year XVIII/2019, pp. 24-26.

7. Reinvented tradition is similar to Greek lengthen bracelets, knitted in easier manner, worn and burned in honour of Easter Events, and analogical customs on the Balkans and worldwide. The inscription within beautiful graphic circle floral ornament on the gift bag of the bracelet, having appeared on 1st March on the *Facebook profile* of the professor of biblical archaeology Ekaterina Damyanova follows: Prayer rope “MARTYRITSA”. Red and white express The Crucifixion (Krastrnata smart) and The Resurrection of Our Lord Jesus Christ – Pascha of The Cross and of The Resurrection. Academic Chapel “St. Clement of Ohrid, Theological Faculty, Sofia University, 2019 (c). Several months later, the priest of staff’s, children’s and students’ parish, Shtony Kokudev explained this invention created for his specific flock as challenge to live church thinking. They also decorated a Christmas tree with circles with outlines of icons, and develop abundance of adequate pedagogical approaches while teaching faith and lifestyle along real liturgical life. Martyritsa looks as typical prayer rope-bracelet, made from solid nylon knit cord, whose colour is more sustainable and the end can be stick more firmly, than those made of traditional woollen thread. It consisting of 33 knots (tied also in other cultures and blessed on Athos), 16 red and 17 white following each other, starting and ending with white knots and a metal cross bead with Christogram.
8. Galina Zlatina, illustration by Peter Dochev, *In Expectation of Easter* [V ochakvane na Velikden], Sofia, Zlatnoto Pate, 1993. This fairy tale about Pascha, revised by ethnologist Georg Kraev, includes Childish Angel, Old-Age Male Saint like God the Father as story-tellers’ role models. Illustrations include Crucifix depicted in quite strange way and narrative combines folk customs with family or kindergarten preparation of celebration analogical to Christmas feast with accent on cooking, decorations, and rush, children’s curiosity and education.
9. In 2016 Patriarchates of Moscow canonised together Russian émigré archbishop Seraphim (Sobolev) of Sofia, because of his church folk veneration since his Dormition on Sunday of Orthodoxy on 26th February 1950, which was the date of his inclusion in *Eastern Orthodox Christian Church Menologion*.

Famous for miraculous protection of students having exams, Russian saint hierarch during his life tried to reduce folk customs, especially horse races *Todorovska kushiya*, and noisy *Easter pilgrimage* of people in monasteries.

10. Besides the devoted fans of Russian culture, Bulgarian society is not highly likely to popularise the veneration of 16th Century *Murom Noble Saints Peter and Fevronya* and celebrate 25th June/8th July as the *Day of family, love and faithfulness/fidelity* (*Den' semy, lyubvi i vernosti*) organised officially by *Russian Eastern Orthodox Christian Church* since 2008 as an alternative to European and American *Saint Valentine's Day*, related to Roman saint commemorated on 30th July/12th August. Beautiful local legend of *Daisy* (*Romashka*) and accepting the flower as logo of the feast instead of hearts still has no relation to Bulgarian church or folk traditions and more popular from 20th Century *Day of Christian Family and Youth* (*Den na hristiyanskoto semeystvo i mladezh*) on *Presentation of Theotokos in the Temple* (*Vavedenie Bogorodichno*) on 21st November, feast of Sunday church schools), when Russian church celebrate *Saint Archangels' Day*. When in Russian Church people celebrate *Presentation*, in the midnight of the eve of the feast and in the deep cold, occurs *natural miracle* of initial burst of *Pussy Willow* buds that relates this feast to spring Willow day. There are other options of celebrating Christian youth like *Mid-Pentecost or Christ Emmanuel in the Temple of Jerusalem* (*Prepolovenie, Hristios v Hrama*). Reference to 1st March, moreover it is two weeks after 14th February as in old-new calendar style relation, would be most appropriate for Bulgarian spring custom supposing amusement.
11. *Stork Feast* is celebrated in May as local festival since 2005, in Belozem, near Chirpan and Plovdiv, *Euro Nature European stork village*⁰⁵, and also in other places of larger stork habitat and named after the bird, or just like fertility feast. *Stork Day* is *Adoption day* celebrated as second birthday on the dates of first meeting, legal decision or coming home. It is also an initiative of *Bulgarian Association of Adoptive Parents and Adopted Children* organised since 2016 in April or May as national informational campaign and celebrated as family feast of meeting biological children and parents. In 2015 *Foundation "I Want a Baby"* had started organising special *Fertility Prayer Service* (*Moleben za chadorodie*) at *Dormition of Theotokos Stavropegial Monastery in Troyan*, on the eve of Nativity of Saint John the Forerunner on 24 June, and

at the *Dormition of Theotokos Golden Apple* church in Assenovgrad, Plovdiv and in other parishes on the feast of *Entrance (Entry or Presentation) of Theotokos into the Temple (of Jerusalem)*, the *Day of Christian Family and Youth* on 21st November or one of the days of the duration of festival period. Tradition of such services was related to feasts of *Saint Anne on 9th September, (on the second day of the feast of Nativity of Theotokos)*, her *Conception on 9th December*, and *Dormition on 25th July*. Therefore, in *Saint Great Martyr Menas of Cotuaeus Monastery*, where people pray about family issues (also to Saint Martyr Fanourious), especially on saints' feasts on 11th November, and 27th August, fertility prayers are part of the *yearly temple celebration gathering (Hramov praznik, Sbor, Sabor)* or take part in September.

