

Културен
семинар
20.11.2020
Пловдив

НЕ ПОЗ НАТИ ТЕ



Сборник доклади и статии

Този сборник се издава с любезната подкрепа на Държавна агенция за българите в чужбина към Министерски съвет и КЦМ 2000 ГРУП. Изданието се реализира със средства от субсидията за научна и художествено-творческа дейност на преподавателите и студентите в АМГИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив.

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

- © Авторски колектив, 2021
- © Зоя Илийчева Микова – съставител, 2021
- © Бехрин Ахмедова Шопова – съставител, 2021
- © Георги Димитров – дизайн на корицата, 2021
- © Васил Николов – лого на семинара
- © Таня Върбева – фотограф
- © Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“, Пловдив – 2021
- © АСТАРТА – предпечатна подготовка и оформление, 2021

ISBN 978-954-2963-83-7

ISBN 978-954-2963-87-5 (Online)



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

НЕПОЗНАТИТЕ

СБОРНИК ДОКЛАДИ И СТАТИИ

Съставители
Зоя Микова
Бехрин Шопова

ПЛОВДИВ
2021

Анонимно рецензиране

проф. д-р Костадин Бураджиев
проф. д-р Любен Досев

Редакционна колегия

проф. д-р Даниела Дженева
доц. д-р Данка Цветкова
доц. д-р Зоя Микова
д-р Бехрин Шопова

Съдържание

Предговор	7
Светлана И. Караджова. ОБЩНОСТТА НА БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ – ФОРМИРАНЕ, ВЛИЯНИЯ, ПРОМЕНИ В СЪЗНАНИЕТО	9
Анюта П. Каменова-Борин. ФЕНОМЕНЪТ „БАНАТСКИ БЪЛГАРИ“	27
Веселка М. Тончева. „ТРЕБА ДА НИ СЪ ИЗГУБИМ“ – ОЩЕ ЕДИН ПОГЛЕД КЪМ МИНАЛОТО И НАСТОЯЩЕТО НА БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ В РУМЪНИЯ И ТЯХНАТА ИДЕНТИЧНОСТ	36
Анита Бл. Комитска. ВЪЗРОДЕНАТА ВЯРА (Опит за анализ на новосъздадената католическа общност в гр. Чипровци)	49
Светла Шапкалова. МЕТОДИКАТА НА ОБУЧЕНИЕ В НЕПОЗНАТАТА ЗА БЪЛГАРИЯ ШКОЛА НА МАРИЯ	64
Наталия Рашкова. ЛОКАЛНИ ИЗМЕРЕНИЯ В КАТОЛИЧЕСКАТА ЛИТУРГИЧНА МУЗИКА НА ЕДНО БЪЛГАРСКО СЕЛО	79
Албена Л. Георгиева. „БРЕЗНИЧАНКИ“ НА ФЕСТИВАЛА В ЗАКОПАНЕ	89
Салих И. Буковян. ОПЛАКВАТЕЛНИ ПЕСНИ ОТ СЕЛО БРЕЗНИЦА	108
Айше И. Реджеб, Даниела Т. Ганчева. КУЛТУРНИТЕ ТРАДИЦИИ НА ПРЕСЕЛНИЦИТЕ РОДОПЧАНИ ОТ ЛОЗНИШКО	121
Данаил М. Атанасов. ХОРОТО В ПРАЗНИКА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ ОТ СЕВЕРОЗАПАДНИТЕ РОДОПИ	136
Ваня Ч. Йорданова. СЪХРАНЕНО НАСЛЕДСТВО	144

Петьо В. Кръстев. ТРАДИЦИОННАТА МУЗИКА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСКОЛМАНИ ОТ ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО – ТВОРЧЕСКО ПРЕОСМИСЛЯНЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ	166
Бехрин А. Шопова. МЕВЛИДЪТ В СЕЛО БРЕЗНИЦА, ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО.....	178
Галин Г. Георгиев. ОБЩОСЕЛСКИ МЕГДАНСКИ И УЛИЧНИ (МАХЛЕНСКИ) ХОРА У БЪЛГАРИТЕ ОТ БЕСАРАБИЯ	190
Елена И. Водинчар. МУЗЕЯТ НА ДИАСПОРА В БЕСАРАБИЯ КАТО ПРОСТРАНСТВО НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В МИНАЛОТО	211
Илия Яневски. СЕМЕЙСТВО ФЕРАТИ – ВЕКОВНИ СЪЗДАТЕЛИ НА КАВАЛИ	220
Дарина С. Славова. „ХРИСТОС ГЕНЕТИ, ХАРА СТУН КОЗМУ...“ (Особености на песните от обряда „Колианда“ на гръкоезичното население от село Генерал Инзово в България и Гърция).....	232
Тодорка Малчева. ЯВЛЕНИЕТО СИРВАРТ ЧИЛИНГИРЯН ЗА АРМЕНСКОТО ТАНЦОВО ИЗКУСТВО В ШУМЕН	242
Зоя Ил. Микова. КОЛЕДАРСКИ ПЕСНИ ОТ С. МИЛКОВИЦА, ПЛЕВЕНСКО	253
Ирина Босилкова, Петя Мойзис-Бобойчева. Представяне на традиционни банатски костюми от с. Бърдарски геран, общ. Враца	267
Мария Иванова. Представяне на традиционни банатски деликатеси и облекла	268
Татяна и Кирил Дукови. Представяне на обредни хлябове от бесарабските българи	269
Радослав Радков, Илонка Станкова, Славян Стоянов. „Непознатите-наши“	270

Предговор

Изминалата 2020 година премина под знака на социалната дистанция и изолация, което изправи човечеството пред сериозни изпитания. В тези дни на здравни, политически, финансови и социални кризи екипът на Културния семинар „НЕПОЗНАТИТЕ“ продължи да разкрива живота, бита и традициите на нашите сънародници от различни етнически, етнографски, професионални и културни общности.

Третото издание на Културен семинар „Непознатите 2020“ – Пловдив, представи общностите на *банатските и бесарабските българи* и на *българите мюсюлмани*, с техните ритуали, песни, костюми, кулинарни изкушения, фотографии и др, за да покаже малка част от живота на хората, с които съжителстваме от векове.

Научната конференция към семинара се проведе в хибридна среда, като се включиха двадесет и двама автора от България, Украйна и Република Северна Македония с материали, посветени на различни общности и групи. Текстовете представят традиционни практики, съхранени през годините, но също така са описани и различни прояви, които повлияват живота на общностите в България и извън нея. Благодарение на средствата за комуникация успяхме да се докоснем до кулинарни изкушения от банатската кухня и до съхраненото наследство на бесарабските българи в Украйна. Интерес представлява живата изложба на традиционни костюми от общностите – „Непознатите-наши“, която бе показана в края на семинара. Благодарение на личните дигитални архиви надникнахме в живота на общностите от различни страни.

Издаваме благодарност на участниците във всички модули на семинара, на представителите на различните институции, неправителствени организации, на спонсорите и на нашите съмишленици, на ръководството на АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив, на екипа на „НЕПОЗНАТИТЕ“ за всеотдайната работа и на всички, които независимо от извънредните обстоятелства с общите си усилия показаха, че страховете могат да бъдат преодолявани, а предразсъдъците и стереотипите – разчупени.

От съставителите

ОБЩНОСТТА НА БНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ – ФОРМИРАНЕ, ВЛИЯНИЯ, ПРОМЕНИ В СЪЗНАНИЕТО

Светлана И. Караджова

Резюме: Банатските българи са интересна общност, която е уникален пример за смесване на култури, промени в световъзприемането, влияния и начини за опазване на родното. Формирана от преселници българи католици през 18 в. в областта Банат, някогашна Австро-Унгария, днес тя битува на територията на три държави – Румъния, Сърбия и България.

Католици, които пазят спомена за павликянското си минало до степен, че го превръщат в името, с което се представят пред света („палкене“, „палукене“). Българи, приели западната култура като своя, овладели по няколко езика в рамките на Банат, които се завръщат след Освобождението и попадат в изключително странна за тях среда. Живеят изолирано, което повлиява не само на капсулирането, но и на поддържането на изключително високо самочувствие, определяйки околните като по-зостанали от европейския начин на живот.

Как превръщат културата си в средство за себеизтъкване и опазване; как предаването на диалектната форма с латиница и изключително богатата книжовна дейност в Банат го превръща във втория вариант на българския книжовен език; как съумяват да опазят фолклора си, езика и културата благодарение на Католическата Църква – разглеждането на всички тези процеси очертава един интересен католически вариант на българската култура, който заслужава да бъде дълбинно проучван.

Ключови думи: банатски българи, Банат, павликяни, палкене, католици

THE COMMUNITY OF BANAT BULGARIANS – ESTABLISHMENT,
INFLUENCES, CHANGES IN SELF-CONSCIOUSNESS

Svetlana Karadzova

Abstract: Banat Bulgarians represent an interesting community, which is a unique example of blending cultures, changes in worldview, and homeland

preservation ways. Formed by Bulgarian Catholic settlers in the 18th century in the Banat region, formerly Austria-Hungary, today it inhabits the territory of three countries – Romania, Serbia, and Bulgaria.

Catholics who keep the memory of their Paulican past to the point that they make it the name by which they present themselves to the world („palkene“, „palukene“). Bulgarians, who accepted Western culture as their own, mastered several languages within Banat, who returned after the Liberation and found themselves in an extremely strange environment. They live in isolation, which affects not only capsulation, but also maintenance of extremely high self-esteem, defining others as more undeveloped than the European way of living.

How they turn their culture into a means of self-emphasis and preservation; how the transmission of the dialect form in Latin and the extremely rich literary activity in Banat turned it into the second version of the Bulgarian literary language; how they manage to preserve their folklore, language and culture thanks to the Catholic Church – the review of all these processes outlines an interesting Catholic version of Bulgarian culture, which deserves to be studied in depth.

Keywords: Banat Bulgarians, Banat, Paulicans, palkene, Catholics

Банатските българи са интересна общност, която е уникален пример за смесване на култури, промени в световъзприемането, влияния и начини за опазване на родното. Формирана от преселници българи католици през XVIII в. в областта Банат, някогашна Австро-Унгария, днес тя битува на територията на три държави – Румъния, Сърбия и България.

Католици, които пазят спомена за павликянското си минало до степен, че го превръщат в името, с което се представят пред света („палкене“, „палукене“). Българи, приели западната култура като своя, овладели по няколко езика в рамките на Банат, които се завръщат след Освобождението и попадат в изключително странна за тях среда. Живеят изолирано, което повлиява не само на капсулирането, но и на поддържането на изключително високо самочувствие, определяйки околните като по-изостанали от европейския начин на живот.

Как превръщат културата си в средство за себеизтъкване и опазване; как предаването на диалектната форма с латиница и изключително богатата книжовна дейност в Банат го превръща във втория вариант на българския книжовен език; как съумяват да опазят фолклора си, езика и културата благодарение на Католическата Църква – разглеждането на всички тези процеси очертава един интересен католически вариант на българската култура, който заслужава да бъде дълбинно проучван.

Целите на настоящия текст ще се ограничат до представяне на по-специфичния поглед отвътре от позицията на активното действие относно формиране на самосъзнанието, което ще го превърне в база за анализи и сравнения. Общността на банатските българи е формирана след заселването на българи католици в областта Банат след 1738 г., а през следващите столетия тя се разселва в търсене на земя на няколко преселнически вълни и от края на XIX век съществуващите села са следните: Румъния – Стар Бешенов, Винга, Бреция и изчезналото село Телепя; Сърбия – Иваново и Бело блато; България – Бърдарски геран, Асеново, Гостиля, Драгомирово и Брегаре. Връзките между тях никога не спират напълно, тъй като основните гнезда Стар Бешенов и Винга винаги си остават захранващите с енергия, идеи и хора центрове.

Езикът и книжнината като средство за консолидация

Банатската българска книжовна норма е призната от проф. Стойко Стойков като втори вариант на българския книжовен език, използващ хърватската редакция на латиницата. По своята същност е консервиран български език на католиците в България на основата на рупските говори от времето на преселението през XVIII в., съхранил много старинни форми на езика. Банатската българска норма е кодифицирана през 1866 г. от Винганското учителско дружество. Основно съчинение е „Balgarskotu pravopisanj“ на учителя от Винга Йосиф Рил. Главният принцип в правописа е фонетичният,

т.е. пише се както се изговаря. Банатската норма се използва в литературата, печата, църквата и медиите с незначителни различия, дължащи се на отделните варианти, говорени в Стар Бешенов и Винга. В периода 1860 – 1896 г. банатският български език е основен език на преподаване в българските училища в Банат.

След 1947 г. румънските власти дават възможност да се преподава на български език в училища във всички селища с българско малцинство, в които учители от България обучават младежите, но не на местен диалект, а на литературен български език (Стойков 1968). Това се отразява изключително благотворно и до днешни дни обучаваните тогава могат да говорят прекрасен български език заедно с диалектната му форма, без да ги смесват. След години на застой след 1993 г. МОН отново започва да изпраща преподаватели, главно по музика и хореографи, търсейки начин да развие близост с българската култура чрез танца и музиката. Успехите не са забележителни, защото общността е затворена и бързо асимилираща се. Българският език не спира да се преподава във всички класове на училището в Стар Бешенов, като преподаватели са вече учители от общността, завършили в България. Това рязко снижава нивото на овладяване на книжовния език, което заедно с масираната румънска езикова атака в интернет и медиите превръща битката за българското езиково пространство в обречена кауза. За банатските българи в Сърбия шансовете за запазване на езика са още по-минимални. Най-тежка е ситуацията при завърналите се банатски българи в България, които под влияние на твърдата диалектна среда в Северозападна България и постоянният досег с книжовния език изключително бързо капсулира диалекта в разговорно-битовата сфера с все по-изчезващи функции и присъствие.

Фактор за запазване и активиране на банатската българска норма е Католическата Църква сред българите в Банат, където се служи на „палкенски“ и децата в началното училище, преминавайки курса по вероучение, се научават да четат от молитвеника и сборниците с песни. Усилената издателска дейност на общността цели да запълни

празнотата от писано слово на банатската българска норма, която да може да задоволи нуждата от среда за битуване на езика. Друг е въпросът доколко тези книги биват четени, а не са само нестихващ опит да запазим едно съкровище от изчезването му, като го запечатим на страниците на книгите.

Съществуват и примери за злощастен опит на България да се намеси в самосъзнанието на общността, „подпомагайки“ чрез ДАБЧ издаването на скандалния „Буквар и Читанка. Съвременен български език и български палкенски език“, София, 2010, съставен от Огнян Цветков и Августин Калапиш. Изданието бе представено на 24 май 2011 г. в Бърдарски геран от управляващите тогава, а последващата реакция на Дружеството на банатските българи в България бе изразено с Декларация към ДАБЧ, представяща мотивите, поради които не приема „Буквара“. Категорично бе обявена позицията против определянето на банатския български говор за отделен език, наричан официално „български палкенски“ от живеещите в Сърбия банатски българи. Ако изведените от авторите „правила“ (някои невъзможни за спазване дори и от този, който ги представи), поне донякъде могат да бъдат приети за валидни за банатските българи в Сръбски Банат, и по-точно в Иваново, то за всички други банатски българи по света са изключително неприемливи. Всеки опит да се осъществява подобно „частно“ начинание с претенциите за „общо-валидно“, несъгласувано с останалите, ще бъде отхвърляно в името на научната истина¹.

С подобни декларации излязоха и банатските българи от Стар Бешенов и от Иваново, всички публикувани в сайта на Дружеството ФАЛМИС – СОФИЯ². Изразената позиция на КУД „Иваново – 1868“, подписана от Йосиф Дамянов, тогавашният председател, взе

¹За повече подробности вж: <http://falmis.org/novini/bardarski-geran/362-pozitziya#comment-120>, както и тук: <http://falmis.org/novini/36-po-sveta/369-deklaratiya-ot-kud-qivanovo-1868q-otnosno-qbukvaraq#comment-128> (последно посетено на 20.03.2021)

²Дружество на банатските българи в България – Фалмис www.falmis.org

човешка жертва – Петър Василчин, бивш председател на Културно-просветното дружество в Иваново, Сърбия, бе разпитван в полицията, близките му заплашвани, разви скоротечно онкологично заболяване и почина два месеца след декларацията.

Намесите в развоя на процесите в общността продължават чрез партийни и държавни канали, които не са пример за грижа и запазване на паметта и културата, а по-скоро точно обратното. В контекста на съвременната обстановка следва да се приемат като част от глобалните процеси, което не ни освобождава от личната ни отговорност към историята и бъдещето, а по-скоро ни ангажира още повече с оцеляването на малкото останало – хора, език, култура, памет, бъдеще.

Като опит да се активизира общността сама да изгражда свода на своята памет можем да представим поредицата „Родовата памет на банатските българи“, издавана от Дружеството на банатските българи в България от 2009 до 2013 г., от която до момента са факт три тома. Общо 29 родови история от България и Румъния попаднаха в книгите, като кампанията беше успешен опит да се накарат хората сами да осмислят миналото си, търсейки и записвайки родовите си истории³.

Друг интересен аспект на книжовната дейност, която косвено влияе на самовъзприемането на общността, е активацията на научните среди към темата „банатски българи“, което подсигуриря научен свод от доказателства и материали, върху които да се изгражда днешното самосъзнание на представителите ѝ. Макар да не стихва през годините и да е относително редовен интересът към тази малка и уникална общност, Дружеството на банатските българи в България – Фалмис се постара да засили инерцията, като организира заедно с Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН (ИЕФЕМ – БАН) научна конференция, проведена през януари 2018 г. През лятото на 2019 г. с финансовата подкрепа на

³За „Родовата памет на банатските българи“ вж: <http://falmis.org/rodovata-pamet> (последно посетено на 20.03.2021).

ДАБЧ излезе от печат сборникът с доклади „Банатските българи – преди и сега“. Поредицата от представянията на сборника в Софийския университет, Асеново и Белене през октомври–декември 2019 г. бяха така нужните стимули за активизиране на говоренето, писането и действията не само в общността, но и извън нея⁴.

Интерес към общността има и от представители на научни среди от съседните държави. През 2016 г. Слободан Васич от университета в Нови Сад, Сърбия, защитава дисертация на тема „Половата идентичност в пресичането на етническо и религиозно сред банатските българи в Сърбия, Румъния и България“. Към момента в предпечат е книга със заглавие „Пол, етничност и религия: идентичност на банатските българи в Сърбия, Румъния и България“, която представлява подобрен вариант на дисертационния труд. Изследването започва през 2013 г. от мултиетничното село Бело Блато (Liznajt), в което заедно с банатските българи живеят словаци, унгарци, сърби и др. Авторът обикаля всички места, където живеят компактно банатски българи в трите държави, за да установи, че в Румънски Банат идентичността е най-добре съхранена и това се дължи на високата степен на религиозност сред жените. Изтъква особената роля на банатските българи в България, които много бързо губят своя вариант на българския език сред заварените други, а комунизмът разрушава връзката с Църквата.

Медии и социални мрежи в битката със заличаването. Концепцията „Фалмис“

Тъй като знанията от научните трудове трудно достигат до масовия читател, не поради липсата на достъп до изданията, а главно поради липсата на интерес за четене, е наложително да се прибегне

⁴За научната конференция и сборника „Банатските българи – преди и сега“ вж: <http://falmis.org/novini/551-sbornikat-banatskite-balgari-predi-i-sega> , както и тук: <http://falmis.org/novini/500-nauchna-konferentsiya-banatskite-balgari-predi-i-sega> (последно посетено на 20.03.2021).

до медиаторната функция на социалните медии. Те трябва да превърнат научни данни в кратки, красиво казани и добре илюстрирани факти, които да задават ежедневната доза гордост и осъзнатост на самосъзнанието на представителите на общността.

Ролята на медиите за запазване на паметта и изграждане на самосъзнанието започва още с периодичния печат в началото, поставено в Банат с вестника „Банатски български гласник“, за да премине през “Nasa glas” в Тимишоара, множеството по-малки издания⁵ и се стигне до социалните мрежи в интернет днес. Специална за общността на банатските българи в България е появата през 1998 г. на бюлетина „Фалмис – Uveć falim“, издаван от Народно читалище „Съединение – 1923“ – с. Бърдарски геран⁶. Изданието излиза първите две години всеки месец, а след прекъсване от две години отново се появява с променена визия и само с по четири броя годишно. Тези четири годишнини са основата, върху която се развива концепцията, която в момента движи живота на общността в България, а израстването ѝ ще проследим с няколко бегли щрихи.

През 2007 г. идеята за място, което да събира живота на общността в слово и образ, прераства в появата на блог. Личният блог на главния редактор на бюлетина⁷ се превръща за кратко в поредната стъпка към търсене на изказ. Малко след това се появява сайтът на Дружеството⁸ с помощта на Александър Живков, зам.-председател, и сайтът на село Бърдарски геран като столица на банатските българи в България⁹. Те поемат функцията на медиите, които да са „нашето място“ в интернет, разрастват аудиторията, приучват все повече хора да бъдат свързани не само чрез спомените си и кратките изблици на родова памет, но и постоянно в реално време да са осведомени

⁵За повече подробности вж: Монеv, 1976; Младенова, 2012.

⁶Архив на вестник Фалмис от 1998 до 2003 година, достъпен на: <http://falmis.org/dokumenti/vestnik-falmis> (последно посетено на 20.03.2021).

⁷Достъпен на: <http://karadzhoва.blogspot.com/> (последно посетено на 20.03.2021).

⁸Вж. по-горе бел 2.

⁹Бърдарски геран, достъпно на: <http://bardarskigeran.eu/bg/#axzz6peEaLtLW> (последно посетено на 20.03.2021).

за ставащото в общността, като по този начин съпреживяват събитията и по вторичен начин се свързват. Опитът за реална власт на местно ниво в България се изчерпва с един кметски мандат в Бърдарски геран на председателя на Дружеството Светлана Караджова, който дава солиден материал за анализ на отношенията вътре в общността и противопоставянето на идеите и целите на лидерите срещу пасивността и неразбирането на масата.

През 2016 г. започва нов период от живота на Дружеството – преместването ми в София и създаването на танцов състав „Фалмис“ вдига летвата на предизвикателствата и разширява механизмите за влияние. На 23 август 2016 г. е създаден танцовият състав, който започва с четири банатски български танца, за да привлече живеещите в столицата потомци на банатските българи, главно тези, преселили се от Бърдарски геран, които отново се оказват ядрото на процесите. Не спират да се търсят начини за привличане на потомци на жители на Асеново и Гостиля, но ще минат три-четири години преди да се постигнат първите успехи в тази посока¹⁰. Целенасочено бе търсено съставът да е подслонен от Католическата Църква по две причини – да има приемственост в свързаността с Църквата и да се създадат условия енорията отново да се превърне в средище на общността. Първоначално репетициите са в енорията на ул. „Люлин планина“, а два месеца по-късно – в енория „Свети Йосиф“.

Сравнително бързо формацията набира скорост, репертоар, изяви, създава се детска вокална група, намира се хореограф, специализирал в централноевропейския фолклор, започват да се танцуват унгарски и полски танци, както и автентични български танци от различни части на етничното землище. Основната цел на ансамбъла е да събере в репертоара си всички танци от селата на банатските българи в трите държави, за да се превърне не само във визитка на

¹⁰Танцов състав „Фалмис“ към Дружеството на банатските българи в България, достъпно на: <http://falmis.org/razkaz-za-tantsov-sastav> (последно посетено на 20.03.2021).

банатските българи, но и в съкровищница на знание, танци, музика и носии.

Присъствието във Фейсбук чрез фен-страницата на сайта на Дружеството и редовните публикации допринасят за виртуалното ежедневно информирание на представителите на общността, както и на всички други с интерес към темата. Разрастването на почитателите увеличава познаването на темата, за което спомагат и няколко документални филма, създадени от телевизии с насоченост в туризма или фолклора. Сайтът на Дружеството е библиотека и видеотека на продукцията по темата за банатските българи, което е и една от функциите му.

Особено място в медийните изяви се пада на историческите статии, писани от представители на общността. В мислите и чувствата на банатските българи гр. Чипровци има особено място и те от десетилетия го посещават като поклонение в мястото, откъдето са получили своята вяра и като начало на своя път към спасение и свобода на север от р. Дунав. Напоследък тези посещения силно стесниха своя обхват, но пък бяха активирани връзките с представители на другите легендарни, някогашни католически селища – Копиловци и Железна, стоящи незаслужено и твърде засенчени от главния град на Католическата архиепископия в България и на Чипровското въстание 1688 г.

Винганският краевед Иван Ранков пожела да издаде в България на литературен български език свои книги и една луксозна брошура, която бе отпечатана в монтанската печатница „Полимона“. В момента пред излизане от същата печатница е втората му книга, също с историческо съдържание. Има споразумение отпечатването на втората книга да е на разменни начала – за сметка на серия статии с историческо съдържание, публикувани във всеки брой през 2019 г. на седмичника „Славянско слово“, излизащ от същата печатница. В това сътрудничество ключов е фактът, че управителят на печатницата д.ф.н. Илия Илиев е родом от с. Копиловци и е председател на копиловското землячество в гр. Монтана. Автори на статиите са

краеведите Александър А. Лавров от с. Асеново и отново Иван Ранков от Винга. Статиите предизвикваха сериозен интерес сред читателите на вестника, което се вижда от ръста на тиража му през годината, когато бяха публикувани, и третират теми, като се започне от предисторията на католицизма, донесъл Чипровското възраждане и самото Чипровско въстание (1688 г.), и се стигне до най-легендарните вингански личности и завръщането на банатски българи на българска земя в с. Асеново.

Междувременно друга луксозна историческа брошура за предисторията на Винга, също от Иван Ранков, излезе наскоро от друга печатница. В ход са разговори за издаването на четвърта книга на Иван Ранков и на сборник от негови статии от историята на Винга-Терезиополис. Тези издания, вече излезли, очаквани в скоро време и планирани за по-следващ период, се отличават с ценността на фактите, които авторът добросъвестно и с патриотичен трепет е събирал години наред из вековните архиви на някогашната Хабсбургска империя и из публикациите на съвременни научни изследвания. С много от тези факти обикновеният банатски българин и останалите ни сънародници, също и нашите историци, могат да се срещат за първи път в споменатите издания и патриотичното им въздействие и научната им стойност са несъмнени.

Изключително ценна е дейността на Александър Лавров, член на Управителния съвет на Дружеството, потомък на чипровчани и вингани, който с историческите си статии и сътрудничество дава сериозен по обем материал за ползване във връзка с изграждане и поддържане на самосъзнанието. Той изпълнява на доброволчески начала значителна част от тази издателска дейност: координирането на връзките между печатарите в България и автора в Банат, уреждането на финансовата страна на изданията, компютърния набор, редактирането, коректурите и част от предпечатната подготовка. Историческите статии на Александър Лавров в сайта „Фалмис“ се следят от копиловчани и далеч от родното им място. Един от тях, живеещ в Испания, в отглас на прочетено в сайта споделя много ин-

тересната информация, че е срещал и се е запознал лично с пряк потомък на набедения за палач на Чипровското въстание унгарски граф Имре Тьокьоли; също и че потвърждава наличността в Чипровския балкан на камък, от какъвто е направена една чипровска светиня, статуя на Богородица, намираща се понастоящем в Трансилвания.

Ползотворна е и връзката с утвърдения краевед и публицист, автор на многобройни издания Славко Григоров от с. Железна. В резултат на личното познанство и общите интереси с Александър А. Лавров те разменят информация с историческа стойност, която използват в своите творби. Славко Григоров оказва и ценно организационно съдействие по отпечатването на книгите на Иван Ранков в „Полимона“. Той покани и осигури участието на Александър А. Лавров и Иван Ранков на голямо (39 доклада) краеведческо четене в гр. Монтана през май 2019 г. Банатските българи бяха посрещнати с искрено уважение, изнесеният в резюме доклад на Александър А. Лавров за павликяните и произходът на католицизма в Кипровецко поразбуни духовете на местните краеведи и в пресата беше отразен като „много интересен“.

В отношенията с люлката на българския католицизъм Чипровци имаме и проблеми. По неясни нам причини от страна на духовника – отговорник по строителството, не беше приета идеята ни за всеобща кампания на банатските българи и дори на всички български католици за спонсориране на католически храм-костница в Чипровци за костите на великите българи епископ Илия Маринов и архиепископ Петър-Богдан Бакшев. С отдавна характерните за павликяните разделения такова дарение беше прието само от Винга, но бе недостатъчно за завършване на параклиса в срок. ДБББ „Фалмис“ се подготвихме задълбочено, но не успяхме да убедим обществеността и управата на гр. Чипровци в идеята си да върнем присъствието на статуята на патрона на архиепископската катедрала Санкта Мария на Историческия хълм в града, като и тук не срещнахме разбиране от дълбоко уважаваната от нас Католическа църква.

По-видима и разпознаваема за масовата аудитория е дейността на ансамбъл „Фалмис“, затова споменаването на историческите търсения и усилия на представителите на общността се вклинява в представянето на стратегията за развитие на концепцията „Фалмис“. Разширяването на репертоара на ансамбъл „Фалмис“ целенасочено работи за увеличаване на ареала и хората, до които достига информацията за дейността на общността. Изборът да бъдат включени и унгарски танци имаше за цел да привлече вниманието на Унгарския културен институт за сътрудничество, до което се стигна успешно след две години упорити усилия в рекламата, ученето на танци, инвестицията за носии. По същия начин се подходи и с избора да се включат и полски танци като жест към отците капуцини в Католическата енория „Свети Йосиф“ – отново инвестиция на време, усилия, средства в носии, и резултатите не закъсняха – ансамбълът е признат като част от дейността на енорията и рекламиран на най-високо дипломатическо ниво с цялостната си продукция.

Докато в миналото връзката с живеещите в селата на банатските българи в България банатски шваби допринасяше за оттенъка на другост, приписвана на представителите на общността, в днешно време тази корелация, заради сходните предишни обитания, носии и фолклор, избледня. За съзнанието на днешните потомци сякаш е нужно подобно оприличаване с някакви външни за българската среда етнически групи и затова, макар и несъзнателно, се оприличават на унгарци или поляци с танците, които изпълняват. За две години опит вече припокриването е отлично при изяви в страната, където „Фалмис“ представя унгарски танци от името на Унгарския културен институт и за публиката танцьорите са унгарци. Това не е отстъпление от родовата памет, а по-скоро търсене на онази мултиетничност на Банат, по която сърцата и душите на всички все още копнеят.

От 2019 г. името „Фалмис“ влиза в официалното наименование на Дружеството, тъй като сливането между концепцията, зародена в

Бърдарски геран през 1998 г., напълно се е сляла с дейността на Дружеството. Още през 2016 г. започва организиране на годишни срещи на банатските българи в София от януари 2017 г. около датата 25 януари, когато по католическия календар се чества Обръщането на свети Павел – ден, възприет за рожден ден на „Фалмис“ още с първия излязъл брой през януари 1998 г. От 2018 г. покрай събитието се провежда и годишен концерт на ансамбъла, на който участват гости от Стар Бешенов и Сънниколау Маре, Румънски Банат.

От 2019 г. в репертоара се включват и автентични български танци от различни региони, за да не се прекъсва връзката с българското, но интересът отново е насочен към запазване и възстановяване на малко познати и обречени да изчезнат образци – тракийските хора на село Огняново, община Елин Пелин, и тракийските хора от село Безмер, Ямболско. Изпълненията са с автентични старинни носии от съответните села, част от колекцията на хореографа Димитър Корчаков. Тракийските танци са стъпка напред и реверанс в отношенията между банатските и бесарабските българи, за които ще стане дума по-долу.

Банатски българи ≠ бесарабски българи

Един от основните проблеми при възприемането на банатските българи е объркването им с бесарабските българи. Въпреки цялата масирана реклама явно все още не е постигната някаква устойчивост сред представители на обществото, които да имат познания за различността на двете преселнически общности. С типичния си маниер за справяне с проблемите Дружеството се впуска целенасочено в търсене на съвместни изяви, които да бъдат отразявани в медиите и така, поставяйки двете сходни думи в близост, да подчертае различието им.

Първият контакт идва с помощта на Галин Георгиев от Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН

през лятото на 2017 г. с кмета на село Бабата – Петър Добрев. Същата година през октомври „Фалмис“ вече е на гости при бабовци, а през януари следващата година те са на гости в София за рождения ден на концепцията „Фалмис“. Личните контакти винаги скрепяват едно сътрудничество, а споделянето на празниците разкрива еднаквостта и близостта между двете общности, като същевременно създава условия за медиите да изострят сетивността си за разликата между тях¹¹.

Още от създаването си през 2016 г. танцовият състав участва в честването Деня на бесарабските българи на 29 октомври в София, организирано от Дружество за връзки с бесарабските и таврийските българи „Родолюбец“, като до момента имаме четири участия. Това също е част от политиката на сближаване и търсене на допирни точки. Опит за съвместна изява бе и изкачването на Черни връх от представители на двете дружества през май 2019 г.

Към момента активация на сътрудничеството се забелязва с бесарабските българи в Украйна и Молдова, докато с тези в София нещата са в застой. „Фалмис“ е търсен за участие във фестивали и празници, а постоянната комуникация пази надежда за бъдещи съвместни проекти. Изводът е, че много по-лесно намираме общ език и цели с бесарабските българи в Бесарабия, където са насочени и нашите усилия за поддържане на връзките. Все още не можем да насочим контактите към диаспората в Банат, но се надяваме, че и това ще се случи след нужното време. Дружеството е посредник и трамплин за нови контакти и замисли, което показва, че съществуването му в България е знаково не само за връзките на България с живеещите в Румъния и Сърбия, но и за контактите с бесарабските българи в Бесарабия в качеството му на още един канал, по който да тече желанието за общуване.

¹¹Турнето на „Фалмис“ при българите в Украйна – <http://falmlis.org/novini/493-turneto-na-falmlis-pri-balgarite-v-ukrayna> (последно посетено на 20.03.2021).

Кулинарните опити за видимост на общността

Един добре познат начин за присъствие в медиите и обществото е изтъкването на кулинарните специфики на банатските българи. За пръв път стъпването на тази основа и превръщането на кухнята в мост към другите се случва в село Асеново, община Никопол, като в преплитането на фолклор и храна се търси максимално разширения диапазон на интерес. Международният кулинарно-фолклорен фестивал „Банатски вкусотии – традициите на моето село” е събитие, което се организира от Народно читалище „Петър Парчевич – 1927” в партньорство с община Никопол и кметство село Асеново. Идеята се ражда след посещение на секретаря на читалището Мария Иванова в подобен тип събитие в унгарският град Козард. Инициативата стартира през 2011 г. като проект към Сдружение „Платформа АГОРА” в тяхното направление „Фестивали”. Целта на фестивала е популяризиране и съхранение на кулинарните традиции на различните населени места и етноси, представени в кулинарни изложби и демонстрации на живо, както и представянето на местния фолклор чрез народни носии и фолклорни изпълнения. Събитието бързо се развива през годините и постепенно въвежда нови категории и раздели, развива конкурсен характер и става все по-популярно, излъчвано по множество телевизии и отразявано в редица печатни и електронни издания.

Изявите на Дружеството на банатските българи в тази посока се ограничават до сформиране на секция в сайта, където всеки може да намери подробно описание и снимков материал за приготвянето на различни видове храни. Кулинарни събития са реализирани и в столицата и независимо от малкия мащаб се оказаха полезни. Съвместно с „Мулти култи кооператив“ през ноември 2019 г. в София събитието „Мулти култи: Банатски българи“ събра почитатели и готвачи, съпътствано от фотоизложба и викторина, с цел запознаване на другите с малката общност¹².

¹²Мулти Култи Китчън: Банатски българи, достъпно на: <http://falmis.org/novini/554-multi-kulti-kitchan-banatski-balgari> (последно посетено на 20.03.2021).

Върхът в кулинарните опити за присъствие е участието в проект на екип учени от Института за български език при БАН „Интерактивна кулинарна карта на българската езикова територия“ с ръководител доц. Ана Кочева през февруари 2019 г. Стремехът на Дружеството на банатските българи в България – Фалмис да издига общността, да пази завещаното и да развива потенциала на всеки един неин член е водещ в цялостната дейност през годините. Осъзнаването на факта, че творим собствената си история, постоянно движейки се между минало, настояще и бъдеще, е неизчерпаем източник на енергия и вдъхновение за нови планове.

Едно дълбинно проучване на общността в светлината на процесите в днешно време и от спецификата на погледа отвътре със сигурност в бъдеще ще даде материал за по-сериозни анализи и проучвания. Да се надяваме, че ще имаме време да го направим. А дотогава не бива да спираме да живеем със съзнателни и споделени усилия да бъдем с цялото богатство на същността си в този пъстър свят.

Литература

Стойков, Стойко 1968: *Българска диалектология*, София: Наука и изкуство.

Младенова, Маринела 2012: Периодичният печат на банатските българи от края на ХХ и началото на ХХІ век. – В: *Славистиката в глобалния свят – предизвикателства и перспективи*, Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 195–204.

Монев, Петър 1976: Периодичния печат на банатските българи. – *Български журналист*, № 5.

Интернет източници

Декларация от КУД „Иваново – 1868“ относно „Буквара“, 2011, достъпно на: <http://falmlis.org/novini/36-po-sveta/369-deklaratziya-ot-kud-qivanovo-1868q-otnosno-qbukvara#comment-128>

Позиция: <http://falmis.org/novini/bardarski-geran/362-pozitziya#comment-120>

Родовата памет на банатските българи – <http://falmis.org/rodovata-pamet>

Научна конференция „Банатските българи преди и сега“, 2018, достъпно на: <http://falmis.org/novini/500-nauchna-konferentsiya-banatskite-balgari-predi-i-sega>

Сборникът „Банатски българи преди и сега“, достъпно на: <http://falmis.org/novini/551-sbornikat-banatskite-balgari-predi-i-sega>

Архив на вестник Фалмис от 1998 до 2003 година, достъпен на: <http://falmis.org/dokumenti/vestnik-falmis>

Танцов състав „Фалмис“ към Дружеството на банатските българи в България, достъпно на: <http://falmis.org/razkaz-za-tantsov-sastav>

Турнето на „Фалмис“ при българите в Украйна – <http://falmis.org/novini/493-turneto-na-falmis-pri-balgarite-v-ukrayna>

Мулти Култи Китчън: Банатски българи, достъпно на: <http://falmis.org/novini/554-multi-kulti-kitchan-banatski-balgari>

Светлана Караджова
Дружество на банатските българи в България – ФАЛМИС,
жк „Гоце Делчев“, бл. 24А
1404 гр. София, БЪЛГАРИЯ
svetlana.karadzhova@gmail.com

ФЕНОМЕНЪТ „БАНАТСКИ БЪЛГАРИ“

Анюта П. Каменова-Борин

Резюме: Когато говорим за понятието „банатски българи“, можем да кажем, че става реч действително за един феномен в историята. Причината да боравим с това понятие е едно събитие – Чипровското въстание от 1688 година. Това въстание се явява най-голямата до този момент организирана проява на борбата против османския поробител на българите. Наричаме въстанието Чипровско поради това, че центърът му е в скътаното в дебрите на Западна България цветущо градче Кипровац, център на Чипровското воеводство. Всички села от това воеводство, от които няколко с католическо, другите с православно население, се вдигат на борба. Техният пример е подет от селата в целия Северозапад. Кипровац е селище с богати находища на сребро, олово, желязо и злато. Населението се ползва с привилегии. Именно в него се създават условия за оживен политически, икономически и културен живот, дал възможност на едно ранно Възраждане, повлияно от европейските държави. Тук работят представители на Чипровска златарска, керамична и литературна школа. Тук в този исторически период се намира българската високообразована интелигенция. Тук се полагат и основите на българската националноосвободителна идеология.

Въстанието завършва с пълен погром – унищожени селища, опожарени и сринати до основи църкви, стотици избити и хиляди откарани в плен. Това въстание променя завинаги съдбата и историята. Една част от населението на Чипровци се разпръсква в Южна, Средна и Западна България, хиляди преминават Дунава, за да се заселят в пределите на днешните Румъния, Сърбия, Хърватска и Южна Унгария, където поколения българи живеят в изгнание. Днес потомците на тези наши сънародници се намират предимно в Румънски и Сръбски Банат, запазили своето българско самосъзнание, своята история и обичаи вече 320 години.

Ключови думи: Банатски българи, католици, Чипровско въстание, идентичност, самосъзнание

THE PHENOMENON OF BANAT BULGARIANS

Anyuta Kamenova-Borin

Abstract: When we talk about the notion of the Banat Bulgarians we are talking about a phenomenon in history. The reason for dealing with this concept is an event – the Chiprovtsi uprising of 1688. It was the largest uprising against Ottoman rule and enslavement of Bulgarians organized in Northwestern Bulgaria by Roman Catholic Bulgarians, but also involving many Eastern Orthodox Christians. Kiprovats (Chiprovtsi), the centre of the voivodship of Chiprovtsi, was a flourishing town, hidden in the depths of Western Bulgaria. All the villages in this province, some of them Catholic, others Orthodox, were included in the fight. Their example has been taken by all villages in the whole Northwest region. Kiprovats was a village with rich deposits of silver, lead, iron and gold and the population enjoyed privileges. These conditions favoured lively political, economic and cultural life, which enabled an early Renaissance, influenced by European countries. Goldsmith's, ceramic and literature schools were established here. In this historical period, Bulgarian highly educated intellectuals lived and worked here. Here are laid the foundations of the Bulgarian national liberation ideology.