12. An idea suggested in social media discussions in 2019 by David Naess. Abundance of various traditional feasts and customs are main topic of discussions on transversal yet religiously correct decisions of global live Eastern Orthodox Christian heritage in *Facebook group "Orthodox Hipster Coffee Hour"*. Involvement of people from a territorial church in community of émigré Orthodox fellows is powerful instrument of adjusting stereotypical thinking bond to specific and traumatic background with global perspective of confession that would overcome the so energy consuming dilemmas on customs.
13. Town and village feasts are recently studied by Lina Gergova in regard of civic and church veneration of Saint George and other patron-saints and by Rositca Ohridska-Olson in the perspective of their branding.
14. Because Sofia city (Serdika, Sredets) is named after a church, probably build yet in Roman Early Christian times, besides the feasts of patron-saints of patriarchal and metropolitan cathedrals and such *temple-feasts* of many other churches in the centre and districts, nowadays celebrates on 17th September, two days after the start of recent school year on 15th, while academic year starts on 1st. Coming closer to awareness of real initial temple devotion to *Christ Wisdom of God* of the *Saint Sofia Churches* that exist in many old central Eastern Orthodox Christian towns, Bulgarian church community restored also spring feast of thoroughly reconstructed ancient temple on *Annunciation*, and also movable feasts *Mid-Pentecost or Christ Emmanuel in the Temple of Jerusalem (Prepolovenie, Hristios v Hrama)* and *Monday after*

Sunday of Saint Apostle Thomas. As every settlement, Sofia also has local cycle of church celebrations, including commemoration days of additional altars sees (*prestoli*), chapels, and other sacred places. In addition to that abundance, somewhere people still consider the old date (valid for less local churches, but most of them ethnically Slavic, and with larger in number flock, especially Russian one, which influences media) or feast are moved to weekends, when people can attend them.

15. Central image in such attempt of total design became the emblematic work of distinguished Bulgarian artist Hristo Alexiev. Russian trained and worldly renowned specialist in art of applied graphics, he is also a devoted researcher of photographic heritage of Sofia, and editor of album based on his collection of vintage postcard and photographs. Guided by municipal commissioner with archaeological and heritage background, artist had the humility to follow tradition and depicted Christ on the model of precious latest Byzantine piece of wall mosaics in *Saint Sofia Church* of Constantinople (Agia Sofia museum, Edirnekapi – Faith district of Istanbul) from a famous and highly valued by believers *Deisis* composition in upper galleries. New creative iconographic composition implies representation of Lord as protector of the Saint Sofia church (respectively the Church and city community), holding a too huge model of the reconstructed building in right perspective, and instead of the book of Gospel in His left hand, and across all the chest of the figure, as if Christ is builder (Ktitor) of the temple offering it to God the Father... Stylish icon (with all canonical element except the inscriptions) painted in high artistic value, together with the logo based on the city's coat of arms, having appeared so far on posters, jubilee stamp and festival flags is at the same academic, monumental and expressive, compensating the face distortion of its 14th century model necessary in its original architectural context.
16. *Website Bessmertniy Polk*, 2012, <https://www.moypolk.ru/> [12 August 2019, 14:39]; relation of this solemn civic procession with photographs of people participated in wars, like moving memorial of military heroes, is close to the model of litany with icons from Communist time of abolition and prohibition of traditional Eastern Orthodox Christian Church commemoration of passed away relatives (*Roditel'skaya subbota*) on Saturday preceding Russian *Saint Demeter's Day* on 8th November (*Archangels' Day* in Bulgaria). Besides the

hosting and joining this initiative by local *Russians or fans of Russian culture* (when in Bulgaria it is the summer feast of *Translation of relics of saint Nicholas to Bari* and *feast of newly canonised Novoselky Martyrs' Day*) similar procession in Bulgaria is related to 24th May, when students bring portraits of national heroes (as posters on socialist *manifestations* and nowadays often as litany). There is also autumn evening celebration that revives more than century old tradition of procession with lights on 1st November, the old-calendar Day of Saint John of Rilla on 19th October, *Day of People's Awakeners* (*Den na narodnite buditeli*), respectively Christian *All Saints Day or Halloween*, also close to autumn Eastern Orthodox Christian *Souls Commemoration Saturday* (*Arhangelova zadushnitsa*). Manifestation with lights (from candles in the 90s to smartphone displays recently) is popular from the last three decades of democratisation, so it is highly likely to expect such commemoration with procession with portraits of not yet officially canonised *martyrs from Communism*, celebrated on 1st February (on the same day with *Saint Martyr Tryphon*, and close to moving spring Eastern Orthodox Christian *Souls Commemoration Saturday*), 23rd August or 9th September, which would be interconfessional, interreligious or neutral initiative.

REFERENCES / АЕТЕРАТРА

- Angelova, L. (1993). *Children of Preschool Age and Art (Teacher's Book)* Sofia: Prosveta [In Bulgarian]
- Baeva, V. & Toncheva, V. (2019). *Great Book about Bulgarian Feasts and Customs*, Sofia: PAN. [In Bulgarian]
- Gradev, V. (2019). The Lessons from the Visit of Pope Francis. Interview. In: *Christianity and Culture* [Hristiyanstvo i kultura], 4 (141), year XVIII/2019, pp. 8-14. [In Bulgarian]
- Hristov, P. (2004). *Communities and Feasts: Services, Slavas, Sabors and Curbans in South Slavic Village in First Half of 20th Century*. Sofia: IEFEM-BAN. [In Bulgarian]
- Kozuharova-Zhivkova, V. (2005). Traditional festiveness – a haven of identity (pp. 3-9), In: Drazheva, Ts. & Urumova, R. (Eds.) *Traditional Symbols and Customs in Modern Festival Culture*, 6th Annual Readings in the Humanities. Bourgas

- 2004 Burgas: Regional municipality and museum. [In Bulgarian]
- Mikov, L. (1990). *Bulgarian Easter Rite Folklore*. Sofia: BAN. [In Bulgarian]
- Samokovlieva, M. (2007). Children in Bulgarian Folk Rites from the End of 19th Century to the Middle of 20th Century (Ethno Musicological Aspects). Sliven: Zhazhda Press. [In Bulgarian]
- Sedakova, I. (Ed.) (2009). *Марченица. Mărțișor. Март'с. Verore...* Moscow: Balcanica Research Centre of IS-RAN. [In Russian]
- Skobtsova, M. (2006). *Types of Religious Life*, Sofia: Omophor. [In Bulgarian]
- Valov, P. (2019). What did not happen at the peace event with Pope Francis in Sofia? In: *Christianity and Culture* [Hristiyanstvo i kultura], 4 (141), year XVIII/2019, pp. 24-26. [In Bulgarian]
- Verses (2007) for Younger Children: *I Am Little Bulgarian*. Sofia: Theatre Pan. [In Bulgarian]
- Zlatina, G. & Dochev, P. (1993) *In Expectation of Easter*, Sofia: Zlatnoto pate. [In Bulgarian]

БЪЛГАРСКИТЕ ТРАДИЦИОННИ ПРОЛЕТНИ ПРАВОСЛАВНИ ЦЪРКОВНИ ПРАЗНИЦИ И ОБИЧАИ ДНЕС: МЕЖДУ ПОТРЕБНОСТИТЕ НА РЕАЛНОСТТА И РИСКОВЕТЕ НА ВЪЗСТАНОВКАТА

Лиана Гълъбова

Резюме. Традиционните пролетни православни църковни празници и обичаи днес се развиват като живо културно наследство и практика между актуалните потребности на реалността и рисковете да си останат само етноисторическа възстановка. След новите исторически периоди на западно и съветско влияние, последвани от най-новите исторически процеси на геоеологизация, съвременните

глокални ценности на българския фолклор в наши дни са повлияни от културната дезориентация на преходните времена и местните практики изискват творчество и баланс.

Ключови думи: Православие, празници, обичаи, пролет, трагичия

Liana Galabova

MA Theology

Independent Researcher

lianagalabova@abv.bg

6 МАЙ – ГЕРГЬОВДЕН И ДЕН НА ХРАБРОСТТА.

ТРАДИЦИИ И ПРИЕМСТВЕНОСТ

Антоний Станимиров

УниБИТ

Резюме: На 6 май се честват два празника – Гергьовден и Денят на храбростта. Честванията на 6-ти май са се превърнали в традиция и са изключително важни за културата и паметта на българския народ. Освен Гергьовден, Денят на храбростта е професионален празник на Българската армия. След Освободителната война (1877–1878) празникът се превръща в символ на преклонението пред смелостта на всички български воители, които са се сражавали за България и които са загинали в отстояването на нейната независимост. Днес за българския народ 6-ти май е бележит ден, който носи духа на славната Българска армия и нейните храбри и безстрашни воители.