The uprising ended in a complete defeat - destroyed settlements, burned and demolished churches, hundreds of people killed and thousands of them imprisoned. This uprising changed destiny and history forever. Its suppression caused a great wave of emigration from Northwestern Bulgaria, mostly to the Christian-dominated areas to the west and north, thousands crossed the Danube to settle in today's Romania, Serbia, Croatia, and Southern Hungary, where generations of Bulgarians lived in exile. Today, the descendants of these compatriots live mainly in the Romanian and Serbian Banat and have been preserving their Bulgarian identity, their history and traditions for 320 years.

Keywords: Banat Bulgarians, Catholics, the uprising of Chiprovtsi, identity, self-awareness.

За понятието „банатски българи” можем да говорим като феномен поради едно обстоятелство. Това е Чипровското въстание от 1688 година, с център католическите селища Чипровци, Копиловци, Железна и Клисура в тогавашната Чипровска покрайнина, заедно с останалите селища от покрайнината, както и цяла Северозападна България. Дълго подготвяното въстание против поробителите,

още от времето на архиепископ Петър Богдан и архиепископ Петър Парчевич, се явява най-голямото организирано въстание на територията на българските земи, използвайки поредната Австро-Унгарска война с Турция. Въстанието започва след падането на Белград на 8 септември 1688 г. В тази борба се включва цялото население, без разлика на вяра, за освобождение на родната земя. За жалост то завършва с поражение след извършен огромен героизъм от страна на българите. Католическите селища са сринати със земята, хиляди хора са избити, други отвлечени в плен, а голяма част от населението се спасява с бягство на запад, север и юг.

По това време Чипровци (Кипровац) е селище с многохилядно население, висока култура и силен икономически разцвет. Градът е султански хас¹, център на воеводство с много привилегии. Природните богатства на региона са предпоставка за развитие на рударство, металургия и занаяти. Чипровските и копиловски търговци, пътували из Европа, откриват колонии и търговски къщи. Кипровац става център на Чипровска златарска, художествена и керамични школи. В Кипровац управителят на града се подписва „управител на България”. Тук се открива в 1624 г. първото българско светско училище и висш семинариум, децата продължават своето образование в престижните колежи и университети на ренесансова Италия.

„И така, турците, идвайки в четирите католически града, излели целия си бяс върху невъоръжените и от страх вцепенени българи... този злокобен ден... пропилял всяко нещо, събирано от деди, прадеди и прапрадеди и пазено за вековен спомен от потомците” (Телбизов 1971: 65).

В една приписка е записано: „Да се знае коги е помръкнала луната, през месец септември 19 ден. Тогава турците агаряни, род погански, воюваха срещу немците и цар Сюлейман седеше в София” (Дуйчев 1938: 38). Според хрониките тези селища са имали над

¹Хас – крупно владение в Османската империя. За повече подробности Вж: <https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D0%B0%D1%81> (последно посетено на 19.03.2021).

8000 души население (Телбизов 1971: 66). Въстанието е удавено в кръв и тези места никога повече не достигат предишното си величие. Една част от населението поема завинаги дългия път на изгнанието. Хората на Георги Пеячевич, един от главните ръководители на въстанието, поемат на запад в Южна Унгария в Петроварадин, Осиек и Нови сад, албанците от Копиловци се изселват в Албания, като четири арнаутски войводи от Копиловци се присъединяват към австро-унгарската пехота (Телбизов 1971: 66).

Трябва да уточним, че за понятието „банатски българи” не можем да говорим веднага след потушаване на въстанието. Въпреки че непосредствено след погрома три семейства се настаняват в Банат, в селото Винга, масовото им заселване е едва през 1734 г. Трябва да минат 46 години в други румънски градове и села, докато те се озоват в днешния Банат. Бягайки в земите на днешна Румъния, българите идват на земя, която много отдавна е влизала в пределите на българската държава, както и наличието на многото търговски кантори.

Първоначално българите се озовават във Влашко, в областта Олтения (Крайова, Римник, Къмполунг, Брадичени, Тургужиу, Оланещи, Сутещи, Бранкован, Чутора, Тъпгачещи) най-вече със семейства от Копиловци, Железна и Чипровци – 400 домакинства. През 1689 г. отиват в Трансилвания, като чипровчаните се настаняват в Сибиу и Алба Юлия. През 1699 г. се преместват в Алвинц (дн. Винцу де жос) и Дева, начело с видни фамилии – Бибич, Франкович, Пешини и др. Тези градове стават привилегирани.

През 1718 г. областта Банат е освободена от турците и в Тимишоара се установява българска колония, като крал Карл дава грамота на българите с определени привилегии. В дн. Румъния през XVIII век вече имало пет български общини: Алвинц и Дева в Трансилвания, във Влашко – Крайова, Римник и Брадичени. Също така Алба Юлия, Сибиу, Нови сад, Петроварадин, Осиек, Темешвар биват населени с чисти българи. Едно ново събитие води до създаването на понятието „банатски българи“.

През 1737 г. Австро-Унгария губи поредната война с Турция. Тогава чипровчаните през Карпатите веднага тръгват за Трансилвания, а една част отиват във Винга – 80 домакинства. Скоро тая колония се сдобива с грамота и става привилегирана българска община. Така 50 години след въстанието българите отново трябва да преживеят тежки събития. Трите български общини – Крайова, Римник, Брадичени, се разпадат. По всяка вероятност те се претопяват в сред другата маса народ. Останали само три общини: Алвинска, Дева и Чипровско-Павликянска в Банат, Винга. Винга бил град с най-компактна маса от българи. По това време Винга е привилегиран град с общинско самоуправление и свободни прояви на българския дух. Тук българите успяват благодарение на добрите си качества на търговци и търговията с добитък. Те търгуват с едър рогат добитък, който докарват на пазарите във Виена и Будапеща. Тези, които остават в Алвинц и Дева, се сливат с тамошното население. Независимо от това обаче те оставят след себе си богато културно минало, от което се ползват днес румънците. Това са църкви и манастири, църковна утвар и литературни паметници. И имена – Михаил Прентич, Никола Петрандин, родът на Качамагови, Николантин и др. През 1724 г. българите даряват средства и построяват църквата в Дева, като парите осигурява най-вече Никола Петрандин. Българската църква в Алвинц поддържа училище. Като паметник е останала къщата на Георги Бибич, гробницата-пαραклис на Михаил Кокелин в гр. Дева, гимназиите в Арад и Тимишоара, построени от голямата меценатка Маргарита Бибич. А през 1761 г. Блазиус Клайнер, вероятно българин, написва книгата „История на България”.

Областта Банат се намира в Югозападна Румъния. От 1718 г. тя е в състава на Хабсбургската империя и Австро-Унгария. В науката това население се нарича „банатски българи“, защото живее в областта Банат. Банатски българи са и тези, които живеят в Североизточна Сърбия – сръбски Банат. Помежду си те се наричат „пълкяне“ поради факта, че една част от никополските павликяни емигрират след 1727 г. при тях и се сливат с тази маса от българи. Банатски българи

имаме и в България – това са българите, които се връщат в родината си след Освобождението на България. Към тях не спадат обаче българите градинари от XVIII – XIX в., често ги бъркат с бесарабските българи. Банатските българи са от Северозападна и Централна Северна България, които се изселват през 1688 г. и 1726 – 1731 г.

Чипровчани са имали връзка с румънската земя още през Средновековието, когато тук живеят българските племена, а през XVI – XVII в. търговците от Чипровци, Копиловци и Железна вече имат търговски кантори и връзки, създадени благодарение на добронамереността на влашките князе. Втората изселническа вълна на павликяните е повлияна от привилегиите, които са дадени на българите. Те се настаняват в Стар Бешенов – селище, което продължава да бъде населено с компактна българска маса. Във Винга българите стъпват на стара българска земя от времето на Крум, Симеон и Петър. През XVI в. Винга е в пределите на Османската империя. Първи заселници банатски българи във Винга са три семейства от Копиловци, непосредствено след Чипровското въстание от 1688 г., дошли от Алвинц след бунта на Ракоци (1701), след тях един българин от Голям Чегед (Трансилвания). За пръв път в църковния регистър е отбелязано раждане на българче през 1734 г. След злополучния за Австрия край на войната от 1737 г. многобройни бежанци с чипровско потекло от Крайова, Римник и Брадичени намират подслон във Винга, а в 1738 г. идват 60 павликянски семейства. През 1741 г. император Карл VI признава привилегиите на българите. Кралица Мария-Терезия става благодетелка на българите, след което градът приема името Терезиопол, а гербът на Винга е снабден с българските инсигнии. В грамотата от 1 август 1744 г. е записано, че българите идват тук на старите си бащини земи. Неин съветник е Никола Качамаг от Копиловци.

За близо 140 години българите достигат 18 хиляди души и се заселват в около 20 селища. През 1968 г. българите във Винга са били три хиляди, Дудещи веки (стар Бешенов) са били 7000 д., Телера – 800 д., Дента – 400 д., Бречкя – 1000 д., в Арад и Тимишоара

(Милетич 1897: 317). От 1944 до 1977 г. броят на българите във Винга е 47 процента. Днес според историка на винганите Иван Ранков българите са около 800 д. Влияние върху намаляването на числеността оказват миграцията, управлението на Чаушеску, смесените бракове. Докато през 1745 г. се откриват български училища, които просъществуват до към 1956 г., днес те липсват. Български език не се изучава вече в училище, а само къщи. Идвайки във Винга, копиловчани и чипровчани донасят висока култура, градски навици и уреждат Винга като град. Те избират кмет, съдия, сенатори и съдебни заседатели. Винга се превръща в център на банатското българско национално възраждане, имащо за цел преподаване на български език и печатни издания. Във Винга българите държат 90 процента от земята със 1072 къщи – близо 5000 жители, от които 3245 българи, останалите – маджари и немци. В града действа районен съд, данъчна служба, нотариус, поща, телеграф, пощенска банка, спестовна каса, железопътна гара, францискански манастир. От 12 500 хектара земя две трети се обработва. Всеки стопанин притежава най-малко 7-8 хектара земя. През 30-те години на XX век градът е силно проспериращ. След Първата световна война Банат е разделен между Унгария, Сърбия и Румъния.

През 1892 г. българите построяват най-импозантната и до днес неоготическа католическа църква по проект на Едуард Райтер. Камбанариите ѝ са високи по 62 м, акустиката е толкова фина, че Виенската филхармония прави тук своите записи. Освен във Винга, Стар Бешенов, българите се настаняват в селата Дента, Брещя и Телеп, Сент Николае маре.

Срещу Стар Бешенов се намира сръбски Банат, където една част от българите се изселват през 1885 г. Това са селата Иваново, Бело блато, Модош, Уреная, Владимировац, Каканак, Стари лец, Кикица, Бечкерей, Врашац, Панчево, Гюргево, които попадат в областта Войводина. При заселването си в Банат българите са били 4500 д., после стават 25 000 д.. Днес те са 12 000 д. в румънски Банат и 3000 д. в сръбски Банат. Около 1000 семейства са в гр. Сегед и Бу-

дапеща, Северна и Южна Америка, Австралия. Всички те продължават да се считат българи, с католическо вероизповедание. Банатският език е втора книжовна форма на българския език от 1866 г., когато Йосиф Рил им прави азбуката на основата на хърватския език и съхраняват днес много стара форма на езика, говорен в България.

През 1892 г. 56 семейства от Винга се преселват в с. Асеново, Плевенско, като получават 16 000 дка земя. Селото е проектирано с прави улици, които те застрояват по унгарски тертип – навътре в двора, дълги и тесни, с остри покриви. Освен тях идват и други банатчани, които днес живеят в селата Бърдарски геран, Драгомирово, Гостиля, Брегаре, Джурилово, Войводово.

Банатските българи са признати за малцинство в Румъния, избират свой депутат, членуват в Съюза на банатските българи. В селата имат т. нар. „българска къща“, където се събират и общуват, издават в-к „Наша гласа“, но за жалост вече нямат телевизионно време в телевизията в гр. Арад. Те поддържат сериозни връзки с българите в България – Чипровци, Асеново, Бърдарски геран. Гостуват си едни на други, срещат се отделни семейства и родове, работят по проекти, имат почетен консул в Стар Бешенов – Георги Након. Във всяко село имат самодейни танцови състави, най-големият е ансамбъл „Българче“ във Винга. Вземат участие във фестивали и форуми на различно ниво.

Банатските българи са с изключително запазено чувство за самоопределение като българи. Те успяват да съхранят това чувство цели 332 години, милеят за България, поддържат роднински и приятелски отношения, детски лагери и др. Банатските българи, с техни делегации и самодейни състави, са чести гости на тържествата по случай годишнините от Чипровското въстание, други чествания и годишнини, конференции, симпозиуми, научни сесии и съответно гостувания на техните сънародници от България при тях. За тях България е „старото гнездо“. С помощта на българите от Винга в Катеринина къща в Чипровци е отделено място за банатската къща и уредба. В експозицията на музея е експонирано банатско облекло.

Българската къща във Винга, Тимишоара и др. са снабдени с книги и учебници на български език, като дарение от Държавна агенция за българите в чужбина, както и с чипровски килими. Строежът на католическия параклис в гр. Чипровци е финансиран и от банатските винганчани, начело с Франциск Драгинов.

Литература

Дуйчев, Иван 1938: Чипровецъ и въстанието през 1688 година. София: Българско историческо дружество.

Милетич, Любомир 1897: Заселването на католишките българи в Седмиградско и Банат. – *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*, кн. XVI–XVII, 1900, 339–482.

Митев, Йоно 1971: Изследването на професор Любомир Милетич за преселването на българите католици в Банат и Седмиградско. – В: *Чипровци 1688 – 1968*, 86–89.

Телбизов, Карол 1971: Разселване на чипровчани след въстанието от 1688 година. – В: *Чипровци 1688 – 1968*, 65–69.

Анюта Каменова-Борин
Къща-музей Георги Дамянов
ул. Трета № 9
Общ. Георги Дамяново
3470 с. Георги Дамяново, БЪЛГАРИЯ
a_borin@abv.bg

„ТРЕБА ДА НИ СЪ ИЗГУБИМ“ – ОЩЕ ЕДИН ПОГЛЕД КЪМ МИНАЛОТО И НАСТОЯЩЕТО НА БАНАТСКИТЕ БЪЛГАРИ В РУМЪНИЯ И ТЯХНАТА ИДЕНТИЧНОСТ

Веселка М. Тончева

Резюме: Текстът съдържа резултати от теренна работа, реализирана през юни 2017 г. сред българи католици в областта Банат, Румъния (селищата Стар Бешенов, Брещя и Винга). Представен е поглед към миналото и съвременното състояние на тези българи, които почти 3 века живеят в чуждоетнична и чуждоезикова среда, и значението на езика и дейностите на общността за запазването на идентичността ѝ.

Ключови думи: българи, област Банат, Румъния, идентичност, език, песни

„WE MUST NOT GET LOST” – ANOTHER VIEW TO THE PAST AND PRESENT OF BANAT BULGARIANS IN ROMANIA AND THEIR IDENTITY

Veselka Toncheva

Abstract: The text contains the results from the fieldwork prepared in June 2017 among Bulgarian Catholics in Banat Region, Romania (the villages of Star Beshenov, Breshtya, and Vinga). A view to the past is presented, together with the contemporary state of these Bulgarians, who have been living for almost 3 centuries in a foreign-ethnic and foreign-language environment, as well as the importance of language and community activities for the preservation of the identity.

Keywords: Bulgarians, Banat Region, Romania, identity, language, songs

За банатските българи е писано немалко, тъй като това е една от най-старите български общности извън границите на България, но в настоящия текст аз ще предложа още един поглед, базиран на на-

блюдения, направени през юни 2017 г. в теренно проучване¹ в селищата Стар Бешенов/Дудещи Веки (рум. Dudeștii Vechi), Брещя (рум. Brescia) и Винга (рум. Vinga), Румъния. Вече около 3 века тези българи живеят в чуждоезикова и чуждоетнична среда (а също така и в мултиезиковия и мултиетничен Банат), поддържайки своята българска и/или павликянска идентичност.

Историята

Първата миграционна вълна на католическото население от Северозападна България (Чипровско) се датира след потушаването на Чипровското въстание през 1688 г. Тази група се отправя към Влашко и Славония, установява се за кратко в Мала Валахия (която от 1718 г. е под австрийско управление) и след продължителна мобилност достига до областта Банат, която е част от Хабсбургската монархия, впоследствие Австрийската империя и Австро-Унгария. Земята, която и до днес банатските българи притежават, получават благодарение на Мария Терезия и специалния указ, който тя издава.

Втората вълна миграции е в периода 1726 – 1730 г. и това са т. нар. павликяни² от Средна Северна България (също католици) – от селата Белене, Ореш, Трънчевица, Петокладенци, Гърно Лъжене,

¹Теренното проучване е финансирано по проект на Западния университет – Тимишоара, Румъния „Истраживање културе и историје Срба у Румунији“, финансово обезпечен от *Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији код Савеза Срба у Румунији*.

²Съществува теза, че българите католици са потомци на някогашните павликяни. Павликянството е социално-религиозно учение и движение, което възниква през втората половина на VII век в пограничните райони на Византийската империя, по-точно в Сирия и Армения. На Балканите и по българските земи павликянството се разпространява в периода VIII – X век от арменци и сирийци, които са колонизирани от византийските императори първоначално в Тракия, а по-късно и в Македония. В този период павликянството се развива като ерес, а също така се свързва и с появата на богомилството. Около втората половина на XIV век павликяните мигрират от Тракия в западните и централни райони на Северна България, откъдето всъщност произхождат банатските българи. Процесите на привличане на павликяните към западната църква започват около 1600 г. и продължават близо век (Вж. Милетич, 1897; Милетич, 1903; Милетич, 1905; Йовков, 1991).

Новачене, Ново село, Бутово, Варнополци, Калугерица. След настъпления на османските войски павликяните са принудени да отстъпват заедно с австрийската армия и стигайки до Банат, успяват да извоюват от властта подобни на чипровчаните привилегии. През 1738 г. се настаняват в даденото им някогашно село Бешенов, а на чипровчани през 1741 г. е дадено обезлюденото през войните село Винга, което по-късно заради получените от Мария Терезия земи наричат Терезиополис.

Днес българската общност в Банат³ живее на територията на три държави – Румъния, Сърбия и Унгария. Най-многобройна е в Югозападна Румъния – в селищата Дудещи веки/Стар Бешенов, Винга, Брещя, Дента, Телера или Болгартелеп, дн. Колония булгара⁴, и градовете Тимишоара, Арад, Санниколау Маре и др.

Завръщанията в България и отношенията с родината

Около век и половина след установяването на българите в Банат, след Освобождението на България през 1878 г., част от техните наследници се завръщат в родината и се заселват в Северна България и това е особено важно събитие в историята им – създават и до днес населяват Асеново, Бърдарски геран, Гостиля, Драгомирово, Брегаре. В общностната памет съществува устойчиво знание за принудата като причина за миграцията в Банат, поради преследванията след неуспеха на Чипровското въстание: „Додоа тук, не че не обичат България, не че не искат да седят у тях, а от нужда“⁵. Вярва се също, че тези българи са живели със съзнанието, че все някога ще се върнат в България: „Това беше традицията, в по-съзнателните семейства беше традицията, че когато може – да се върнат у дома“⁶. „Сво-

³Повече за по-новата история на банатските българи вж. Нягулов, 1999.

⁴Дента днес е със смесено население – българи, румънци, сърби и др., а Колония Булгара е изцяло обезлюдено селище, всички жители са мигрирали в близкия град и в съседни селища.

⁵Георги Гергулов, р. 1941 г. в Стар Бешенов, обр. висше, богословие, работил в общината, 20 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

⁶Георги Гергулов

бодна“ България е достатъчен мотив за завръщането, но една от практическите причини е недостигът на обработваема земя в Банат поради бързо растящата популация. Подобно на възникването на селата в областта Банат, чиято датировка е известна, така се знаят произхода и годините „на раждане“ и на българските банатски села: „1878 г. – Бърдаре тази година има 130 години – Бърдарски геран. Те са отишли оттука, от Стар Бишнов“⁷.

След Крайовската спогодба от 1942 г., резултат от която е размяна на населението между България и Румъния, е регистрирана още една вълна на завръщане в България, но тя не е толкова масова. Нейни инициатори са учителите Карол Телбизов⁸ и Матей-Карол Иванчов, преподавали в банатските български села: „Телбизов и Иванчов бяха лидери, младежи, интелигентни, нали, те бяха с идеята – Ние няма какво да търсим тука, след като не ни дават никакви права. Трябва да станем румънци или да си отидем. И те повдигнаха идеята за изселването“⁹.

Практически след тези две преселнически вълни – след Освобождението и през 40-те години на ХХ в., отношенията на общността с България се активизират, тъй като започват да функционират роднински връзки между банатските българи от Румъния с тези в родината. Павел (Пали) Велчов от Стар Бешенов си спомня, че в началото на 90-те години на ХХ век все още са имали роднини в България – първи братовчед на дядо му, който се връща в България през 1942 г. През юли 1990 г. жителите на Стар Бешенов си организират гостуване в българското банатско село Бърдарски геран (те го назовават Бърдаре), където представят музикално-танцова програма, както и част от традиционна сватба. Поради технически причи-

⁷Павел (Пали) Велчов, р. 1968 г. в с. Стар Бешенов, обр. средно, работи в читалището от 2003 г., не е напуснал селото (само когато е бил в армията), 20 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

⁸Карол Телбизов се завръща в България и става професор във Варненския университет. Той и съпругата му Мария са автори на сериозни публикации, посветени на традициите на банатските българи.

⁹Георги Гергулов

ни не успяват да отпътуват всички желаещи (отпускат им 2 вместо 3 автобуса), но споменът за това гостуване е ярък. Днес П. Велчов обаче почти няма останали роднини в България и причината е в смяната на поколенията, което води до „изтъняване“ на връзките.¹⁰

Връзката с България в исторически план, а и днес, не се оценява от банатските българи като твърде силна. Румънската държава е тази, която им осигурява бюджет, за да поддържат българския си език и традиции, тъй като те са официално признато малцинство в Румъния и това им дава определени права и бюджет. От страна на институциите в България обаче общността не е получавала особена подкрепа, дори напротив. Георги Гергулов от Стар Бешенов разказва: „Я мога да ортувам, съм бил заместник-председател на българското дружество. Съм искал помощ. То не е било помощ голема, нещо конкретно, съм носил книги, съм ги изхвърлили от библиотеките. Знаеш ли како са ми рекли от много места – че България е сиромаш. Я съм кротък, ама съм се разядосал. Дай книга, напиши, да ида у Банат да събера помощ за България! Да помогне на хиляда или две хиляди, или пет хиляди човека, то е незначително в бюджета на държавата“.

Едновременно с това в индивидуалната човешка комуникация отношенията с българите и България винаги са много емоционални. Цитираният Г. Гергулов си спомня свое пътуване с кораб от Калафат за Видин, при което капитанът го поканил в каютата, защото разбрал, че е банатски българин и че отива в Чипровци, където капитанът имал роднини. Казал му: „Вие сте жива история!“. И още: в Стар Бешенов днес стадионът носи името на Христо Стоичков, самият той е почетен гражданин на селището, посещава го, организира мачове с бешеновския футболен отбор „Победа“. Това за местните хора е повод за своеобразна гордост, но е и знак, че не са забравени от родината си.

¹⁰Павел Велчов

Езикът

Банатските българи днес се самоопределят като българи или павликяни, наричани „пълкени“ (палукене, пълчене). Последното днес се е превърнало в универсален етноним за общността, макар възникването му да има религиозно основание. Разделението на българи и павликяни се дължи на произхода на преселниците от различни селища в България и на предаваното по наследство знание за павликянското минало на една част от общността. Българите от Стар Бешенов, Брещя и Дента по-скоро имат „пълкенско“ самосъзнание, докато във Винга се наблюдава и българско такова. Много често когато стане дума за идентичността им, банатските българи пренасочват отговора към езика и значението му на консолидиращ фактор за съхраняване на общността през вековете. Тъй като до преди няколко десетилетия общността е живяла напълно ендегамно (до периода на комунизма, когато редица банатчани мигрират към градовете и рязко нараства броят на смесените бракове), това е съществена причина за съхраняването на езика: „Ено семейство у ень къща съ седели и старите, децата, и унуците, ако влезе ень влашка, трябва да научи пълкенски, защото семейството, двора, къщата хортува пълкенски“¹¹.

При описанието на езика, назоваван и като български, и като „пълкенски“, често се разсъждава върху общото и различното между книжовния български и местния диалект „Просто думите, основата е българска, но изказването, как да кажа, фонетиката на този език е сменена, не е далеч от българските говори...“¹². Всъщност Г. Гергулов демонстрира познания, тъй като в определен период е изучавал езика в родното си село: „Аз ви говоря на български, защото аз завърших училището от първи до седми клас, отделенията, само на български, от 48-ма до 54-та (година, бел. В. Т.) имаше българско

¹¹Себастиан (Стоян) Мирчов, р. 1968 г. в с. Брещя, обр. висше – богословие, Господин (отец) в църквата „Свето Тройству“ във Винга, 22 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

¹²Георги Гергулов

училище тука, с учители от България... Беше всичко на български, предметите ги учихме на български, не само български език... До 54-та-55-та година и тогава се сменява и остава само като майкин език българския...“.

Във Винга също в определен период функционира българско училище с преподаватели от България. Франчиск Велчов си спомня: „Аз като съм бил на школо, сме правили български – 2 пъти у неделята. До 60-тата (година, бел. В. Т.) имало училище българско у Винга до 4 класа. Мойта сестра е родена у 45-тата, тая е правила български до 4 клас. После немало кой да отиди и съй е разтакоало... Имало учител, ама съ е правело 1-2 саата у неделята български език“. (...) От България бяа тука учител – Ненков бил сетният даскал. Литерарен български. Сестра ми знае да ортува, да говори.“¹³

Днес в Стар Бешенов българският се изучава като „майчин език“ в училището „Св. св. Кирил и Методий“, но според Г. Гергулов „има къде да учат, но не обичат да учат. Има други занимания по-интересни, отколкото да учат сега децата“. Той посочва, че дори в някои семейства вече не се говори български: „... Има такива случаи, че са българи родителите, бабите, дядото, но говорят с децата на румънски“. И очертава една не твърде оптимистична перспектива за бъдещото на селото и на общността: „Това село, което скоро ще има трисотни години, откакто е заселено с българи, според мен, няма много бъдеще. Така каза и Милетич, когато беше първи път тук, Милетич, знаете, Любомир Милетич, той каза, че българите нямат повече от триесе години бъдеще. (...) И се случи, че след 30 години се случи възраждането на българите, 35-та година се започна възраждането на културата, започна вестник и така. Може би и сега ще се случи някой чудо“.

¹³Франчиск (Франци) Велчов, р. 1949 г. в с. Винга, обр. висше – политология, работил във фабрика, в кооперацията с агрикултурни машини, занимавал се с политика, сега председател на Филиала на Съюза на българите от Банат в с. Винга, 22 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

Вестникът

Споменатият от Г. Гергулов вестник, издаван до днес, е важна опора за запазване на езика и идентичността на банатските българи – названието му е „Наша глас“ и се пише на местния „пълкенски“ говор, но на латиница. Възникването на този правопис и въобще установяването на т. нар. банатска българска книжовност към средата на XIX век е детайлно описано от Л. Милетич. Аз само ще спомена, че след четвъртвековен труд на местни просветители, учители и духовници през 1865 г. се разработва изданието „Bálgarskutu právu-pisanji“, разработено от Йозеф (Йосиф) Рил, прието от Дружеството на винганските учители и предложено като основа за написване на български учебници, църковна и светска литература, периодичен печат. Върху неговата основа е създадено изданието „Ručelnica“, по което Л. Милетич в края на XIX в. установява, че все още учат банатските българи. Първото издание на „Balgarsku právupisanji“ е публикувано в Пеща през 1866 г.

Вестникът „Наша глас“ е наследник на създадения от Карол Телбизов през 1935 г. Banátski balgarski glásnik на „пълкенски“. Георги Гергулов работи за вестника повече от десетилетие, приемайки това за мисия: „Има още хора, които говорят по-добре български, старите – повече, младите – не. Значи аз тука правих вестника 10 години от 90-та до две и еден (2001 г., бел. В. Т.) и аз се опитам да направя орага да заобичат йезика“.



Снимка 1. Вестник
„Наша глас“

Петронела Шехаби, която работи в централата на Дружеството на българите в Тимишоара (което има своите филиали във всяко едно от българските селища), участва и в изработването на вестника и заявява своето отношение към езика: „Нашият банатски български е доста беден, има доста думи, които са взети от унгарски, най-вече от унгарски, и от румънски. И тези думи пробваме да ги слагаме с български и това, мисля че е нещо хубаво“¹⁴.



Снимка 2. Табела на Филиала на българското дружество във Винга

Песните

Интересен факт, свързан с езика и паметта за българското, е наличието в репертоара на по-възрастните банатски българи на български песни, изучавани в училище. Това се дължи на дейността в региона на двама учители в периода от средата на 50-те – началото на 60-те до края на 80-те години на XX в. – Матей-Карол Иванчов и

¹⁴Петронела Шехаби, р. 1967 г. в с. Брещя, обр. висше, журналистика в СУ „Св. Кл. Охридски“, омъжена за палестинец от Сирия, живели 10 години в София, след това се преместили в Брещя, работи в Съюза на българите в Банат и в Българската къща в Брещя – преподава български език и народни танци на децата от общността, 21 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

Мани Антон. Песните, научени от тях, са определяни като „български, пълкенски“.

Теодора (Доцка) Селман от с. Бреця си спомня песента „Родина“, позната като „Високи сини планини“.

*Високи сини планини
небето като от коприна
това ѝе моята родина.¹⁵*

Автор на текста е Младен Исаев, а композитор на мелодията Георги Спасов. Песента вече е популярна в България, когато двамата учители отиват да преподават в Банат, Румъния, и независимо от левите убеждения на нейния автор рецепцията към нея е като към емблематична патриотична песен, свързана с родината.

Друг пример, познат от училищния контекст, е песен по текста на стихотворението на Христо Ботев „Хаджи Димитър“ или „Жив е той, жив е“. За нея Н. Кауфман пише, че е „може би най-популярната Ботева песен от българското работничество. Тя се е пяла и на стачки, и на демонстрации, и на манифестации, и на погребения на паднали в борбата работници. С тази песен на уста са загинали много работници, партизани и политзатворници“ (Кауфман 2003: 142). Петрушка Салман от с. Бреця я изпълнява в местната езикова норма:

*Жив я, жив я, там на Балкана,
потънал със кръв лежи и пушка,
юнак с дълбока на гръди рана,
юнак ва младост никъде въше.*

*Най ина страна зафърле пушка,
на друга сабя на две сторшена,*

¹⁵Теодора (Доцка) Салман, р. 1942 г. в с. Бреця, обр. 7 кл., земеделие, чистачка, 21 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

*очъте тъмнеят, главата се люшка,
язека не можа вече да збота.*

*Вечер на ина страна зайзле сънце,
със звездъте да сгрей момцъте,
ветър повейе, гора зашуме,
Балкана пейе айдучка песен.¹⁶*

Мелодията, върху която я изпълнява П. Салман, не е най-популярната, на която се пее песента:

99. Хаджи Димитър

Марш

Христо Ботев

Жив е той, жив - е! Там на Бал - ка - па, по - тъ - нал вкър - ви, ле - жи
и пын - ка, ю - накс дъл - бо - ка на гър - ди ра - на,
ю - накс във мла - дост и си - ла мъж - ка, ла мъж - ка.

Снимка 3. Нотен текст на „Жив е той, жив е“ (Кауфман 2003: 142)

Познатият сред банатските българи е само един от останалите варианти, публикувани от Н. Кауфман, и той е идентичен с мелодията, на която се пее Ботевото стихотворение „Дялба“:

¹⁶Петрушка Салман, р. 1936 г. в с. Бреща, обр. 4 кл., земеделие, 21 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

Умерено

Жив е той, жив е там на Бал - ка - на, по тъ - нал
в кър - ви, ле - жи и пыш - ка, ю - наксдъл - бо - ка
на гър - ди ра - на, ю - нак във мла - дост и в си - ла
мъж - ка.

Снимка 4. Нотен текст на „Жив е той, жив е“ (Кауфман 2003: 144)

По-важна в случая е рецепцията към песента като българска: „Жъв и той, жив я“ дет съм ти я пяла, да я пееш кат идеш там в България! Тъз е българска, вашта песъм“¹⁷. Сред научените в училище песни е и „Тих бял Дунав“.

В заключение може да се каже, че чрез колективната памет за българския произход, както и удържайки местния „пълкенски“ български говор, общността е успяла да съхрани своята идентичност в продължение на столетия. Какво ще е нейното бъдеще в XXI век трудно може да се прогнозира, тъй като демографските перспективи не са особено оптимистични – миграциите в градовете и чужбина са все по-масови и младите хора все повече губят връзката с корена и наследствено предаваното българско/„пълкенско“ самоопределяне. Завършвам с думите на П. Велчов, които изразяват тревогата от изгубването на общността: „Тука е проблемата е за народа, за българския, не само за нас като малцинство. Ако има тука деца, макар малко, ама тука да се женят, да имат деца. (...) Тогава какво говорим – какво ще стане с българското? Какво правя аз без деца тука в Културния дом?“

¹⁷Петрушка Салман, р. 1936 г. в с. Брежя, обр. 4 кл., земеделие, 21 юни 2017 г., зап. В. Тончева.

Литература

Йовков, Милчо 1991: *Павликяни и павликянски селища в българските земи XV – XVIII в.* София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Кауфман, Николай 2003: *1500 български градски песни, Т. 3 Революционни, воински, училищни, политически, разни*, Варна: Славена.

Милетич, Любомир 1897: Заселението на католишките българи в Семиградско и Банат. – В: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XIV*, София: Министерство на народното просвещение, 284–543.

Милетич, Любомир 1903: Нашите павликяни. – В: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. XIX*, София: Министерство на народното просвещение, 1–155.

Милетич, Любомир 1905: Нови документи по миналото на нашите павликяни. – В: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина*. София: Българско книжовно дружество, I. Научен отдел, 1–155.

Нягулов, Благовест 1999: *Банатските българи: Историята на една малцинствена общност във времето на националните държави*. София: Парадигма.

доц. д-р Веселка Тончева
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
e-mail: vestonch@gmail.com

ВЪЗРОДЕНАТА ВЯРА

(Опит за анализ на новосъздадената католическа общност в гр. Чипровци)

Анита Бл. Комитска

„Правосъдие и правда са основа на Твоя престол; милост и истина вървят пред Твоето лице.“

Пс. 88:15

Резюме: Изследването е посветено на новоизградената католическа общност в гр. Чипровци през последните три години. Направен е опит да се анализират основните фактори за възникването на тази общност и нейното вписване в религиозния и културен живот на града. Специално място е отделено на построения католически параклис-костница „Дева Мария – Майка на Църквата“ в гр. Чипровци в периода 2017 – 2020 г. В параклиса ще бъдат погребани костите на чипровските католици – архиепископ Петър Богдан, епископ Илия Маринов и франциските монаси, допринесли през XVII в. Чипровци да бъде наречено „Цветето на България“. Проследява се идеята за възникването на католическия параклис-костница, ролята му на духовен център и превръщането му в място за поклоннически туризъм.

Ключови думи: католици, параклис-костница, поклоннически туризъм.

THE REVIVED FAITH (AN ATTEMPT TO ANALYZE THE NEWLY ESTABLISHED CATHOLIC COMMUNITY IN THE TOWN OF CHIPROVTSI)

Anita Komitska

Abstract: The research is dedicated to the Catholic community, newly established in the town of Chiprovtsi in the last three years. An attempt was made to analyse the main factors for the development of this community and

its inclusion in the religious and cultural life of the town. A special place is given to Mary – Mother of the Church Catholic chapel-ossuary constructed in Chiprovtsi during the period 2017 – 2020. The bones of Chiprovtsi Catholics – Archbishop Petar Bogdan, Bishop Iliya Marinov, and the Franciscan monks, who contributed to Chiprovtsi being named “The flower of Bulgaria” in XVII century, would be buried in the chapel. The idea of the construction of the Catholic chapel-ossuary, its role as a spiritual centre and its transformation into a place of pilgrimage tourism is traced.

Keywords: Catholics, chapel-ossuary, pilgrimage tourism

Предисловие

През лятото на 1980 г. на Историческия хълм в гр. Чипровци започват археологически разкопки на Католическия манастирски комплекс. Необходимостта от тях е мотивирана от предстоящото изграждане на мемориален музеев комплекс на това място и въз основа на приета програма за основно проучване на чипровското културно-историческо наследство по повод 300-годишнината от голямото Чипровско въстание през 1688 г.

Археологическите проучвания на Католическия манастирски комплекс се осъществяват със съдействието на ОД „Културно-историческо наследство” – Михайловград (дн. Монтана), и средства от Община Чипровци. Научен ръководител на разкопките е доц. Иван Сотиров от Археологическия институт с музей при БАН, заместник ръководител е г-жа Искра Луканова. Активно съдействие оказва г-н Никола Николов, тогавашен директор на ЕСПУ „Петър Парчевич”, гр. Чипровци. Разкопките се извършват с участие на ученици от чипровското училище.

Целта на разкопките е проучването на Католическия манастирски комплекс, датиран въз основа на писмени извори от края на XVI – XVII в., включващ в себе си голяма архиепископска църква, богата библиотека, училище, множество манастирски сгради и некропол. В този период от време градчето Чипровци е седалище на Софийската католическа архиепископия.

Разкопките се извършват в продължение на седем годни. В този период от време се разкриват основите на архиепископската църква, в олтара на която се откриват два гроба. Костите на единия от тях са изпратени за анализ в Института по клетъчна биология и морфология при БАН с ръководител проф. д-р Йордан Йорданов. Научната хипотеза на доц. Иван Сотиров, че това са тленните останки на архиепископ Петър Богдан, е потвърдена. Според научния ръководител на разкопките в другия гроб, открит в олтара на католическата църква, е погребан епископ Илия Маринов.

Резултатите от разкопките са от изключително голямо значение за българската история, за историята на католическата църква у нас и за град Чипровци. Откритите останки от архиепископската църква съвпадат с описанието, което дава архиепископ Петър Богдан през 1640 г. (Димитров 1985: 172–177). Основите на църквата са консервирани и частично реставрирани на базата на документация, подготвена от архитект Красимира Василева от Националния институт за паметници на културата. Останките от католическия храм са паметник на културата от национално значение.

Артефактите от разкопките на католическата църква, от частичните разкрития на монашеските помещения и от некропола показват един богат духовен живот на монашеския Францискански орден на миноритите обсерванти в Чипровци. Наред с писмените извори от епохата и наскоро открития ръкопис на архиепископ Петър Богдан „За древността на башината земя и за българските дела” от проф. Лилия Илиева, те са още едно доказателство, че чипровските католици – духовници, писатели, майстори златари, търговци, превръщат своя роден град в значим предренесансов културен център на Балканите.

Параклисът-костница

В периода 2017 – 2020 г. на Историческия хълм в Чипровци е изграден католически параклис-костница „Дева Мария – Майка на

Църквата”. В него ще намерят покой тленните останки на архиепископ Петър Богдан, епископ Илия Маринов и на монасите францисканци, допринесли градчето Чипровци да бъде наречено през XVII в. „Цветето на България”. Параклисът ще бъде действащ и в него ще се осъществява религиозният живот на членовете на новосъздадената католическа общност в Чипровци.

Заслугата за това богоугодно дело е на отец Иван Топалски, енорийски свещеник в енория „Свети Андрей” в с. Калояново, Пловдивско. На 17 септември 2017 г. отец Иван е поканен за член на учредяващия се Музеен съвет на Исторически музей – Чипровци. По време на разговорите за бъдещето на музея отец Иван Топалски, воден от чувството за справедливост, постави въпроса за изграждането на католически параклис-костница. Отец Иван изрази своята увереност, че с полагането на тленните останки на чипровските католици в параклиса ще се отдаде заслужена почит към тяхното свято дело, посветено на Светата Католическа Църква и България, и те ще станат небесните покровители на Чипровци. Идеята намери подкрепа във всички членове на новосъздадения Музеен съвет – чл.-кор. проф. д. изк. Мила Сантова, присъстващите наследници на стари чипровски родове от гр. Винга, Банат (дн. Румъния) – господата Иван Ранков, Франц Драгинов, Никола Бегов и Себастиан Тодорович; представителите на чипровското родолюбиво общество г-жа Сийка Тачева и г-н Никола Николов, краеведа с чипровско потекло Александър Лавров, музейната колегия на Историческия музей – Чипровци. От особено важно значение бе подкрепата, която изрази на срещата кметът на община Чипровци г-н Пламен Макавеев Петков и готовността да съдейства за осъществяването на идеята. С всички последвали действията през този тригодишен период Кметът на Общината, Общинският съвет на гр. Чипровци и ръководеният от инж. Мария Маркова отдел „Устройство на територията и общинска собственост”, с професионализъм и чувство за синове дълг към паметта на предците, спомагаха изграждането на параклиса. С писмо № 070/24.11.2017 г. Н.В.Пр. монсеньор Петко Христов,

епископ на Католическа Никополска Епархия, благослови изграждането на параклиса-костница в гр. Чипровци. С Решение № 456/07.12.2017 г. на Общинския съвет на Община Чипровци е отделена площ¹ за изграждане на католически параклис-костница. На 22.12.2017 г. е сключен договор между Община Чипровци и Католическата Никополска Епархия за учредяване безвъзмездно право на строеж на католически параклис-костница.