Ключови думи: festive commemorations, military traditions, military monuments, Bulgarian Army

6 май е особен ден за българския народ, защото се отбелязват две събития – Гергьовден, който е празник на пастирите, и Денят на храбростта на Българската армия. Още от зараждането на християнството, последователите му започнали да почитат Свети великомъченик Георги Победоносец. Свети Георги Победоносец е един от най-почитаните светци на два от основните клона на Христовата вяра, а именно Православието и Католицизмът. В България 6-ти май е, освен православен празник, и Ден на храбростта на Българската армия, както и професионален празник на всички военнослужещи. През XVII в. в много европейски държави, започват да се появяват първите бойни знамена и военни отличия с образа на великомъченика, като символ на проявена храброст.

Интересно е да се отбележи, че първото българско бойно знаме

с образа на Св. Георги Победоносец е принадлежало на български доброволци, които са се сражавали на страната на руската армия по време на Кримската война 1853–1856 г. Днес тази българска светиня се съхранява в Ермитажа в Санкт-Петербург, Русия (Dobrev, 2014).

Денят на храбростта започва да се чества със създаването на Българската армия. Първото честване се отбелязва през 1879 г. в град Пловдив, като това събитие остава траен белег в българската история. На празника присъстват множество граждани от различни етнически групи – българи, гърци, евреи и арменци, които са съединени от чувството за най-дълбока признателност към Царя Освободител и неговите смели воители.

Отслужени са молебни за падналите герои, казармите са богато украсени. Участие вземат различни воински части и съединения (Dobrev, 2014). Сред тях са: войскове части на Пета дивизия на генерал Владимир Полторацки, две пехотни Пловдивски дивизии, един ескадрон кавалерия и значителен брой – около 15 000 хил. души, от доброволческите Гимнастически дружества, сформирани от два окръга – Пловдивския и Пазарджишкия (Dubrovín, 2018). След официалното честване е организиран и вечерен бал, на който присъстват видни офицери от 17-ти Архангелогородски полк, както и видни граждани от Пловдив. На бала присъства и генерал-лейтенант Аркадий Столетов, който в този период е губернатор на Източна Румелия и Андрианополския санджак. (Nikolaev, 1900)

На 1 януари 1880 г. с Указ № 1 Княз Александър Батенберг учредява орден „За храброст“, който в известна степен наподобява руския орден „Свети Георги“, връчван за проявена храброст и смел подвиг на бойното поле. На 9 януари с.г. Княз Батенберг издава Указ № 5, с който се поставя началото на официалното честване на празника. Традиционно място за провеждане на военните честванията е площадът пред църквата „Света Неделя“ в столицата. Първоначално празникът е отбелязван скромно и без особени тържествени дейности. Самата церемония обикновено е включвала заупокойна молитва за падналите герои, поздравления за офицерите и войниците. (Kumyurdzhiev, 2016)

След като цар Фердинанд I се изкачва на българския престол военните чествания се обогатяват и разширяват. Историческите факти сочат, че българският монарх е имал афинитет към военните паради и именно поради тази причина тези мероприятия придобиват особена значимост. Специално за честванията той нарежда да му бъде ушита мантия, на която да бъде поставена звездата на ордена „За храброст“.

Първоначално обявената дата за честване на празника е 17 и 23 април – Ден на Свети Георги. На по-късен етап цар Фердинанд отменя честванията на 17 април. През 1916 г., поради смяната на юлианския календар с григорианския, Българската православна църква решава празничният ден да се отбелязва на 6 май. След като цар Фердинанд абдикира, на престола се възкачва цар Борис III, който е изправен пред множество трудности. Този период е най-тежкият за Царство България. Той е изпитание за българския боен дух, чест и воля. След Ньойския диктат България е поставена на колене и е тежко санкционирана от Съглашенските сили. Българската армия в известна степен е деморализирана от загубените сражения по време на Първата световна война (Konstantinov, 2002).

Цар Борис III е изправен пред тежката задача да възстанови бойната слава и дух на Българската армия. През 1925 г. празниците на храбростта и победата са обединени в общ боен празник на Българската армия и са използвани като инструмент за поддържане на висок боен дух. Най-внушителните и вдъхновяващите тържества се провеждат през 40-те години на XX в.

След края на Втората световна война се случват редица промени в честванията на празника на храбростта. На 8 септември 1946 г. е проведен референдум, който обявява България за република. Поради политически причини за кратък период от време, празникът на храбростта се чества на 6 май, след което на 9 септември. През 1990 г. Седмото Велико народно събрание решава празникът на храбростта да се отбелязва на 23 август – денят, в който се водят решителните боеве на връх Шунка през 1877 г. В две поредни години – 1991 г. и 1992 г. Българската армия отбелязва своя празник на 23

август (Eldarov, 2011).

На 27 януари 1993 г. Министерският съвет приема постановление №15, с което е решено да бъде върната старата дата (6 май) като Ден на храбростта и професионален празник на Българската армия. По традиция празникът започва в 9.00 ч. пред Паметника на неизвестния войн в София. Патриархът и други висши духовници отслужват панихида за загиналите войни, както и молебен за здраве на всички, а също и празничен водосвет на бойните знамена – светини. Поднасят се венци и цветя върху военните паметници, които са символи на признателността на българския народ към своите воини, загинали в името на родината, които гордо са отстоявали нейната независимост и териториална цялост (Penchev, 2018). В празничния ден посетителите могат да посещават всички музеи безплатно. Организирант се различни мероприятия на военна тематика в цялата страна.

В 10:00 ч. започва военният парад. Президентът, като най-висш офицер, приема парада и произнася слово, след което преминава военна техника на Българската армия. Духовият оркестър на Българската армия изпълнява различни бойни маршове. По време на изпълнението на Националния химн се произвеждат топовни салюти. Официалното честване завършва в 12:00 ч. на обяд с официална смяна на почетния караул пред Президентството.

Датата 6 май винаги се свързва с два празника. Освен религиозен, той е и Ден на храбростта. Отбелязването на Деня на храбростта поддържа жива вековната традиция, която е важна за цялостното развитие на българското общество, която е и знак за почит и преклонение, към всички които са се жертвали в името на Родината. Именно тази традиция обуславя приемствеността между старите и младите поколения. Особено важно е да се отбележи, че въпреки сложните политически сътресения в миналото, Българска армия винаги е успявала да защити българския народ и териториалната цялост на родината.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Dobrev, A. (2014). *6 май – Ден на храбростта и празник на Balgarskata armia*, Sofia: Voenno Izdatelstvo [Добрев, А. (2014). *6 май – Ден на храбростта и празник на Българската армия*, София: Военно Издателство]
- Dubrovin A. (2018). *Burnyie dni Kavkaza. Izmenenie mentalnosti rossiyskikh ofitserov, uchastvovavshih v Kavkazskoy voyne*. Izd. Litres [eBook] [Дубровин А. (2018). *Бурные дни Кавказа. Изменение ментальности российских офицеров, участвовавших в Кавказской войне*. Изд. Litres] [електронна книга]
- Eldarov, S. (2010). *Balgari, Bulgaria, Balgarski sadbi*. Sofia: Paradigma. [Елгъров, С. (2010). *Българи, България, Български съдби*. София: Парадигма.]
- Konstantinov, P. (2002). *Istoria na Bulgaria s nyakoi premalchani istoricheski fakti 681-2001*, Sofia: Karina M. [Константинов, П. (2002). *История на България с някои премълчани исторически факти 681-2001*, София: Карина М.]
- Kyumyurdzhiev, L. (2016). Aleksandar Batenberg ot nemski aristokrat, prez ruski izbranik do balgarski knyaz. *National Geographic–Bulgaria*, March 2016. [Кюмюрджиев, Л. (2016). Александър Батенберг от немски аристократ, през руски избраник до български княз. *National Geographic–България*, март 2016.]
- Nikolaev N. G. (1900) *Istoria 17-go pehotnogo Arhangelogorodskogo Ego Imperatorskogo Vyisochestva Velikogo Knyazuza Vladimira Aleksandrovicha polka S Tipografiya P.P. Soykina*, SPb. [Николаев Н. Г. (1900) История 17-го пехотного Архангелогородского Его Императорского Высочества Великого Князя Владимира Александровича полка С Типография П.П. Союкина, СПб.]
- Penchev, V. i dr. (red.) (2018). *Kulturno nasledstvo v migratsia: Modeli na konsolidatsia i institutsionalizatsia na balgarskite obshtnosti v chuzhbina*. Sofia: Paradigma. [Пенчев, В. и др. (ред.) (2018). *Културно наследство в миграция: Модели на консолидация и институционализация на българските общности в чужбина*. София: Парадигма.]

MAY 6TH - ST. GEORGE'S DAY.

TRADITION AND CONTINUITY

Abstract: On May 6 two holidays are celebrated - St. George's Day and Courage Day. The May 6 celebrations have become a tradition and are extremely important for the culture and the collective memory of the Bulgarian people. May 6 is the professional holiday of the Bulgarian Army. After the War of Liberation (1877–1878) May 6 became a symbol of people's admiration for the courage of all Bulgarian soldiers who fought and died defending the country's independence. Today, May 6th is a notable day which carries the spirit of the glorious Bulgarian army and its brave and fearless warriors.

Antonii Stanimirov
Doctoral Student
Department of Culture, Heritage and Tourism
University of Library Studies and Information Technologies
Sofia, 119 Tsarigradsko Shose
Toni_Stanimirov@abv.bg

ПЕСАХ - ПРАЗНИК, ИЗПЪЛНЕН СЪС СИМВОЛИКА, ТРАДИЦИЯ И РИТУАЛИ.