След сключването на договора отец Иван се заема с подготовката на документацията, свързана с получаване на съгласувания и разрешителни, предвидени в закони и подзаконовни нормативни актове за строежа. Архитект на параклиса е Михаил Радулов, с който отец Иван е работил при изграждането на католическа църква „Свети Апостол Андрей” в с. Калояново, Пловдивско.

На 3 септември 2018 г. отец Иван Топалски в присъствието на г-н Пламен Макавеев Петков, общественици от Чипровци, представители на католическата общност – Иван Кърчев от с. Житница, Пловдивско, Антон Богданов от гр. Винга, братя Иля и Андреа Лазарови, чиито корени са от с. Бърдарски геран, благославя отредения терен за параклиса.

В период от три години отец Иван Топалски полага неимоверни усилия за набиране на средства при осъществяването на богоугодното дело по съграждане на параклиса. Благодетелите, помогнали неговото построяване са: Общините на гр. Раковски, с. Калояново, Пловдивско и гр. Чипровци; Георги Самуилов и Младен Шишков от гр. Раковски; Величко Яков, Иван Яков, Иван Антонов, Петър Чомаков от с. Житница, Пловдивско; Марио Терзийски, Николай Дошков, Недялко Бекиров от с. Каляново, Пловдивско и Спиридон Спиридонов от гр. Стара Загора.

Наследниците на стари чипровски родове, заселили се след погрома на Чипровското въстание в гр. Винга, Банат (дн. Румъния),

¹Отделена площ от 35,00 кв. м. в общински недвижим поземлен имот с идентификатор 81390.502.303 (УПИ XIV-303, кв. 33 по регулационния план на гр. Чипровци).

събират средства за изработването на Кръстният път за параклиса и Дарохранителницата. Спомоществатели на чипровския параклиско-костница са винганите Николай Бегов, Мария Буньов, Адриан Косилков, Франциск Драгинов (старши), Франциск Драгинов (младши), Франциск Ферменджин, Петър Ферменджин, Йонел Модовеану, Екатерина Неделко Мартинов, Йоан Негрей, Иван Ранков, Петър Романов, Ваца Себин, Иван Лебамов и земеделска асоциация „Черес“. Църковната утвар за нуждите на Светата Литургия в чипровския параклиско-костница е дар от Н.В. Цар Симеон II.

С изграждането на католическия параклиско-костница „Дева Мария – Майка на Църквата“ и предстоящото му освещаване се осъществяват възжеланията на поколения чипровчани за храм, в който да намерят покой душите на чипровските католици от XVI – XVII в. – духовници и миряни. В последните две десетилетия съществуват два идейни проекта за изграждането на храм, които по една или друга причина не се осъществяват.

В началото на настоящото столетие екип архитекти – Йоана Петкова, Искрен Галев, Христо Петков, с консултант архитект Евлоги Цветков, изработват проект за храм-паметник „Успение Богородично“, който да бъде разположен на Историческия хълм в гр. Чипровци върху част от католическата късносредновековна църква и да обединява всички религии в една сграда. Арх. Йоана Петкова обяснява формата на храма-паметник: „Безкрайната форма на кръга показва безкрайната сила на обединението. Четирите посоки са показани като светлина, пресичаща обема, образуваща кръст. В източната и западната част на кръста се намират два символични олтара, а околвърхът на кръга, в основата, са погребаните кости, намерени при разкопките на това място“.

През 2009 г. Сийка Тачева, майсторка-тъкачка и изтъкната общественичка, пише писмо до тогавашния кмет на Община Чипровци с предложение за изграждане на малък параклис на Историческия хълм, посветена на чипровската Света Богородица. Идейният проект на храма е на г-жа Тачева, визуализацията е на ландшафт. арх. Вио-

лета Ставрова. Концепцията е храмът да бъде изграден изцяло от камък, в стила на католическата църковна архитектура от XVII в. Вътре, на източната страна, да бъде вградена, изтъкана със сърма и коприна, икона на Св. Богородица Чипровска; да има свещник в стила на чипровската златарска школа, специално място за саркофаг с костите на архиепископ Петър Богдан, на стената – паметна плоча с изписани имената на чипровските духовни водачи от XVII в., и кът със светена вода, икони и сувенири.

Свещениците и общността

Едно от тайнствата на Христовата Църква е Священството. В Катехизиса на Католическата Църква четем: „По силата на особена-та благодат на Светия Дух това тайнство (священството, б.а.) преобразява свещеника в Христос, за да служи като инструмент на Христос за Неговата Църква. Чрез ръкополагането се получава правото да се действа като представител на Христос, Глава на Църквата в тройната му функция на свещеник, пророк и цар” (ККЦ 2002: 456).

Ако днес в гр. Чипровци можем да говорим за „възродена вяра” чрез създадена след повече от 330 години католическа общност и съграден католически параклис-костница, заслугата за това е на двама католически свещеници – отец Иван Топалски и отец Койчо Димов, двама истински служители на Светата Католическа Църква. Със своята скромност, мъдрост, всеотдайност и ерудиция те спечелиха почитта и доверието на чипровчани. Жителите на гр. Чипровци са изпълнени с обич и благодарност към тях и стореното от тях за родния им град и вярват, че сам Бог им е изпратил тези благочестиви духовници.

Отец Иван Топалски завършва Урбанския папски университет на Светата конгрегация за разпространение на вярата в Рим в периода 1993 – 1998 г. Дипломира се като бакалавър по богословие и философия. Завръщайки се в родината, на 29 август 1998 г. (литургичното честване на мъченичеството на Св. Иван Кръстител) в Ка-

тедралата „Св. Лудвиг” в гр. Пловдив, Н.В.Пр. монсенъор Георги Йовчев го ръкополага за свещеник към Софийско-Пловдивската Католическа Епархия. В продължение на две години служи в Катедралния храм „Св. Лудвиг” и обслужва храма в кв. Парчевич на гр. Раковски, където всяка неделя отслужва Светата Литургия. В този период от време е назначен и за ректор на националното светилище „Дева Мария Лурдска”, което основно ремонтира през 1999 г. През 2000 г. отговаря за изграждането на манастира на сестрите на Майка Тереза, който е в съседство със Светилището. На 29 септември 2000 г. получава ново назначение – енорийски свещеник на храм „Свети Апостол Андрей” в с. Калояново, Пловдивско. През 2001 г. му е поверена втора енория – „Прескръбна Дева Мария” в с. Дуванли. През 2003 г. в с. Калояново с Божията благодат започва изграждането на нов храм, който е осветен на следващата година. През 2007 г. отец Иван изгражда манастир в енорията, а през 2011 г. открива и Дом за стари хора в с. Калояново. През последните 20 години е член на управителния съвет на „Каритас”.

Отец Койчо Димов е завършил стопанската академия „Димитър Апостолов Ценов” в гр. Свищов. Като студент посещава редовно и се черкува в католическата църква „Св. Св. Кирил и Методий” на града, в която получава и свещеническо призвание. През 2001 г. в гр. Русе е приет от Никополския Епископ монс. Петко Христов като постулант за семинария – да се подготвя духовно и езиково за постъпване в голяма (висша) семинария в Рим. През 2003 г. постъпва във Висшата Папска семинария на Рим на Латеранския площад, наследник на римския колеж. Като семинарист се среща както с Папа Йоан Павел Втори, така и с Папа Бенедикт XVI. Отец Койчо е първият българин, който задава публично въпрос на Папата, на който Той дава публичен отговор. Като семинарист помага в пасторала на енория „Сан Романо”, Енория „Дева Мария – Звезда на новата Евангелизация” и Енория „Сан Понциано, Папа”. Една година е на пасторал в римската болница „Фате бене братели”. Завършва като бакалавър по философия и богословие с отличен успех и папска грамота.

През 2008 г. се връща в Северна България и е назначен в енория „Свети Йосиф“ на с. Бърдарски геран, където помага на свещеника като аколитус. На 15 ноември 2008 г. получава дяконското си ръкополагане, а на 18 април 2009 г. – и свещеническото си ръкополагане от ръцете на Н.В.Пр. монс. Петко Христов. През м. май 2009 г. поема като енорийски свещеник енорията „Свети Йосиф“ на Бърдарски геран. От 2014 г. отец Койчо е енорийски свещеник на енория „Успение Богородично“, гр. Враца. През 2018 г. започва да води вероучение на изграждащата се католическа общност в гр. Чипровци. Около десет човека в гр. Чипровци избраха пътя на Вярата. Част от чипровската католическа общност са приели тайнството Кръщение като православни, други не са кръстени. Членове на тази общност са и католици, живеещи в гр. Чипровци и в някои от околните села. Сред тях са католици от гр. Раковски, Пловдивско, от Полша и Италия. Отец Койчо е капелан на параклиса „Света Дева Мария – Майка на Църквата“ в гр. Чипровци.

В периода 2017 – 2020 г. отец Иван Топалски е една от основните и значими фигури в религиозния и културния живот на гр. Чипровци. Воден е от идеята, че някога павликяните в Северна и Южна България са получили благодатта на Христовата вяра от Чипровци, и че днес католиците от двете епархии би трябвало да се обърнат към това свято място и да му отдадат нужната почит, признание и помощ. На Големия празник Успение Богородично – 15 август 2017 г., отец Иван организира посещение в гр. Чипровци на младежи от селата Калояново, Житница и Дуванли, Пловдивско. На 17 септември същата година той е избран за член на Музейния съвет на Исторически музей – Чипровци. През месец октомври 2017 г. отец Иван организира поклонническо пътуване на свещеници и членове на католически монашески ордени от Никополската и Софийско-Пловдивската Католически Епархии в гр. Чипровци. На 13 ноември по инициатива на отец Иван и с активното съдействие на отец Димитър Димитров, тогава енорийски свещеник в храм „Пресвето Сърце Исусово“ в гр. Раковски, се сключва договор за братство и взаимопомощ между общините Чипровци и Раковски. Тогавашният зам. кмет

на Община Раковски г-н Божидар Стрехин споделя, че е имало неколкостотни опити за побратимяването на двете общини, свързани от общо католическо минало, но това се е случва едва след благословията на Църквата. През същия месец отец Иван се среща в Чипровци с доц. Иван Сотиров – ръководител на разкопките на Историческия хълм в града, и се водят разговори за изграждането на католическия параклис-костница. В деня на Християнското семейство по инициатива на Историческия музей в гр. Чипровци и чипровския православен манастир „Свети Иван Рилски” в Образователния център на музея се създава Школо по вероучение. Представители на Светата Католическа Църква на събитието са отец Иван, отец Койчо и отец Димитър, които правят щедро дарение на Школото.

Събитията в културния живот на гр. Чипровци през 2018 г. са изцяло подчинени на честването на 330-годишнината от Чипровското въстание. По този повод Историческият музей в Чипровци извърши основен ремонт и обновление на своята Централната експозиция, по всички изисквания на съвременната музеология. Залата, представяща чипровският XVII в., е обогатена със съдействието на отец Иван. Той успява да събере и дари на ИМ – Чипровци разпятие, свещници, богослужбни одежди на свещеници и дрехи на францискански монах, старопечатни книги и църковна утвар, които придават католически облик на залата и допринасят за пресъздаването на атмосферата на епохата. Като част от тържествата по повод знаменателната годишнина бе отслужената и Света Литургия в останките на католическата църква на Историческия хълм в гр. Чипровци. Тя бе водена от отец Койчо Димов в съслужение с отец Иван Топалски, отец Димитър Димитров и отец Борис Стойков. Литургията бе отслужена за душите на великите чипровчани от XVII столетие в присъствието на представители на католическата общност от селата Житница, Калояново и Дуванли, Пловдивско, от гр. Раковски, от гр. Винга, Банат и местни жители. Като част от тържествата бе и възстановка на моменти от Чипровското въстание от Сдружение „Наследство Хисаря”.

През есента на същата година скъпи гости на Историческия музей в Чипровци бяха отците Йосиф, Ремо, Салваторе и Паоло Кортези от монашеската общност на Пасионистите в Католическата Никополска Епархия. Две години по-късно, когато отец Паоло Кортези ремонтира църквата „Рождество на Блажена Дева Мария” в гр. Белене, той пише в социалните мрежи: „Новият под на църквата ни не е случаен. Той е като чипровски килим и ни напомня за нашите корени, защото от там преди 160 години дойдоха мисионери францисканци да кръщават първите католици беленчани”.

По повод Международната нощ на музеите през 2018 г. отец Иван Топалски организира концерт на трио „Класика”, който се проведе при огромен интерес в Килимената зала на ИМ – Чипровци.

През следващата 2019 г. едни най-забележителните събития в културния живот на гр. Чипровци и Историческия музей бяха осъществени с активното съдействие на отец Иван и отец Койчо. Те присъстваха на ежегодния Фестивал на чипровския килим. Отец Иван и отец Димитър Димитров съдействаха на чипровчани да изпратят като дар на Негово Светейшество Папа Франциск, по повод Неговата апостолическа визита в България, тъкано пано с логото на посещението, съчетано със старинни мотиви от чипровски килими. Паното е изработено по идея на Димитър Манчин от майсторките тъкачки Наташа Манчина и Йорданка Павлова. Представители на католическата общност от гр. Чипровци, водени от отец Койчо, присъстваха на молитвата „Царице Небесна” пред катедралния храм „Св. Ал. Невски” и на Литургията на площад „Княз Александър I Батемберг“ на 5 май, както и на молитвата за мир, оглавена от Папа Франциск в присъствието на представители на различни религиозни изповедания на 6 май в София. На 6 май 2019 г. в гр. Раковски сред гостите на Света Литургия за Първото причастие на децата от цяла България, водена от Негово Светейшество Папа Франциск, е и кметът на Община Чипровци г-н Пламен Макавеев Петков и съпругата му. При посещението на Папа Йоан Павел Втори през 2002 г. католическата общност в България поднася като дар на Папата тъ-

кана икона на чипровската Света Богородица. Иконата е изработена от Сийка Тачева и осветена в останките на католическата църква на Историческия хълм в гр. Чипровци.

Организираните изложби и събития от Исторически музей – Чипровци през 2019 г. бяха почетени с присъствието на приятелите католици. При откриването на изложбата „Багри, орнаменти, дизайн. 200 години български килими”, представяща килимената колекция на Якоб ван Бейлен и подготвена със съдействието на Историческият музей – Чипровци, в гр. Велико Търново участват представители на католическата общност от с. Калояново, Пловдивско, водени от отец Иван Топалски. Отец Иван организира делегация от с. Житница и с. Калояново, които участваха в организирания през м. юли същата година от ИМ – Чипровци „Ден на Япония”. На събитието присъства и отец Койчо Димов. През м. август отец Койчо като представител на Католическата църква и архимандрит Антим – протосингел на Видинската митрополия, заедно с отец Спиридон – игумен на Чипровския манастир, като представители на Българската православна църква са част от почетните гости при откриване на фотоизложбата „По Божията милост и народната воля”, която Историческият музей организира по повод 100 години от възкачването на цар Борис III на българския престол. През м. септември същата година отец Койчо организира посещение на католици от с. Житница, сред които и сестра Елка и сестра Светла – сестри Францисканки Мисионерки на Пресвето Сърце Исусово. По повод Деня на народните будители в ИМ – Чипровци е организиран Урок по родолюбие с Искрен Красимиров, автор на проекта „Незабравимата България”. Акцент на вечерта е католическото Чипровци.

Наследниците от Винга

В периода 2017 – 2020 г. връзките между чипровчани и наследниците на старите чипровски родове от гр. Винга, Банат се задълбочават благодарение на усилията на Общините в гр. Чипровци и гр. Винга, представители на Католическата църква и Историческия му-

зей – Чипровци. През 2017 г. делегация от Община Чипровци, водена от кмета г-н Пламен Макавеев Петков, е на официално посещение в гр. Винга. През м. септември 2017 г. изтъкнати общественици от гр. Винга стават членове на музейния съвет на ИМ – Чипровци. На следната година делегация от гр. Винга присъства на Фестивала на килима в гр. Чипровци. По време на тържественото честване на 330 години от Чипровското въстание председателят на Дружеството на банатските българи – клон Винга, г-н Франциск Драгинов е удостоен със званието „Почетен гражданин на гр. Чипровци”. Гост на честванията е кметът на гр. Винга г-н Негрей Йоан. Винганският ансамбъл „Българче” изнася концерт по повод тази знаменателна годишнина в гр. Чипровци. През пролетта на 2019 г. българите от гр. Винга правят дарение на ИМ – Чипровци, като обзавеждат интериор на винганска стая, разположена в Етнографската експозиция. Заслугата за това е на господата Франциск Драгинов, Никола Бегов, Франциск Дерменджин, Йосиф Дерменджин и др. В началото на 2020 г. делегация на Дружеството на банатските българи от гр. Винга, сред които и енорийският свещеник на католическия храм „Света Троица” отец Стоян Мирчов, посещават Чипровци и се срещат с отец Иван Топалски. На тази среща вингани изразяват желание да спомогнат за изграждането на католическия параклис-костница в гр. Чипровци и да присъстват на освещаването му. През лятото на същата година те предоставят дарение от 3000 евро за изработване на Кръстния път за параклиса и за Дарохранителницата.

Историческият музей в Чипровци заедно с членове на католическата общност от града подемат инициативата за събиране на учебници и литература за децата от гр. Винга, които желаят да изучават български език.

Католическото присъствие в гр. Чипровци през последните три години е обогатено с различни събития – кулинарни, концерти, представления и др., които имат за цел да покажат общността пред обществото. През пролетта на 2018 г. по повод Международната година на италианската кухня в гр. Чипровци се организира първата

италианска вечер с гостуващ готвач Маурицио Ферери, в присъствието на представители на католическата общност от с. Калояново, Пловдивско, водени от отец Иван Топалски, италианци – живеещи и работещи в София, и гост от Сардиния. На следващата година Международната нощ на музеите, организирана от Историческия музей в Чипровци, е под наслов „С Италия в сърцето”. Събитието включва концерт на младия италиански изпълнител Марчелло Били Темпеста и дегустация на сицилиански вина, представени от М. Ферери. През есента на 2019 г. се организира втората вечер на италианската кухня и италианската музика с г-н Маурицио Ферери в гр. Чипровци.

В памет на традиционните контакти на чипровските католици с Италия, издаденият от ИМ – Чипровци през 2020 г. албум „Чипровският килим – посланият път към Бога” е и с резюме на италиански език. Преводът на италиански е дело на отец Койчо Димов, с любезното съдействие на г-н Антонио Фанчело от Сардиния, Италия.

Последните три години от духовния живот на гр. Чипровци, безлязани със силно католическо присъствие, дават вяра, надежда и упование на местното население, че с Божия помощ, покровителството на великите чипровчани от XVII в. и със съдействието на Светата Католическа Църква гр. Чипровци ще има едно по-добро бъдеще.

Литература

Димитров, Божидар 1985: *Петър Богдан Бакшев български политик и историк от XVII в.* София: Издателство „Наука и изкуство“.

Катехизис на католическата църква (ККЦ). 2002, С., Печатница „ПК Димитър Благоев”.

Научно-спомогателен фонд (НСФ) ИМ – Чипровци, инв. № 23, 61, 136, 137, 138.

д-р Анита Комитска
Директор Исторически музей
ул. Витоша № 2
3460 гр. Чипровци, БЪЛГАРИЯ
a.komitska@abv.bg

Католически
параклис-костница
„Дева Мария –
Майката на Църквата“,
гр. Чипровци 2020 г.



Литургия по повод 330-годишнината от Чипровското въстание,
гр. Чипровци 2018 г.

МЕТОДИКАТА НА ОБУЧЕНИЕ В НЕПОЗНАТАТА ЗА БЪЛГАРИЯ ШКОЛА НА МАРИЯ

Светла Шапкалова

Резюме: В доклада се разказва за възникването, развитието и духовното обучение в Школа за християнски живот и евангелизация „Дева Мария от Назарет, Майка на Църквата“ (съкратено Школата на Мария). Това е една модерна католическа инициатива, създадена от Орден на Малките братя капуцини (съкратено Капуцинския орден). Задачите в изследването са да се обяснят мотивите и целите за появата на училището. Дават се методични указания за постигане на християнска зрялост и служба в Католическата църква с всеотдайност към ближния. Школа за християнски живот и евангелизация „Дева Мария от Назарет, Майка на Църквата“ е за всички, които искат да се срещнат с Бог и да са практически религиозни в молитва и причастие. Въз основа на изследването се обобщават и заключенията относно значението на слабо познатата в България Школа като част от религиозното културно наследство и реална християнска общност.

Ключови думи: религиозна култура, християнски общности, практическа религиозност, духовна зрялост, всеотдайност към ближния.

THE METHODOLOGY OF EDUCATION IN THE UNKNOWN ABOUT
BULGARIA SCHOOL OF MARIA

Svetla Shapkalova

Abstract: The report tells about the origin, development and spiritual training in the School of Christian Life & Evangelization of Saint Mary from Nazareth & Mother of the Church (School of Mary). This is a modern Catholic initiative created by The Order of Friars Minor Capuchin (the Capuchin Order). The tasks in the research are: to explain the motives and goals for the emergence of the school. Guidelines are given for attaining Christian maturity and service in the Catholic Church with devotion to one's neighbor. School of Christian Life & Evangelization of Saint Mary from Nazareth & Mother of the Church „is for all who want to meet God and be practically religious in

prayer and communion. Based on the research, the conclusions regarding the importance of the little-known in Bulgaria School as part of the religious cultural heritage and real Christian community are summarized.

Keywords: religious culture, Christian communities, meeting with God, practical religiosity, authentic relationships, spiritual maturity, devotion to others.

Въведение

Християнската религия стои в основата на европейската цивилизация и култура. Една трета от жителите на света я изповядват. Световната религия е основана на живота и делото на Исус Христос, представено в каноничните Новозаветни книги. Доктриналното учение е изложено в Свещената книга Библията, която се възприема като Слово Божие и безспорен авторитет. Църквата е създадена в деня на Петдесетница, когато Светия Дух във вид на огнени езици слиза над Апостолите, а те в същия ден започват да проповядват. Исус Христос обещава да пребивава с Църквата Си „през всички дни до свършека на света (*Мат. 28:20*) (Библия 1998: 1232). За първи път понятието „християнин“ се използва по отношение на Исусовите последователи в гр. Антиохия около 44-та година сл. Хр. „Цяла година те се събираха в църква и поучаваха доста народ; и първом в Антиохия учениците бидоха наречени християни“ (Деян. 11:26) (Библия 1998: 1342).

Всички Христови последователи изповядват Никео-цариградския символ на вярата, където е цялостното догматично учение на Църквата. Основните ценности на християнската религия са вярата, надеждата и любовта и те изграждат моралния облик на човека. Вярата е формулирана в Никео-цариградския символ, надеждата се свързва с Блаженствата, а любовта е в основата на Десетте божии заповеди. Последователите се стремят към най-висша добродетел – любовта към Бога и ближния, а според учението на Христос за ближен се възприема всеки човек (Авксентий, архимандрит 2012: 14).

Настоящото изследване има за цел да представи една слабо позната форма на обучение в България, която дава възможност за практическа християнска религиозност. Школата на Мария е модерна католическа инициатива, създадена от Капуцинския орден, и насърчава автентичните взаимоотношения с Бога.

Християнски деноминации в България

Трите основни деноминации в християнската религия са православни, католици и протестанти. Православната Църква включва в себе си няколко независими една от друга Църкви, но всички се признават помежду си в единството на вероучението и във взаимното общение в Тайнствата. Католическата Църква не се ограничава от конкретна класа, раса или нация. Тя се определя като Вселенска Църква, защото всички нейни части в различните страни имат единно вероучение и признават Римския Папа за свой глава, независимо че има разделение на различни обредни общности вътре в самата Католическа църква, различаващи се една от друга само по формата на литургичното поклонение и църковна дисциплина (Колинс, Фаруджа 1998: 7). Протестантските църкви са множество на брой различни общности, а с термина се обозначават разнообразни религиозни движения, изповедания, организации и личности. Няма основни, универсални вярвания или практики, но в научно естество се възприема, че всяка християнска деноминация, която не е православна или католическа, но спазва основните догматични постулати, се възприема за протестантска. Например последователи на Лутер са в основата на Лутеранската църква. Калвин и Цвингли създават реформираните и презвитериански църкви – Калвинизъм и Цвинглианство. Анабаптизмът е първоначалните разбирания на Баптисти и Квакери. Съвременните консервативни протестантски движения са Адвентисти, Църква на Назарянина (1908 г.), Петдесятници или петдесятни-харизматични движения и др. Има изповедания, произлезли от римокатолицизма и запазили някои от вярвания-

та и практиките му, като Англиканската църква, но има и различни изповедания, отделили се от тази църква, запазвайки опита – Съборни или Конгрешански църкви, Методисти, Баптисти и др., за сравнително съвременни движения и църкви – Адвентисти, Църква на Назарянина (1908 г.), Петдесятници или Петдесятни-харизматични движения и др. Към настоящия момент има много модернизирани общности, отделени от посочените, които се възприемат за класически протестантизъм. В исторически етапи се дефинират: Пиетизъм (XVII в.); Методизъм (XVIII в.); Евангелизъм (XVIII в.); Адвентизъм (XIX в.); Петдесятничество (XX в.); Модернизъм (XX в.); Фундаментализъм (XX в.); Неоортодоксализъм (XX в.); Палео-ортодоксалност (XX в.); Икуменизъм (XX – XXI в.) (Коев, Бакалов 2001: 67).

Трите деноминации си приличат по това, че всички изповядват вярата си в Исус Христос като възплътен Син Божи, като Спасител на човечеството от греха и смъртта. Признават дванадесетте члена от Символа на вярата, съставен на Първия и Втория вселенски събор. Те приемат доктриналните и догматични формулировки, свързани с личността и изкупителното дело на Исус Христос, учението на Църквата за единия по същност и троичен по лица Бог, догмата за Света Троица (Отец, Син и Дух Свети). Единодушно признават Библията за Слово Божие и единствен източник на вярата в Бога и се назовават християни.

Разликите между християнските общности са свързани с догматичните разбирания за: първородния грях; преданието; Света Богородица; иконопочитанието; Тайнствата; йерархията; спасението и др. Тук се разглеждат в съпоставителен план само Православната и Католическата църква, за да се изясни тезата в настоящото изследване. Те имат различни виждания в: 1) Разбирането за единството на Църквата. За православните е достатъчно изповядването на Символа на вярата и Тайнствата, докато за католиците освен тези два белега е необходимо и единство с главата на Църквата – Папата; 2) Разбирането за католичността. Православните твърдят, че Вселенската Църква е „възплътена” във всяка поместна, оглавявана от епископ.

Католиците добавят, че тази поместна Църква трябва да имат общение с Католическата Църква, за да принадлежи към Вселенската Църква; 3) Разбирането за произхода на Светия Дух според католиците произхожда от Отца и Сина, за православните е само от Отца. 4) Разбирането за Тайнството Брак, че е за цял живот и разводите са забранени за католиците, а православните допускат развод до два пъти, а в редки случаи и трети; 5) Разбирането за Непорочното зачатие на Дева Мария означава, че Света Богородица не е докосната и от първородния грях, а православните не вярват в този догмат; 6) Разбирането за непогрешимостта на папата по въпросите на вярата и морала, които се научават *ex cathedra*; 7) Разбиранията за обредността са свързани с това, че в Православната Църква има само един обряд, а в Католическата са много, като известните са римски и византийски; 8) Разбиранията за Вселенските събори – православните приемат само решенията на първите седем, а католиците се ръководят и от решенията до двадесет и първия Вселенски събори, като последният от тях е Вторият Ватикански Вселенски Събор (1962–1965) (Коев, Бакалов 2001: 74). Има и други различия между двете общности, но те нямат отношение към сегашното изследване.

Школа за християнски живот и евангелизация „Дева Мария от Назарет, Майка на Църквата“

Римокатолическата църква е една от най-старите институции в света и има важна роля в историята на западната цивилизация, защото влияе върху формирането на изкуството, културата и философията. Най-голямото предимство в общността е постоянното обучение и желанието за напредък в духовния живот от страна на духовниците, които съответно мотивират и миряните.

Школа за християнски живот и евангелизация „Дева Мария от Назарет, Майка на Църквата“ е една от многото форми на практическа религиозност в Католическата църква. Основана е през 1998 г. от монах от Капуцинския орден, който е с полски произход. Отец

Пьотр Куркъевич работи в своята малка енория в гр. Красилов в Украйна. Това е част от мисията на всеки един монах от ордена, но в случая е реализиран за първи път в Украйна. В исторически план – манастирите в днешна Украйна са до края на XVIII в. и са на територията на Кралство Полша и Велико Литовско Княжество. След загубване на независимостта от обединено Кралство Полша и Литва религиозните центрове попадат в границите на Австро-Унгарската империя. В следващия исторически етап са в границите на СССР. Следва период на западане на християнския живот и унищожение на монашеското братство. След възраждане на Украйна мисионери от ордена на Малките братя тръгват към Украйна. Срещат се и хора, които са се родили там и се завръщат по родните земи. Желанието им е да възродят Капуцинския орден. Започват усилен мисионерска дейност и сега повечето работещи са украинци, които завършват своето богословско образование в Полша – гр. Краков. Тридесетгодишните усилия на духовна дейност сега са видими във възраждането на християнска общност.

Отец Пьотр Куркъевич е модерен духовник с богата обща култура и собствен поглед към съвременната визия на християнина. Той успява да измисли цялостна концепция на Школата и да я реализира първо в своята енория и после да създаде филиали в много страни от католическия свят. Духовният лидер работи успешно сред младите хора, но не винаги е топло приет в консервативните среди в католическите общности.

Школата набляга на практическа религиозност, която се изразява в самостоятелна постоянна молитва и редовното причестяване, което е единственият начин за близост с Бог и реално постигане на автентични взаимоотношения. В школата се изграждат и възпитават и лидери, чиято мисия е да служат на своите общности и да ги развиват. Голямо предимство на школата е нейната надденоминационност, което е свързано с междуличностно общуване и обмен на опит между различните християнски общности. В училището на Дева Мария хората придобиват християнска зрялост и активно служат на

църквата с всеотдайност към ближния. Няма ограничения за участниците спрямо своята деноминационна принадлежност. На практика може да участва всеки, който иска да се учи и да се приближи до Бога. Акцентира се на приятелството и взаимното общуване между свещениците и миряните, като основният посредник е Исус Христос със съдействието на Светия дух. В методично естество Школата се разделя на четири образователни етапа: 1) Запознаване с Бога; 2) Опознаване на себе си (самонаблюдение, самодисциплина, самоконтрол). Акцент е поставен върху промяната – всичко, което пречи в личен контакт и живот с Бога. На практика това се случва със специфичните методики на Школата. 3) Служенето на другите (ближния) като основна концепция на практическия християнски живот. 4) Задълбочен живот с Бога. (Използват се творенията на Светите отци на Църквата, за да се усвои вътрешния молитвен живот – контемплация¹.)

Показателна е ефективната функция на Школата, защото работи с обучителните си програми в Украйна през 1998 г., а към настоящия момент има филиали в Полша, Русия, Беларус, Израел, Австрия, България, Чехия, Литва, Латвия, Германия, Италия, Великобритания, САЩ и др. Школата на Мария с течение на времето и духовното развитие на нейните членове дава начало на нови дейности и постоянна грижа за тях, като Дякония – след завършване на всички степени някои от дипломиралите се посвещават своя живот трайно или за определено време на различни видове служение за ближните.

Първоначалното обучение в Школата е с продължителност седем години. Всяка календарна година се явява като един етап – състои се от четири сесии: три уикенда (петък, събота и неделя) през есента, зимата и пролетта и десет дни през лятото. Обучението

¹**Контемплация**, от латински „съзерцание“ – интензивна и засилена форма на медитацията, която съзнателно се отказва от помощни средства като изображения и пр. Тя е насочена навътре и се опитва чрез преодоляване на всички сетивни впечатления и мисли да постигне по-висши състояния на съзнанието (разширение на Съзнанието). Източник: <https://technik.newage.bg/> (последно посетен 18.04.2021)

е изградено на принципа на надграждане на знанията. През първия и втория етап участниците трябва да осъзнаят мястото си в църковната общност и да достигнат осъзната зрялост на вярата си. Затова в обучението се започва с керигмата², след това запознаването с личностните качества на Бога. След това осъзнаване на Божия промисъл, а именно какъв план има за всеки един. Важен момент е доверието във взаимоотношенията между Бога и човека.

Трети и четвърти образователен етап е свързан с осъзнаване на това как обучаващите могат да служат на църквата. В петия и шестия етап обучаващите задълбочават своите лични взаимоотношения с Бога и така всеки участник започва да усъвършенства вътрешния си духовен живот самостоятелно. В последния, седми етап, се пристъпва към служението на общността.

Католическата църква в България има два обряда: латински (западен) обред, с две епархии – Софийско-Пловдивска и Никополска (Русе); източен обред, наречен униатски, обхващащ цялата страна. Заради изповядването на два различни обряда общите проблеми на вярата се решават от Междуритуална епископска конференция в България.

Школата на Мария съществува от началото на 2010 г. Първата учебна сесия е проведена през лятото на 2010 г. в с. Белозем – църква „Св. Франциск“. През последните години Сесиите се провеждат в местността Узана – гр. Габрово, защото се намира в Централна България и е удобно на всички участници от различните енории да се присъединяват. Обучението сред природата е част от методиката на Школата. Това е свързано със съсредоточаване и духовно съпреживяване на всичко случващото се. Всичко се води по предварително обявена програма. Колективният живот изгражда не само християнски взаимоотношения, но и трайни приятелски отношения. Обединителната фигура на Школата е отец Кшищоф – духовен ли-

²**Керигмата** (латински *crigima*, а от гр. κήρυγμα – обявяване, прокламация, кол, проповед) е терминът на новозаветната херменевтика. В Септуагинт той едва се среща. Близко до понятието гръцки εὐαγγέλιον е буквално „добра новина“. Източник: <http://www.kae-bg.org/> (последно посетен 18.04.2021)

дер с безброй положителни качества и с ентузиазъм за неуморна работа на Божията нива.

В католическото богослужение е важен молитвеният живот по време на възхвалата и литургията, който винаги е съпътстван с музика. Музикалният съпровод е на пиано, китара, а понякога и на цигулка. Химнът на училището е свързан и с Дева Мария, която е майка на Църквата. Обособени са групи спрямо степента на обучение. В тях освен лекциите се провеждат множество дискусии, споделяне на лична духовна опитност и съпреживяване на практически християнски мотиви.

Методика на обучение в Школата на Мария

Приема се, че методиката на обучение е практическа дисциплина, с която се усвояват конкретни умения. Обикновено обучаемият я използва към своите обучаеми, за да се формира конкретен светоглед. Методът на обучение като дидактическа и методическа категория е изпълнен с разнообразно съдържание. Често се посочва като обща система за съвместни действия за овладяване на конкретни знания и придобиване на социален опит. Дефинитивните интерпретации са доста разнообразни, що се отнася до методите на обучение.

Формите и методите на обучение са тясно свързани помежду си и взаимно се обуславят, но същевременно имат и относителна самостоятелност. В Таблица № 1 се посочват само тези, които се използват в Школата на Мария, като се описват класическият им вид и иновативната им форма.

Таблица № 1

МЕТОДИЧЕСКИ ФОРМИ	КЛАСИЧЕСКИ МЕТОДИ	ИНОВАТИВНИ МЕТОДИ
Лекция	Монологично, систематично преподаване на учебния материал от аниматора.	Демонстрация и онагледяване на тематиката с помощта на практически примери. Канят се гост-лектори от други филиали на Школата.

Споделяне	Беседа и дискусия.	В работа по групи се решават теоретико-практически и проблемно-познавателни казуси с духовно-нравствено значение.
Работа на терен	Индивидуални и групови посещения.	Работа на терен – преминаване през пустинята.
Консултация		
	Беседата с духовника.	Виртуално и реално общуване между участниците в Школата, духовния лидер и аниматорите.
Семейството	Съвместно обучение на членовете от семейството.	Семейството – домашната църква.

Първата методична форма – лекцията, има за цел да запознае обучаемите от различните степени в Школата с теоретичния материал, предвиден за тях. **Лекцията** на гост-специалисти е метод на обучение, който е приет като алтернатива на класическата форма. В случая става въпрос за гост-лекторите, които вече са напреднали в обучението и се считат за експерти. Техните посещения се уговарят предварително и обикновено се случват на летните сесии, защото са с най-голяма продължителност. Често гостите съчетават класическата форма на лекция с мултимедийни презентации, онагледявайки своите тези с изображения, видео и аудио ресурси (Назърска, Шапкалова 2015: 31).

Втората форма – **споделянето**, се извършва в края на учебния ден и по програма е 90 мин. Този метод е иновативен, защото дава възможност за свободно коментиране на впечатленията и съпреживяванията на теоретичните въпроси. Всеки има възможност да изрази своето лично мнение и да бъде изслушан.

В **теренната работа** се включва един изключително полезен иновативен метод, наречен „Пустиня”. Тази духовна практика е по-

добна на Старозаветното преминаване през пустинята, или живот на анахорети³. Това са практики на древните отшелници, живеещи в египетската и сирийската пустиня. Първият монах е Св. Антони Велики, а негови последователи са Св. Йероним, Св. Евагрий Понтийски, Св. Антони Велики, Св. Йоан Касиан и др. отци на ранната църква. Целта в духовната практика е всеки един участник да остане за около седем часа сам със себе си, в пост и молитва, и да съпреживее моментното си духовно състояние и бъдещото си пътуване към себе си.

Консултацията е свързана с Тайнството Изповед. То се извършва от всеки един от общността. Има възможност и от застъпническа молитва, която включва в себе си различни видове според духовните потребности. Обикновено е груповата молитва, в която участва самият желаещ и още двама човека, които се молят заедно с него за желанията му, представени пред Бог. За всяко духовно развитие е полезно да се придобиват умения за осъзнаване на своите положителни и отрицателни страни. Всеки сам да опознае себе си и да се приеме такъв какъвто е и да осъзнае, че Божествената любов е безусловна. Само това може да доведе до желание за вътрешна промяна, а обучението в Школата помага за този обрат.

Последната практика е свързана със **семејството**. Препоръчително е Школата да се посещава семейно, за да може плавно и равномерно да се случва развитието. Според учението на Християнската църква бракът е единственото Тайнство, което се извършва едновременно над двама души и им дава възможност да са едно цяло. Съюзът между мъжа и жената е установен от Бога. Чрез Тайнството Брак се създава ново християнско семейство, което съединява и освещава мъжа и жената. В брачния съюз се пристъпва добро-

³**Анахорет** (от гр. ἀναχωρητής „анахорит“, „отшелник“, от древногръцки ἀναχωρέω „отстъпление“, „заминаване“, „напускане“, „оттегляне“) – човек, доброволно отделен от света, отшелник. Така се нарича всеки, който живее в уединение в пустинен район, доколкото е възможно избягва всякаква комуникация с други хора и води аскетичен начин на живот. Източник: <https://www.bing.com/search?q=анахорети> (последно посетен 18.04.2021)

волно и младоженците в името на любовта се бракосъчетават пред Бога и обещават тържествено пред Църквата да пазят съпружеската вярност. Целта на християнския брак е да свърже двама души, две личности в общо цяло, чрез отговорност и вярност на Завета, която представя и напомня за вечната връзка на Бога и неговите избраници (Коев, Бакалов 2001: 94). Сам Бог освещава техния брачен съюз, възвишава го до духовното единение на Иисус Христос с Църквата и им съдейства да постигнат единодушно и взаимно подпомагане по пътя към нравствено усъвършенстване и духовно спасение, благословено раждане на деца и тяхното възпитание в християнски дух. Тайнството Брак според Католическата църква е за цял живот и разводите са невъзможни, освен по установяване от страна на висш духовен клирик. Съпрузите чрез благодатта на Тайнството са включени в единството, съществуващо между Христос и Неговата Църква, затова техният съюз не може да се разтрогва. Понякога се случва съвместният живот да е невъзможен и да застрашава вярата, морала, здравето, правилното възпитание на децата и т.н. Тогава се налага раздяла, но без право на нови съпружески съюзи. За да постоенстват в самотата, те трябва да водят интензивен религиозен живот. Католическите богослови твърдят, че бракът има договорни взаимоотношения между две страни от самите мъж и жена, които се явяват и извършители на Тайнството, а свещеникът е само служител. Както всеки юридически договор, бракът се разтрогва при смърт на единия от съпрузите. Тук единственият принос към християнството от страна на римския легализъм е концепцията за неразваляемостта на брака през живота на съпрузите. Църквата запазва древната християнска традиция в литургическата практика: бракът между двама католици се сключва по време на месата. Има и изключения, но те са по извънредни причини (Колинс, Фаруджа 1998: 420).