Арсини Колев

УниБИТ

Резюме. Песак, или Пасха, е най-гревният и най-големият сред еврейския народ празник. Той символизира спасяването на евреите от египетско робство, но и пробуждането на природата и настъпването на пролетта. Това е празник, изпълнен с множество ритуали и предписания за неговото отбелязване. Специални приготовления се извършват във всеки един еврейски дом и се отбелязва по един и същи начин във всяко еврейско семейство, независимо къде се намира по света.

Keywords: Passover, Jewish holidays, spring holidays

Песак е празникът, изпълнен със символика, традиция и ритуали за всяко едно еврейско семейство. Разбира се, глобализацията в световен план и влиянието на културите играят огромна роля в подготовката и честванията на празниците. Песак, или Пасха, е най-гревният от еврейските празници, той е свързан с едно от най-важните събития в еврейската история, а именно с египетското робство преди около 3300 години.

Приет е като празник на пролетта, символизира пробуждането на природата, обновление на света, освобождение на човека и е смятан за един от най-големите празници сред еврейския народ и юдаизма.

Като всеки празник, независимо към кой народ или религиозна общност спада, си има своите специфики в подготовлението и честването. Задължително на всеки празник има основно място празничната трапеза, която представя основните символи на празника.

За отбелязването на празника, семейството започва седмици, че гори и месеци, по-рано своите приготовления¹⁾. Неговото

отбелязване е на 15-ия ден от месец Нусан, като продължава 8 дни до 22 Нусан (6 периода на месец март или април) за евреите в диаспората и 7 дни за евреите в Израел.

При подготовката на празника е необходимо да се вземе предвид познаването на законите за Песах. В тях са упоменати всички тънкости за подготовката за празника и важните подробности около него. Например, за изчистването на хамеца, за проверка за хамец, за кашеризиране на съдове, за Сегер Песах. Също и законите, които са за средните дни на празника – Хол Амоед, и закони за самия Йом тов.

Освен законите за празника, е необходимо човек да се подготви и за сегер Песах – да преговори Агада, да прочете нови истории, свързани с Песах, които да разкаже вечерта, да приготви гатанки, примери, сценки с цел всички от семейството да участват в самия Сегер (Chabat Bulgaria, 2019).²⁾

Събирането около празничната трапеза се нарича Сегер Песах и има специален ритуал и храни, които символизират Изхода на евреите от Египет. В Израел, Сегер Песах се прави само в първия ден от празника, а евреите в диаспората празнуват Сегер първата и втората вечер. В празничната вечер се чете Агада – книгата, която разказва историята за спасяването на еврейския народ. Със самото ѝ препрочитане е необходимо да се разиграе малка сценка. Някой от най-малките представители на семейството – децата, трябва да задава въпроси относно книгата, спасяването на евреите от Египет и най-важното – защо тази вечер е различна от останалите. Следователно най-възрастният представител на семейството или бащата на детето е необходимо да отговаря на тези въпроси и разбира се да изрече ключовият отговор: „Защото бяхме роби на египетския фараон и Бог ни изведе от Египет.“ (Shalom PR, 2019).

По време на празника символично се преповтарят моменти от последната вечер преди бягството и главата на семейството чете за това как Всевишният заповядал на Мойсей да изведе еврейския народ от Египет. Също така, как фараонът не искал да пуска своите роби и на Египет били пратени наказания: водите на Нил се превърнали в кръв, улиците се изпълнили с жаби, след това плъзнали кърлежи,

започнал да измира добитъкът, градушка и скакалци сравнили със земята посевите, паднал тридневен мрак и накрая започнали да измират първородните египетски синове (National Council for Cooperation on Ethnic and Integration Issues, 2010).

Интересно е, че при еврейската общност, независимо къде се намира по света, при отбелязването на Песах, а и за другите празници, се полагат грижи за евреите, които нямат маца за празника или възможността да отбележат празника.

При почистването преди празника се взимат под внимание местата, където се държи хамец, например кухнята. Старателно се изчиства не само домът, но и всяка група собственост на семейството – кола, вила и пр. Хамецът през Песах е забранен не само за ядене, но също така е забранено да бъде държан в дома. Всяко нещо, произведено от житни растения – жито, ечемик, овес, ръж и булгур, е хамец. На практика е забранено хляб, бисквити, сладкиши и други да присъстват в еврейския дом.³⁾ (Shabat Bulgaria, 2019)

Забранено е да се ползват през Песах съдове и чинии, в които е приготвена храна през годината. Желателно е да се използват съдове, които се използват само за Песах. На трапезата се поставят най-красивите съдове, сребърни прибори, свещи, кашерно вино и три големи парчета маца (безквасен хляб). Пред главата на семейството се поставя чиния с ритуалните храни – символ на празника, от която не се яде, и специално украсена чаша за пророк Илия (Svobodni narod, 2017).