В католическата църква има обучения, свързани с брака, за развитие и съхраняване на трайни брачни взаимоотношения. Има срещи с психолог, свещеник, специалисти по репродуктивни методи за планиране на семейство. Те са задължителни и без документ, доказ-

ващ, че младоженци участват в обучението, те няма да могат да се явят за Тайнството Брак. Бракът се възприема като начин за спасение, защото съпрузите могат да си помагат взаимно в духовното си развитие.

Възпитанието на децата в християнското семейството е от първостепенно значение. От самото начало децата са свидетели на поведението на своите родители и това оформя тяхната личност. Влиянието на личния пример е постоянен фон на целия сбор от въпроси, посветени на семейството (Агило 2016:12). Школата на Мария представя християнския брак като динамичен път на развитие и изпълнение на Божия промисъл, а не като бреме за цял живот. Предлагат се възможности за съпреживявания, свързани с израстването във взаимната семейна любов, дават се решения на казуси, свързани с конфликти между съпрузите или с възпитанието на децата. Школата на Мария помага да се осъзнаят собствени недостатъци, обмисляне на негативните действия и подходящ начин за преодоляване и отстраняване.

Заклучение

В световен мащаб се наблюдават все по-малко практикуващи, вярващи християни. Най-разпространената религия придобива повече форма на традиционна изява, отколкото реална общност като богочовешки организъм. В България тенденцията е същата. Масово по вероизповедания хората се определят като православни, но това е само по национална принадлежност, не и по реална въцърковеност, следвани от протестантите, които са в малки църковни общности, но живеят ревностно по призивите на Христос. Католическите християни са най-малочислени, но за сметка на това много дисциплинирани и активни във вярата си. Целенасочените знания по катехизис започват от ранна детска възраст, а различните форми на духовни обучения продължават постоянно в общността. Седемте Тайнства са методично разглеждани и са залегнали във всичките степени на обучение в Школата на Мария.

През целия курс на обучение в училището на Мария се наблюдава специфична практична методика, която спомага за реален религиозен живот – молитва и причастие, Специално внимание се отделя на съпругеските и родителските взаимоотношения. Християнската любов е в основата на брака, който е най-важната малка общност, наричана „домашна църква”. защото е основан по примера на взаимоотношенията на Христос с Църквата. Когато в живота на човека присъства примерът на Исус Христос, той е щастлив и се стреми да е далеч от суетните удоволствия и търси вечната перспектива на спасението.

Школата на Мария постоянно се развива и обновява не само с новите си ученици, а и с интерактивните си методики. Тя помага и за укрепването на брачните връзки в семействата. Библията, Учението на Църквата и Тайнствата се явяват мощни средства за духовно укрепване на всеки един човек, който ги потърси. Християнството е постоянна духовна борба, а като религия е най-многочислена и най-разпространена в света. Стои на твърд фундамент, основана по примера на Исус, който е пътят към вечния живот, осъзнатата истина и безусловната любов.

Литература

Авксентий, Архимандрит 2012: *Еоротология*. Пловдив: Издателство ИМН.

Агило, Алфонсо 2016: *Възпитание на характера: за децата в юношеска възраст, характера и семейната среда, благоразумието и самооценката, общочовешките ценности и личността*. София: ИК Колибри.

Библия 1998. София: Издава Светия Синод на Българската Православна Църква. София.

Коев, Тотю, **Бакалов**, Георги 2001: *Християнски справочник*. София: Анибус.

Колинс, Джералд, **Фаруджа**, Марио 2006: *Католицизъм*. София: Захари Стоянов.

Назърска, Жоржета, Шапкалова, Светла 2015: *Методика на обучението по религия във висшите светски училища*. София: За буквите – О писменехъ.

Франциск, папа. 2016: *Радостта от любовта. Апостолическо следсъдебно решение*. София. Католическа църква в България.

гл.ас. д-р Светла Шапкалова
Университет по библиотекознание и
информационни технологии
бул. „Цариградско шосе” № 119
1784 София, БЪЛГАРИЯ
s.shapkalova@unibit.bg

ЛОКАЛНИ ИЗМЕРЕНИЯ В КАТОЛИЧЕСКАТА ЛИТУРГИЧНА МУЗИКА НА ЕДНО БЪЛГАРСКО СЕЛО

Наталия Рашкова

Резюме: Въз основа на теренно проучване в Свишовско е представен случай на специфично изразяване на локална идентичност в едно село – Драгомирово, населено от православни българи от Македония, Румъния и балканджии, както и от две общности българи католици, завърнали се от Банат и от околностите на Букурещ. Параметрите за културно разграничаване сред жителите на селото са от различно естество, но изследователската работа доказва базисната значимост на локалната принадлежност в сравнение с конфесионалните различия.

Докладът разглежда как формираните различия в сферата на църковното пеене и пренесения литургичен репертоар на двете общности българи католици довеждат до необходимост от практикуване на католическата ритуалност в две отделни църкви. Най-съществена за тях се оказва певческата музикална традиция.

Ключови думи: конфесионални общности, българи католици, църковни песни

LOCAL DIMENSIONS IN CATHOLIC LITURGICAL MUSIC OF A BULGARIAN VILLAGE

Natalia Rashkova

Abstract: The paper is based on a fieldwork carried out in the Svishtov region and presents a case of specific manifestation of local identity in the village of Dragomirovo, inhabited by Orthodox Bulgarians from Macedonia, Romania, and Balkan Mountains, as well as by two communities of Bulgarian Catholics. One of them returned from the region of Banat, and the other one came from the surroundings of Bucharest. Cultural differentiation parameters among the residents of the village have a different nature, but the ethnological fieldwork proves the underlying significance of the local origin of the emigrants, in comparison with confessional differences.

The report examines how the differences formed in the area of church singing and the transferred liturgical repertoire of both Bulgarian Catholic

communities have led to the necessity of practicing Catholic rituals in two separate churches. The most significant for them proves to be the song musical tradition.

Keywords: confessional communities, Bulgarian Catholics, church songs

Известно е, че католическите общности по света носят свои специфични етнокултурни характеристики, вплетени в религиозната им практика. Българите католици са общност, изграждана в продължение на векове както на българска територия, така и в условия на миграция сред други култури.

Българите католици свързват своята културна специфика с религиозната си принадлежност, различна от преобладаващото в страната официално православно вероизповедание. Същевременно католиците в България не са една единствена монолитна общност, а множество от общности, които се установяват в различен исторически и културен контекст, условия на развитие и съществуване (Еленков, 2002: 41).

Според историческата съдба, свързана с миграционни движения или съществуване на място, в пределите на България са обособени няколко католически общности със свои локални културни различия. Те имат различна „тежест“ в обитаваните територии. Най-многобройни и компактно разположени са българите католици, които не са напускали местообитанието си, откакто са приели католицизма. При всички превратности на времето те запазват своята традиционна култура, без да са подложени на силни външни културни влияния. Други обаче живеят продължително време в чужда етнична и културна среда, която привнася характеристики, отличаващи това българско население след реемиграцията му в България от местните католически общности.

Заедно с колеги от тогавашния Институт за фолклор при БАН през периода 1995 – 1999 г. осъществихме етноложко проучване сред български католици в няколко селища на Северна България. Из-

следователската задача бе да се установят прояви на тяхната културна идентичност, регионална принадлежност, колективна памет. В центъра на моя изследователски интерес бе традиционната музикална култура и литургичният музикален репертоар на католическото население. В проведените интервюта с местни жители, наблюдения и документиране на църковни служби и празници се откриха локални различия. Всяка българска католическа общност има своя интересна конфесионална и културна история, довела до съвременната специфика на местната култура.

В моето изложение ще разгледам особенения случай на едно българско село, създадено преди около 130 години в Северна България – Драгомирово, Свищовско. В началото на 80-те години на XIX век на мястото на турско село, изоставено след Освобождението на България от османско владичество, пристига разнообразно население. Това са православни българи от Македония, Румъния и балканджийци, както и две общности българи католици, завръщащи се от областта Банат (тогава в Австро-Унгария, сега в Румъния) и от околностите на Букурещ. Заселват се в три отделни махали (православна и две католически) и продължително време живеят отчуждено едни от други. Различията помежду им се отнасят до културни параметри, езиков диалект, фолклорни празници, традиционно облекло, специфична храна и други регионални особености в традиционната им култура. Такъв модел откриваме и в други български селища с нееднородно преселническо население. В Драгомирово съществена роля за това положение играе и принадлежността към различни християнски направления – римокатолическа и православна църква. За православното население комплексът от различия е така широк, че в началото на съвместното живеене католиците от Банат и Букурещ са били възприемани дори като чужденци (Лалчев, Антонов, 1972: 42)¹.

¹Из теренните записи (Д. Р., жена, род. 1925 г. в с. Драгомирово, православна): „Не, не, не! Изобщо нямахме контакт с католиците! Щом минат наши ергени там, бой ядат. Онез кат дойдат тука, и те ядат бой. Няма! Две момичета ли са пристанали на католиците... След Девеги [9 септември 1944 г. – б. м., Н. Р.] са омешаха. Преди

Както отбелязах, параметрите за културно разграничаване сред жителите на селото са от различно естество, но изследователската работа доказва базисната значимост на локалната принадлежност в сравнение с конфесионалните различия.

Необичаен факт за религиозния живот и практикуването на християнството в Драгомирово е съществуването не на две, а на три църковни сгради за двете деноминации – православна и католическа. Всъщност католическите църкви са две, както и католическите общности в селото. Това е съществена особеност за село Драгомирово.

За да се разкрие ролята на литургичната музика в любопитната история за създаването на две църкви, ще опиша накратко историческите обстоятелства и миграционните пътища на двете католически общности – банатската и букурещката.

Предци на днешните българи католици от Драгомирово, както повечето българи католици, са т. нар. павликяни – последователи на дуалистично религиозно учение, ерес, разпространена в България през VIII – X век². Както пише Л. Милетич, „сегашните наши павликяни, колкото ги има още в северна и южна България, са същински българи и при туй преревностни католици“, а „покрай това старо тяхно име в последно време [на границата на XIX и XX в. – б. м., Н. Р.] влиза в употреба друго едно, съвсем ново: „българи католици или българо-католици“ (Милетич, 1903: 1). Наред с етничната принадлежност, в назоваването на тази общност неизменно присъства тяхната конфесионална принадлежност, налагаща се като същностна културна характеристика.

Девети – не! Ама общо учехме, на училище си ходехме. Аз съм сядала с католичка, момиченце. Другарчета, дечица – имаме са, уважаваме са. Но нито те в нашта църква, нито ний в тяхната църква, нито моминство, нито ергенство, нито нищо. Заради религията сигурно – тогаз бяха по-религиозни наште хора, и те са държали много на религията. Просто е вродено, от малки така са ги закърмили и те си държат. Те пак си държат! Ний пò са отпуснахме, ний – православните“. (Зап. Н. Рашкова, 1996 г., личен архив.)

²Вж. подробно у Радева, 2015.

През XVII в. под въздействието на католически мисионери, изпратени в Османската империя, преобладаващата част от павликяните в българските земи (от Северна България и Пловдивско) се приобщават към католическата църква. В писма и документи на католически мисионери от XVIII в. се съдържа информация за повече или по-малко успешните опити за изкореняване на фолклорната обредност, песни, танци, музикални инструменти (гайдата), суеверия и магически практики (Милетич, 1903: 70–73, 78, 99–101, 108–112; Милетич, 1905: 41–68). Приемането на католицизма включва и практикуване на католическата ритуалност от страна на вярващите – молитви и литургични песни. Според писмени източници³ в началото францисканските мисионери са донесли църковни песни в хърватски и италиански оригинал, превеждани на български език. След тях свещеници пасионисти продължават да обучават момичета да пеят черковни песни, съчинени от тогавашния Никополски епископ Павел Дуванлия на български език. Църковното пеене постепенно измества старите фолклорни песни и повечето от тях са забравени (Милетич, 1905: 22–23). Църковният репертоар се заучава, поддържа и предава по устен път. Изглежда, че молитвените книги с песенни текстове навлизат късно сред католиците в Северна България, за разлика от Южна България.

Историческата съдба повежда част от българите католици от селища в Свищовско към територии на север от р. Дунав в поредица от миграции през XVII, XVIII и в началото на XIX в. Част от тях се заселват във Влахия, около Букурещ, а други се установяват в областта Банат⁴. В новите места те създават общности със свой път на културно и духовно развитие. Определени различия се установяват и в сферата на църковното пеене и литургичния репертоар. Погледът назад в тази посока е необходим, за да откروим локалните музикални особености сред католиците, завърнали се в България и заселени в с. Драгомирово.

³Вж. Милетич, 1903; Милетич, 1905.

⁴Вж. повече за двете католически общности в с. Драгомирово у Нягулов, 2013.

Музикалната култура на българите в Банат има своя специфика и път на промяна, различен от този на католиците, останали в България, и на преселниците край Букурещ. Историците смятат, че българите в Банат всъщност са най-старата етнически запазена до днес българска диаспора, която се формира и развива като силно обособена етно-религиозна и регионално-културна общност. Освен католическото вероизповедание тя притежава отличителни характеристики, формирани в условията на Хабсбургската империя (Австро-Унгария): собствен книжовен език, създаден въз основа на архаичния български говор и хърватската редакция на латиницата (през 1864–1865 г.), както и специфична традиционна култура, повлияна от съжителството с други етноси – унгарци, немци, румънци, сърби (Нягулов, 2013: 33). Католическото духовенство подпомага българското книжовно развитие със съображения да не допусне православно влияние от страна на сръбските съседи на банатските българи. От 60-те години на XIX в. в църквите е разрешено да се проповядва на български език. За техните нужди се подготвят молитвени книги на банатски диалект. Първият български молитвеник в Банат е съставен от свещеника хърватин Клобучар през 1860 г. Подпомогнат от трима български учители, ползвайки като източник хърватски песнопойки, той превеждал и съставял песни за църковната служба на банатски диалект. Коледни литургични песни и песни за сбогуване с покойния от сбирката на Клобучар и до наши дни са жива музикална практика в банатската литургия в с. Драгомирово. Също от хърватски източници са преведени и песните от сбирката на Франк Глас (1872 г.). Тези молитвени книги са били в основата на емблематичния църковен репертоар на банатските българи, който съвпада с ползваната понастоящем от банатчани в Драгомирово молитвена книга на банатски диалект от Антон Калчов (Бърдарски геран, 1923 г.)⁵.

Българите католици, бягащи от репресиите след руско-турските войни в началото на XIX в., се заселват в две села в околностите

⁵Вж. по-подробно у Рашкова, 2000.

на Букурещ. Като остават в диоцеза на Никополската епархия, която тогава обхваща и Влашко със седалище в Букурещ, те практикуват католическата литургия на латински език. Българското им самосъзнание не е разколебано, но в църквата не се проповядва на български. За техните църковни песни не разполагаме с писмени сведения. Поддържат се в паметта на хората по устен път. Косвено може да се предполага, че техният репертоар се е формирал под влиянието на класическата католическа литургия – грегориански хорали и песни на латински език, някои от които са запазени в литургичната им песенна практика поне до края на ХХ в. Теренните проучвания предоставят такива сведения:

„Наште когато са дошли от Румъния, са пеели само на латински. Даже от 1962 г., от Втория вселенски събор – оттогава въведоха да пеем български песни. Дотогава цялата литургия навсякъде – само на латински. Е, песните отделно си ги пеем на български, но в литургията свещеника на латински си четеше, ние молим броеница – гласно, всички молим. Особено малка литургия. „Слава във висините“ пеem на български, после „Кредо“ пеem на латински. На латински пеem „Дева Мария“, ама със много, много мелодии. Имаше стари жени, ама толкоз пееха, че гърмеше, ша фръкне покрива!“⁶

След реемиграцията към българската държава части от двете български католически общности – банатската и букурещката, попадат в условия на съвместно съжителство в с. Драгомирово. Културното и конфесионалното им оразличаване от православно население не подлежи на съмнение. Противоречиво е обаче и съжителството между двете католически общности. Макар и да имат обща история като павликяни католици, културното многообразие и дори противопоставяне между реемигрантите от Банат и Букурещко се проявява много силно в различни насоки, но и заради вариациите на тяхната литургична музика. Двете католически общности идват в Драгомирово със своя традиция в провеждането на

⁶В. Б., жена, род. 1926 г. в с. Драгомирово, католичка. Зап. Наталия Рашкова, 1996 г., личен архив.

католическата литургия. Най-съществена за тях се оказва певческата музикална традиция.

Преселниците от Банат пристигат в Драгомирово заедно със своя свещеник Григорий (Гжегож) Пиегза (Grzegorz Piegza, 1851–1932), поляк по произход, който приема българско поданство. Той цени високо и подкрепя локалната самобитност и култура на своите енориаши. Първата самостоятелна църковна сграда в Драгомирово „Сърце Исусово“ е построена по негова инициатива през 1884 г. от банатчани, които първи се заселват в селото. За да се съхранят като общност със свои традиции, те желаят да продължат провеждането на своите литургии с песнопенията, които са пренесли от Банат – със същите мелодии и на български банатски диалект. Същата църква посещават и другите католици, заселници от села край Букурещ. Но те са свикнали с литургия и песнопения на латински език, с други мелодии, различни от банатските. Двете общности не желаят да променят навиците си, тъй като музиката в литургията е част от тяхната духовна опора за културно самосъхранение в новото местопребитание.

Различията намират най-ярък израз в отделните църковни служби за двете общности. За да се разреши проблемът, се е наложило в църквата да се провеждат две последователни литургии за всяка католическа общност – всяка със своя песенен репертоар, съответно на банатски български диалект и на латински. Възникват спорове за първата неделна литургия, която е „малка“ и обслужва букурещяните. Определени са религиозните празници, на които ще пее едната от двете общности, разделени помежду им са и неделните вечерни служби. Отец Григорий заема страната на банатчани, а Никополският епископ (фламандец) настоява за латинско богослужение. След напускането на отец Григорий поради влошено здраве, следващият свещеник (немец) се опитва да наложи в църквата пеене само на латински език. Той започва да обучава момичетата от двете общности на латинско пеене, но банатчанките отказват. С неговата подкрепа букурещяни се отделят в своя църква (Нягулов 1999: 118, Ня-

гулов 2013: 37). Сградата е построена през 1922 г., а църквата носи името „Св. Петър и Павел“.

Въпреки че причините за съществуването на две католически църкви в Драгомирово са комплексни, в паметта на днешните информатори главната причина за това е различието в литургичния музикален репертоар:

„Най-напред са направили оная църква, банашката. Направили общо, но пеем различно – наште са живели в Букурещ и са изпълнявали повече латинско. Ние и сега пеем повече латинско тука. Там – техното банашко. И те не могат да се разберат помежду си. Доста години са били заедно във оная църква. И като не са се разбирали, и са се пазаревали така: една неделя пеят литургията онез, другата неделя – наште. И стигали дотам, че са се били в църквата – на кои да пеят! И решават наште тука, те вече са станали по-голяма махала, посъбрали се – един човек подарева двора за молитвен дом“⁷.

С течение на времето смяната на поколенията, работата на католическите свещеници и сестри, засилената комуникация между католическите общности и други причини предизвикват промяна в литургичния песенен репертоар. Постепенно той се уеднаквява. Въпреки това в двете католически църкви на Драгомирово продължава поддържането на специфични песенни мелодии, които са белег на локалната специфика на населението и изразяват принадлежност към съответната католическа общност.

Литература

Еленков, Иван 2002: Католическата църква в България и общностните идентичности на принадлежащите към нея верни през XIX и първата половина на XX век. – В: *Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха XIX–XX век*. Съст. Николай Аретов, Николай Чернокожев. Ч. 2. София: Фондация „Отворено общество“, 41–128.

⁷В. Б., жена, род. 1926 г. в с. Драгомирово, католичка. Зап. Наталия Рашкова, 1996 г., личен архив.

Лалчев, Марко, Валентин Антонов 1972: *История на село Драгомирово*. София: Държавно военно издателство.

Милетич, Любомир 1903: Нашите павликяни. – *Сборник за народни умотворения и народопис*, 19, 1–369.

Милетич, Любомир 1905: Нови документи по миналото на нашите павликяни. – В: *Сборник за народни умотворения и народопис*, 21, 1–155.

Нягулов, Благовест 1999: *Банатските българи. Историята на една малцинствена общност във времето на националните държави*. София: Парадигма.

Нягулов, Благовест 2013: Идентичност, църква и държава: един български поляк след католиците в село Драгомирово. – В: *Ватиканът – Полша – България. 150 години от началото на мисията на възкресенците в България*, 31–39. Достъпно на: <http://clphchm.bas.bg> > Sbornik_Vazkresenci_150g (7.12.2020 г.).

Радева, Донка 2015: *Павликяни и павликянство в българските земи (архетип и повторения VII–XVII век)*. София: Парадигма.

Рашкова, Наталия 2000: Литургични песнопения в музикалната култура на католическата общност в Свишовско. – В: *Локални общности – I. Културна идентичност – традиции – регионална принадлежност*. Съст. Ирена Бокова. София: ИК „Яр“, 27–34.

доц. д-р Наталия Рашкова
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
natalia.rashkova@iefem.bas.bg

„БРЕЗНИЧАНКИ“ НА ФЕСТИВАЛА В ЗАКОПАНЕ

Албена Л. Георгиева

Резюме: Текстът разказва за изявиите и поведението на участници в певческа група „Брезничанки“ с ръководител Салих Буковян от село Брезница, Гоцеделчевско, на фестивала в Закопане (Полша). Акцент е поставен на най-възрастните представителки, които с облеклото и реакциите си извиха един старинен пласт от своята традиционна култура – култура, оставаща все повече в миналото, но носена от тях с достойнство и непринуденост.

Ключови думи: село Брезница, традиционна помашка култура, възрастни жени

‘BREZNICHANKI’ AT THE FESTIVAL IN ZAKOPANE

Albena Georgieva

Abstract: The text recounts the presentations and the behaviour of the participants in folklore group ‘Breznichanki’ with Salih Bukovyan as its manager, from the village of Breznitsa, Gotse Delchev region at the festival in the Polish town Zakopane. The accent is on the oldest of the women, who with their clothing and reactions manifested an archaic layer of their traditional culture – a culture, which more and more remains in the past, but which they presented with dignity and ease.

Keywords: Breznitsa village, traditional pomak culture, old women

През лятото на 2019 г. получих покана да придружа като мениджър и преводач Фолклорна формация „Брезничанки“ от с. Брезница, Гоцеделчевска община, за участието им на 51-я международен фестивал на планинския фолклор в гр. Закопане, Полша, от 16 до 26 август. По молба на ръководителя Салих Буковян вече бях помогнала с преводи на текстове при тяхното кандидатстване и бях въведена в контекста на изискванията на фестивала, както и на планиваната програма, с която да се представят. По стечение на обстоятелствата

бях присъствала и на репетиция на подготвяната програма. Приех поканата с благодарност, защото си давах сметка, че това е рядка възможност да се запозная отблизо с хората от тази група и с техния репертоар, както и да попадна на един популярен фолклорен фестивал в Полша¹. За мен това беше не само работа, но приключение и нов опит, какъвто най-често е случаят при антроположките наблюдения на терен. Заедно с мен от института² беше поканена и д-р Бехрин Шопова, с която добре се сработихме и се допълвахме, като координирахме действията си, когато групата беше разделена на различни места във фестивалния град. Но тя беше не само преводач и организатор, тя се включи в представянето на помашката сватба на сцена, като за целта от Брезница ѝ бяха донесли специална носия. В този смисъл, тя имаше и непосредствена заслуга за извоюваната голяма награда на фестивала – „Златна брадва“³. Съществен факт, на който още по време на пътуването към Полша обърнах внимание на участниците, за да подчертая техния шанс и отговорност, че за първи път мюсюлманска самодейна група представяше България на европейски фестивал извън границите на страната.

Село Брезница е разположено в полите на Пирин планина, на 17 км северозападно от гр. Гоце Делчев. То е най-голямото в община Гоце Делчев³, а преобладаващото население в него са мюсюлмани. Относителната изолираност на селото в планинския район и продължителната затвореност на живота в него са причина за съхраняването на редица старинни явления от неговата традиционна култура. Както посочва Мариана Манолева, музикалният фолклор на селото „показва сходни черти с този на селата Лъжница и Корница (всички те отделени чрез планината Пирин от Разложко-Банския и Санданския райони) ... с преобладаващо двугласно пеене, съпро-

¹За фестивала вж. Грънчарова, 2012.

²Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките.

³Според Уикипедия и по данни към 15 март 2017 г., селото е и най-голямото в Югозападна България: <https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D1%80%D0%B5%D0%B7%D0%BD%D0%B8%D1%86%D0%B0> (15 ноември 2020).

вождано от двуструнна старинна тамбура. Това дава възможност за бурдонно изпълнение на мелодиите в контекста на певческата традиция“ (Манолева 2019: 147). Авторката изказва съжаление за замиращата старинна тамбурджийска традиция, която в наши дни се поддържа единствено в т. нар. групи за автентичен фолклор. Отличителен белег на специфичното двугласно изпълнение на песните, посочен още през 60-те години от Николай Кауфман, е „запяването на песента от втори глас, като след няколко срички се прибавя и първи. Това е характерна особеност, каквато не се среща другаде в страната“ (Кауфман 1965: 191).

Група „Брезничанки“ е създадена през 2016 г. и репертоарът ѝ включва традиционен фолклор от село Брезница – песни, танци и обреди. Една от важните цели на ръководителя Салих Буковян е да се съхранява и представя т. нар. „старо пеене“, изпълнявано от дуета Анифе Бекташ и Вайда Алим. Според цитираните от Мариана Манолева негови думи, „т. нар. старо пеене или нетемперирано пеене е двуглас, който се изпълнява само от две жени, като едната води, а другата „тера“, т.е. следи, търси. Тук се наблюдава полифония – два варианта на една и съща мелодия, които вървят паралелно. На места се раздалечат, на места се сливат и остават на малки интервали – малка или голяма секунда. В този си вид това е най-архаичният вид пеене в с. Брезница“ (Манолева 2019: 149).

Анифе Бекташ и Вайда Алим са единствените в групата, които могат да изпълняват този тип пеене, усвоен от бабите и майките им. В селото се помнят и други жени, които са можели да го изпълняват, но те са престанали да пеят по различни причини – старост, смърт в семейството и пр. По-младите изпълнители пък не само не владеят този начин на пеене, но нямат и интерес да го научат, защото, пак по думите на ръководителя им, то им „прилича на оплакване и не разбираат текстовете на песните“ (Манолева 2019: 150). От началото на 2019 г. в групата се изявява и дуетът Салих Буковян и Шабан Косин, които свирят на старинни двуструнни тамбури и пеят мъжките епически песни от Брезница. За сравнително краткото време, откакто е

създадена, групата е спечелила редица престижни награди от участия във фестивали (виж Приложение 1), включвала се е в семинари и концерти, има реализирани записи в студио, както и филм в документалната поредица „Фолклорът“⁴ на телевизия Дестинация БГ (вж. Манолева 2019: 150).

Ръководителят на групата Салих Буковян е роден през 1975 г. в Брезница, учи в родното си село, а след това в град Гоце Делчев. След завършване на средно образование работи в обувен завод в града, където създава контакти с представители на различни етнически и професионални групи от региона, а чрез тях влиза в досег и с характерната за този край разнообразна фолклорна култура. След като преминава курс на обучение, през 2008 г. става специалист финансист в общината на Брезница. От есента на 2019 г. е приет за студент в ЮЗУ „Неофит Рилски“ в Благоевград, със специалност *Изпълнителско изкуство – народно пеене* в класа на гл. ас. д-р Мариана Манолева.

Певческата традиция на своето село е усвоил от баба си Анифе, която, по собствената му равностметка впоследствие, е владеела целия репертоар на селото, изпълняван и от жени, и от мъже. Тя също е била и добра разказвачка, като освен приказки е разказвала за различни исторически събития от живота на общността. Била известна и като тъкачка на черги и плетачка, а също и като лечителка, която лекувала навехнати крайници с масажи и лапъ. Към 2000 г., след смъртта на баба си, Салих Буковян започва да записва песни, първоначално само текстове, и да колекционира народни носии или части от тях, а впоследствие започва да се интересува и да записва разнообразни по характер фолклорни материали. С времето се проявява желанието му да свири на тамбура, която в селото наричат *дрънка* и която той постепенно овладява. Както сам твърди, до преди три години е единственият млад човек, който може да свири на *дрънка* по стария начин. Когато се запознава с Шабан Косин, роден през 1976 г.,

⁴Автор и сценарист на филма е Илияна Найденова.

който харесва старите песни и също иска да се научи да свири, започват да се занимават и да свирят заедно по традиционния за селото начин. Съвсем отскоро – от преди няколко месеца, към тях се присъединява и Ибрахим Алим-Бимбято, роден през 1988 г., който е в процес на обучение. Салих Буковян е сред инициаторите и организаторите на Международния фолклорен фестивал „Фолклорни пътеки“⁵, който се провежда в Брезница от есента на 2017 г. и досега е имал три издания (2017, 2018 и 2019 г.), като през 2020 г. не се състоя заради пандемията от Ковид 19.⁶

Пътуването на групата до Закопане, който е курортен полски град в западните Високи Татри и близо до границата със Словакия, се осъществи с автобус от 16 до 26 август 2019 г. Когато на отиване ни взеха с Бехрин Шопова от околоръстния път на София, вече можеше да се усети, че по пътя от Брезница до София бяха *загрели* с песни и изпълнения. Веднага бяхме потопени в атмосферата на радост и весело настроение от предстоящите за тях дни на почивка и безгрижие. Опитвах се да запиша с диктофон това, което пееха, но записът не се оказа сполучлив и ясен, тъй като ние седяхме на първата седалка зад шофьора и нямаше как до нас отчетливо да достига звукът от задната част на автобуса. Затова пък добре чувахме и записах изпълненията на Салих Буковян, който седеше точно зад нас заедно със Сануша Гюзум, а по диагонал ни се падаха Анифе Бекташ и Вайда Алим – двете певици, които владеят *старото* пеене.

Без да съм специалист музиколог, с годините се научих да усещам по-ясно спецификата и дълбоката древност на това пеене – първично, неподправено, с привидно нехармонично и сложно съчетаване на двата гласа, сякаш избликващо от непознати земни, но

⁵Фестивалът е в рамките на Проект „Трансгранично сътрудничество в областта на фестивалния туризъм – Фолклор“ и се финансира по „Програма за трансгранично сътрудничество Interreg – ИПП България – Северна Македония“ за 2014 – 2020 г. по линия на Инструмента за предприсъединителна помощ. Организатори са: Читалище „Петко Рачев Славейков – 1938“ с. Брезница, кметство Брезница и Община Гоце Делчев.

⁶Сведения за групата и за ръководителя Салих Буковян получих от самия него, за което му благодаря.

всъщност душевни недра, разтърсващо като тътен на вулкан. Беше невероятно да слушам техните изпълнения по пътя и при всяка неформална ситуация, когато пееха песни, които не са подготвени за сцена, не са репетирани и разучавани, а са съпътствали целия им живот на близки приятелки от най-ранно детство: две преплетени съдби и два премерено съчетани гласа, слели се в естествено и неповторимо единство.

По време на престоя ни в Полша разбрах, че в групата има напрежения, създадени от певици, които биха искали да се *мерят* с тях и да получават същото внимание, отделяно за двете певици, без да си дават сметка, че нямат същите способности и че не са усвоили техните умения и сложната фактура на техния начин на пеене. Това понякога създаваше затруднение на ръководителя и дори аз се подлъгах, като в една ситуация предложих в изявата да се включат повече хора. Неговият отговор беше: да, но те не могат да пеят като тях. Те бяха на фестивала, за да покажат най-доброто, на което са способни, не можеха да си позволят да снижават собствените си критерии и да *разводняват* изпълненията в конкурсната програма, само за да угодят на самолюбието на една или друга певица. В програмата имаше достатъчно възможности за изяви – на организирани забави с изпълнения на живо; на различни други представления на сцена, предвидени между сесиите със състезателен характер; по време на вечерните забавления в неформална обстановка и т.н.

Двете жени се открояваха не само с пеенето си – не по-малко впечатляващо беше цялостното им поведение. Вече бяха разбрали, че тяхното пеене има стойност за специалистите, че където и да се появят, печелят награди и признание, но това не е променило държанието или излъчването им – те си оставаха все така скромни и видимо спокойни, естествени, *подготвени* за всяка житейска ситуация, която приемат без излишни нерви или показност, без драма и напрежение, както можах да се убедя по време на целия ни престой на фестивала. Имаха и здравословни проблеми, имаха и притеснения, но никого не натовариха или ангажираха с тях, на никого не се

оплаквах, справяха се така, както са се научили да се справят през целия си живот.

Правеше впечатление и друго – по време на пътуването Салих Буковян често подсещаше групата и те веднага запяваха песни по повод местата, през които преминавахме – песен за Сърбия, когато преминавахме през страната, песен за Дунав, когато приближихме реката и т. н. Повечето от жените, които за пръв път пътуваха в чужбина, свързваха познатите от песни и разкази реалии с действителните места и, пеейки, изразяваха радостта и преживяването си от *срещата* с известния им само на думи свят.

Знаех, че пътуването с групата ще е свързано с работа и усилия, но не си представях, че напрежението ще е толкова голямо. А то започна със самото пристигане в Закопане – настаняването не беше добро, нямаше кърпи и сапуни, трябваше да обяснявам настоятелно, че всички от групата са мюсюлмани и в менюто не бива да се включва свинско и т.н. Нито стопанката на къщата, нито работещите в кухнята разбираха добре английски, а тъй като в началото още не се беше явил отговорникът за нашата група, имаше затруднения. После обаче се оказахме дори в изгодна позиция – групата от Сърбия не пристигна и Куба Рогалски (Kuba Rogalski), който отговаряше за тях, се присъедини към нас. Така ние се озовахме с двама преводачи: той и Малвина Гаведа (Malwina Gaweda), и двамата организирани и приветливи хора, с които станахме приятели и накрая се разделихме със сълзи.

Изпълненията в църква. Първото изпитание за групата беше посещението на църква при откриването на фестивала. Както вече се бях убедила в Италия, при такива фестивали католическата църква организира икуменически служби, които да подчертаят свързването и солидарността между хората отвъд различията и конфесионалните разделения. Отначало в групата от Брезница се чува гласове, че те нямат работа в християнски храм, но след като разбраха смисъла на тази служба, заеха определените им места, установявайки, че присъстват хора от всякакви народности и вероизповедания

(включително седящите наблизно турци). Организаторите ни казаха, че представителите на България трябва първи да открият службата със свое изпълнение. Салих Буковян пое отговорността и се справи блестящо. Църквата беше голяма и претъпкана, в нея присъстваха всички участници на фестивала и всички възможни места бяха заети – и за седящи, и за правостоящи. Когато гласът му с неговия неповторим тембър и характерно изпълнение в акомпанимент на *дрънка* се извиси протяжно и отчетливо, хората благоговейно притихнаха и като че ли душите се сляха в обща молитва към Бога, още повече, че за домакините, както и за всички останали славянски групи, началното обръщение в избраната песен: „Ой Боже, Боже, Боже ле, мили Боже“⁷ беше ясен и недвусмислен призив. Различни хора и от организаторите, и от участниците след това ми споделиха, че в този момент са настръхнали и като че ли наистина са били докоснати от друго измерение. Това изпълнение допринесе за престижа и увеличи и без това големия интерес към нашата група по време на различните последващи шествия из града. Към колорита и екзотиката на помашките костюми от Брезница се добави уважението и одобрението към представената певческа култура. Имахме основание да се гордеем, а и аз приемах всеки техен успех и достойно представяне като личен подарък и повод за удовлетворение.

Групата се представи достойно и на заключителната икуменическа служба в друга голяма църква, когато Бехрин Шопова, облечена в предоставената ѝ носия, прочете предвидения в програмата кратък молитвен текст на български.

Облеклото. Както вече споменах, където и да се появеше, групата привличаше погледите с живописното си облекло – на шествията хората им ръкопляскаха, идваха да се снимат с тях, приветстваха ги. За повечето от възрастните жени това не е сценично облекло – „народна носия“, както се казваше по времето на социализма. Това са дрехите, с които се обличат в своя всекидневен и празничен жи-

⁷Песента „Градеж на манастир“ – Приложение 2.

вот на село, но и навсякъде, където отидат. По време на фестивала и в отделни ситуации някои от жените махаха забрадките или фереджетата⁸ си, защото им беше топло, но и вероятно защото така един вид се *освобождаваха* от нормативните ограничения на своя свят, чувстваха се различни и по-свободни. Младите жени и момичета от групата пък обличаха старите *носи* само за определените изяви, а тийнейджърките понякога нетърпеливо питаха: докога трябва да бъдем облечени така? Това облекло не им беше свойствено и удобно, притесняваше ги и макар да виждаха какъв интерес предизвиква, предпочитаха отново да си сложат дънките. Най-възрастните жени (и някои по-млади), между които и двете солистки Анифе Бекташ и Вайда Алим, обаче не промениха нито веднъж елементите в облеклото си – те се чувстваха добре в него, то им беше естествено и за тях единственото възможно, то показваше принадлежността им и вътрешното им съгласие с културата, която представяха и с която напълно се отъждествяваха. В този смисъл те излъчваха хармония и достойнство – достойнството на един устойчив и балансиран, макар и вече отминал свят и начин на живот.

Показателно беше и отношението към **храната**. От време на време се чуваха недоволства и протести, че в менюто е включено свинско месо – например предлаганата за закуска шунка, за която домакините ни уверяваха, че е пилешка, но в много от случаите имаше основание да не им се вярва. За разлика от тези, които изразяваха гласно, а понякога и шумно, възмущението си пред ръководителя, имаше една част от групата, които просто не ядяха това, което им се струваше неприемливо от гледна точка на религията им, а когато им беше възможно (там, където бяхме настанени, нямаше наблизно удо-

⁸Популярната представа за фередже у нас е забрадка, която покрива главата и част от лицето, но всъщност фереджетото е дреха, тип манта, която покрива цялото тяло, носи се върху другите дрехи (блуза и шалвари) и така всъщност скрива телесните форми. От времето на социализма у нас и досега се практикува мюсюлманките да носят работнически престилки – сини и кафяви, които играят ролята на фередже. Специално в Брезница фереджетото е черна връхна дреха като жакет, която те подвиват в двата предни края, така че отзад се получава триъгълник.

бен магазин) си купуваха и нещо за ядене, в случай че са гладни. Тези жени приемаха обстоятелствата и си даваха сметка, че светът не може винаги да се съобразява с техните изисквания и норми, поради което се справяха както могат и без много шум. А пък и още в началото разбрах, че има много неща за ядене, които участниците си бяха взели още от Брезница и които „спасяваха положението“, когато се налагаше.

Траурът. При пребиваването ни се появиха допълнителни изпитания, които не бяха предвидени от домакините. Денят на конкурсната програма за солови изпълнения започна с ясно небе и слънце, като по обяд стана и доста горещо, така че всеки търсеше сянка. В ранния следобед обаче се натрупаха облаци, заваля, а се разрази и буря с гръмотевици, някои от които стряскащо силни. Хубавото време беше привлякло много туристи, между които и семейства с деца, на излет към близкия планински връх, на който има висок метален кръст. Когато започнало да гърми, близо до кръста имало много хора, някои от които и заловени за желязна верига, монтирана да подпомага изкачването. Кръстът привлякъл една от мълниите и в резултат от това имаше буквално стотици жертви – убити и ранени. До късно през нощта се чуваха полетите на хеликоптерите, които извозваха засегнатите до близки болници – най-много в Краков. Организаторите на фестивала обявиха траур, вечерният концерт беше отменен, както и общите забавления с танци и жива музика. Ръководителят на нашата група предложи да си направим увеселение пред къщата, където бяхме настанени и където имаше просторни тревни площи, а и където всяка вечер се събирахме на песни и хора. Жените обаче отказаха да се вдига шум, още повече с музика. Всички бяхме покрусени от станалото, а и те имаха сериозен довод – ако това се беше случило в Брезница, никой нямаше да одобри, ако някой се весели, пък бил той и гост. Кой наистина би имал сърце да го направи?

Траурът продължи до края на фестивала и стана ясно, че на ключителния концерт не може да се реализират предвидените общи

изпълнения на различните групи, които предните дни вече бяха започнали репетиции на сцената. Тоест, не можеше да се разчита на репертоара, подготвен в програмата за изява на сцена. Затова пък можеше да се разчита на друг репертоар, който е съпътствал целия живот на възрастните певци и който включва изпълнения при всякакви житейски ситуации и по различни поводи – от игривите песни на хоро и на сватба, до оплаквателните интонации на балади и жалейки. Отново много точно Салих Буковян прецени момента и предложи на двете солистки да изпълнят песента „Жалей, горо“ (Приложение 3), която и като мелодия, и като текст беше в синхрон с връхлетелите ни събития. Без никаква предварителна подготовка и суетене, само след като им посочиха къде трябва да застанат на сцената, Анифе Бекташ и Вайда Алим запяха своята оплаквателна песен, която трогна и разчувства събраното множество и за пореден път предизвика уважението на организатори и участници. Гордеех се, че придружавам тези хора, които естествено и според ситуацията с достойнство споделяха своята неподправена култура, всъщност споделяха своя начин на живот, все повече оставащ в миналото.

Новата „Песен за Полша“. Вечерта преди заминаването имаше нова изненада за мен. Други две от певиците, Сале Чолак и Сануша Гюзум, изпяха песен, съчинена от тях двете и възпяваща участието на групата на фестивала в Полша (Приложение 4). Групата прие с оживление и вълнение новата песен, която впоследствие двете певици изпълниха няколко пъти по време на пътя обратно, както и на международния фестивал „Фолклорни пътеки“ (вж. бел. 5), състоял се през септември в селото им⁹. А за мен това отново беше добра възможност почти лабораторно да наблюдавам как във фолклорна среда възникват нови песни по повод конкретни паметни събития – трагични или по друг начин ангажиращи и значими, както в случая.

⁹<https://www.youtube.com/watch?v=BxE6ge7SiMY> (посетен на 15.11.2020 г.)

Заклучителни думи. След казаното едва ли е необходимо да повтарям, че възможността да придружавам „Брезничанки“ на представянето им на фестивала в Полша за мен беше късмет и професионално, и човешки. Още от студентски години участвам във фолклорни експедиции и документирам традиционна култура – вече 45 години. Това, което съм регистрирала на терен по разкази на възрастни хора, съчетано със спомените ми от детството, когато през летата съм посещавала баба ми и дядо ми на село (Криво поле, Хасковско), е направило възможно донякъде да си създам приблизително реална картина за някогашния живот на хората и на явленията, които са обект на заниманията ми като учен. За пръв път обаче имам възможност да общувам с представители на една традиционна култура в динамична съвременна среда и да си дам сметка за някои от реалните ѝ житейски измерения, за начина на присъствието ѝ в днешния свят. Наред с новите явления и влияния, които хората няма как да избегнат и които настъпателно изместват старите норми и ориентири, можах да се убедя и в голямата устойчивост и достойнство, които отделни представители на тази култура излъчват, след като животът им е преминал в нея и след като са я приели естествено и безвъпросно като своя начин на изразяване и на пребиваване в света.

Цитирана литература

Грънчарова, Евгения 2012: 43-ти Международен фестивал на планинския фолклор в Закопане, Полша. *Международна научна конференция „Фолклорната култура в медиите“ – Български фолклор, кн. 1*, 159–162.

Кауфман, Николай 1965: Народната музика в Пиринския край. В: – *Известия на института за музика. Т. II*. София: БАН.

Манолева, Мариана 2019: „Пирин пее 2018“ и живата песенна традиция на село Брезница. – *Български фолклор, кн. 2*, 145–157.

<https://www.youtube.com/watch?v=xODnS7KVsx0> „Жалей, горо“ (започва от 13:55 минута). Изпълнение на Анифе Бекташ и Вайда Алим на

заклучителния концерт на 51-я международен фестивал на планинския фолклор в гр. Закопане, Полша, 23 август 2019 г. (посетен на 16.11.2020 г.)

<https://www.youtube.com/watch?v=BxE6ge7SiMY> – Песен за Полша. Авторки на текста Сале Чолак и Сануша Гюзум, тяхно изпълнение на Третия Международен фолклорен фестивал „Фолклорни пътеки“ в Брезница – 30 септември 2019 г. (посетен на 15.11.2020 г.)

проф. дфн Албена Георгиева
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
albena.georgieva@iefem.bas.bg

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1: Награди, спечелени от „Брезничанки“

1. Първо място в категория „автентичен фолклор“ от 13-я Международен фолклорен фестивал „Малешево пее и танцува“ с. Микрево, общ. Струмьяни, от 21 до 23 октомври 2016 г.

2. Плакет за цялостно представяне от областния управител на област Перник за участие в Петия национален фолклорен събор конкурс на сватбената обредност в с. Пещера, общ. Земен, 2017 г.

3. Голямата награда за инструментално-вокалната мъжка група за автентичен фолклор на 13-ия Фолклорен фестивал „Струма пее“ в с. Невестино (Кюстендил) от 18 до 19 август 2018 г.

4. Първо място и златен медал от 17-я Национален фолклорен фестивал на Неделинския двуглас, Неделино 2018 г.

5. Мъжка група – Диплом за съхраняване на древните национални традиции за участие в Първия международен фестивал на изкуството на Бакши, гр. Термез, Р Узбекистан, 2019 г.

6. Специална награда на кмета на община Земен за участие в Шестия национален фолклорен събор конкурс на сватбената обредност, с. Пещера, общ. Земен, 2019 г.

– Първо място и златен медал на дуета Анифе Бекташ и Вайда Алим.

– Първо място и златен медал на Салих Буковян.

7. Специална награда на Музикална телевизия „Родина“ от Шестия фолклорен фестивал „Фолклорна среща“, с. Елешница, общ. Разлог, 2019 г.

8. „Златна брадва“ в категория *Автентичен фолклор* от 51-я международен фестивал за високопланински фолклор в гр. Закопане, Р Полша, 2019 г.

– Първо място за дуета Анифе Бекташ и Вайда Алим на международния конкурс за инструменталисти и певци на името на Владислав Требуня-Тутки в рамките на 51 международен фестивал в гр. Закопане.

– Диплом за съхраняване на традиционния инструментален стил на Салих Буковян на международния конкурс за инструменталисти и певци на името на Владислав Требуня-Тутки в рамките на 51 международен фестивал в гр. Закопане.

Приложение 2: Градеж на манастир

Ой Боже, Боже, Боже ле, мили Боже,
какво чудо голямо станало
я в тая града София голяма!
Заградили са църкви ли, манастири –
5 темеля беше каминь мармория,
па я нагоре със чувящи глави.
Не стигнали са осям-девить глави
да си доградят църкви ли манастири.
А, чудили са, Боже ле, маяли са
10 отде да найдат осям-девить глави
да си доградят църкви ли, манастири.
Та са пратили Чума ли Росилина,
пратили я са у Павъл чорбаджия,
чи Павъл има осям ли, девить сина,

- 15 ем си ми има млада ле Павловица –
да му удуши осям ли, деветь сина,
да му умори млада ле Павловица,
та да си земи осям-деветь глави
да и отнесе в София голяма,
- 20 да си доградят църкви ли, манастири.
А, отишла е Чума ли Росилина,
тя си отишла у Павъл чорбаджия.
А въртяла е два дни ли, та па три дни,
па тя не може в дворов да влязи,
- 25 чи Павъл има осям-деветь пцета,
ем си ми има кучка ли съботница.
Па тя ни дава чувяк ли да замине,
па тя ни дава пиля ли да префърка,
па тя ни дава никой ли да замине.
- 30 А, върнала са Чума ли нанадзаде.
Тя си на Бога тийо ли изговори:
– Ой Боже, Боже ле, мили Боже,
прадили ма сте у Павъл чорбаджия
да му удуша осям-деветь сина,
- 35 да му уморя млада ле Павловица,
та да си зема осям-деветь глави
да и отнесе в София голяма,
да си доградим църкви ли, манастири.
Па я не мога в дворов да вляза,
- 40 чи Павъл има осям-деветь пцета,
ем си ми има кучка ли съботница.
па тя ни дава чувяк ли да замине,
па тя ни дава пиля ли да префърка.
А, учи си ма, Боже ле, научи ма
- 45 как да си вляза у Павъл чорбаджия! –
А, изговори Бога ли на Чумата:
– Ой ли ми Чумо, Чумо ли, Росилино,
оща ли искаш, Чумо ли, да та уча,
оща ли искаш теб ли да науча?

- 50 О, я са върни, Чумо ли, нанадзаде,
та си ми иди горе ли в планината,
където си е Павльовото стадо,
та са престори от чума на мечка.
Та ша подплашиш Павльовото стадо,
- 55 та ша си иде Павльово овчарча,
той ша си иде долу ли я в селото
да си заведе осям-девить пцета,
ем ша заведе кучка ли съботница,
ша и отведе горе ли в планината
- 60 да си прогонят тая ли лоша мечка. –
А, върнала са Чума ли, нанадзаде,
та си отишла горе ли в планината,
където пасе Павльовото стадо.
Та са престори от чума на мечка
- 65 та си подплаши Павльовото стадо,
та си отиде Павльово овчарча,
той си отиде долу ли я в селото,
та си завело осям-девить пцета,
ем си завело кучка ли съботница.
- 70 Та и отведи горе ли в планината,
та си прогони тая ли лоша мечка.
А, върнала са Чума ли нанадзаде,
та си отиде в Павльовото село,
престорила са от мечка на чума,
- 75 та си е влязла у Павъл чорбаджия,
та му удуши осям-девить сина,
ем му умори млада ле Павловица.
Та е обзела осям-девить глави,
та и отнесе в София голяма –
- 80 доградили са църкви ли, манастири.

Приложение 3: Жалей, горо

- Мари, жаляй, горо,
жаляй, сестро,
двете да жалиме,
горо, сестро,
5 двете да жалиме.
Мари, ти за твойте листа, горо,
яс за мойта ле младост,
горо, сестро,
яс за мойта ле младост.
10 Твойте листа,
горо, сестро,
пак ша са ли разлистнат,
горо, сестро,
пак ша са ли разлистнат.
15 Мари, жаляй, горо,
жаляй, сестро,
двете да жалиме.
Мойта младост,
горо, сестро,
20 нема да са върне.

Приложение 4: Песен за Полша

- Мори, абер дойде ле от далеко,
мори, от далеко, от Полски Татри,
мори, да си дойде ле Салих аго,
мори, Салих аго от Брезница,
5 мори, от Брезница ле с Брезничанки.
Мори, да представи ле България,
мори, България ле пред Европа.
Мори, да представи ле българското,
мори, българското ле, нашенското,
10 мори, нашенското ле, тропанското.
Мори, та попяли ли, поиграли,
мори, с първо място ле се върнали,

мори, с първо място ле се върнали,
мори, „Златна брадва“¹⁰ ле докарали.

Приложение 5: Снимки от фестивала в Закопане



Групата по време на шествие

Анифе Бекташ и Вайда Алим
по време на изпълнение



¹⁰„Златна брадва“ е най-голямата награда на Международния фестивал за високопланински фолклор в гр. Закопане, Полша.



Групата по време на шествие



Групата пред шатрата за представяне на обреди и танци

ОПЛАКВАТЕЛНИ ПЕСНИ ОТ СЕЛО БРЕЗНИЦА

Салих И. Буковян

Резюме: Оплаквателните песни на българите мюсюлмани (помаци) от село Брезница, Гоцелчевско, представляват интерес със своето функционално разнообразие – обредни, самооплаквателни и възпоменателни. Обредните оплаквания заемат важно място в живота на общността. Те са свързани с конкретната обредна ситуация и се изпълняват от девойки, в строго регламентиран момент. Новите социално-културни условия, в които е принудена да съществува локалната традиционна култура, водят до отмиране на цели песенни цикли и замяната им с нови фолклорни образци, много често „чужди“ на местния музикален фолклор. Процесът на изгласкване е многокомпонентен. Възпоменателните оплаквателни песни са най-устойчивият жанр, съхранил се и до днес. Те никога не са били обект на художествена самодейност, затова при тях няма съществени изменения. Интерес представлява и практиката за създаване на нови възпоменателни песни в стила на локалната музикална традиция. Техни автори и изпълнители са предимно мъже – изявени местни певци и музиканти. Настоящият текст се основава на собствени теренни наблюдения от 2000 година до сега.

Ключови думи: българи мюсюлмани (помаци), оплаквателни песни, обредност, локална музикална култура

MOURNING SONGS FROM THE VILLAGE OF BREZNITSA

Salih Bukovyan

Abstract: The mourning songs of the Bulgarian Muslims (Pomaks) from the village of Breznitsa, Gotse Delchev region, represent an interesting topic due to their functional diversity – ritual, self-mourning, and commemorative. Ritual complaints occupy an important place in community life. They are related to the specific ritual situation and are performed by girls in a strictly regulated time. The new socio-cultural conditions in which the local traditional culture is forced to exist lead to the extinction of entire song cycles and their replacement with new folklore patterns, very often „foreign“ to the

local musical folklore. The ejection process is multicomponent. Commemorative mourning songs are the most sustainable genre that has survived to these days. They have never been the subject of amateur art, so there are no significant changes. The practice of creating new commemorative songs in the style of the local musical tradition is also interesting. Their authors and performers are mostly men – prominent local singers and musicians. This text is based on our own field observations from 2000 to the present.

Key words: Bulgarian Muslims (Pomaks), mourning songs, ritualism, local musical culture

Настоящият текст разглежда оплаквателните песни от село Брезница, Гоцеделчевско, чиито носители са българи мюсюлмани, т.нар. помаци¹. Брезница е част от Пиринската фолклорна област. Намира се в периферията и на границата със Западните Родопи. Заедно със селата Корница и Лъжница формират самостоятелно гнездо в Неврокопския фолклорен подрайон (Манолов 1977: 175). Поради затворения характер и консерватизма на тази общност в контекста на религиозната им принадлежност към ислямската религия значително по-късно настъпва разпад във фолклорно-обредната система. Запазени са архаични културни пластове, надградени с времето. Вследствие на тези процеси традиционната култура е еволюирала. Съвсем условно можем да предположим, че функцията на някои песенно-обредни цикли излизат извън употреба или частично се трансформират. Други получават тласък в развитието си, дообогатяват се и заемат доминираща позиция в променената среда, в която битуват. В разцвет са епическите и баладичните песни, изпълнявани от мъже, трудовите и седенкарските песни, изпълнявани от жени. Значително по-малко на брой са обредните и хороводните песни, които са достигнали до наши дни. Предполагаема причина за това може да е и фактът, че изпълнението на тези песни е свързано

¹Екзоним, натоварен с негативен смисъл по време на комунистическия режим 1944 – 1989 г., в днешно време превърнал се в ендоним, с който се самоопределят значителен брой българи мюсюлмани в Западните Родопи.

с конкретни ситуации – обредни и календарни, които са в упадък. Обичаи като сватбата и наричане на гергьовските китки са изоставени, антифонното акапелно моминско хороводно пеене е изместено от зурнаджийски формации, които в миналото са съпровождали само мъжките хора.

Първите изследвания върху брезнишкия фолклор са осъществени от Стефан Веркович, Ст. Божков и А. П. Стоилов. Фолклористът Иван Кюлев записва песни през 90-те години на 19-ти век и през 30-те години на 20-век (Манолов 1977: 176). В последващите години теренни проучвания в Брезница и изследователска работа е осъществявана от Райна Кацарова, Николай Кауфман, Светлана Захариева, Илия Манолов, Искра Рачева, Светла Абрашева, Петьо Кръстев, Марта Форсайт (САЩ – б.а.), Мириам Милграм (САЩ – б.а.), Лора Олсън Остерман (САЩ – б.а.). Известно количество фолклорен материал е събиран индиректно чрез изявите на самодейците към читалището на съборите за народно творчество „Пирин пее“ и събора в Копривщица, където самодейната група е участвала и е носител на златни отличия – групови и индивидуални.

Въпреки големия обем събрани материали, никога не е правено цялостно проучване на местния репертоар. Голяма част от събраното е от мъжки епически и баладични песни заради полесния достъп на изследователите до изпълнителите мъже и липсата на табута в общуването им с външни на общността хора. Те се явяват основни носители на фолклора в селището. Все още слабо са проучени оплаквателните песни. Във втори том на „Народни песни от югозападна България – Пирински край“ (съставители Н. Кауфман и Ил. Манолов) е поместена само една оплаквателна войнишка песен, с нотограма, записана от Ил. Манолов в с. Корница. Оплаквателните песни се явяват най-устойчивият песенен цикъл. За това говори фактът, че изявени местни изпълнители създават такива песни и през втората половина на 80-те години на 20-ти век. По своята функционалност оплаквателните песни в Брезница са обредни и необредни. От обредните намираме сватбени оплаквания и при изпраща-

не на войник, от необредните – на покойници извън погребалните и поменалните обреди, във връзка с трагична смърт, самооплаквателни песни (Кауфман 1988: 19).

Обредни оплаквания

Сватбените оплаквания заемат важно място в живота на общността. Свързани са с конкретна обредна ситуация, изпълняват се от девойки в строго регламентиран момент. Традиционната сватба с „бенчена невеста“² в миналото се провежда в рамките на една седмица – от четвъртък до четвъртък. За ден на същинската сватба се смята денят, когато булката напуска бащиния дом. Този ден е наситен с обредни песни. Върху булката има табута, осигуряващи безпрепятствен преход в новото ѝ социално положение на омъжена жена – отказ от храна и вода, забрана за говорене и пеене. Придружавана от нейните дружки – зълви (шаферки), тя стои на чардака, на показ пред сватбарите, зълвите пеят: „Тва са жални песни, да развикат (разплачат) невестата“³. Моминското пеене е с особена важност за сватбения обичай. Момата, в ролята ѝ на невеста, вече не пее, пеят нейните дружки, на които предстои встъпване в брак (Захариева 1987: 118). До нас са достигнали четири сватбени оплаквателни песни, които извън контекста на сватбата са в обръщение при сценично реконструиране на сватбен обичай от самодейните групи в Брезница, тази към читалището и ФФ „Брезничанки“.

Пример 1: *Не карай, анайо, не бѣхти!
Нищам ти много забавам
забавам, янайо, додявам!*⁴

Стихът е осмосложник от вида 5 + 3, с цезура след пета сричка. Мелодията е в темпо *Rubato* с амбитус квинта. Тоническият център

²Така я наричат в с. Брезница.

³Анифе Мехмед Бекташ, род. 1950 в с. Брезница, личен архив.

⁴https://www.youtube.com/watch?v=-TihSKwGZ_4&t=1987s (от 20:50, посетен на 10.11.2020 г.).

е *ре* от първа октава, звукоредът е *ре-ми-фа диез-сол-ла* с подосновен тон на голяма секунда под тониката и е близък до миксолидийски пентахорд.

Пример 2: *Гукай ми, гукай, гълъбча,
и я съм така гукало,
гукало дури плакало...*⁵

Стихът е осмосложник от вида 5 + 3, с цезура след пета сричка. Мелодията е в темпо *Rubatto*. Звукоредът е *ре-ми-фа-сол*, с подосновен тон на голяма секунда под тониката е близък до дорийски тетра-хорд.

Пример 3: *Женилка пуста църнилка,
женилка пуста църнилка...*⁶

Стихът е осмосложник от вида 5 + 3, с цезура – след пета сричка. Първото предложение е в темпо *Rubatto*, второто се явява метроритмически близо до тактов размер 9/8 с трети удължен дял и има речетативен характер. Във втората строфа след втора сричка има пауза, звуковият поток прекъсва и раздробява строфата. Звукоредът е *ми-фа диез-сол* с подосновен на голяма секунда под тониката, в минорен трихорд.

Пример 4: *Отворяй си твоите йочи,
да си видиш твоята майка...*⁷

Стихът е осмосложник от вида 4 + 4, рефренът „во кадъно“ се повтаря след всяка строфа. В този пример втората строфа отново е раздробена от пауза след четвъртата сричка. Първото предложение е в темпо *Rubatto*, второто има пулсация, близка до 7/8 тактов размер, като двете построения се редуват. Звукоредът е *ре-ми-фа-сол* с под-

⁵https://www.youtube.com/watch?v=oaaz-_gjMS4 (посетен на 29.10.2020 г.)

⁶https://www.youtube.com/watch?v=-TihSKwGZ_4&t=1987s (от 24:54, посетен на 10.11.2020 г.).

⁷<https://www.youtube.com/watch?v=NiB02Yf4hsI> (до 2:27, посетен на 05.11.2020 г.).

основен тон на малка секунда маркира тертрахорд, близък до дорийски лад.

Антифонното редуване на две групи певци, широко практикувано при хороводните песни, намираме и при сватбените оплаквания. Първата група запява, втората отпява (повтаря). В Брезница жените пеят двугласно. Встъплението на песента започва втори глас, след което встъпва в първи и двата гласа продължават заедно (Кауфман 1968: 99). Мелодическото раздробяване на втората строфа с пауза е характерен белег и на жътварските песни от региона. В първите два примера в изпълнение на по-възрастните певци двугласът има хетерофонно-бурдонна структура и е в нормативния „стар” певчески стил на село Брезница. Елементите на хетерофонното многогласие се изразяват в едновременното протичане на два различно орнаментирани варианти на мелодията (Кръстев 2019: 448). Пример 3 и 4 са в изпълнение на по-младото поколение певци. Тяхото изпълнение е добре разпознаваемо заради звънливия им тембър с носов оттенък. При тях двугласната фактура преминава от хетерофонно-бурдонен тип в двуосновен или едноосновен бурдон (Кръстев 2019: 453).

Информаторите определят сватбените оплаквания като песен „жална песня“, а не като оплакване. Определено съществуват разлики между двете прояви на традиционната култура – по-напевните, разгърнати мелоди на оплаквателните песни в сравнение със същинското оплакване и различната им функция. След отмиране на сватбеното оплакване то намира приемственост в песните. Това се дължи на особеното сродство по тематика, настроение и функция. (Кауфман, Кауфман 1988: 359)

Самооплакване на собствената съдба

Самооплакване на собствената съдба е най-често срещаното оплакване (Кауфман 1988: 345). Имах откъслечни данни за съществуването му в с. Брезница. През 2018 г. Ава Бекташ ми предостави аудио касети за личния ми архив, принадлежали на баба ѝ Ава, с

думите: „Тя (баба ѝ – б.а.) пееше една песен за нея си..., че няма щерка, няма кой да я гледа. Може и тази песен да я има на някоя от касетите“⁸. При прослушване на аудиозаписите самооплакването не го намерих. Впоследствие успях да запиша самооплакване от Реджеп Бържан – носител на репертоара и инструменталния тамбурджийски стил на Ибраим Мерсим-Амала. Песента със заглавие „Песен за майката на Амала“ той изпълни със съпровод на двуструнна тамбура (дрънка)⁹. Текстът на песента проследява елементи от биографията на Амала, чиято майка има втори брак в с. Корница. Семейството ѝ се изселва и заживява в Турция. След дълга раздяла тя идва в България и двамата се срещат. При срещата им Амала е арестуван и интерниран за една година в село Горни Вадин, община Оряхово. Селото се намира на брега на река Дунав.

*Юнак са викна провикна
из тая ряка Дунава,
от това село Горян, Долян Вади:
– Слушайти, мало, голямо,
случайте какво ша кажа;
чи яс сам сирак останал.
На идна годинка – сирак без баща,
на две годинки – сирак без майка...*

Кратката биографична справка, която изложих, разкрива връзката между инструментален съпровод и самооплакване от мъж, с наблюдаваната от Н. Кауфман в Северозападна България, по поречието на река Дунав, традиция на „жива помана“. Възрастни мъже си поръчват при цигулар да им съчини песен с хвалебствено съдържание, която се изпълнява пред поръчителя на нарочно организирано празненство (Кауфман 1988: 352).

Тази практика вероятно е пренесена и нагодена към локалната инструментално-песенна традиция в село Брезница, като тук придо-

⁸Ава Бекгаш, род. 1993 г. в с. Брезница, студентка.

⁹Характерен инструмент за съпровод на мъжкото епическо пеене в с. Брезница.

бива нов облик – на самооплакателна песен, изпълнявана от мъже с инструментален съпровод. Едноредичната форма с хемиолно удължение в края си, редуцираните вокали, речитативното изпълнение и сравнително свободният строеж на строфата се доближават като характеристика до погребалните оплаквания в един широк ареал.

Оплаквателни песни

Трагични случки от живота са повод за създаване на нови песни от изявени местни изпълнители, което е особен престиж за певеца. Съществува и специфична лексика „изкара песмя”¹⁰, която отразява в пълнота творческия процес. Авторските текстове са изградени по шаблони, заимствани от местния песенен стил. Част от мелодиите са близки мелодически варианти на вече познати песни, по-рядко е съвсем нова мелодия, създадена от изпълнителя. Характерно начало за всяка песен е въведението, което има за цел да привлече вниманието на слушателите и да ги насочи към последващото фабулно развитие. Типични конструкции са: „Какво е ново/чудо станало...”, „Я послушайте, мало и голямо...”. Оплаквателни песни се създават равностойно от мъже и жени (девойки).

Нещастен случай, при който загива млада жена (Ава Батева) е в основата на песен, изпълнявана от Айше Арнаути¹¹: „Нижах титюн под сушилната и си поях таа песмя („Песен за Ава Батева” – б.а.), а мъжа ѝ бил наблизо, пасял си овцете и ма чул. Дойди и ми дума: „Моме, да ти кажа как беше... така и така, така и така...” и ми разказа. От там насетно си я поях както той ми каза историята”. Разказаното от информаторката онаглежда ясно творческия процес. Видни са и двата компонета – *творец/изпълнител* и *разказвач/очевидец*, като компонентите са в различни релации един спрямо друг,

¹⁰Азиме Мехмед Джамадан, родена 1958 г. в с. Брезница, основно образование, земеделие, личен архив.

¹¹Айше Ибраим Арнаути е родена 1958 г. в с. Брезница, основно образование, земеделие, певица във ФФ „Брезничанки”, личен архив.

в зависимост от конкретния случай. Тази връзка се откроява и при останалите оплаквателни песни:

*Какво е ново станало
вав това село Брезница,
на тоя трети километар
със тая Ава Батева...*
(Песен за Ава Батева)

*Какво е ново станало
между Бялица и Баня,
на тоя шести километар
със тоя Джамал Кенански...*
(Оплаквателна песен)

И двата текста се изпълняват на „един глас” – една мелодия, която има звукоред *си бемол-до-ре-ми бемол-фа*, близък до йонийски пентахорд. И двата текстови варианта се пеят в с. Брезница.

Мехмед Караахмед (Караамет)¹² е създал три оплаквателни песни. Една от от песните е посветена на неговата първа братовчедка Фатма Шабанова (Спорчева) Караахмедова (по баща – б.а.). Фатме е имала злощастна съдба – разболява се от рак и умира. Предсмъртното ѝ желание да я погребат в родното ѝ село Брезница е изпълнено от нейните деца. В деня на погребението ѝ, когато погребалната процесия тръгва към гробището, се излива проливен дъжд, сякаш природата скърби заедно с близките. Този факт впечатлява Караамет „да изкара песмя” за Фатма – това се помни от близките. Многобройните ми опити да се добера до повече информация, свързана с песента, са неуспешни. До момента не разполагам с текст или мелодия.

Другите две песни, изпълнявани от Караамет – „Епопея за Салих Уста майстора”¹³ и „Песен за Чарли”, са запазени върху аудио касети (личен архив). Първата песен разказва за живота на Салих от село Лъжница. Неговото семейство е принудително изселено в град Плачковци. След година престой там напускат България и заживя-

¹²Мехмед Арифат Караахмед, познат като Караамет (това име ще използвам в текста), е роден в с. Брезница през 1923 г., починал 2000 г., е певец и тамбурджия (дрънкалец), изпълнител на епически песни. Родът му по майчина линия са преселници от София след Руско-турската освободителна война 1878 г. Според разкази на възрастни брезничани домът им се е намирал близо до джамията „Баня-башъ” в София, на мястото на днешният Министерски съвет и бившият ЦУМ.

¹³<https://www.youtube.com/watch?v=GajPKmQMvRg> (посетен на 15.10.2020 г.)

ват в Турция. Там Салих създава семейство, но за съжаление загива при токов удар на строеж. Заглавието, избрано от Караамет, е недвусмислена препратка към същността на съдържанието. Разказ, изпълнен с големи преживявания и важни събития в живота на героя. Песента е структурирана в три части, които се повтарят в определен ред, изграждайки цялостния завършен корпус на песента – А+Б+В+Б+В+Б+А+Б+В+Б+А+Б+В+Б. Условно **част А**¹⁴ има декламационен характер на фона на инструментална мелодия, играе ролята на въведение, в немерена реч:

“Епопея за Салих Уста майстора, роден през месец август 1936 година в село Лъжница. Живееше си Салих в село Лъжница, живееше безгрижен и спокоен живот. Какво можеше да се търси от младеж като него. Живееше при неговата стара майка, при неговия стар бубайко и неговите милни братя...”

Част Б е същинската песен, стихът е осмосложник 5+3, с цезура след пета сричка. Тактовият размер е 7/8 с първи удължен дял (3+2+2). Звукоредът е пентахорд *ла бемол-си бемол-до бемол-ре бемол-ми бемол* с подосновен тон на голяма секунда под тониката, близък до дорийски лад. Съпроводът е двуструнна тамбура (дрънка):

*Какво е чудо станало
вав тая Визя касаба,
вав тая пуста Тракия
сас тоя Салих майстора,
че си е малдо загинал
във църна земя глибока,
глибока земя, студена...*

Част В е инструментална мелодия, изпълнявана с двуструнна тамбура, инструментален вариант на мелодията от част Б. Тя е важен композиционен дял преди всеки сюжетен обрат в текста.

¹⁴На записа текстът се рецитира от дъщерята на Караамет – Ава Мехмед Грошар, родена през 1958 г. в с. Брезница. Тя е била в 6-ти клас, когато са записвали песента.

В късните си години Караамет се научава да свири на акордеон. През 1984 г. създава друга оплаквателна песен – „Песен за Чарли“, която изпълнява със съпровод на акордеон, мелодически вариант на позната песен „Пазарила се е Фатма на една вършачка“, в тактов размер 7/8 с първи удължен дял. Звукоредът е изграден от пентахорд, близък до дорийски лад, с тоника сол и подосновен тон на голяма секунда под тониката.

*Я послушайте,
мало, ем голямо,
какъв шум са дига,
какъв залис има
я в това село,
село Брезница...*

Два съществени елемента при развитие на фабулата се открояват при всички цитирани до тук оплаквателни песни. Те включват в себе си пророчески сън/сънища и реконструирано в песента погребално оплакване.

В Брезница българите-мюсюлмани се причисляват към сунитския клон на исляма. Наред с ислямските догми в обредността си, произтичащи от нормативните извори Корана и Сунната, паралелно са вплетени и фолклорни елементи от предислямския период. Съществуването им заедно е известно като традиционен ислям и регламентира всички сфери на живота. Обновяването на обредната система и унифицирането ѝ настъпва след 1995 г., когато за имам е избран Ш.Х., завършил ДУ НЮВВАБ в град Шумен. Тези процеси текат и в наши дни. Противопоставянето на „старите оджи“ и „новите оджи“ намира широк отзвук сред мюсюлмаската общност в Брезница. Едни от първите промени засягат погребалната и поменална обредност. Новият имам стомира практиката за раздаване на парични суми на участващите в погребението лица, т. нар. кеферет, и пеенето на мевлид в дома на починалия. Оплакването на мъртвеца също е сред забранените проявления на традиционната култура. „За

мен джаназето си е прилягато с припяване. Новите оджи не дават да са припява.¹⁵

Заклучение

В текста разгледах само малка част от запазените оплаквателни песни в село Брезница. Сватбените оплаквания вече не могат да се наблюдават в естествената им среда на битуване – традиционната сватба. В началото на 70-те години на 20 в. така нареченият „Възродителен процес“ прекъсва тази традиция и налага нова празнична система в духа на „социалистическия бит и култура“. Това оказва пагубно влияние върху целия комплекс на сватбената обредност. Малкото запазени образци дължим на поколението, родено между 1940 и 1950 година, които са и моите най-възрастни информатори. Сватбените оплаквания остават и извън самодейността на читалището поради същите причини. Това води до бърз упадък. Сравнително по-устойчиви във времето се оказват оплаквателните песни с трагични сюжети. Тяхното създаване и изпълнение се е случвало извън институционалните рамки. Техни автори са прочути местни певци и създаването на такава песен е носило престиж на създателя ѝ пред общността. При конструирането на тези оплаквателни песни са използвали готови схеми, заети от епическите и баладичните песни. Стихът е осмосложник, както при епическите песни, с дълги текстове, допълнени с характерните за района рефрени – „джанъм“, „мори“, „старо мале/стара майко“. Тази връзка се откроява и при музикалния анализ. Функционалната им принадлежност е към седемкарските песни. Имат възпоменателен характер, като един от основните им белези е наличието на тесен амбитус – дорийски тетра-хорди и пентахорди с подосновен тон.

¹⁵Ава Джугдан, род. 1984, в с. Брезница, висше образование, администратор в кметството.

Литература

Захариева, Светлана 1987: *Свирачът във фолклорната култура*, София: Изд. БАН.

Кауфман, Николай, Димитрина Кауфман 1988: *Погребални и други оплаквания в България*, София, Изд: БАН.

Кауфман, Николай 1968: *Българската многогласна народна песен*, София, Изд: „Наука и изкуство“.

Кръстев, Петьо 2019: Интонационни модели в брезнишкия двуглас (По материали от брезнишката попрепка). – В: *Български фолклор*, кн. 4, 442–458.

Манолов, Илия 1977: Комуникативни функции на музикалния фолклор в Неврокопския подрайон Брезница, Корница и Лъжница. – В: *Проблеми на българския фолклор. Том 3: Фолклор и общество*, София, Изд: БАН, 175–186.

Интернет източници

„Епопея за Салих Уста майстора от Лъжница“ – <https://www.youtube.com/watch?v=GajPKmQMvRg> (посетен на 15.10.2020 г.)

„Гукай ми гукай гълъпче“ – https://www.youtube.com/watch?v=oaaz_gjMS4 (посетен на 29.10.2020 г.)

„Отворяй си твоите ле очи“ – Sanusha, Nafie i Amideja – <https://www.youtube.com/watch?v=NiB02Yf4hsI> (посетен на 05.11.2020 г.).

MFFZG – Konkerty konkursowe: BUŁGARIA, POLSKA-ŚWARNI, SŁOWACJA – https://www.youtube.com/watch?v=-TihSKwGZ_4&t=1987s (посетен на 10.11.2020 г.).

Салих Буковян, студент
Факултет по изкуствата
Изпълнителско изкуство (народно пеене)
ЮЗУ „Неофит Рилски“
2700 гр. Благоевград, БЪЛГАРИЯ
fin_office.br@mail.bg

КУЛТУРНИТЕ ТРАДИЦИИ НА ПРЕСЕЛНИЦИТЕ РОДОПЧАНИ ОТ ЛОЗНИШКО

Айше И. Реджеб, Даниела Т. Ганчева

Резюме: Докладът е посветен на проблемите и тенденциите на развитие, свързани с културните традиции на българоезичните мюсюлмани, преселници от района на Родопите в Лознишкия край. Акцентът е върху формите на съхранение във фолклорната култура, които се наблюдават днес в селата Сейдол, Манастирци, Трапище, Синя вода, Ловско и гр. Лозница.

Във връзка с културното конструиране на изследваната общност в текста се използват единствено автономни (самоназвания), каквито са *родопчани* и *помаци*.

Публикацията разглежда културните традиции на общността, проявени в женското облекло и във фолклорните игри.

Ключови думи: родопчани, помаци, преселници, културни традиции

CULTURAL TRADITIONS OF RHODOPE PEOPLE WHO MIGRATED TO THE AREA OF LOZNITZA

Aysé Rejeb, Daniela Todorova

Abstract: This report is dedicated to the problems and tendencies of development, related to the cultural traditions of the Bulgarian-speaking Muslims, originating from the Rhodope mountains who later migrated to the area around the town of Loznitza. The emphasis is on the forms of preservation in folk culture, which can today be observed in the villages of Seydol, Manastirtsı, Trapıshte, Sınıya voda, Lovsko, and the town of Loznitza.

Names such as *Rhodope people* and *Pomaks* are self-names, which are used in the text in relation to the cultural traditions of the studied community.

The publication examines the cultural traditions of the community, manifested in women clothing and folk games.

Keywords: Rhodope people, pomaks, migrants, cultural traditions

Събраният емпиричен материал разкрива степента на съхраняване на родовата фолклорна памет в условията на различни исторически, географски и социални промени. Процесите на преселване и трайно установяване в новите поселения кореспондират с двете тенденции – тази на интегритета на общността и съответно на консервативността и затварянето в себе си.

Съществуват различни хипотези за произхода на българите мюсюлмани, които са противоречиви и пораждат спорове сред учените и изследователите.

Научни изследвания, посветени на идентичността на помациите¹, са разработени от Михаил Груев, Михаил Арнаудов, Михаил Иванов, Стоян Райчевски, Евгения Иванова, Евгени Радушев, Петър Япов и др.²

Изворовата база, на която се опира публикацията, е получена от наследници на преселниците родопчани, живеещи в селата Манастирци, Сейдол, Синя вода, Трапище и с. Ловско, които се намират на територията на община Лозница. Общността се проследява в контекста на културните традиции, проявени в празничната система, женското облекло и във фолклорните игри. Описани са селищните и родовите специфики, представени в информацията на преселниците родопчани или българите мюсюлмани, известни още като помаци, чийто майчин език е българският език с типичен диалект.

Преобладаваща част от помашкото население в Лознишкия край живее в селата Трапище, Сейдол, Синя вода, Ловско, Манастирци и гр. Лозница. Преселват се през 70-те и 80-те години на миналия век и идват предимно от района на Белица, Якоруда, Велинград и др. По информация на жители от село Сейдол³ първите преселници са от с. Бабек, Велинградско и пристигат в Лознишко

¹https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%86%D0%B8_%D0%B2_%D0%91%D1%8A%D0%BB%D0%B3%D0%B0%D1%80%D0%B8%D1%8F

²Вж. Арнаудов, 2000; Груев, 2001; Иванов, 2012; Иванова, 2012, 2014; Райчевски, 1998; Радушев, 2005; Япов, 2006.

³Васвие Чолакова, Нурие Бакалова, Ибрахим Качаков.

през 1964 г. Първоначално се установяват в Омуртагския край, но каменистата почва, липсата на вода и електричество ги кара постепенно да се преместят в Разградско. По-късно, през 1967 г., в с. Сейдол започват да се преселват родовете Джаргови, Оручеви, Ислямови, Бутреви, Чолакови, Дживгови, Кимови, Палеви, Пашалиеви, Орцеви и Дрангови. Тези преселници ги наричат „бабечани“, защото идват от Велинградското село Бабек.

Към 70-те години на XX век в Лознишко пристига население от Гоцеделчевско – от селата Филипово (фамилията Тамакярови) и Рибново (родовете Атипови, Кючукови и Еминови). Те се самоопределят като „рибанци“. От с. Брезница се преселва фамилията Лиманови, които стават известни като „брезничани“, а от с. Лъжница фамилията Кърпачеви получава названието „лъжничани“.

Респондентите от с. Манастирци⁴ разказват, че родопчаните в тяхното село са дошли през 70–80-те години на миналия век. Изселват се от община Белица – селата Бабек, Краище, Орцево, Цветино и околните махали Меховци, Мельовци. Други родове, като Бирковци, Чолаковци, Лътевци, идват от Велинградския край. Останалите се преселват от Разложкия край – селата Златарица (родовете Къоровци, Тупевци), от с. Медени поляни, община Сърница и с. Белкамен, община Якоруда.

Първите заселници в с. Синя вода (Айше Болутова, Рафие Горелска) и с. Ловско (Шоаиб Зиннорейн) са от с. Бабек, с. Върхари, Велинградско, а по-голяма част от помашкото население от с. Трапище (Афизе Дурльова, Муса Дурльов) са от с. Рибново.

Събраният изворов материал разкрива, че преселването в изследваните селища продължава в периода от 1964 г. до 80-те години на XX век. Заселниците пристигат от различни села и райони на Родопите. Усядат на групи по родов принцип. Този факт благоприятства създаването на малки затворени общности, които не са интегрирани с останалото местно население – българи и турци. В пър-

⁴Хава Шеинска, Атидже Тупева, Емине Кондъова, Джемле Къорова, Емине Капустрева

вите години в стремежа да съхранят своите традиции и спомена за родовите си корени родопчаните поставят граници не само с останалите общности, но и помежду си. Днес българите мюсюлмани в района се славят със своето трудолюбие, с услужливостта си и етническата си толерантност. Повечето от тях, особено тези, които са на възраст между 50 и 70 г., са дълбоко религиозни и спазват строго каноните на исляма.

Празнично-обредната система на родопското население е обект на широк изследователски интерес, но за преселниците в Разградския регион все още информацията и публикациите са оскъдни. Заселени далеч от родните си места и поставени в различна етнокултурна среда, родопчаните от Лознишкия край успяват да съхранят част от своите традиции. Календарните празници и обичаи се възприемат през призмата на семейната идентичност. По отношение на религиозните вярвания преселниците родопчани отдават голямо значение на мюсюлмански празници – байрамите (Рамазан и Курбан байрам). Значителна част от населението спазва поста през м. Рамазан, който забранява консумацията на храна, вода и тютюн в периода от ранната сутрин до вечерта. Храната, която се консумира в рамките на определеното за това време, се нарича „савур“.