Седерната чиния има основна роля и се смята за едно от най-важните неща, присъстващи на трапезата и празника. В различните краища на света, но и в различните семейства има различни обичаи за подреждането на седерната чиния, като навсякъде се спазват и присъстват няколко задължителни неща:

- Три парчета маца, които са покрити с покривка.
- Зероа – изпечено парче кост с малко месо по него. Това се прави за спомен на Корбан Песах, който е бил принасян в Храма. Зероата не се яде.
- Яйце – твърдо сварено яйце, което се оставя заедно с

черупката. То се прави за спомен на Корбан Хагига (веселие), който се е принасял в Храма. Има традиция да се яде в началото на трапезата, потопено в солена вода.

- Марор – листа от маруля и корени от хрян. Марорът символизира и напомня за тежкия живот на еврейските праотци в Египет. Яде се по време на сегера и минималното количество, което трябва да се изяде, е 27 гр.
- Харосет – настъргани фурми, ябълки, примесени с орехи и полети с вино. Харосетът символизира глината, от която еврейските роби в Египет са правили тухли.
- Карпас, сварен картоф или друг зеленчук. На Сегер Песах се яде зеленчук преди официалната празнична вечеря, за да предизвикаме любопитството на децата с цел да задават въпроси.
- Хазерет – хрян, който се яде между две парчета маца. (Chabat Bulgaria, 2019)

Има няколко основни стъпки за Сегер Песах, които всяко едно еврейско семейство трябва да спазва при отбелязването на празника.

- Кадеш – прави се Кидуш (освещаване на празника) с чаша вино, която е първата от четирите, задължителни за тази вечер;
- Урхац – семейството си измива ръцете преди яденето на Карпас;
- Карпас – взима се зеленчук, потапя се в солена вода, благославя се: *Барух Ата А-донай, Е-лоену мелех аолам, боре пери аадама* и се яде малко количество от него;
- Яхац – разделя се средната маца, по-голямото парче маца се скрива за Афикоман, а другото се връща между двете цели;
- Магид – чете се и се разказва историята на Изхода от Египет;
- Рохца – измиват се ритуално ръцете (три пъти дясната, три пъти лявата) и се благославя: *Барух Ата А-донай, Е-лоену мелех аолам, ашер кидешану бемидебатв, вецивану ал*

нетилат ядаим;

- Моци – благославя се хляба;
- Маца – благославя се със специалната благословия за мацата: *Барух Ата А-донай, Е-лоену мелех аолам, ашер кидешану бемицвотав, вецивану ал ахилат маца;*
- Корех – ягат се събрани две парчета маца, като между тях се поставя марор и харосет;
- Шулхан Орех – празничната трапеза;
- Цафун – яде се от Афикомана;
- Барех – благославя се след храна (Буркат Амазон);
- Алел – четат се хвалебствени псалми;
- Нирца – завършек на Сегера, с молитва за пълното спасение и идването на Машиах (Chabat Bulgaria, 2019).

По време на вечерята, мъдреците са постановили като част от специален ритуал, да се пие от четири чаши кашерно вино – по една за всяка от молитвите за спасение, споменати в Тората. Според ашкеназката традиция, благословия се казва преди пиенето на всяка една от чашите, а според сефарадската – само преди първата и третата (Shalom PR, 2019).

Множество са ритуалите при отбелязването на Песах, сред тях е пиенето на песни – „Ма Ништанă“, „Дайену“, „Елиăху Ханави“, „Хаг Гадиă“, „Авадум Аину“.

Почти всички песни, които се изпълняват по време на празниците, са с текстове, които описват историята, която се празнува. Песните за еврейските празници отразяват много различни аспекти от живота в Диаспората: обичаи и традиции, религиозни практики, фолклор и легенди. Темите на песните могат да бъдат реалистични или метафорични, и празниците са повод да се пее за различни неща от живота. А. З. Иделсон, виден еврейски изследовател на еврейската народна песен и музика, казва, че *"Еврейската музика е песента на юдаизма чрез устните на евреина. Тя е най-точният израз на еврейския живот и развитие в продължение на повече от две хиляди години. Еврейската песен постига своите уникални качества чрез чувствата и живота на евреите. Нейните отличителни*

характеристики са резултат от духовния живот и борбата на хората“ (Israel’s Ministry of Foreign Affairs).

Интересен и важен извод, който може да се направи от всичко го тук е, че хора, пръснати по целия свят, съумяват да запазят своите традиции през вековете на своето съществуване.⁴⁾

А нишката, свързваща еврейските общности по целия свят, винаги е била връзката с еврейското наследство – цикъла на еврейския семеен бит и цикъла на еврейските ежегодни празници. Именно тази цикличност на празнуване, събиране на семейството заедно, припомняйки си историята на техния народ, пеейки песни от поколения назад, споделяйки радостите и скърбите от живота и помагайки на нуждаещите си, всичко това интегрира в младото поколение семейни ценности, духовност и вяра, национална идентичност, силно чувство за единство, които се предават от поколение на поколение. Такива поколения изграждат силно общество.

Като заключение може да се обобщи, че пасхалните обичаи са многобройни и са свързани с Изхода на еврейския народ от Египет и всичко произтичащо от него. Спокойно мога да кажа, че всеки един религиозен празник, независимо към коя религия се отнася има главната цел да ни обедини, сплоти и смири!

Равините учат, че всяка година на празника трябва да се разказва цялата история за еврейското робство в Египет, без да се премълчават и най-страшните мигове, трябва да се почувства все едно в момента излизат от Египет. И призовават всеки един евреин в следващите дни, по време на празнуването на Песах, наистина да преживее тази свобода отново. Началото на празника тази година (2019) е на 19 април, свещите ще бъдат запалени в 19:55 часа, а краят ще настъпи в 21:08 часа на 27 април 2019 г.

NOTES / БЕЛЕЖКИ

1. Духовна подготовка – „Трийсет гена преди празника Песах се започва изучаването на законите, свързани с него“ (Шулхан арух).
2. Има традиция да се закупи жито, което да се гари на бедните за нуждите около Песах. (Кицур шулхан арух)

„Ако човек излезе сред природата и види разцъфнали гървета, благославя: Барух....шело хисар беолоамо клум убара во бериот товои веиланот товои леанот баем бене адам” (Шулхан арух)

3. „От вечерта на четиринадесетия ден на първия месец до вечерта на двадесет и първия ден от месеца да ядете безквасни хлябове.“ (Изход 12:18)
4. „Съхранението на историческата памет се сочи от историци по цял свят като една от най-важните предпоставки за самочувствието и бъдещето на всеки народ. За евреите това важи с двойна сила. Пръснати по всички краища на света векове наред, въпреки гоненията и униженията, те са успели да съхранят религията, обичаите, културата и дори кухнята си, именно защото са тачели историята си. Знаели са я и са я предавали от поколение на поколение. В днешно време в България има много сгради, в които са се помещавали еврейски културни, образователни организации и синагоги. Част от тях като двете варненски синагоги, са руини. Други са обновени, но се ползват за различни цели. Малцина извън общността знаят кой, кога и защо е построил тези сгради“.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Chabad Bulgaria. (2019). Preparation for Passover. Retrieved from Chabad Bulgaria: <https://www.chabadbulgaria.org/> [In Bulgarian]
- Farhi, D. (2002). Da sahranim istoricheskata pamet. Evreiski vesti, 22/2002. [Фарху, Д. (2002). Да съхраним историческата памет, *Еврейски вести*, 22/2002.]
- Israel's Ministry of Foreign Affairs. (2002-2019). Israeli Music History. Retrieved from My Jewish Library: <https://www.myjewishlearning.com/article/israeli-music-history/>
- Shalom PR. (2019). Retrieved from Shalom PR: <http://shalompr.org/>
- National Council for Cooperation on Ethnic and Integration Issues. (2010, 03, 29) Jews in Bulgaria and around the world celebrate Passover. [In Bulgarian] Retrieved from <http://www.nccedi.government.bg/archive/page.php?category = 73&id = 1222>
- Svoboden narod (2017, 04 17). The Jews in Bulgaria and around the world celebrate Passover – the holiday of freedom. [In Bulgarian] Retrieved from

<https://svobodennarod.eu/world/item/5884-evreite-praznuvat-pesah-praznikat-na-osvobozhdenieto.html>

PASSOVER - A FESTIVAL FULL OF SYMBOLISM, TRADITION AND RITUALS

Abstract. Passover is the oldest and biggest holiday among the Jewish people. It symbolizes the liberation of the Jewish people from Egyptian slavery, but also the awakening of nature and the coming of spring. It is a holiday filled with many rituals and precepts for celebrating it. There are special preparations made in every Jewish home and the celebration is in the same way in every Jewish family, no matter in which part of the world they live.

ARSINI KOLEV
Doctoral Student
Department of Culture, Heritage and Tourism
University of Library Studies and Information Technologies
Sofia, 119 Tsarigradsko Shose
asko_460@abv.bg

ПРОЛЕТТА В ПРАЗНИЧНИЯ ОБРЕДЕН КАЛЕНДАР:
ТРАДИЦИЯ И МОДЕРНОСТ
Сборник с доклади от Научната конференция
„Пролетта в празничния обреден календар:
Традиция и модерност“
София, 17-18 април 2019 г.

Българска
Първо издание

Съставител:
Нина Дебрюне

Художествено оформление:
Бони Немски
Нина Дебрюне

Формат 64/84/16
Печатни коли 16,5

Печат: ИД Принт

Издателство „За буквите – О писменехъ“
Университет по библиотекознание и информационни технологии
1784 София, бул. „Цариградско шосе“ №119

ISBN 978-619-185-388-5