Три дни преди Рамазан байрам се чества празникът Кадир геджеси. Според всеобщата представа през нощта на този ден „небето се отваря“ точно в полунощ. Ако човек си пожелае нещо, то се сбъдва. Денят преди байрама се нарича „Арифѐ“. На този ден жените месят, а момите и младите булки раздават на близки и комшии колачи, мекици, локум и халва. Рамазан байрам се чества 3 дни. След празничната молитва се целува ръка на по-възрастните. Децата обхождат къщите на близки и роднини и събират бонбони, сладкиши и пари. За празничната трапеза жените готвят по няколко вида ястия: чорба от тарана (трахна), кешкек, яхния от говеждо или овче месо, голия, ошмар, бъркана халва, сутляш, „сюндюрме“ (пита с масло и бито сирене), баклава, пилаф, шербет и др. Задължителна част от храната е и питката с мед.

Курбан байрам се чества 70 дни след Рамазан байрам. За него във всеки дом се коли младо мъжко агне или овен. Курбанът винаги се нарича на жив или на починал роднина. Когато той е наречен на покойник, се коли предния ден (на деня Арифе), а когато е наречен на жив човек от семейството, се коли на първия ден на Байрама. Преди да бъде заклано, животното се къносова на три или седем места, ходжата чете специална молитва, главата на животното се покрива с кърпа, „за да не гледа смъртта“. Кръвта му се събира в съд и се заравя в дупка. Тя трябва да е на място, откъдето не минават хора и кучета. Кожата на курбана се дарява на джамията, а цялата дясна страна се нарязва на седем части и се раздава на седем семейства – близки, роднини или бедни хора. В миналото байрамите са се чествали по 14 дни.

Игрите по време на байрамите при българите мюсюлмани са предимно с цел избор на брачен партньор. При родопчаните от Лознишко най-известната игра по време на байрамите е „врътката“. Момите се обличат в народни носии, закичват се с китки, за да са погиздави, и се събират на „врътката“ (люлка, която се върти в кръг). Заедно с люлеенето се изпълняват песни на два гласа. Щом ги чуят, младежите отиват край врътката. Всеки ерген застава пред момата, която харесва, и започват символични закачки. Грабват китките на момите и започват да ги люлеят. Игрите по време на байрамите са без инструментален съпровод. Момите се въртят в кръг с хороводни стъпки в такт с акапелното изпълнение на песните.

В с. Сейдол „врътката“ се прави в гората, близо до священото място „Тюлбето“, където в наши дни на 6 май всяка година по традиция се прави общински фолклорен събор. Празникът се превръща в събитие и до днес той събира помаци от различни краища на България с цел избирането на булки. Освен по празниците младите родопчани се срещат на селските чешми, откъдето момите наливат вода. Срещите се уреждат тайно, без знанието на родителите. Предметните символи, които се разменят между младите хора, са китки, кърпи и бонбони.

Съхраняването на традициите в обичайно-обредната система на помаците от Лознишко кореспондира с отношението им към традиционното облекло. Периодът, през който се заселват родопчаните, се характеризира с активно действащи процеси на промяна в облеклото. Традиционните носии се съхраняват в сандъци и гардероби. С годините те се променят и осъвременяват. Независимо от факта, че идват от различни райони на Родопите и притежават специфични отлики, постепенно сред тях се налага един унифициран модел на традиционно облекло. В хронологически план най-рано изчезват мъжките традиционни костюми, които днес по време на възстановки и празници са заменени със съвременни стилизирани панталони, елечи и ризи.

Женското облекло на значителна част от преселничките родопчанки се състои от кошуля (дълга везана риза), кавале (бели панталони с дантела на крачолите), пешчемал (ръчно изтъкана вълнена престилка), кушак (забрадка в пъстър цвят) и плетени шарени чорапи. Основна дреха към всички исторически и локални разновидности е кошулята. При нея се наблюдават промени по отношение на използвания текстилен материал. В миналото платът за ризата е от лен, а в днешно време е от бял памучен плат. Масово се използва бяла памучна панама за горната част. По отношение на везбените мотиви се наблюдава разнообразие на декорацията – съдържание, рисунок, колорит, композиция, което се дължи на творчеството на населението от отделните микрорайони. Везбата е съсредоточена около пазвения отвор, а мотивите са едри и флорални. Този модел на кошулята е утвърдена във всички изследвани села от района, независимо от мястото, от което са пристигнали заселниците. Тя се превръща в белег за общностна принадлежност.

В някои селища (с. Сейдол и с. Манастирци) към кошулята се добавят пола и елек от кадифе в червен или син цвят. Те са везани с пулове и златисти ленти с линеарни орнаменти от разноцветни копиринени конци и сърма. Този тип облекло се доближава до сценично изработените костюми, използвани от читалищните самодейни ко-

лективи и групи. Вълнената престилка (пешчемал) заема съществено място в цялостната композиция на традиционния женски костюм и има ясно определено функционално и естетическо предназначение. Тази част от женският костюм е знакова, защото според преселниците втъканите декорации са отличителен белег за принадлежност към определен район на Родопите. Обикновено моделът се състои от цветни ленти в постоянно съотношение, които се повтарят. Само в долния край се открояват ивици с по-голяма ширина и по-ярък колорит, които оформят дрехата. Пешчемалът завършва от двете страни с плетени и прошити ресни. Окончателното оформяне е с прикачането на връзките, които най-често са оплетени на плитки.

Друга съставна част от женското облекло са белите гащи с дантела на крачолите, наречени *кавале*. В декоративно отношение те са основа, над която се открояват цветовите гами на вълнените престилки. Жените от общността разказват, че в миналото този вид гащи се шиели от домашно тъкано платно. Днес за тях се използва бял фабрично изработен памучен плат. По традиция в долната част на крачолите се наплита дантела в различна широчина. В някои местни носии преобладават къси до коленете цветни шалвари, които често се употребяват от преселниците от с. Рибново. В края на ХХ и началото на ХХІ век „рибненките“ започват да използват кадифе за елек, и лъскав плат атлаз за шалварите и за престилката. Неделима част от костюма на родопчанката е *кушака* (цветна забрадка с флорална орнаментика и ресни), който допълва женския родопски костюм и плетените чорапи и терлици.

През 70-те и 80-те години на ХХ век жените родопчанки стават известни в района с тъкане на китеници и килими и плетене на чорапи, терлици и елечи. Създадените от тях модели за китеници стават толкова популярни, че те започват да получават поръчки от различни места. Постепенно се създават цехове за китеници, хаши (губери с дълги косми, ръчна изработка) и одеяла, в които преобладаващата част от работничките са преселнички от Родопите. Част от поръчките са предназначени за чеиз. Изработените в цеха на с. Сей-

дол тъкани стават модерни и се поръчват и закупуват не само от района, но и от съседните окръзи (Търговище, Русе, Велико Търново и др.). Материалът за тъканите е от овча вълна, оцветени в различни багри. До днес в ОУ „Виделина”, с. Сейдол учениците се учат да тъкат китеници, черги и хаши.

Сватбените обичаи заемат важно място в системата на семейните традиции и се открояват с особеното си социално и психологическо съдържание. В началото на XX век най-ранната възраст за сгодяване на мома е 15-16 г., а на младежа е между 17 и 18-годишна възраст. Народният морал на родопчани не допуска женитба на роднини до седмо коляно. Съхранена е забраната за преженване на по-възрастни братя и сестри.

Преди сватбата се прави „главеж“, т.е. годеж (младите трябва да са оглавени). От рода на момъка отиват *мижето* (чичото), *дайчето* (вуйчото) и други близки. Типично за жените годежарки е да носят кушак и шарена китка, бронзирана и украсена с лъскава булчинска тел. Годежарите носят със себе си букет, златен пръстен и *бухчалъци* с много дарове за булката и роднините ѝ. В дома на годеницата се приготвят дарове (*бухчи*) за гостите. Те са ризи, чорапи и брасалки (пешкири). Момината страна изпраща *бухча* на момъка. През периода на годежа до сватбата главеницата трябва да довърши своя чеиз. За приготвянето на чеиза момата получава от момкова страна вълна и прежда.

В миналото същинската сватба започва в четвъртък, когато се нагъва и прибира чеиза на булката. (Обикновено това се прави от млади булки, които са от момина страна.) В сандъка се поставят плодове, орехи и бонбони за берекет и да е пълна къщата на младоженците. Чеизът се взема от девера и близките на младоженеца. В петъчния ден се приготвят сватбените питки и се кани на сватба. До днес се спазва традицията специално ангажирани жени да минават от къща на къща с бонбони и да канят всички на сватбата. В съботния ден се сплита булката. Сплитането започва от върха на главата. Плетат се 10 плитки, навървени откъм гърба една към друга и укра-

сени с червени конци и мъниста. Булото е отличителният белег на булката и най-често носи названието „вало”. То се донася в къщата на младоженката рано сутринта в деня на сватбата.

Танцовият фолклор при българите мюсюлмани от Лознишко е наситен с различни видове хорà. Те се отличават с голямото кършене на „опашката на хорото“. Начинът, по който се движи опашката, е същият като този в неговото начало. То върви в две посоки. В района на Лудогорието по време на празници и сватби българите мюсюлмани изпълняват „Чорбаджийско хоро”, „Ръченица”, „Сама китка мале”, „Назлънкино хоро”, „Белишко хоро” и др. Съпроводът на повечето от тях е в размер 2/4, други са в тактов размер 9/16. Освен тях по време на сватби и байрями се изпълняват „вити хорà”. На тези хорà момите са заловени за ръце долу, със свободен ход и пристъпват бавно, като „невести“. „Водачката“ завива хорото спираловидно надясно, а тази на опашката развива „охлюва“ (Тянкова 1994: 275).

В днешно време в подредбата на хорото се спазва възрастовата йерархия. Най-напред се хващат възрастните мъже и жени, след това се залавят по-младите момчета и момичета. Обикновено възрастните хора не играят, а стоят отстрани и наблюдават.

При въвеждането на булката в къщата на младоженеца свекървата слага под дясната ѝ мишница Коран, а в лявата колак или хляб. Булката се въвежда от свекъра. След първата брачна нощ младоженците целуват ръка на възрастните и отиват на гости на родителите на булката, където ги черпят с кафе, локум и сладкиши. Близките на младоженеца оставят чувал с различни бонбони, орехи, дъвки, ябълки, което се нарича „нишан“. По информация на Н. Бакалова от с. Сейдол „чувалите с бонбони тежат 50-80 килограма”. По този начин се потвърждава девствеността на булката. Близките на младоженката ги раздават на деца и възрастни от селото.

Резултатите от теренните проучвания, свързани с преселниците родопчани, доказват, че тяхното установяване в изследвания регион съвпада с процеса на разпадане на част от фолклорната култура на

общността. Наблюдава се определена устойчивост по отношение на календарната обредност, свързана с религиозните празници. Сватбената обредност съхранява преди всичко културните традиции, свързани с песните и танците. Традиционното народно облекло търпи промени както по отношение на използвания материал, така и по отношение на употребата му по време на празниците.

РЕСПОНДЕНТИ

1. Васвие Алиева Чолакова, род. 1969 г. от с. Сейдол.
2. Нруие Мусова Бакалова, род. 1944 г., от с. Сейдол.
3. Атидже Мусова Тупева, род. 1953 г., от с. Манастирци.
4. Емине Мустафова Кандьова, род. 1947 г., от с. Манастирци.
5. Джемиле Мехмедова Кьорова, род. 1957 г., от с. Манастирци.
6. Емине Джемалова Капустрева, род. 1957 г., от с. Манастирци.
7. Афизе Мехмедова Дурльова, род. 1941 г., от с. Трапище.
8. Муса Велиев Дурльов, род. 1960г., от с. Трапище.
9. Шоаиб Зинорейн, род. 1962 г., от с. Ловско.
10. Фатима Лъотева, род. 1953 г., от с. Ловско.
11. Джемиле Алиева Качакова, род. 1948 г., от с. Ловско.
12. Айше Салих Болутова, род. 1980 г., от с. Синя вода.
13. Емине Мехмедова Булутова, род. 1949 г., от с. Синя вода.

Литература

Арнаулов, Михаил 2010: *Родопските помаци. Народописно-исторически преглед*. София: Български писател.

Груев, Михаил 2001: *Българите мюсюлмани в държавната политика на България 1944–1959 г.*, СУ.

Иванов, Михаил 2012: Помациите според българската етнодемографска статистика. – *Население, кн. 1-2*, 163–197.

Иванова, Евгения 2012: Идентичност и идентичности на помациите в България – В: *Сборник с анализи*. София: Нов български университет.

Иванова, Евгения 2014: *Версия за произход и съвременна идентичност*. София: Нов български университет.

Етнографски проучвания на България. *Пирински край.* 1980. София: Етнографски институт с музей при БАН.

Радусhev, Евгени. 2005: *Помаците: Християнство и ислям в Западните Родопи и долината на р. Места в периода XV – 30-те години на XVIII век. Част I,* София: Нар. библ. „Св. Св. Кирил и Методий“.

Райчевски, Стоян 1998: *Българите мохамедани.* София: Изд. Български бестселър.

Тянкoвa, Йорданка 1990: За танцовия фолклор в Средните Родопи. – *Българска етнография, № 6,* 30–39.

Тянкoвa, Йорданка 1994: Игри и танци. – В: *Етнографски проучвания на България. Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура.* София: Етнографски институт с музей при БАН, 267–284.

Япов, Петър 2006: *Помаците.* София: „Сдружение мостове“.

д-р Айше Реджеб
Община Лозница, Дейност Образование и култура
ул. „Васил Левски“ № 6
7290 Лозница, БЪЛГАРИЯ
ai_redgeb@abv.bg

Даниела Ганчева
зам. директор на Регионален исторически музей – Разград
бул. „Априлско въстание“ № 70
7200 Разград, БЪЛГАРИЯ
pegasz@abv.bg

Снимка 1. Момичета
в народни носии от
с. Сейдол



Снимка 2. Момичета
в народни носии от
с. Сейдол при
празнуване на Байрам



Снимка 3. Нурие
Бакалова и сестра ѝ от
с. Сейдол



Снимките са от личния архив на авторите, предадени от местни жители от с. Сейдол, Синя вода и Манастирци.

Снимка 4. Родопчанки в носии
от с. Манастирци



Снимка 5. Инка и Нурие
Бакалови от с. Сейдол



Снимка 6. Сестри Васвие и
Инка Бакалови



Снимка 7. Родопчанки от
с. Синя вода – снимка от Байрама



Снимка 8.
Момиченце в
народна носия,
с. Синя вода



Снимка 9. Жертвено животно
за Курбан по време на Байрама



Снимка 10. Инка
Бакалова от
с. Сейдол. Подго-
товка на Курбана



Снимка 11.
Тъкане на
китеници със
стан в
с. Сейдол



Снимка 12. Тъкене на черги в с. Сейдол



Снимка 13. Терлици от чеиз на булка



Снимка 14. Хоро от родопска сватба в с. Синя вода

Снимка 15.
Празнично хоро
по време на
Рамазан байрам в
с. Сейдол



ХОРОТО В ПРАЗНИКА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ ОТ СЕВЕРОЗАПАДНИТЕ РОДОПИ

Данаил М. Атанасов

Резюме: В текста ще представя една част от моите теренни проучвания в Разложката котловина. В източната част на котловината, където навлизат Северозападните Родопи, съществуват много села и махали, които са населени само с българи мюсюлмани. Това население е наричано *бабечени*, от името на село Бабяк, което е считано за център на помашкото население в миналото. В текста ще изброя хората, които играят българите мюсюлмани от този регион, както и празници, на които се играят днес, като абитуриентски бал например. Моментите, в които може да се наблюдава хорото в съвременното в естествената му среда, са много и най-различни: с религиозно значение, каквито са Байрам и сюнет, с обредно значение – сватба, с празнично – абитуриентски бал. Нещо интересно, на което попаднах, е думата *музики*. Това означава, че младежите събират пари, за да викнат оркестър. В други случаи се пазарят с местни музиканти, ако има такива. На празници хорото изпълнява главна роля най-често на площада или на някое широко място. Много често на *музики* идват младежи от близките махали, за да играят хоро. Младите играят, а възрастните седят и гледат. Отношението на *бабечените* към хорото е сериозно, никой не напуска площада, докато не приключи музиката, дори и по-възрастните, които са дошли да гледат.

Ключови думи: хоро, традиционна култура, празници, българи мюсюлмани, *музики*, теренно проучване.

THE CHAIN DANCE IN THE FEST OF BULGARIAN MUSLIMS
INHABITING THE NORTHWEST RHODOPEs

Danail M. Atanasov

Abstract: The text presents a part of my field research in the valley of Razlog. There are many villages and neighborhoods inhabited only by Bulgarian Muslims in the eastern part of the valley, where Northwest Rhodopes begin. This population is called *babecheni*, after the village of

Babyak, which was considered the centre of Bulgarian Muslim population in the past. In this text I will list the chain dances, performed by Bulgarian Muslims from this region, as well as the fests, on which they perform them nowadays – such as prom, for example. Nowadays there are many and varied moments when chain dance may be observed in its natural environment: having religious significance, such as Bayram and sünnet (the word used in Turkish for circumcision), having ritual significance – a wedding, having festive one – the prom. Another interesting thing I came across is the word *muziki*. This means that young people raise money to call an orchestra. In other cases, they bargain with local musicians, if there are any. On fests, chain dance plays a major role most often on the square or in a spacious place. Very often young people from nearby neighborhoods come to *muziki* to dance horo (chain dance). Young people would dance and adults would sit and watch. *Babecheni* take chain dance very seriously, no one leaves the square until music is over, even older ones who have come to watch.

Keywords: horo/chain dance, traditional culture, fests, Bulgarian Muslims, *muziki*, field research.

На въпроса ми „Къде се играеше хорото?“, най-често отговорът беше „На врътките“¹. В миналото на всички празници са се правили врътки или веселии, както ги наричат още. „По-рано беше врътки, няма като ся да се тумба² да се свири. Уния се върте, а уния тумбая и играя“, разказва Ариф Куньова от село Черешово. Днес тези така наречени *врътки* вече са отпаднали от традиционната култура на българите мюсюлмани (помаци). Те не се правят дори и на най-големия празник Байрам, разказват близнаците от махала Биковци – Алил и Юсуф Бикови. *Музики*³ – така наричат местните оркестърът, който днес най-често се състои от един клавирен инструмент и един

¹*Врътки* или още *веселии* са правени на всички празници в миналото. Това е нещо като люлка, изработена от едно дълго и едно късо дърво. Късото е забито в земята, а дългото е закрепено хоризонтално отгоре. В миналото ергените и момите се въртели, пеели и играели хора.

²*Тумбаа* или *Тумбая* буквално означава свирене на дайре.

³Под думата *музики* се има предвид оркестър. Заради отдалеченото местоположението на селищата и махалите организирането на *музики* се е превърнало в празник за месното население. Много често срещано явление е събирането на пари от младежите в селото с цел обезпечаване на музиките.

певец. *Музиките* заместват седенките, врътките, на които са се събирали хората да се повеселят. Днес това се случва на площада на махалата, селото. Думата площад е силно преувеличена, като се има предвид теренът, на който се намират населените места. От проведените проучвания разбрах, че хорото е едно от най-важните неща, които свързват хората. Хорото и *музиките* са важна част от социалния им живот, толкова важни, колкото са били и *врътките* в миналото. В Разложката котловина е рядко срещано явление младежите да събират пари за музика, за да се наиграят на хоро. Това отличава до известна степен отношението към хорото на българите мюсюлмани и на християнското население на котловината. Хорото е в главната роля и заема важна част в живота на помаците от Северозападните Родопи, а не само на празника. При бабечените⁴ хорото е неизменна част от празника, но то само по себе си се е превърнало в повод за организиране на забава.

В село Черешово попаднах на последния ден от Байрам, което беше началото на месец август – 03.08.2020 г. На центъра имаше скара, поставена пред хоремага⁵ – единствените кръчма и магазин в селото. Беше пълно с мъже и деца. След засвирването на музикантите малките деца на възраст от 10 до 14 години веднага се затичаха и заиграха право хоро. След около един час населението на селото се стече на „площада“. След още толкова време започнаха да пристигат и много коли от съседните махали. Разбрах от местните, че когато има *музики*, много често слизали от Медени поляни, за да играят хоро. Силно впечатление ми направи това, че хорото се играеше предимно от малки деца и юноши. Цяла вечер децата играха само няколко хора: *Ганкиното*, *Правото*, *Ръченица*, *Назлънкиното (Турски марш)*, *Пашовското*. Трябва да отбележа, че началото на хорото започна около 20:00 ч. Аз си тръгнах около 24.00 ч. и оставих хоро-

⁴Бабечени се назовават жителите на с. Бабяк и всички околни села и махали.

⁵Хоремаг (съкращение от хотел – ресторант – магазин) е хранителен магазин, домашни потреби, кръчма, общо взето всичко нужно на населението се продава на едно място.

играчите. Преди да си тръгна, бях поканен на абитуриентски бал през следващата седмица.

И така, след седмица пристигнах в селото, подготвен за по-дълго теренно проучване. Музиката отново засвири по същото време, само че в центъра на събитието бяха абитуриентите, които се оказаха само три на брой. След излизането на абитуриентите от домовете им всички се събират на площада, за да се снимат и играят хоро. Абитуриентките се редуват да водят хорото, като вместо с кърпичка или *пуше*⁶, хорото се води с букет цветя. Това не е характерно само за *бала*, защото при предишното ми посещение на с. Черешово, по време на Байрам, отново водачът държеше цветя. Много често, щом букетът се развали от играенето, водачът на хорото откъсва живо цвете или някакво растение, с което продължава да води хорото. Живото цвете е от значение, както цветята, които си закичват момите в по-минало време.

За разлика от Байрам, този път в танцуването на хоро се включиха и по-възрастните представители на месното население. Хората, които играеха, бяха: *Ганкиното*, *Правото*, *Ръченица (Ситното)*, *Назлънкиното (Турски мари)* и *Пашовското*. Развитие на хорото се осъществяваше по старинния модел в продължение на часове. Хората продължаваха много време, сменяха се водачите на хорото и танцуващите на опашката. При всички хора се наблюдаваше *свъртане*⁷ на опашката на хорото. Този начин на танцуване и развитие на хорото в пространството изглеждаше лесен за повечето танцуващи на празника. С прости думи – помашкото население майсторски разгръщаше хората. Всички без изключение познаваха добре танцовия репертоар – от най-малките до най-възрастните. Впечатление ми направи йерархията при залавяне и изпълнение на хората. Както всички добре знаем, в миналото на опашката са се залавяли най-до-

⁶*Пуше*, две топки направени от прежда, свързани помежду си със връв оплетена също от прежда. Пушето се използва от водача на хорото вместо кърпа.

⁷Под думата „свъртане“ имам предвид завиването на края на хорото, или опашката както повечето я наричат.

брите играчи. Село Черешово не прави изключение. През по-голямата част от времето опашката на хорото беше свита, движеше се в различни посоки, без да се разкъсва веригата. При изпълнението на хороиграчите забелязах, че има разлика в танцовата фраза между изпълнителите на върха и на опашката, а също така и в посоката им на движение. В един от случаите, при *Правото хоро*, движението на хорото беше по посока напред вдясно, с танцовата фраза от три такта. При хороиграчите, които са на края (опашката), фразата на хорото бе шест такта. Играят тритактовата фраза на хорото навътре към центъра на свитата опашка, всеки според позицията, в която се намира. През следващите три такта разтварят опашката навън от нейния център, като се движат вдясно и назад. Тоест, за да се направи опашката и това характерно *дишане* на хорото, без да се разкъсва веригата, хората изпълняват шест такта, или по-просто казано – два пъти хорото. Това хоро, освен в 7/8 тактов размер, се изпълнява и в 4/4. По отношение на стъпките и посоките на движение няма промяна. Разликата се явява в това, че хорото се играе по-бавно, тактовата фраза при върха и средата на хорото се изпълнява за такт и половина, а при опашката – за три такта в размер 4/4.

Друг пример е *Пашовското хоро*. То е широко разпространено сред помашкото население. Името му идва от махала Пашови. Наблюдал съм хорото в селата Орцево, Крастава и Черешово. Интересното в случая е ритъмът, в който се играе хорото. Изпълнява се в бърз 2/4 ключек, като структурата не се различава от *Дунавското хоро*. Според мен това е доста съвременен вариант на хоро. Най-вероятно полученото широка популярност по времето на социализма *Дунавско хоро* е стигнало до помашките селища, след което се е трансформирало във вида, в който го наблюдаваме днес. За мен именно това представлява интерес – начинът на пренасяне и трансформиране на хората, които помашкото население асимилира. При това хоро отново се наблюдава разлика между танцуващите на върха и на края му. При водачите фразата на хорото е шест такта, а при опашката фразата е раздробена на три такта. Това по никакъв начин

не нарушава веригата на хорото. За едно изиграване на хорото опашката изпълнява два пъти тритактови фрази.

Следващото хоро, което ще представя, е *Назлънкиното*. Играе се в 2/4 тактов размер. Фразата на хорото върви на осем такта, четири такта напред вдясно по посока на хорото. На петия такт играещите връщат хорото вляво и последните три такта са на място. В Разлог например наименованието на това хоро е *Турски марш*, по долината на Струма му казват *Четворката*, или както е прието вече в цяла България, *Малешевско хоро*. При изпълнението му, отново в село Черешово, наблюдавах свъртане на опашката на хорото. В този случай свиването на опашката става за осем такта. След като изпълнят първите четири такта на хорото, опашката тръгва вляво и завива края на хорото за оставащите четири такта. При следващите четири такта, които са началото на хорото, играчите отварят опашката. Това завихряне се повтаря многократно. Също така, още преди самото тръгване вляво и свиването на опашката, изпълнителите правят едно клякане на четвъртия такт, след което свиват опашката. *Назлънкиното* хоро е много динамично при този тип изпълнение. Тази динамика се поражда от завихрянето на опашката и създава така характерното дишане на хорото.

При проведените теренни проучвания едно от най-интересните хора беше *Ситното*, или както го нарича помашкото население – *Ръченицата*. Това хоро се изпълнява в тактов размер 7/8. Фразата на хорото е три такта, както *Правото*, *Ганкиното* и др. На първия такт изпълняват граовка, а на втория и третия такт – две ръченични стъпки с десен и ляв крак. Танцуващите правят безброй импровизации, клякания, подскоци, косички, мотички. Хорото през цялото време се движи вдясно, опашката на хорото отново е свита. Много често опашкарят (играчът, който е на края на хорото) завива или завърта опашката за едно или две изигравания на танцовата фраза, след което отново заиграват в посоката, както всички останали.

Друго, което трябва да се отбележи, са песните, на които се изпълняват хората. В репертоара на музикантите присъстват песни от

съвременната поп-фолк култура, като песента на Фики Стораро „Пате“. На тази песен танцуващите играеха *Пашовското*. При изпълнението на *Ръченицата (Ситното)* оркестърът изпълняваше песента „Личко льо“, при *Назълнкиното* музикантите засвириха песента „Дойди, дойди, либе ле“ и „Шушана“, последната от които също спада към съвременните поп фолк изпълнения. Измененията в традиционната култура на българите мюсюлмани от Северозападните Родопи са налице както в репертоара на хората, така и при музиката и песните им.

Любовта към хорото и при възрастните, и при младите се е запазила въпреки променящата се съвременна среда на живот. По време на празника, дали ще е Байрам, абитуриентски бал или просто *музика*, танцуващи бяха предимно деца и юноши от 8 до 18-годишна възраст. По-възрастните стояха и наблюдаваха хорото, някои от тях дори си идваха със столчета, други пък стояха прави през цялото време. Хорото при българите мюсюлмани е празник дори и в моментите, в които се събират, само за да играят хоро. Интересен факт е, че младите познаваха в детайли хората. Толкова добре са усвоили танцовия репертоар на по-възрастните, че си позволяваха много често да импровизират, което е един от признаците за високо танцово майсторство. Хорото при българите мюсюлмани е празник, а празникът не може да мине без хоро.

Хората, които наблюдавах, се играят в цялата Разложка котловина и от българите мюсюлмани и от християните. Изключение прави *Пашовското*, което се играе само от помашкото население. Найценното от проведените терени несъмнено бяха записаните хора. Друго, също ценно, което говори много за отношението на българите мюсюлмани към хорото, е времетраенето на хорото, развитието в пространството, завихрянето на опашката, способността да импровизират по време на неговото изпълнение, и не на последно място това, че изпълнителите са предимно деца. Днес хорото все още заема важно място в празника на българите мюсюлмани, така, както е било и в миналото.

Литература

Кънчов, Васил 2000: *Македония. Пътетиси*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.

Мельов, Антон 1972: *Миналото на Бабешките махали*. Благоевград: „Н. Калъпчиев“.

РЕСПОНДЕНТИ

Махала Биковци:

- Алил Юсуф Биков, роден 1934 г.
- Юсуф Юсуф Биков, роден 1934 г.

Село Бабяк:

- Исмаил Барев, роден 1956 г.
- Муса Узунов, роден 1960 г.
- Съби Узунов, роден 1943 г.
- Салвие Узунова, родена 1950 г.

Село Орцево:

- Исмаил Али Исмаил.
- Фатме Али, родена 1959 г.
- Ава, родена 1956 г.

Село Черешово:

- Ариффе Куньова, родена 1943 г.
- Мехмед Куньов, роден 1941 г.

Данаил Атанасов, докторант
Факултет по изкуствата, катедра „Хореография“
ЮЗУ „Неофит Рилски“
2700 гр. Благоевград, БЪЛГАРИЯ
e-mail: marchelov@swu.bg.

СЪХРАНЕНО НАСЛЕДСТВО

Ваня Ч. Йорданова

Резюме: Предмет на настоящето съобщение са няколко старинни родопски костюми, носени в различни селища от територията на днешна Смолянска област. Битували сред българите християни и българите мюсюлмани, те все още се пазят от наследниците на първоначалните им притежатели като семейна ценност и родова реликва.

През 2016 г. костюмите са представени пред публика в организирано от РИМ „Стою Шишков“ – Смолян и ЕИЦ „Европа директно“ ревю-спектакъл „Магията на традиционната родопска носия“. Инициативата е анонсирана като част от музейните прояви в рамките на Европейски дни на наследството – 2016 г. и е проведена в залите на музея. В нея са представени общо 19 традиционни родопски костюми.

Цялото ревю е фото и видео документирано и архивирано във Фототека и Научен архив на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян.

Ключови думи: традиционни родопски костюми, Родопи

THE PRESERVED HERITAGE

Vanya Yordanova

Abstract: This report provides an overview of a number of old Rhodopean costumes from various villages in the region of the present Smolyan Province. Being a part of the way of life of Bulgarian Christians and Bulgarian Muslims, these garments are still preserved by the heirs of their original owners as a family value and a clan relic.

In 2016 costumes have been presented to the public with a review-spectacle “The Magic of the traditional Rhodopean clothing”, jointly organized by the Smolyan Regional History Museum and the European Information Centre “Europe-Direct”. The event was held in the museum’s exhibition halls as a part of the activities devoted to the European Heritage Days 2016. The spectacle demonstrated 19 traditional Rhodopean costumes.

The review-spectacle was documented in photo and video, and is archived in the Phototheque and the Scientific Archive of the Smolyan Museum.

Keywords: traditional Rhodopean clothing, Rhodopes

Предмет на настоящето съобщение са няколко старинни родопски костюми, битували в различни селища от територията на днешна Смолянска област. Носени от българи мюсюлмани и българи християни в конкретните селища, те все още се пазят от наследниците на първоначалните им собственици като семейна ценност и родова реликва. През 2016 г. РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, съвместно с ЕИЦ „Европа директно“ – Смолян, отправиха покана към местната общност за участие в ревю-спектакъл „Магията на традиционната родопска носия“. Поканата е адресирана към физически лица, граждански клубове, читалища, кметства, училища и музейни сбирки, които притежават автентични родопски носии. Инициативата е организирана в рамките на Европейски дни на наследството – 2016 г., в които музеят традиционно предлага на посетителите си разнообразни мероприятия. Решено бе ревю-спектакълът да има състезателен характер, за да се стимулират участниците при подготовката за изявата им. В тази връзка предварително е разработен и оповестен регламент за участие в конкурса, както и критериите, по които комисията ще оценява участниците в ревюто. Подготвен е и типов регистрационен формуляр, в който освен лични данни на участника се изисква и по-подробно описание на носията: вид, селище на битуване, приблизителна датировка, история на костюма, предназначение (всекидневен, празничен, обреден и пр.), съставни части. Специално е акцентирано, че в ревюто се допускат облекла, датирани не по-късно от средата на XX в.

Към важните изисквания следва да споменем, че към участниците е отправено и указанието да представят с кратка анотация и по оригинален начин показваните от тях костюми по време на провеждане на ревюто. За отличените на първо, второ и трето място костюми са осигурени парични награди в размер на 100 лв. за първа награда (под формата на ваучер за уикенд); 60 лв. за втора награда (под формата на ваучер от магазин за техника) и 40 лв. за трета награда (под формата на ваучер за книга). Всички участници в ревюто са

удостоявани с *Грамота* за представянето си (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 29–30).

Получени са заявки за участие от 19 участници от различни селища от територията на областта. Всички те са представени на живо пред смолянската публика по изключително интересен, познавателен и атрактивен начин. Цялото ревю е фото и видео документирано и архивирано във Фототеката и Научен архив на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 353/2016).

В централната част на родопския масив са разпространени еднoprестилчената, саяната и сукманена женска носия (Велева, Лепавцова 1974: 34–35). Сукманената носия е отличителна характеристика на българките християнки в района, но както се подчертава от изследователи на родопското облекло, преди появата ѝ българките християнки в Смолянския край са носели саян тип облекло. Макар да липсват запазени оригинални образци, сведения за такова облекло има от с. Стойките, Гела, Турян, Момчиловци, Петково, Полковник Серафимово (Райкова 2007: 59). По време на разпространение сред християнското население този тип облекло предхожда сукманения. Предполага се, че вероятно в края на XVIII – началото на XIX в. в резултат на стопанските и икономически промени в Османската империя започва постепенна типологична промяна в облеклото на българките християнки от Смолянско и селища от поречието на Чепеларска река, свързана с появата на горна дреха с кройка на сукман, която към края на XIX в. постепенно се замества от градски тип възрожденско облекло (Райкова 2007: 64).

Сред мюсюлманското население в Смолянско остава да битува облеклото с горна дреха с кройка на сая, което се обяснява с различните темпове на развитие на населението от двете религии (Велева 1974: 35). Както подчертава изрично М. Велева, това „не са две различни по етнически произход облекла, а два етапа в развоя на едно и също начало“ (Велева 1974: 35). Саяната носия се отличава със сравнително жизнена устойчивост при българите мюсюлманки и почти в средата на XX век отстъпва на другото облекло.

Мъжкото облекло до голяма степен е обусловено от трудо-во-професионалната дейност и съсловната принадлежност на притежателите си. Фабричното сукно и богатата орнаментика са основни характеристики на празничното облекло на заможни кехаи, занаятчици, търговци, докато дрехите на бедните овчари са от „сура аба“, с едноредна гайтанна украса. В цялата територия на Средните Родопи е характерна чернодрешната мъжка носия, макар да има спомени и за бели дрехи, носени от овчари. Освен тези етно-конфесионални и съсловни специфики, облеклото на българите от Средните Родопи носи ценна информация за селищната и възрастова принадлежност, а също и за социалния статус на своите притежатели.

За наша радост в ревюто се представиха костюми от различни селища на днешна Смолянска област: от по-западната част на областта – гр. Доспат, до по-източната – селата Старцево, Ерма река, и така публиката успя да види както разликите в кройките, материалите, принадлежностите към отделните костюми, така и различията в техниките на изработка на отделните съставни части на облеклата, а също и динамиката в промените на женското облекло в района. И трите типа женско облекло, познато тук, присъстваха в този показ, а също и костюми, показващи навлизането на нови, модерни елементи в традиционното женско облекло.

В рамките на настоящето съобщение костюмите, участвали в ревюто през 2016 г., ще бъдат публикувани с данните за тях, предоставени от самите участници, на места допълнени и с други наблюдения и проучвания (НА-РИМ-См, Ф. III а.е. 375/2016).

1. Празничен женски костюм, с. Мугла, общ. Смолян, 90-те години на XIX в.

Костюмът е собственост на Анелия Гачилова от с. Мугла. С изключение на двата елека към него, които тя сама изработва, за да поднови старите, е наследен от нейната майка и баба. Състои се от: горна дреха – фустан, рязан в талията и изработен от фабричен па-

мучен плат (освен фустанът като горна дреха в с. Мугла се пази спомен и за т. нар. *шарено*, изработено от аба – Вж: НА-РИМ-См, Ф. VI, а.е. 137/9, л. 4, зап. Г. Михайлова, А. Георгиева, 1983); два елека без ръкави, обличани над фустана, единият е богато украсен с разноцветни ширити; престилка, наричана тук *препасалник*, домашно тъкана и декорирана с пресичащи се по вътъка и основата разноцветни ивици, образуващи квадрати, която се връзва отпред с ръчно изработени вълнени връзки (*възи*); кърпа за глава – от фабричен шампован плат; терлици, изработени от домашен вълнен тепан плат – аба, обточени с гайтан и везани със сърма и накити за гърди – гердан.

Костюмът е носен в миналото на празници, на седенки.

С него са обличани и невестите. Днес се използва по време на изявите на певческата група към читалището (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 7).

2. Невестински костюм, с. Старцево, общ. Златоград, средата на XX в.

Костюмът е представен от Аника Романова. Наследен е в семейството от баба й. Състои се от: риза с туникообразна кройка, над



Обр. 1. Празничен женски костюм, с. Мугла, общ. Смолян

която се облича елек с дълги ръкави, наричан тук *кръпа* (наименованието идва от диалектната дума *кръп* – къс); под кръпата е *бурунджик*, венчална риза, изработена от фина коприна; следва горната женска дреха с кройка на сая – *кутния*. Тя е копринена, дълга до глезените, с дълги ръкави, обточена с черен гайтан по пазвения разрез, ръкавите, полите и крилата на дрехата. Тази скъпа за времето си дреха обикновено е доставяна от беломорски градски центрове и е един от основните годежни дарове за момата от страна на годеника ѝ. Облича се само няколко пъти в годината на големи празници. В кръста кутнията е пристягана с пояс, наричан в селото *тулбуруз*. Върху него се слага и друг. Празничността на костюма е подчертана и от върхната дреха, обличана над кутнията – *биниш*. *Бинишът* е изработен от домашно тъкан тепан плат – аба, обточен по краищата с червени и жълти гайтани. *Бинишът* е официална дреха, задължителен белег за невестинство, който се облича в деня на сватбата. На главата се носи фес, украсен с прикрепени към него метални накити – гачки, монети, а върху него бяла кърпа *мамия* – от фабричен плат (в миналото е носена друг тип кърпа, наричана *макрица* – тя е много фино изтъкана, почти прозрачна, слага се над



Обр. 2. Невестински костюм, с. Старцево, общ. Златоград, средата на XX в.

феса, но не се открива на терен сега). Отзад на главата старцевските невести прикрепяли множество плитки с рупове. На краката се носят домашно плетени вълнени чорапи, богато украсени с разнообразни орнаменти и *кундри* – черни обувки с лек ток и пулове.

Подобно невестинско облекло битува в селището до 50–60-те години на XX в. Информация за него се открива и в теренни проучвания от 80-те години на XX в. (НА-РИМ-См, Ф. VI, а.е. 139/5, л. 111-120, зап. Г. Михайлова, А. Георгиева, май-декември 1984 г.).

Костюмът е представен с възстановка на ритуал за вземане на невеста от с. Старцево и беше класиран на първо място в конкурса (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 9).

3. Празничен женски костюм, с. Беден, общ. Девин, началото на XX в.



Костюмът е представен от Бинка Хаджиева. Наследен е от баба ѝ. По нейни думи е 100-годишен. Състои се от: риза, изработена от домашно тъкано памучно платно, наричана тук *скутена риза*, украсена в долната част с кенари; горна дреха с кройка на сая – *забун*, изработен от вълнен раиран плат и украсен с гайтани, ширити и пайети – *кульове*; престилка – *фута*, също вълнена, домашно тъкана, в долния край обшита с пайети; пояс, връзван отзад на

Обр. 3. Празничен женски костюм, с. Беден, общ. Девин

кръста; на главата се връзва кърпа, наричана тук *юнена опоска*; терлици от домашно тъкан тепан плат – аба, богато украсени със сърмени пошиви и гайтани (Примовски 1973: 508).

Бинка Хаджиева облича костюма за първи път, когато е 15-годишна, за да се изяви с него на сцена. По нейни данни една такава носия и *юнена опоска* (кърпа за глава) задължително се приготвят за снахата в семейството. Ценени и харесвани, в селото и досега се срещат такива облекла, предавани от поколение на поколение (НАРИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 11).

4. Празничен женски костюм, гр. Доспат, общ. Доспат, XIX в.

Костюмът е представен от Виолета Чаушева. По нейни данни е на около 250 години, предаван от свекърва на снаха, а в случай, че в семейството няма снаха, предаван на дъщерята и така съхраняван през годините. Състои се от: домашно изработена ленена риза, украсена с ръчна дантела в долния край на полата; над ризата се облича горна дреха с кройка на сая, наричана тук *антерия*. Антерията е изработена от жената от фабричен копринен плат, в преобладаващ жълт и бордо цвят, обточена по разрезите и краищата с гайтан. Върху антерията се облича връхна дреха без ръкав – *шут късак*, също изработен от жените в семейството и украсен с разноцветни шири-



Обр. 4. Празничен женски костюм,
гр. Доспат, XIX в.

ти. Над антерията се връзва престилка – *препасак*, домашно производство, в ломена и късана техника, с характерна за селището украса и съчетание на цветовете. На главата се носи *капа*, върху която се поставя кърпата. Върху капата се слага един специфичен за гр. Доспат мънистен накит за шапка – т. нар. *кълки за капа*, който представлява широка мънистени ивица с ритмично редуващи се по дължина растителни мотиви, съединена в краищата, в чийто център е пришит плетен от сини мъниста елемент с форма на ръка (Йорданова 2011: 219). Мънистени гerdани украсяват и шията на жените от селището. Обикновено те са изработвани от жените в семейството. Шарени, вълнени, домашно плетени чорапи допълват костюма. Празничността му се подчертава и с поставяните на кръста пафти – *пахтии*, които показвали имущественото състояние на притежателката си. Колкото по-големи били пахтиите, толкова по-заможен бил и рода.

Такъв костюм свекървата дарявала на младата булка, която идва като снаха в дома ѝ (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 27). Отличен бе с трето място в конкурса.

5. Момински костюм, с. Старцево, общ. Златоград, средата на XX в.

Представен от Каролина Романова, костюмът е изработен и принадлежал на бабата на Каролина. Състои се от: риза, изработена от домашно тъкан тънък вълнен плат и украсена с кенари; върху ризата се облича късо до кръста елече – *кръпа*; над него се слага горната дреха с кройка на сая – *маница*, изработена от вълнен райран плат и обточена с черни и жълти гайтани и вършила, по данни на Каролина е направена от баба ѝ преди 200 години; престилка – *миндил*, в характерна за селището декорация и съчетание на цветовете, украсен в долната си част с т. нар. *писило* – фриз от ръчни пошиви с разноцветни памучни конци. Колкото по-широк е този фриз, толкова по-заможно е било семейството на момата. На главата се

носи *алче* – копринена квадратна кърпа. Към принадлежностите за обуване се отнасят шарени вълнени чорапи и цървули. Гърдите са украсени с нагръдни накити – гердани. На косите отзад се пришиват калемии и плитки.

Обикновено маницата се носи със загърнати назад предни крила, за да не пречат при работа. Такива облекла са носени като ежедневни от момите, а също и при седенки и межи в миналото (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 10; Велева 1969: 66).

Обр. 5. Момински костюм, с. Старцево, общ. Златоград



6. Всекидневен женски костюм, с. Ерма река, общ. Златоград, началото на XX в.

Представен от Минка Хаджиева. Принадлежал на свекърва ѝ, която пък го има като наследство от нейната майка. По нейни думи костюмът е на повече от 90 години. Състои се от: дълга кенарена риза, изработена от домашно платно; горна дреха с кройка на сая – *комаши*, на която предните две крила обикновено се връзват отзад на кръста; домашно тъкан вълнен мендил (престилка); кърпа за глава – *мумия*, окичена с *кичурки*, плетени на една кука, върху които има цветни мъниста за по-голям ефект; шарени вълнени чорапи, плетени от нейната баба на пет куки; накити – гривнии и гердани, също подарък от нейната баба, която ги пазела като скъп спомен от моминските си години.



Минка Хаджиева представи костюма с кукла-бебе в ръка, увито със стара вълнена домашно изтъкана пелена, в която е повиван и нейният съпруг. Пелената е пристегната с *повой*, също дар от свекърва ѝ, и с *кръпа* на главата. За да бъде предпазвано от уроки, бебето е с червен конец на ръката, а също и със синьо мънисто и парички, пришити на различни места (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 16).

Обр. 6. Всекидневен женски костюм, с. Ерма река, общ. Златоград, началото на XX в.

7. Невестинска рокля, с. Букова река, общ. Смолян, началото на XX в.



Представен от Пламена Узунова. Рядко срещана и скъпа за времето си невестинска рокля, принадлежала на фамилия Селимови от с. Букова река. Изработена от тъмно червено копринено кадифе, с богата украса от сърмени пошиви. Тази красива женска дреха е от типа градско облекло и говори за изискания вкус на българката. Роклята е представена със сърмени терлици и характерна за селото кърпа за глава – *тестемел* (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 18).

Обр. 7. Невестинска рокля, с. Букова река, началото на XX в.

8. Празничен женски костюм, с. Търън, общ. Смолян, началото на XX в.

Представен от Сара Чаушева. Принадлежала на прабабата на Софие Кейванова. Предназначена за годеж, предавана с тази цел от поколение на поколение. Състои се от: домашно изработена кенарена риза; горна дреха с кройка на сая – *антерия*, изработена от *теклит* – фабрична материя, подобна на атлаз, в жълт цвят, украсена с черна дантела по краищата; домашно тъкана вълнена престилка – *мендил*; вълнен пояс – *кушак*, който се връзва на триъгълник отзад на кръста; на главата се носи *фес*, украсен с парички, пайети и др., върху който се прикрепва квадратна домашно тъкана кърпа – *тестемел* (косите на жените са сплитани на много плитки, отдолу пренизани с мъниста и рупове); кожени обувки – *кундри*; множество накити – муски, калемии, гerdани.



Обр. 8. Празничен женски костюм, с. Търън, общ. Смолян, началото на XX в.

По данни на Сара Чаушева жълтият цвят на антерията е задължителен за дрехата за годеж, защото жълтото носи в себе си слънцето – извор на живот и плодородие (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 21).



Обр. 9. Празничен женски костюм, с. Бориково, общ. Смолян, 1870 г.

9. Празничен женски костюм, с. Бориково, общ. Смолян, 1870 г.

Представен от Сълзица Рушанова. Принадлежал на Сребра Капитанова Башова – прабаба на Сълзица. Сълзица я получава като дар от баща си. Ушита като невестинско облекло и като такова се предава в рода. Състои се от: домашно изработена чибучена риза; горна дреха с кройка на сая, изработен от атлаз и украсен с черна дантела по ръбовете; кърпа за глава – *тестемел*, в характерните за селището цветове; в добавка – сърмени терлици и гердан, който не е принадлежал към този костюм. По данни на Сълзица към него е имало богати накити, но за жалост те не са запазени (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 24).



10. Женски работен костюм, с. Старцево, общ. Златоград, средата на XX в.

Представен от Аника Романова. Изработен и принадлежал на бабата на Аника. Състои се от: риза от домашно памучно платно; над нея се връзва престилка – *мендил*, който по време на работа се вдига в единия край и закачва на кръста, за да не пречи; кърпа за глава и цървули (НА-

Обр. 10. Женски работен костюм, с. Старцево, общ. Златоград, средата на XX в.

РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 8). Подобен костюм от края на XIX в. се съхранява и във фонда на РИМ – Смолян и е публикуван през 2003 г. (Raykova 2003: 26–27).

Традиционното мъжко облекло от региона е представено от:

11. Всекидневен мъжки костюм, с. Барутин, общ. Доспат, средата на XX в.



Обр. 11. Всекидневен мъжки костюм, с. Барутин, общ. Доспат, средата на XX в.

Представен от Рафаел Боболев. Предаван е от поколения на поколения, характерен за района на Доспат. Състои се от: риза, изработена от домашно памучно платно и украсена с ръчни пошиви с памучни конци; елек без ръкави, богато украсен с гайтови пошиви и обтоки; потури, също украсени с гайтанови пошиви и обтоки (елекът и потурите са изработени от домашен вълнен валян плат); вълнен пояс; чорапи; гугла и цървули.

Отличително за мъжкото облекло от този край на Родопите е синият цвят на елека и потурите. Според Рафаел Боболев най-вероятно това се дължи на факта, че селищата от този район се намират на границата на планините Пирин и Родопите, откъдето идва и този цвят на мъжкото облекло там.

Днес с този костюм се изявява в певческата група към читалището (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 19).

12. Мъжки комитски костюм, с. Бостина, общ. Смолян, средата на XX в.



Обр. 12. Мъжки комитски костюм, с. Бостина, общ. Смолян, средата на XX в.

Костюмът е представен от Стою Чонгаров – известен гайдар, член на оркестър „100 каба гайди“ от основаването му. Изработен е през 1964–1965 г. от майстор терзия. Състои се от: риза, елек без ръкави, горна дреха с ръкави – копаран, пояс, потури, тозлуци, гугла, сляхлък, въоръжение. Потурите и двата елека са от домашен вълнен тепан плат – аба в естествения цвят на вълната.

С този костюм Стою Чонгаров участва във всички свои изяви като гайдар буквално до смъртта си в края на месец ноември 2020 г. (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 23).

13. Всекидневен мъжки костюм, гр. Девин, общ. Девин, средата на XX в.

Представен от Манол Ташков, гайдар, най-възрастният към момента самодеец в Девинска община. Изработен е лично от майка му, изцяло работен на ръка. По данни на Ташков този тип костюми са носени само от тези, които се занимават със селскостопанска работа. Съставните му части са: риза, елек без ръкави, горна дреха с ръкави – копаран, пояс, потури, тозлуци, цървули, гугла (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 13).

Обр. 13. Всекидневен мъжки костюм, гр. Девин, общ. Девин, средата на ХХ в.

В ревюто се представиха и няколко изключително интересни женски костюми с горна дреха с кройка на сукман – отличителен белег на българките християнки от района, битували в различни селища и показващи богатото локално многообразие на родопското облекло, както и историческия развой на костюма. Съвсем накратко ще ги споменем и тях.



14. Празничен женски костюм, с. Гела, общ. Смолян, началото на ХХ в.

Представен от Велика Ташкова. Изработен за майка ѝ от нейната баба, на която е била кръстена. Тя обещала, че когато се оглави и зажени, ще ѝ направи носия. Предаден на сестрата на Велика, сестрата я предава на нея, а тя ще предаде на двете си дъщери. Състои се от: терлици, сърмен волненник, миндил, присоска, пояс, клашник, па-



Обр. 14. Празничен женски костюм, с. Гела, общ. Смолян, началото на ХХ в.

зухи, пендари, ръкавели, корпа (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 26). Велика Ташкова изброи на диалект съставните части на своя костюм. Комисията по оценяването му присъди второ място в конкурса.

15. Празничен женски костюм, с. Малево, общ. Чепеларе, 20-те години на XX в.



Представен от Марина Хаджииванова. Костюмът е изработен от Костадин Качоров – неин прапрадядо и майстор терзия от с. Малево. Качоров шие костюма за дъщеря си – София Дамянова. Състои се от: вълненик, салтамарка, пояс, престилка, ръкавели, тантела, нагръдник и кърпа. Поясът е наполовина червен, и наполовина оранжев. Оранжевата част се навива отпред, когато се носи за всекидневна употреба (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 15).

Обр. 15. Празничен женски костюм, с. Малево, общ. Чепеларе, 20-те години на XX в.

От с. Соколовци са представени два женски костюма.

16. Празничен женски костюм (невестински), с. Соколовци, общ. Смолян, 20-те години на XX в.

Представен от Васка Ганзурова. Принадлежал на нейната прабаба – Стана Гайдарова, известна в миналото лечителка от селото. Състои се от: кърпа – *мумия*, върхна дреха – *контош*, *миндил*, пояс,



вълненик със сърма, риза, ръкавели, кърпа ръчна бродерия, терлици (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 25).

Обр. 16. Празничен женски костюм,
с. Соколовци, общ. Смолян,
20-те години на XX в.

17. Момински костюм, с. Соколовци, общ. Смолян, 1939 – 1946 г.



Представен от Ралица Стоилова. Принадлежал на прабаба ѝ – Шина Люнчева. Състои се от: сукман, миндил, контош, терлици, носна кърпа, кърпа за глава, пояс (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 20) . Сукманът е плисиран.

Градски тип облекло, носено от моми и млади омъжени жени. В селищата със запазен традиционен поминък

Обр. 17. Момински костюм, с. Соколовци,
общ. Смолян, 1939–1946 г.

овцевъдство като Соколовци, Момчиловци “модата на сукманите” навлиза около средата на 20-те год. на XX век (Райкова 2002: 502). Специални преси са плисирали абата за изработката на полата на дрехата. Плисирани поли към сукмана се приготвят само за млади жени – годеници и млади невести. По-малките момичета носели сукмани със силно набрани поли.

От дн. кв. Устово на гр. Смолян също са представени два празнични женски костюми.

18. Празничен женски костюм (невестински), кв. Устово, 1910 г.

Представен от Спаска Георгакева. Принадлежал на баба ѝ Геновева Чонгарова и обличан от нея в деня на годежа ѝ, а после само на големи празници.

Състои се от: риза, сукман, салтарамка, престилка, пояс, кърпа за глава. Сукманът и салтамарката са изработени от фабричен копринен плат (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 22).



Обр. 18. Празничен женски костюм, кв. Устово, 1910 г.

Подобно облекло представи и още една участничка в ревюто.

19. Празничен женски костюм, кв. Устово, 1920 г.

Представен от Мария Мундева. Изработен през 1920 г. и принадлежал на Кина Стояновска Кирякова, която го предава на внучка си Кинче Кирякова Мундева. Състои се от: фустан, мендил, пояс, терлици, кърпа и бельо 7/8 (НА-РИМ-См, Ф. III, а.е. 375/2016, л. 14).



Обр. 19. Празничен женски костюм, кв. Устово, 1920 г.

Горната дреха на този костюм – фустанът, е основна съставна част на женски празничен костюм, носен от заможни млади невести през първата половина на XX век. Платът за изработката му е закупен от Солун. Подобни луксозни манифактурни платове, по материал копринени или памучни, са закупувани от заможни търговски и занаятчийски семейства за направа на празнично облекло на техните дъщери и млади невести и са доставяни от големите търговски центрове на Балканския полуостров, в близост до Родопите – Цариград, Солун, Измир, Одрин и др. (Райкова 2002: 500).

Всички участници представиха своите облекла по изключително интересен начин. Някои от тях съпроводени с песен, други с възстановка на обичаи или трудова дейност. За публиката, а също и за специалистите, е ценен и фактът, че съставните части на облеклата са описвани с наименованията, с които са известни в конкретните селища, както и че бяха споделени лични истории около битуването на костюма в рода и фамилията. С оглед бъдещи проучвания и анализи ревюто е фото и видео документирано, с изричното съгласие на участниците в него.

През годините РИМ „Стою Шишков“ – Смолян нееднократно е представял пред публика традиционни облекла от своите фондове. През последните десетилетия, в активното сътрудничество с читалища, кметства и други организации, музейните експерти се включ-

ваха като консултанти в организирани от тях ревюта на съхранявани от частни лица старинни облекла.

Няколко такива са организирани съвместно с читалището и кметството в с. Могилица. В края на 2019 г. в РИМ – Смолян и възпитаникът на АМТИИ „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив, Филип Синапов представи в залите на постоянната ни експозиция личната си колекция от женски и мъжки облекла от с. Гърнати, общ. Неделино. Ревюто е предшествано от представяне на книгата му за селото „Село Гърнати – кътче от рая“. Събитието се превърна в единение на нематериалното културно наследство на Родопите и писаното слово. Осмисляйки институцията Музей като пазител на веществената памет на планината, Филип Синапов подари на РИМ – Смолян момински празничен костюм от с. Гърнати, принадлежал на неговата леля.

Така, „изграждайки мрежа от успешни партньорства“, музеят успява да осъществява мисията си по издирване, изучаване, опазване и популяризиране на движимите паметници на историята, бита и културата на Среднородопския край, а също и, в съответствие с препоръките на Конвенция 2003 – да подкрепя и подпомага „предаването на това наследство чрез форуми и художествени пространства“ (Йорданова 2020: 103).

Литература

Велева, Мария. 1969: Българската народна носия в Източните Родопи. – В: *Народностна и битова общност на родопските българи*, София: Изд. на БАН, 57–117.

Велева, Мария, Евг. Лепавцова, 1974: *Български народни носии, том II*, София: Изд. на БАН, 34–35.

Йорданова, Ваня 2011: Мънистени накити от фонд „Етнография“ на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян – В: *Известия на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян, т. I*, 205–228.

Йорданова, Ваня 2020: Представяне на книгата „Село Гърнати – кътче от рая“ от Филип Синапов в залите на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян. – В: *Родопи*, кн. 1-2, 100–105.

Конвенция на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство, 2003.

Примовски, Анастас 1973: Бит и култура на родопските българи. Материална култура. – В: *Сборник народни умотворения наука и книжнина*, кн. LIV, София: Изд. на БАН, 494–513.

Райкова, Мариана 2002: Традиционно народно облекло от Средните Родопи – Кукуледа, фустан, фуста, сукман. – В: *RHODOPICA*, кн. 1-2, 498–502.

Райкова, Мариана 2007: Женското облекло в Смолянско през XIX век – В: *RHODOPICA*, кн. 2, 49–66.

Раукова, Mariana 2003: *Bulgarian folk costumes from Thrace*, Sofia: Nigrima.

Източници:

Научен архив на РИМ „Стою Шишков“ – Смолян (НА-РИМ-См), Ф. III, а.е. 375/2016; Ф. III, а.е. 353/2016; Ф. VI, а.е. 137/9; Ф. VI, а.е. 139/5.

Ваня Йорданова
РИМ „Стою Шишков“
ул. „Дичо Петров“ №3
4700 Смолян, БЪЛГАРИЯ
vanya.y@mail.bg

ТРАДИЦИОННАТА МУЗИКА НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ ОТ ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО – ТВОРЧЕСКО ПРЕОСМИСЛЯНЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Петьо В. Кръстев

Резюме: Традиционната музика на различните културни общности в рамките на музикалнофолклорния диалект е част от многообразието на регионалната стилова система. Българите мюсюлмани от Западните Родопи и Гоцеделчевско формират, запазват и развиват свой културен модел в резултат на определени социални условия. Спецификите в техния музикален стил са богата основа за преосмисляне и интерпретация на творци от различни поколения.

Ключови думи: културни общности, стилова система, интерпретация

TRADITIONAL MUSIC OF BULGARIAN MUSLIMS FROM THE WESTERN RHODOPES AND GOTSE DELCHEV REGION – CREATIVE RETHINKING AND INTERPRETATIONS

Petyo Krastev

Abstract: The traditional music of the various cultural communities within the musical-folklore dialect represents a part of regional style system diversity. Bulgarian Muslims from the Western Rhodopes and Gotse Delchev region form, preserve and develop their cultural model as a result of certain social conditions. The specifics of their musical style are a rich basis for rethinking and interpretation of creators from different generations.

Keywords: cultural communities, style system, interpretation.

*Авторът благодари за подкрепата / частичната подкрепа на Министерството на образованието и науката на България по Национална научна програма „Културно-историческо наследство, национална памет и обществено развитие, одобрена от РМС № 577 от 17 август 2018 г.

Традиционната музика на различните общности в рамките на музикалнофолклорния диалект е част от многообразието на регионалната стиллова система. Българите мюсюлмани¹ от Западните Родопи и Гоцеделчевско формират, запазват и развиват свой културен модел в резултат на определени условия. Особеностите на тяхната традиция, като част от нематериалното културно наследство на Югозападна България, са формирани в общността, „която се различава от другите общности чрез собствената си култура или културен подход, или като вариант на отправната култура“ (Сантова 2019: 412). Специфики на социалната структура според условията на различни исторически и политически фактори са предпоставка за развитие и изграждане на оригинален изпълнителски маниер, като част от многообразието на музикалнофолклорния диалект. Неговите характеристики се определят на различни нива, включващи особености на инструменталната и вокална техника – звукоизвличане и орнаментиране, определени структури в традиционното многогласие, фолклорни практики като мъжкото епическо пеене със съпровод на тамбура и др. Особеностите на стила се изразяват и в интерпретиране и специфично пречупване на общ за региона музикален и танцов репертоар.

Традиционната музика на общността на българите мюсюлмани е обект на интерес от различни поколения изследователи. Някои от проучванията акцентират върху фолклорната култура на посочената група като неделима част от регионалната традиция, според определени стилнови елементи, като звуко-височинната характеристика – например пентатониката, „много характерна за общородопския напев“ (Кацарова 1936: 344). Песенните традиции – част от стилвата система на музикалнофолклорния диалект, „са идентични с песните

¹В етномузиколожките изследвания общността на българите мюсюлмани е определена по различни начини – „помаци“ (Кацарова 1936), „българи мохамедани“ (Кауфман 1961, 1965, 1969), „българи, изповядващи исляма“ (Литова-Николова 1988: 231) и др. В статията се използва формулировката, възприета в анонса на Културен семинар „Непознатите 2020“ – общност на българите мюсюлмани.

на останалото българско население от същия край“ (Кауфман 1969: 125). По отношение на инструменталната традиция – свирене на тамбура, „не е възможно обаче да се говори за професионално разграничение в употребата на инструмента – на него свирят и българи мюсюлмани, и българи християни“ (Тончева 2013: 339). Фолклорната музика се разглежда и в контекста на единство на националното културно наследство. Песните на българите мюсюлмани „са неделима част от общобългарската песен“ (Кауфман 1969: 125).

В други изследвания се анализират елементи от специфични форми на музициране като звукоизвличането – „жените и момите българки мохамеданки най-често пеят във висок регистър“. „Но въпреки това пеят тихо, като наподобяват фалцет“ (Кауфман 1961: 106). „За маниера на изпълнение на жените е специфично пеенето на българските жени с друго вероизповедание в по-висок регистър, което се среща при някои от по-възрастните българки християнки“ (Литова-Николова 1988: 231). „Специфичният „звънлив“, „тънък“, „колоритен“ тембър при по-младите певици е един от основните елементи, чрез които това пеене е така разпознаваемо“ (Кръстев 2019: 453). Разглеждат се структурни особености в строежа на фолклорното многогласие като част от локалната певческата традиция (Кауфман 1961), (Кауфман 1965), (Кауфман 1968), (Кауфман 1989: 52–53), (Абрашева 1974), (Кауфман, Братанова 2009), (Кръстев 2019) и др.

Изследователски акценти са съсредоточавани към някои елементи на оригинален изпълнителски стил – мъжка певческа традиция, където мъжете „пеят едногласно със съпровод на тамбура (байлама)“ (Кауфман 1965: 189). „Разновидност на епичната традиция, където инструменталният съпровод се осъществява изключително от тамбура, срещаме в някои селища на Гоцеделчевско /Брезница, Корница, Лъжница, Рибново и др.“ (Манолов 1987: 20), както и неделими от системата на фолклорната обредност изпълнителски практики – „уникалното сватбено многогласие“ (Захариева 1998: 206) от с. Брезница – „песенно-инструментална „многоетажност“,

многозвучност“ „полиметрия, полиритмия, полиладовост, политембровост“ (Захариева 1998: 211).

Спецификите в традиционния музикален стил на културната общност на българите мюсюлмани от Гоцеделчевско и Западните Родопи са богата основа за преосмисляне и интерпретация на творци от различни поколения. Фолклорните изпълнителски практики провокират широк кръг от творчески интереси и решения.

Оригиналният мъжки двугласен певчески стил от с. Бабяк, община Белица, отбелязан от И. Манолов (Манолов 1996: 174), и локалният репертоар са обект на творческо пресъздаване в музикалното изкуство на ФА „Пирин“. В обработката на песента „Дели на Вайда думаше“ (песен, изпълнявана от мъже в с. Бабяк) от К. Стефанов старата многогласна певческа традиция е интерпретирана в творба за солисти, хор и оркестър. Любовното съдържание на текста е изразено чрез соловите диалози и пеене в паралелни сексти на мъжки и женски глас, допълнени от „коментара“ на народния хор, под съпровода на оркестъра. Към песента е прибавено инструментално построение, като начало и интермедии между отделните куплети. Специфичната асиметрия в ритмичната организация на фолклорния първообраз е пресъздадена чрез комбинация от равноделни и неравноделни размери². Чрез творческо преосмисляне образец на локалната традиция се превъплъщава в „класически“ пример – еталон за професионалното изкуство на ФА „Пирин“, което изгражда съвременен, професионален музикален вариант на регионалното нематериално културно наследство.

Особеностите на старинен модел на музикално мислене в рамките на локалната култура от Гоцеделчевско и Западните Родопи са преосмислени творчески в песента на Иван Спасов³ за женски хор

²<https://www.youtube.com/watch?v=pvRqLfjnclo>, последно посетен на 23.10. 2020.

³Иван Спасов е родствено свързан с един от най-видните изследователи на региона на Гоцеделчевско и Западните Родопи – Иван Кюлев (дядо по майка) https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD_%D0%9A%D1%8E%D0%BB%D0%B5%D0%B2, последно посетен на 22.10.2020.

от народни гласове – „Мехметъо, севда голема“⁴. Чрез авангардни композиторски техники като алеаториката, в съчетание с особеностите на хоровата фактура са интерпретирани специфични стилови белези на локалната традиция. Една от главните особености – мотивната вариантност на интонационните формули, структурирани на базата на „попевки“, „формули-напеви“ (Асафиев 1984: 35), е интерпретирана чрез наслагване на разновидности на три модела, които спонтанно „извират“ един от друг, съчетавайки се вертикално, сякаш пресъздавайки „произтичащите от това моменти на „алеаторна“ звучност“ (Захариева 1998: 213) в традиционните форми. Първият мотив е експониран от солистката в началото на творбата и продължен от хоровите партии, разделени в „divisi“ на отделни солистки (solì) – структурирани в алеаторната фактура от високи към ниски гласове. Вторият и третият са изградени по подобен алеаторен модел, чрез наслагване на солистки (solì) в рамките на отделните хорови партии, които в конкретния случай поемат функции на регистрови пластове. Третата интонационна формула – начало на нов дял в развитието на творбата, се основава на звукоизобразителен орнаментален мотив, който стилизира типичната за трудовете песни *на ацане* (от гр. Банско) и *на високо* (от с. Долен и с. Сатовча) орнаментика във високия регистър на гласовете, свързана с формулирания от К. Закс „патогенен“ тип формообразуване като принцип на „праладово музициране“ (Захариева 1979: 106). На фона на третата интонационна формула, в съчетание с варианти от първи и втори мотиви в различните хорови пластове на средния дял, от солистката е експонирана най-развитата тематична структура – кантиленна мелодия в стилистиката на бавните, безмензурни родопски песни. Своеобразната „динамична реприза“ – кулминация се маркира от хоров унисон, който провежда първи мотив, след което в полифонично съчетание „резонират“ и отзвучават другите модели.

⁴<https://www.youtube.com/watch?v=aBCAqBD6DVk>, последно посетен на 19.10.2020.

Чрез едновременното протичане на интонационните формули във фрагментираната хорова фактура, полифоничната природа на остинатото и рефрена удължават линиите на хетерофонните форми на вокалното традиционно многогласие, типично за женското пеене при българите мюсюлмани от Западните Родопи и Гоцеделчевско. Тембровото многообразие, колорит и алеаторната мозаечност в авторската партитура, е творчески модел на органичното единство в многообразието на интонационния процес при формиране на мотивите, тяхната орнаментираност, вариантност и връзката им с многогласната структура във фолклорната певческа традиция.

Структурата на бурдонно-хетерофонното вокално многогласие от Гоцеделчевско и Западните Родопи и неговият оригинален звуков профил, съдържат в себе си потенциал за творческо преосмисляне чрез най-съвременни композиционни техники – тип „колаж“. Съчетаването на „автентичен“ (записан на терен) материал със съвременна музикална фактура, изградена от комбинация между електронна, дигитална и акустична звукова емисии, биха могли да се сравнят образно с използването на стари черно-бели снимки или кадри, като инкрустация в една „цветна“ модерна визуална материя. Във фрагмент от музиката към произведението „Образи на другостта“ – музика Петьо Кръстев, хореография В. Дачева, двугласна песен от с. Брезница е в основата на конструиране на „звукова картина“, която включва традиционно многогласие в оригинално изпълнение от певици – носители на традицията, фолклорни инструменти и инструментални практики (тамбура – *дрънка* и чифт кавали) със съвременен музикален фон, конструиран от електронни инструменти в съчетание с дигитално семплирани звуци.

Спецификите на традиционния музикален изпълнителски почерк на културната общност на българите мюсюлмани се проявяват и във фолклорни образци, които имат статут на популярни за региона песни и мелодии, изпълнявани от всички културни общности и групи. Песента „Чакай ма, батю Ванчо“ е сред известните фолклорни образци от Гоцеделчевско и Западните Родопи. Нейният вероя-

тен произход е свързан с културата на преселническите групи от Егейска Македония⁵. Красивата, богато развита мелодична линия и лиричната природа на песента, провокират творчески интереси в различни поколения музиканти.

„Чакай ма, бацю Ванчо“ е в основата на две музикално-танцови творби – „Гурбетчий“⁶, музика К. Стефанов, хореография Г. Хинов (Неврокопски ансамбъл „Яне Сандански“ гр. Гоце Делчев) и „Гурбетчийски предсватбени настроения“⁷, Музика К. Стефанов, хореография К. Апостолов (ФА „Пирин“), които са емблематични за своите формации. Използваният фолклорен цитат е хармонизиран за женски хор със съпровод на оркестър от народни инструменти по сходен начин в двете творби. Особената атмосфера на приповдигнатост в музикално-танцовите произведения е изразена чрез тоналното съпоставяне между *D moll* и *E moll* при последователните провеждания (куплети) на песента и повишаване на експресията с прибавяне на мъжки гласове, които дублират песенната мелодия октава по-ниско от първите гласове на женския хор. По сходен маниер, свързан с романтиката и тъгата на гурбетчийството, за което разказва песенният сюжет, е изпълнението на песента от фолклорната певица Кинче Вълчева⁸.

Със същата мелодия, но с различен сюжет е песента „Залверо, бела кадъно“, която е част от фолклорната култура на българите мюсюлмани от Западните Родопи. В обработката на песента при изпълнението на Милко Бошнаков⁹ творчески са развити няколко особености на традиционния стил. Използването на зурни, спецификите на хетерофонното инструментално многогласие при интермедийни-

⁵Песента „Чакай ма бацю Ванчо“ е записана от Запрю Икономов и Илия Манолов в изпълнение на Катя Мегданева от с. Калапот (Драмско) (Икономов 2019: 30).

⁶<https://www.youtube.com/watch?v=rhxrgaaovTw>, (от 14.29) последно посетен на 23.10.2020.

⁷<https://www.youtube.com/watch?v=zy8ec44edmI>, последно посетен на 23.10.2020.

⁸Съпровод на „Поял бенд“, обработка П. Кръстев <https://www.youtube.com/watch?v=MeNgNA9SEws>, <https://www.youtube.com/watch?v=PZUy4hIa-ck>, последно посетен на 23.10.2020.

⁹<https://www.youtube.com/watch?v=rPHCeSGHdHc>, последно посетен на 23.10.2020.

те построения между отделните куплети, както и импровизационни епизоди, където се разкрива богатството на локалната зурнаджийска инструментална техника, придава на творбата специфичен *ethno* елемент и локален колорит. Във вокалните партии на солиста чрез наслагване на два гласа са интерпретирани особеностите на бурдонно-хетерофонната структура в контекста на преходния характер на района от двуглас към едноглас. Прибавянето на оригиналния тъпанджийски ритъм на хорáта „Ючаяк“ и „Драма“ в ритмичната тъкан на фактурата, които са част от традиционната танцова култура на българите мюсюлмани от региона, е творческа перспектива – отпратка към органичното музикално-танцово единство във фолклорната култура.

В традиционната танцова култура на българите мюсюлмани от региона се практикува оригинален локален вариант на общи тенденции и обмяна на репертоар в рамките на регионалната музикално-танцова стилова система на Югозападна България, както и по-големи територии с общи музикално-фолклорни белези, извън границите на националните държави. Наред със старинните образци се наблюдават и процеси на интегриране и специфичен локален „прочит“ на по-нови форми на танцуване. Хорóто „Патруна“, „Патруна аваси“ (мелодията е инструментален вариант на песента „Патроной, моме“, „Петруно, пиле шарено“), като образец за стилистиката на „тежките долнострумски мъжки танци“ (Манолов 1987: 24) и Русалийските игри (Манолов 1987: 105–106), е част от културата на гр. Петрич. Негов локален вариант играят българите мюсюлмани от Гоцделчевско и Западните Родопи¹⁰. Хореографската му структура и музикален съпровод са използвани като градивен материал в някои от знаковите музикално-танцови произведения на ФА „Пирин“. В

¹⁰В монографията „Инструментални стилове във фолклорната музика на Югозападна България: традиция и обновление“ са направени наблюдения и анализи на общ музикално-танцов репертоар по отношение на музикален съпровод, хореографска лексика, метроритмична структура и др. в локалните стилови системи – Петричко, Гоцделчевско и Разложко, както и балканските измерения на този тип култура (Кръстев, 2020).

творбата „На мегдана“¹¹, музика К. Стефанов, хореография К. Руйчев, е използвана песента „Гелемино, моме“. Нейната интонационна структура и ритмична организация 7/8 (2+2+3) са много близки до зурнаджийската мелодия „Патруна аваси“ от Гоцеделчевско. Хореографски елементи от традиционното хоро и ритъма на „Патруна аваси“ са използвани при фрагмент от произведението „Пирински польх“¹², музика К. Стефанов, хореография К. Апостолов.

Оригинални танцови образци и тяхната органична връзка с вокалната и инструментална музика, изграждат неповторимия облик на локалната култура. Хорото „Тропанското“¹³ е част от селищното фолклорно наследство на с. Брезница, община Гоце Делчев. Традиционната хореографска форма е съпроводена от песенен съпровод или инструментален съпровод на *дрънка*¹⁴ (тамбура). Старинните модели на музикално мислене се определят от спецификите на локалните форми на вокално многогласие и моторно-двигателната, мотивно-вариантна, импровизационно-вариационна структура на инструменталния съпровод.

Интерпретацията на брезнишката песен „Йоф, йоф, главата ма боли“¹⁵, солист М. Бошнаков, обработка П. Кръстев, развива някои от линиите на традиционните фолклорни модели при „Тропанското“. Вокалният и инструментален съпровод са интерпретирани чрез стилизация на мъжкия певчески стил със съпровод на *дрънка* от с. Брезница. Един от основните инструменти при оркестрацията на творбата е брезнишката *дрънка*. Свиренето с бурдон, хетерофонните съчетания между инструмент и глас са в основата на конструкцията на музикалната фактура, хармонизацията и оркестрацията на

¹¹<https://www.youtube.com/watch?v=ax9CNB5w20A>, (от 2.20), последно посетен на 23.10.2020.

¹²<https://www.youtube.com/watch?v=JNM0kdbpyGc>, (от 1.20), последно посетен на 23.10.2020.

¹³https://www.youtube.com/watch?v=u15_8STA9dI, последно посетен на 23.10.2020.

¹⁴В монографията „Инструментални стилове във фолклорната музика на Югозападна България: традиция и обновление“ са анализирани стиловите характеристики на инструменталния съпровод на хорото (Кръстев, 2020).

¹⁵<https://www.youtube.com/watch?v=NIZCsmgzhYg>, последно посетен на 23.10.2020.

творбата. Характерната за хорото формула на дрънковия съпровод (Пример 1) е използвана в изграждането на ритмичната структура при ударните инструменти в произведението.

Пример 1



Една от основните особености на традиционния вокален първообраз – ритмична пулсация, която варира между размерите $2/4$ и $7/16$ ($3+2+2$), е използвана като драматургически акцент и прелом в развитието на формата, чрез метроритмична модулация съответно от $2/4$ към $7/16$ ($3+2+2$). По сходен маниер, чрез метроритмична модулация от $7/16$ ($3+2+2$) към $2/4$ е решена и музикалната форма в обработката на песента „Потръгни са, кипро Дуне“, солист С. Буковян, обработка П. Кръстев.

Много сходна като сюжет, ритмична структура и развитие, което се определя от наслаждането на текст при втората част на всеки следващ от куплетите (по една строфа), е песента „Море, аресах си“¹⁶, обработка К. Стефанов, изпълнявана от дългогодишната солистка на ФА „Пирин“ Руска Стоименова. В посочения пример фолклорен вариант, близък до брезнишката песен „Йоф, йоф, главата ма боли“, характеризира изграден професионален певчески изпълнителски стил, който е част от регионалната творческа интерпретация на фолклорната музика от Югозападна България, чрез професионалното изкуството.

¹⁶<https://www.youtube.com/watch?v=yzanWQTJDBE>, последно посетен на 27.10.2020.

Анализираните примери са само една малка част от творческите търсения, индивидуални авторски и изпълнителски превъплъщения на оригиналната музикална фолклорна традиция на културната общност на българите мюсюлмани от Гоцеделчевско и Западните Родопи. Цитираните примери доказват неизчерпаемите ресурси, които съдържа културното наследство и неговата непреходност във времето. То е извор на богат материал, интерпретиран и преосмислян от различни творци според техните индивидуални естетически възгледи, които пресъздават спецификите на старата култура през погледа на съвременieto.

Литература

Абрашева, Светла 1974: *Български народен двуглас*. София: „Наука и изкуство”.

Асафиев, Борис 1984: *Музикалната форма като процес*. София: Музика.

Захариева, Светлана 1979: *Формообразуването в българската народна песен*. София: Издателство на БАН.

Икономов, Запрю 2019: *Запрю Икономов разказва. – Старите огнища пак димят...* Съст. Г. Икономова, Й. Симонски. Благоевград: Издателство „Шевица – Йордан Симонски“, 7–39.

Кауфман, Николай 1961: Народни песни от Смолянско и Маданско. – В: *Известия на института за музика*, 6., 65–158.

Кауфман, Николай 1965: Народната музика в Пиринския край. – В: *Известия на Института за музика*, 11, 149–220.

Кауфман, Николай 1968: *Българската многогласна народна песен*. София: „Наука и изкуство”.

Кауфман, Николай 1969: Песни на българите мохамедани от Родопите. – В: *Родопски сборник. Том 2*. Съст. Хр. Христов, П. Петров, Стр. Димитров. 41–125.

Кауфман, Николай 1989: Пиринският фолклор и единството на българската народна музикална култура. – В: *Единство на българската фол-*

кларна традиция, Съст. Тодор Ив. Живков. София: Издателство на БАН, 35–62.

Кауфман, Николай, Братанова, Радка 2009: *Народни песни от Неделино и Неделинско*. София: Унисон арт.

Кацарова, Райна 1936: Два отличителни белега на родопските помашки напеви. – В: *Сборник на IV конгрес на славянските географи и етнографи в София*. София.

Кръстев, Петьо 2019: Интонационни модели на двугласно пеене от с. Брезница, Гоцеделчевско (По материали от съвременната брезнишка по-прёлка). – В: *Български фолклор*, 4, 442–458.

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

Литова-Николова, Лидия 1988: *Българска народна музика*. София: Музика.

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

Манолов, Илия 1996: Някои особености на музикалния фолклор от град Банско. – В: *Банско изследвания и материали*. Македонски научен институт – София, Институт за фолклор – БАН, София. 170–181.

Рачева Искра, **Илиева**, Анна, **Захариева**, Светлана 1998: *История на българската музикална култура. Том I. Фолклорът*. – София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Сантова, Мила 2019: Понятието „общност“ в Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на нематериалното културно наследство – 2003 г. и свързаната с нея документация. – В: *Български фолклор*, 4, 400–419.

Тончева, Веселка 2013: Народни инструменти и инструментално изпълнителство във Велинградско. – В: *Български фолклор*, 3, 338–348.

гл. ас. д-р Петьо Кръстев
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)
ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6
1113 София, БЪЛГАРИЯ
petyo_krastev@abv.bg

МЕВЛИДЪТ В СЕЛО БРЕЗНИЦА, ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО¹

Бехрин А. Шопова

Резюме: Текстът разглежда един слабо проучен ритуал, практикуван от всички мюсюлмански общности в България. Възприема се като религиозен и е неизменна част от календарната и семейната обредност. Изпълнява се както в джамиите, така и в домовете по различни поводи. Сред различните мюсюлмански общности се наблюдават известни различия в поводите за правене и в начина на изпълнение. Общото между ритуалите е използването на животоописанието на Мохамед, към което в зависимост от повода се добавят различни сури от Корана. В Брезница Мевлидът е част от семейната обредност и е важен елемент от социалния живот на селото. За основа на настоящия текст е използван собствен теренен материал, събиран в периода 2019 – 2020 г.

Ключови думи: Мевлид, ислямска култура, мюсюлмански общности, семейна обредност

THE MEVLID IN THE VILLAGE OF BREZNITSA, GOTSE DELCHEV REGION

Behrin Shopova

Abstract: The text examines a poorly studied ritual practiced by all Muslim communities in Bulgaria. It is perceived as religious and is an integral part of the calendar and family rituals. It is performed both in mosques and in homes on various occasions. Among the various Muslim communities, there are some differences in the reasons for doing and in the way they are performed. What the rituals have in common is the use of Muhammad's biography, to which, depending on the occasion, various suras from the Qur'an are added. In Breznitsa, the Mevlid is a part of the family rituals and is an important element of the social life of the village. This text is based on our own field material collected in the period 2019–2020.

Keywords: Mevlid, Islam culture, Muslim communities, Family rituals

¹Работата по текста е извършена във връзка с проект „Ритуалът Мевлид – една локална версия при турци сунити в България“, финансиран от Национална програма „Млади учени и постдокторанти“ на МОН.

Мевлидът е един от основните обредни комплекси в културата на сунитите в България. Възприема се като религиозен и е част от календарната и семейната обредност. При теренните ми проучвания в различни части на страната имах възможност да документирам ритуала сред представители на различни мюсюлмански общности. Анализът на събрания теренен материал открии множество локални интерпретации по отношение на повод, място на изпълнение, структура и звукова среда². Общото между ритуалите е използването на животоописанието на Мохамед, към което в зависимост от повода се добавят различни сури от Корана. В Брезница Мевлидът е свързан с поменална обредност. Той е важен елемент от социалния живот в селото заради съпътстващата ритуалите проповед – практика, която почти не се среща сред представителите на другите мюсюлмански общности. Преди да пристъпя към систематизиране на основните особености на Мевлида, изпълняван в село Брезница, ще представя накратко възникването и изпълнението на ритуала в джамийската практика.

Изпълнение на Мевлид в джамийската практика

Мевлидът³ първоначално възниква като литературно-поетичен жанр, описващ живота на Мохамед. Първите произведения, които носят името Мевлид, са създадени през X в. Представяват панегирични поеми, които включват елементи от раждането, детството, възвисяването му, споменават се чудеса, свързани с живота му, и накрая се описват събитията около смъртта му. Написани са в стила на диванската поезия. Съществуват множество такива поеми. Според някои проучвания броят на Мевлидите надхвърля числото двеста – написани на арабски, персийски, турски, албански, кюрдски,

²Вж. по-подробно в предишна моя публикация (Шопова 2018).

³Мевлид – букв. „рождение”.

явански, босненски, адигейски, урду, суахили и други езици⁴ (Филипова-Кюркчиева 2000: 78–79). Постепенно тези поеми навлизат в религиозната практика в джамиите и стават част от религиозната музика, която е обвързана с ежедневните *ибадети*⁵ в служението, както и в почитането на важни моменти от религиозния календар. Към поемите се добавят части от Корана, както и различни традиционни музикални форми⁶. Изпълняват се вокално в регламентирани маками, без съпровод по време на честванията, свързани с рождението на Мохамед, от специално обучени за целта професионални музиканти и духовници.

Каноничният Мевлид⁷ е подчинен на строго регламентирани норми по отношение на структура и начин на изпълнение. Всеки един от изпълнителите има точно определено място и задължения в ритуала. За всяка от частите на Мевлида има регламентирани маками, в които може да бъде изпълнена. Наред с това се приема той да бъде изпълняван според разбиранията и възможностите на участниците.

Постепенно изпълнението на Мевлид навлиза в религиозната култура, практикувана извън джамиите, и става част от почти всички обредни комплекси, съпътстващи битието. Липсата на музикално образование у изпълнителите и устно предаваната практика водят до редица промени в Мевлида – структурни, интонационни и функ-

⁴Засега са известни сто двадесет и едно произведения, които са написани на турски език, а работата по събиране и идентифициране на източниците продължава (Köksal 2011: 53–83).

⁵*Ибадет* – изпълнението на заповедите на Аллах; думата буквално означава „подчинение“. Представява съвкупност от ритуали, съпътстващи богослужението. Извършва се по три начина: телесно – чрез молитва и пост, материално – чрез даване на милостиня, и телесно и материално – чрез ходене на поклонение (Карахасан-Чънар 2006: 180–181).

⁶Тук визирам възприемането на изброените форми като част от класическата турска музика, наричана мусики (klasik türk musikisi), изпълнявана в джамийската практика, макар те да са по-известни като поетични жанрове или религиозни понятия (Kılıçoğlu 1992: 247–250; Harmancı 2013: 154–195; Çakar 2004: 29–31).

⁷В изложението разглеждам особеностите на традиционния Мевлид, който е характерен за османската култура.

ционални. В селищна среда той става част от сакралния репертоар като носител на религиозно познание.

Изпълнение на Мевлид сред мюсюлманските общности в България

В България Мевлидът се изпълнява както в джамиите, така и в домовете по различни поводи. Най-често ритуалът е обвързан с поменална практика. В Североизточна България Мевлидът се изпълнява на седмия, петдесет и втория ден и на година от смъртта. След навършване на годината в някои села около гр. Омуртаг и гр. Търговище ритуалът се изпълнява в обособени за това месеци⁸. В Южна България извън изпълнението на Мевлид на седмия, петдесет и втория ден и годината ритуалът се практикува по време на поста в месец рамазан. Друг момент от семейната обредност, в който се изпълнява Мевлид, е при раждане на дете. Това се практикува почти от всички мюсюлмани в България. При турците е широко разпространена и практиката да се правят мевлиди за момиче при встъпване в брак и за момче при обрязване. Извън семейната обредност Мевлид се изпълнява по време на молебните за дъжд, в първите дни на двата байрама, както и при закупуване на имот или кола. Също така широко е разпространено изпълнението на Мевлид при болест или за преодоляване на някаква житейска трудност.

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

⁸Това са третият и четвъртият месец от лунния календар – *рабиул-еввел* и *рабиу-с-сани*. Тези месеци в общността се наричат „Месеци на Мевлида“.

Различия има и в броя на изпълнителите. В мевлидите, които имах възможност да наблюдавам в Североизточна България, изпълнителите често са няколко на брой, като в рамките на ритуала се редуват в изпълнението на сурите от Корана и на частите от животоописанието. Друга характерна особеност е, че почти никога не се съблюдава наличие на духовно образование сред изпълнителите, единственото изискване е те да имат хубав глас и да могат да четат сурите от Корана. В Кърджалийско и Крумовградско в ритуала най-често участват двама души, които изпълняват заедно всички елементи от Мевлида. Съществува изискване поне единият от изпълнителите да има духовно образование или да е *хафъз*⁹. Мевлидът често е съпътстван и от традиционното за ислямската религия и култура жертвоприношение.

Животоописанията, които се използват в ритуалите, са четирима¹⁰. От тях най-често се изпълнява животоописанието на Сюлейман Челеби, а останалите три – само в определени моменти от религиозния и обредния календар на селищата, в които се срещат.

Изпълнение на Мевлид при българите мюсюлмани

В българската наука описанията на ритуала Мевлид или Мевлют, както го наричат българите мюсюлмани, са свързани най-вече с поводите за изпълнение¹¹. От тях става ясно, че той в повечето случаи е част от поменална обредност – изпълнява се на 7, 40, 52 ден или на годината след смъртта. Също така в Тетевенско са документирани Мевлиди „на живо“, които хората правят приживе, в слу-

⁹Хафъз – така се нарича човек, който знае Корана наизуст.

¹⁰„Весилет-юн-Неджат“, по-известен като „Мевлид-и Шериф“ на Сюлейман Челеби, написан през 1409 г. в гр. Бурса; „Ебу-л-Хайр Мевлиди“, по-известен сред народа като „Мустафа Мевлиди“, създаден е през 1491 г. в гр. Ипсала от Хасан Ефенди; „Мевлид-и Шериф“, написан от Исмаил Ниязи ефенди в началото на XIX в. в гр. Осман пазар (дн. Омуртаг); „Йени Мевлид-и Шериф Китабъ“, написан през 1961 г. от ваиза на Мадан – Раиф Ефенди.

¹¹Вж: Благоев, 2004; Кюркчиева, 2004; Филипова, 2000 и др.

чай че по някакви причини роднините не са в състояние да осъществят ритуала впоследствие (Филипова-Кюркчиева, 2000). В някои части на страната българите мюсюлмани изпълняват ритуала в свещените нощи, при раждане на дете, както и при влизане в нов дом¹². На този етап от изследванията си в тази общност не съм документирала изпълнение на Мевлид в дните от байрамите, както и в сватбена обредност. Също така извършването на жертвоприношение, свързано с ритуала е по-скоро изключение.

По отношение на половото обособяване най-характерният белег е, че ритуалът се изпълнява единствено и само от мъже. Ако се практикува в джамията, рядко присъстват жени, а ако е в дома, слушателите – мъже и жени, са в различни помещения.

С изключение на селата около Мадан, българите мюсюлмани използват в ритуалите животоописанието на Сюлейман Челеби. Почти никога обаче не се изпълняват всички части¹³. Нещо повече, в ритуалите, които успях да документирам през последните две години сред българи мюсюлмани, почти е изчезнала практиката да се използва животоописание. При разговори с имами от общността бяха изтъкнати две основни причини за това – че текстът е на турски и хората не разбират за какво се пее и че Мевлидът не е от Корана, а е „одобreno нововъведение“, което няма религиозна функция¹⁴. Въпреки неизползването на животоописание в ритуалите, Мевлидът е изключително важен за общността най-вече заради характерните проповеди, които се осъществяват след ритуалите. С изключение на

¹²По мои наблюдения в селата Рибново, Горно Дряново и Кочан.

¹³В него частите са седем. Наричат се *бахри* и са свързани с различни етапи от живота на Пророка. Подредени са по следния начин: *Тевхид* (Обявяването на Аллах като единствен бог); *Нур* (Светлината на Мохамед); *Веладет* (Рождението на Пророка); *Мерхаба* (Поздрав); *Мирадж* (Възнесението на Мохамед); *Дуа и Мюнаджат* (Молитва за спасение); *Ведат/вефат* (Сбогуването/смъртта).

¹⁴През Средновековието са водени дългогодишни спорове за това дали Мевлидът и ритуалите имат религиозна функция. Сунитските богослови се противопоставят на ритуала с твърдението, че в него има много християнски елементи и че е повлиян от суфизма. Постепенно ислямската наука започва да го класифицира като „одобreno нововъведение“ и в края на XVI в. Мевлидът е обявен за официален празник в двора на Османската империя (Татарлъ 2010: 118–119).

мевлидите при молебен за дъжд, подобна практика вече почти не се среща сред представителите на другите мюсюлмански общности. Проповедите са строго регламентирани в мюсюлманското право. Те са задължителен елемент от петъчната молитва и от празничните молитви на двата байрама. Речта обикновено е свързана с живота на Мохамед, дават се напътствия към общността за техните отговорности в този свят и подготовка към отвъдното. Често се засягат злосторителни въпроси, отнасящи се до присъстващите (Евстатиев 2007: 216). При българите мюсюлмани проповедите в ритуалите Мевлид заемат изключително важно място. Наричат се *насихат* или *дерс*/лекция. Особеното при тях е, че няма определени изисквания към съдържанието на проповедта и участниците могат да задават въпроси. Принципно *насихат* се прави от най-учения или авторитетен човек от присъстващите, като не е задължително това да е имамът/ходжата.

Изпълнение на ритуала Мевлид в село Брезница

В село Брезница Мевлидът се практикува на петдесет и втория ден след смъртта. За разлика от някои села в Западните Родопи, в които Мевлидът на петдесет и втория ден се изпълнява основно в джамиите, в с. Брезница това се случва в дома на починалия. Прието е да се кани за Мевлид. На този ден се приготвя специална ритуална храна – халва, която се раздава на присъстващите след приключване на ритуала. В есхатологичните представи на българите мюсюлмани петдесет и вторият ден след смъртта е свързан с преминаването на покойника в отвъдното. Вярва се, че в този ден починалият изпитва силна болка. Предназначението на халвата и отправените молитви в Мевлида са да се „облекчат“ тези болки и покойникът спокойно да премине в отвъдното в очакване на Съдния ден.

За изпълнението на ритуала се канят двама ходжи или *хафъз*, които в рамките на Мевлида си поделят изпълнението на различните елементи в ритуала. Анализът на събрания теренен материал сред представители на общността на българите мюсюлмани показва

идентична **структура** при подредбата им, както и в избора на определени сури от Корана, а именно:

- 1) *Нийет/възнамерение* – гласно изразяване на причината, поради която се извършва ритуалът;
- 2) *Тевбе истиквар* – представлява сравнително дълъг текст, в който се съобщават причините, поради които се прави Мевлидът, декларира се отричане от греховете и се отправят молби те да бъдат опростени. Съществуват текстове на арабски, но може да се изпълни и на български език;
- 3) *Животоописание* – изпълняват се само една или няколко части;
- 4) Сура 102. *Ат-Такасур* (Преумножаването);
- 5) *Текбир* – произнасяне на формулата „Аллаху Екбер“ (Аллах е велик) – изпълнява се от всички присъстващи;
- 6) Сура 112. *Ал-Ихлас* (Пречистването);
- 7) *Текбир*;
- 8) Сура 113. *Ал-Фалак* (Разсъмването);
- 9) *Текбир*;
- 10) Сура 114. *Ан-Нас* (Хората);
- 11) *Текбир*;
- 12) Сура 1. *Ал-Фатиха* (Откриващата);
- 13) Първите пет айета от Сура 2. *Ал-Бакара* (Кравата);
- 14) *Дуа/Молитва*
- 15) *Насихат*.

В село Брезница тази подредба бе спазена и в мевлидите, в които отсъства животоописание. В сравнение с ритуалите, които документирах сред турци сунити, в тези, които имах възможност да наблюдавам сред българи мюсюлмани, нито веднъж не бе изпълнено *ияхи*¹⁵. Освен липсата на *ияхи*, не срещнах и характерните **телес-**

¹⁵*Иляхи* – превежда се като „Принадлежащи на Аллах“. Това са духовни песни, свързани с живота на Мохамед. Текстът е поучителен, с дидактическа функция, структуриран под формата на четиристишия с определен брой срички (Uzun 1999: 595–596). Тези песни са неизменна част от почти всички религиозни ритуали и празници. В рамките на Мевлида се изпълняват хорowo (Demirtaş 2009: 224).

ни движения¹⁶, които са неделима част от повествованието в текста. Този тип движения се срещат в ритуалите на всички останали мюсюлмански общности, като се възпроизвеждат от присъстващите в рамките на животоописанието.

С изключение на първите два и последните два компонента от ритуала – *Нийет*, *Тевбе истиквар*, *Дуа* и *Насихат*, които се изпълняват речитативно, всички останали части се пеят с определени мелодии.

Мелодични модели при изпълнение на Мевлида на Сюлейман Челеби

След многократно прослушване на записи на Мевлида на Сюлейман Челеби, изпълнен от турци сунити от различни части на страната и преглед на направените нотации, установих, че почти всички изпълнители следват едно общо интонационно ядро. Мелодичните модели се изграждат върху буквално или вариантното повторение на ограничен брой мотиви. Важен белег е устойчивото проявление на ритъма. Той следва структурата на текста. Всички части на животоописанието са в тактов размер 8/8 с тривременни групи в първи и трети дял, или в 7/8 с тривременна група в първия дял:

Пример 1¹⁷:



¹⁶Описание на телесните движения, изпълнявани в ритуалите Мевлид и местата от животоописанието, с които са обвързани вж: Шопова 2018: 72–73.

¹⁷Мевлид. Зап. Б. Шопова на 27.06.2010 г. в с. Горна Хубавка, Търговишко.

Пример 2¹⁸:



Пример 3¹⁹:



Пример 4²⁰:



¹⁸Мевлид. Зап. Б. Шопова на 16.08.2010 г. в с. Горна Хубавка, Търговишко.

¹⁹Мевлид. Зап. Б. Шопова на 31.08.2019 г. в гр. Хасково.

²⁰Мевлид. Зап. Б. Шопова на 15.12.2018 г. в с. Айрово, Кърджалийско.

Мелодичният модел на частта с животоописанието от Мевлида, изпълняван в село Брезница се доближава в голяма степен до моделите на досега направените от мен нотации от различни части на страната. За разлика от документираните от мен ритуали, в които съществен белег е влиянието на тези мелодични модели върху изпълнението на *иляхи* и на сурите от Корана, в Брезница те не се използват извън животоописанието.

Пример 5²¹:



Заклучение

Изследването на ритуала сред представителите на различните мюсюлмански общности би обогатило представата за ислямските културни традиции по българските земи. Независимо от устойчивостта на тази традиция сред българите мюсюлмани, тя непрекъснато търпи промени. Заради информационния поток и влиянието, което оказва постоянната миграция на населението, много от изброените елементи в ритуалите се трансформират. Въпреки отпадането на животоописанието на Мохамед от ритуалите Мевлид, все още могат да бъдат открити примери, в които то съществува. В разговори с някои имами от представителите на тази общност срещнах напълно отричане на ритуала, като нещо, което няма място в религиозната практика. Възможно е в някакъв момент той да бъде изместен от семейната обредност или дори да изчезне напълно.

²¹Мевлид. Зап. С. Буковян на 11.03.2019 г. в с. Брезница, Гоцеделчевско.

Литература

Благоев, Горан 2004: *Курбанът в традицията на българите мюсюлмани*. София: АИ „Марин Дринов”.

Евстатиев, Симеон 2007: *Ислямът, кратък справочник*. София: „Изток-Запад”.

Карахасан-Чънар, Ибрахим 2006: *Светът на Исляма: пълна хроника на мюсюлманската цивилизация – том 1: Раждането на исляма и арабската експанзия*. София: „Лик”.

Кюркчиева, Ива 2004: *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско – преход към модерност*. София: IMIR.

Татарлъ, Ибрахим 2010: *Проблеми на турската култура в България/ Bulgaristan'da Türk Kültürünün Sorunları*. София: ЕТ „Авразия/Аврасия“

Филипова-Кюркчиева, Ива 2000: Между света на живите и мъртвите – обредните комплекси мевлид и мевлид на живо у българите мюсюлмани в Тетевенско. – *Българска етнология*, № 1, 77–94.

Шопова, Бехрин 2018: Между канона и традицията – локални версии на Мевлида сред турци сунити в Североизточна България. – В: *Български фолклор*, № 1, 57–77.

Çakar, Şeref 2004: *Türk Müziği Teorisi ve Makamlar*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Demirtaş, Yavuz 2009: Türk Din Musikisi Formları. – In: *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14:1, 213–227.

Harmancı, Ayşe Başak İlhan 2013: Türk Din Musikisi'nde Sala (Salat) Formu Ve Sala Besteleri. – In: *Rast Müzikoloji Dergisi*, Cilt 1. Sayı 1, 154–195.

Kılıçoğlu, Safa, **Devrim**, Hakkı, **Araz**, Nezihe 1992: *Musiki*. – *Meydan Larusse Büyük Lugat ve Ansiklopedisi*, Cilt 14. İstanbul: Sabah.

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

Uzun, M. 1999: Osmanlı'nın Gür Nefesi: Türk Dini – Tasavvufi Edebiyatında İlahi. – In: *Osmanlı Tarihi*. Cilt 9. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 591–597.

д-р Бехрин Шопова

Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)

ул. „Московска“ 6А

1000 София, БЪЛГАРИЯ

behrin.shopova@iefem.bas.bg

ОБЩОСЕЛСКИ МЕГДАНСКИ И УЛИЧНИ (МАХЛЕНСКИ) ХОРА У БЪЛГАРИТЕ ОТ БЕСАРАБИЯ

Галин Г. Георгиев

Резюме: Информацията, върху която най-вече се гради настоящото изследване, е почерпана вследствие на дългогодишни етнографски проучвания сред българите в областта Бесарабия (както и в Таврия, Приднестровието и пр.), разположени днес на територията на съвременните държави Украйна и Молдова.

Целта е да се изяснят характерът и специфичните черти на танцова-та дейност у българите от посочените райони както във връзка с общо-българските музически традиции, така и с оглед на нейното развитие в чужда етнокултурна среда и в динамични обществено-политически условия за относително дълъг период от време.

Акцентът е върху т. нар. празнични неделни хора, организирани извън периодите на постите по време на по-големите християнски празници, а също така и всяка неделя в центъра на селищата, *на мегдана/урището* или близо до него, както и по махали, обикновено *на кишетата*, на ъгъла между две улици. Паралели и сравнения ще бъдат направени и с обредните игри и хора, провеждани както на други места, по друго време, така и с други участници, но в някои случаи буквално преливащи, даващи начало на празничните.

Ключови думи: обредни хора, българи в района на Бесарабия, Таврия и Приднестровието

FESTIVE AND RITUAL CHAIN DANCES, PRACTICED BY
BESSARABIAN BULGARIANS

Galina Georgiev

Abstract: The information on which this study is mostly based is derived from long-term ethnographic studies among Bulgarians in the Bessarabia region (as well as in Tavia, Transnistria, etc.), located nowadays on the territory of modern Ukraine and Moldova.

The aim is to clarify the nature and specific features of dance activity of the Bulgarians from the regions mentioned, both in connection with the common Bulgarian musical traditions and in view of its development in a foreign ethnocultural environment and in dynamic socio-political conditions for a relatively long period of time.

The emphasis is on the so-called festive Sunday chain-dances organized outside the periods of fasting during the major Christian holidays, as well as every Sunday in the center of the settlements, on the square/urishite or near it, as well as in neighborhoods, usually on the corners between two streets. Parallels and comparisons will also be made with the ritual games and chain dances, however, held elsewhere, at other times, and with other participants, but in some cases literally gradating, giving rise to the festive ones.

Keywords: Ritual ring, Bulgarians in the regions of Bessarabia, Tavria and Pridnestrovie

Сведенията, върху които се гради настоящото изследване, са почерпани в резултат от продължителни теренни етнографски експедиции сред българското население от множество селища в историко-културната област Бесарабия (и от части в Таврия, Приднестровието и района около град Одеса)¹. Целта е да се изяснят някои специфични черти на танцовата дейност у българите от посочените райони, както във връзка с общобългарските музически традиции, така и с оглед на нейното развитие в чужда етнокултурна среда и в динамичните обществено-политически условия, в които попадат за относително дълъг период от време посочените територии, намира-

¹Изследванията се извършиха с подкрепата на Фонд „Научни изследвания“ към Министерството на образованието и науката и са свързани най-вече с разработването на два последователни проекта на тема: „*Междуетнически отношения: взаимодействия на културите. Българските преселници в Бесарабия. Традиция и идентичност*“ (2005 – 2007 г.) и „*Бесарабските българи в постсъветското пространство – история, култура, политика*“ (2009 – 2011 г.), както и с лични посещения на автора. В периода от 2005 г. насам няколко научни екипи от ИЕФЕМ – БАН проведоха многократни теренни етнографски експедиции в няколко десетки български и гагаузки села в днешните Болградски, Арцизки, Татарбунарски, Тарутински, Измаилски и Саратски район на Одеска област, в Мелитополски, Приморски и Приазовски район на Запорожка област в Украйна, както и в Тараклийски район и в Приднестровската област на Молдова.

щи се днес в съвременните държави Украйна и Молдова (за това обобщено виж Грек, Червенков 1993; Думиника 2015). Акцентът е върху т. нар. празнични неделни хора, организирани извън периодите на пости по време на по-големи християнски празници, а също така и всяка неделя в центъра на селищата – *на мегдана/урището* или близо до него, както и по махали, обикновено *на кишетата*, на ъгъла между две улици².

Следва да се отбележи, че като цяло направените наблюдения и събраната теренна информация показват сравнително добре запазената система на танцовата дейност в проучваните райони, която в някои свои изяви функционира и до днес³. Особено популярна сред българите от Бесарабия е например ръченицата по двойки и по тройки, която в различните техни села носи и различни названия (най-често *двете* или *трите кърни*), но която те обичат да изпълняват както по родните си места, така, ако им се отдаде случай, и извън

²В друго по-пространно изследване се правят паралели и сравнения с обредните игри и хора, провеждани както на други места, по друго време, така и с други участници. В някои от случаите обаче те буквално преливат, дават начало на празничните такива, което би могло да се разглежда като специфична особеност у преселническите общности, запазена до късно и в този смисъл по-ясно изразена и отчетлива в сравнение със ситуацията в селищата от метрополията България (вж. Георгиев, 2021, ръкопис).

³През 2006 г. в своя статия Галина Манолова пише, че „понастоящем в някои от бесарабските села хорото продължава да се организира и в наши дни”, посочвайки провеждането на такъв общоселски танц през лятото в с. Кайраклия, Молдова (Манолова 2006: 249). Особено любопитни и показателни като културен факт са наблюденията и описанията на българските фолклористи Райна Кацарова и Николай Кауфман, които през 1958 г. и съответно през 1969 г. имат възможност на живо да присъстват на общоселско хоро в Бесарабия. В първия случай Р. Кацарова попада на голямо неделно хоро в с. Чушмелий, Болградски район, Одеска област (Украйна), с участието на около 1000 човека (за това виж по-долу), а на първия ден на Великден в с. Чийший, Болградско, Н. Кауфман успява да види организацията и цялостната атмосфера на празничния хоровод, за който пише: „децата се чукаха с яйца, ядат „пасха” (козунаци), а младите булки отиват с краваи у кръстниците. След като голямото хоро се пръска, правят малко великденско хоро – „на кишите”, на което малките девойчета, а и по-големи моми пееха специални песни и играеха обикновено тракийско хоро”. През април 1971 г. отново на Великден Н. Кауфман посещава с. Андровка, Запорожка област в днешна Украйна, но тук той вече хоро не заварва – „нито през деня, нито вечерта” (Кауфман 1982: 16–17).

тях. В повечето селища обаче, както сочи и информацията на Мари-на Банкова-Рашкова, събитията около Втората световна война и гладната зима на 1946 – 1947 г. почти заличават спомена за понятията като „хоро“ и „сбор“ (Банкова-Рашкова 2006: 391). С други думи, доколкото тук става дума за хорото като събитие и като част от годишния празничен календарен и семеен цикъл, а не толкова като танцов репертоар, то трябва да изтъкнем, че картината на неговото провеждане и на функциите му действително са вече част от колективната памет на поколенията от 20-те и 30-те години до средата на ХХ в. (срв. и Манолова 2006: 249–250 и цит. лит.⁴), за който период се отнасят най-вече и направените по-долу описания и констатации.

Според събраните сведения в повечето изследвани села т. нар. *гулямо урò* или *хуро на мегдàня*, просто *хорото* и пр., се провежда на големите християнски празници – Великден, Гергьовден, Коледа, както и на съборите на селата (АЕИМ, № 667-III: 9, 49; Банкова-Рашкова 2006: 391; Манолова 2006: 250 и сл.). Всяка неделя също се прави *голямо хоро*⁵.

⁴Според наблюденията на Г. Манолова, след 50-те години на ХХ в. хорото е заменено от т. нар. танци, които в началото също се провеждат в центъра на селата (даже по време на хорото започват да се изпълняват такива, срв. по-долу), след това в Домовете на културата, а в по-късно време самите танци се заменят пък от дискотеките (Манолова 2006: 250).

⁵По време на постите сключени хорà не се провеждат. В различните села на българите от посочените райони тогава се организират игри и танци на песен, които най-общо могат да се групират в два основни вида, припокриващи се като времетраене, а понякога и като названия. Това са лазарски игри в несклучена верига, наричани *Лазар*, *на лазар* (Пандъклий, Хасан-Багър, Чумлекхой и др.), *Буенек*, *Дълго хоро или въже*, *Кротко хоро* (Дельжилер, Дивитлий, Валя Пержей, Бургуджий и др.), *Гуляма Лазара* (Чушмелий), *На шата* (Твардица), *На котка или коте* (Селиолу), *Рубаки* (Кулевча), *Робкост и Карлюк* (Нови Троян), *Лъжички* (Голям Буялък), както и състезателни такива, а именно: *на карлюк* (Чийший и др.), *на сеч* (Исирлий, Дивитлий), *на шес* (Делжилер, Задуняевка), *на свиня* (Главан), *борч* (Вайсал), *рокоста* (Нови Троян), *шушчим*, *на бяганица топ*, *на армана топ*, *пу ино*, *пу двя*, *на праз главъ*, *на пуленца*, *на самальникка* (Чушмелий), *ишишима* (Шикирли Китай), *роп-роп* (Кирсово), *сякам-сякам млада булка* (Твардица) и пр. (срв. Стрезева 2000: 93-106; Водинчар 2019: 107-108; Манолова 2006: 252). Тук, а и навсякъде другаде в текста, имената на селищата са предадени в техния първоначален исторически вариант, така както те функционират и в момента, въпреки настъпилите промени в тези наименования по румънско и съветско време.

Неделният ден е празничен за българите от изучаваните райони – норма, която в много селища и семейства се съблюдава и до днес. Особено показателни са думите на Евтимия Пейкова, р. 1952 г. от с. Викторовка, Кантемирски район в Молдова (дъщерно селище на с. Кортен, отново в Молдова), че техните предци „в неделя семи (под-солнух) [слънчоглед – Г. Г.] не едяли, което беше много разпространено у нас по-късно, и ни го сеяли семето. Не са едяло, щото ша заплюваш Свита Ниделя“ (Пейкова 1996: 44). В неделя след службата в църквата обикновено по-възрастните хора излизат на раздумка, седнали пред къщите си или някъде на улицата, на т. нар. *дернек* (в повечето села), *лаф* (Чийший), *фрата* (Твардица), просто *седянка* и пр. В рамките на изследвания период по-младите и особено неженените, съвместно с някои наскоро оженени представители на общността, отиват на т. нар. *мигдан* (както е в повечето изследвани села) или *урищи* (както казват в с. Чушмелий) в центъра на селото (разположени обикновено до черквата, съвременните сгради на училището, селсъвета и пр.), където се организира неделното празнично голямо хоро. Информацията на Е. Пейкова от с. Викторовка сочи, че: „В неделен и празничен ден най-напред отидат на черкова всичките. Сетне ергените извидат хорото с музика“ (Пейкова 1996: 33; срв. Манолова 2006: 252). По думите на Яна Тодорова от с. Камчик, Саратовски район, Украйна голямото хоро може да проведе и на някоя от улиците в селото или да се организира в някой двор, където има сватба и където е поканена по-силна, *хубава музика* – кларинет и гайда⁶.

В редица села през първия и втория ден на Великден, следобед към 15 ч., момите и младите булки се събират на *мигдан*, където отиват непременно облечени с най-хубавата си премяна и обути с чорапи и обувки. Така например в с. Чушмелий неделното хоро става „пудир плання, у 5 часа“, а на Великден хорото се захваща по-ра-

⁶Думите на тази наша събеседничка сочат още, че: „Есянну времи и там ходяа тари майки, куту има ярген за женини. И те ходът и изгляват. Тева, дету муми за женини, те утиват на мигдан убути. Тее, дету ощи съ пудмумяват, те моот да бъдат убути на бос крак“.

но – от 14 часа, и продължава докато времето *замрачи*. Както и всяка неделя на голямото хоро от черквата момите и ергените се прибират по къщите си, ядат и си *местят китки*, т.е. приготвят си цветни букетчета, с които ще закичат любимите си. *Другарките* – момичета, които са приятелки и заедно ходят по хора и седенки, се събират в къщата на някоя от тях и се приготвят: „То же бяши арганизувану, тва уро бяши красута“. След това всички те отиват в центъра на селото до мястото на съвременното училище. На това пространство в миналото чушмелийци казвали урици, за разлика от повечето други села, където то се обозначава с думата мигдан: „Урòту кът заванява, играва е съдя мòмите и някуй си, койту помлад съ ожени тÿй..., лувя̀ва съ, ама той ду нÿнга си, чи искава да я зÿмнат за булка ли“⁷.

По-малките момичета, които тепърва се *подмомяват*, обикновено ходят боси и нямат право да се хващат на хорото; те само гледат какво става там.

Най-вече при момите, но и при ергените, съблюдаването на предбрачно поведение, включително участието на хорото, проличава чрез промяна на техния външен вид и цялостното им държане в обществото: на публични места те започват да ходят по-спретнати, пременени и непременно обути с чорапи и обувки; държат се чинно пред възрастните, спазват определен етикет на общуване и обноски. Изключително интересна в това отношение е информацията от с. Нови Троян, Болградско, която точно в този си вид не е регистрирана в други бесарабски села (не е записвана такава и в България), че достигайки женитбена възраст, ергенът трябва да се премени с бяла риза и с черни гащи, да опаше червен пояс, както и да привърже на него кратунка, да се хване на хорото и да се провиква: „Втòсал мòмко, превтòсал и крату̀нка запòсал!“. Значи той за женини. Пък унÿя ергени ни съ с картунки, дет ни са за женини. Пък саде дет съ за женини – с картунки“ (АЕИМ, № 656-III: 31).

⁷Елена Райнова, с. Чушмелий, дн. Криничное, Болградски район, Одеска област, Украйна. Зап. Г. Георгиев, Т. Дукова през 2020 г.

Почти повсеместно е регистрирана информацията обаче, че всяка мома в предбрачна възраст си изработва кърпичка, ушита с *гергьòф*, нашита и наплетена по краищата. Тя е окачена на средния пръст, докато девойката е на хорото или на седянка („и кът йграш – то съ виждъ туй платòчи“ – Чушмелий). Според информация от с. Пандъклий, ако някоя мома не може да се ожени навреме, то тя завързва в кърпичката си изсушено и обаено парченце от прилеп, а когато избраникът ѝ дойде при нея, тя трябва в този момент да се изтрие, т.е. да се избърше с кърпата, за да може той да *съ прилипява* (АЕИМ, № 679-III: 29).

Освен общото изискване за празнична премяна по време на голямото неделно хоро, за някои календарни празници момите също съблюдавали определени норми в начина си на обличане. Така например на Спасовден в с. Делжилер те вземат от младите булки техни дрехи (обикновено венчалните) и ги *разтърсват* на хорото. В с. Чушмелий пък на третия ден на Великден и на Св. Троица по-близки или роднински моми също искат рокли от булките, женени през годината, задължително слагат свои *бяли вàрти* (престилки) и така излизат на хорището⁸.

В някои села е регистрирана информацията, че на голямото хоро се изпълняват специални *мегдàнски* песни. Според повечето респонденти те са се владеели по-добре от булките, отколкото от момите – факт, за който може да се предположи, че произтича както от процеса на постепенното загубване на традицията за пеене на хорото, така и от по-стара обичайна практика за съвместни изпълнения от моми и наскоро омъжени млади жени. На хоро в с. Камчик пеят две по две – *дèто си удйсват на гласовèте*, хванати за кръста. Според описания от същото село, на хорото момите се хващат за коланчетата и *фъртушките* (престилките). В с. Делжилер на мегданското хоро, но отново на големи празници, а не всяка неделя, се пее: „Ди-

⁸Когато жената се омъжи, тя вече не носи бяла престилка, а такива с друг цвят – червена, зелена, синя (АЕИМ, № 690-III: 83).

митър дума Тудоро“, „Заспала мома Миляна у башяна горна градинка“, „На мигдан съ хуро вий, хуро вий, хуро играй“ (АЕИМ, № 667-III 2 п.: 9). Последната песен е записана от акад. Николай Кауфман като великденска в много български селища от Бесарабия и Таврия. В други села обаче, както е например в с. Чушмелий, на мегдана хорà на песен не се изпълнявали, а свирела само инструментална музика, за която заплащали ергените. Тук не се помни на хорото да се е пее-ло. На *урището* в Чушмелий се играели хорà само на музика – *право уро, мулдуванска, ръченик, кадънската, польки*⁹ и пр.

Както сочи информацията от с. Селиолу в Арцизки район (Украйна), на мегданските хорà, провеждани на *гулями празници*, е свирела селската, наричана и голямата музика, съставена от *труби, каварнетъ, барабан*¹⁰. Освен хоро, вече в по-късно време, на мегдана момите и ергените танцуват и по-модерни танци – *полка* например. Все от Селиолу са сведенията, че в миналото с гайди и кавали са свирили вечерно време само овчарите, докато са пасели стадата си (срв. подобни сведения за с. Кайраклия в Молдова у Банкова-Рашкова 2004: 392), което ясно сочи изместването на по-старите традиционни музикални инструменти от по-новите европейски такива, и то най-вече в контекста на ситуации като хорото, сватбите и пр. Както е в с. Делжилер, обикновено за хорото музиката се *пазарява, наимава* от ергените, които плащат за това или дават нещо в натура (например ечемик, както е в Пандъклий – АЕИМ, № 641-III: 44) и съответно могат да поръчат колко и какво да свири тя. В това селище ако някоя мома случайно откаже да говори със съответния ерген,

⁹От запазени снимки на хорото в селото може да се съди, че полката се е изпълнявала само от момичета, заловени две по две, но не и от момиче и момче заедно.

¹⁰М. Рашкова дава сведение за названието на този инструмент от с. Кайраклия в Молдова, където той се нарича *даул*. Това наименование се среща и в други селища в Бесарабия, както и в България, но инструментите, които се обозначават с него, макар и незначително, се различават помежду си. В България обикновено става дума за тъпана, а в Бесарабия това е инструмент, който има формата на барабан с размери на тъпан, като разликата е в прикрепените отгоре два малки чинела, подобно на тези при духовите оркестри в Северна България (Банкова-Рашкова 2006: 392).

който я ухажава, то той има право да спре музиката, докато тя се махне от хорото¹¹.

Почти повсеместно хорото посещават и по-възрастни жени – *стари майки*, както казват в селата Камчик и Кулевча, които оглеждат момите. В с. Чушмелий, подобно на описаните от Н. Кауфман за с. Чийший практики (Кауфман 1982: 16), и тук на великденското хоро идват или се отбиват пътьом още и кумците, които преди това са посетили с кравай домовете на своите кръстници. В с. Кулевча роднини на ергена също гледат и отбират момите на хорото: харесвали по-пълни и здрави момичета, за които казвали, че „фартуху [престилката] ѝ съ дръжжѣ“. Ако момата е слабичка, казват „ни за в нѣшкува, ни за в корѣто“¹². Обикновено момчето се *прислушва* в мнението на по-възрастните. В с. Бабата разказват, че както на хората, така и по време на великопостните игри „млади булки гледѣт, коит са по-млади и стари жа гледат“.

Както е почти повсеместно, и в Твардица ергенѣт ходи на хорото със своя по-възрастна женена родственица – *буля* (братова жена) или *кака* (по-голяма негова сестра), с която заедно избират бъдещата му невеста. Ако тази жена одобрява момата, която ергенѣт харесва, тя се улавя до нея да играе и двете започват да си приказват. В Твардица казват, че по този начин *надѣгат* момата, т.е. тя се гордее, че роднините на момчето са я уважили. Тази практика е позната и в с. Чушмелий, където ако момата има *либовняк*, той никога не се хваща до нея на хорото: „Срамута бяши от хората“. Тук момче или момиче, роднина на ергена, *дудѣят да нѣстрѣят*, т.е. хващат се на хорото при момата и я уговарят да встъпи в брачни отношения с него, да се сгодят. По такъв начин всички присъстващи разбират, че тази мома може да стане тяхна булка.

На голямото хоро в неделния ден задължително присъстват и годениците в селото, чийто годеж е минал в събота – денят, в който

¹¹Информация на Гайдаржи Дмитрий Илич, р. 1957 г., местен, висше образование – инженер, краевед и пчелар. Зап. Г. Георгиев, 2020 г.

¹²Ефросиния Попова, около 75 г., с. Кулевча, дн. Колесное, Саратовски район, Одеска област, Украйна. Зап. Г. Георгиев, 2015 г.

традиционно се извършват годежи. Както казват в с. Чушмелий, „годеница сама не ходи на хоро“. Годеникът трябва да отиде в дома ѝ с едно или две свои близки неженени момичета – *зълви*, занасяйки шише с вино, а там домакините ги гощават. До сватбата момата винаги излиза пременена с *лѣфтовете* (наниз от стари пари) и дрехите, които са ѝ дали от страна на момкови вечерта на годежа (АЕИМ, № 667-III: 8). Както сочат данните от с. Пандъклий, цялото облекло и накитите, които получава на годежа, момата трябва да облече и да излезе по този начин пременена и нагиздена с тях на неделното хоро в седмицата след годявката: „ду у ниделя ж дѣя на уро на мигдана с негу уже ублечана“. По пътя до мегдана тя трябва да целуне ръка на всички възрастни хора, които са излезли на улицата и седят на столчета пред домовете си в неделния ден, когато не се работи – *свита ниделя* (АЕИМ, № 641-III).

В днешния гр. Твардица в Молдова, където хоро се е провеждало чак докъм 1980 г., то се събирало към 17 ч., а когато слънцето залезе, момата била длъжна да се прибере веднага. По същия начин в с. Чушмелий: „Колкото са разказвали за хора, сичките казвава, чи вѣшти пу дрѣзнеу [още докато е дрезгаво] са размавали у тяу. Урата са ги правили от 3-4 часа и пу виделу свършели ги“¹³. След хорото на *урицето* в с. Чушмелий най-докъсно се задържат ергените, които устройват там борба, а момите си отиват. Която мома е закачила на ергена китка, тя остава у него – той е накичен с нея на *параліята* (шапката) или на жилетката си и така се прибира от хорото. А момите, които не са могли да накичат никого, се прибират с китките си у дома. След това, вече по тъмно, момчето трябва да дойде и да върне китката на момичето.

За мащабите и броя на участниците в това своеобразно неделно зрелище в селата на българите в Бесарабия ни дават представа данните от съвместното теренно проучване на българската фолклористка Райна Кацарова с нейни колеги от ИМФЕ „М. Рилски“ – гр. Киев

¹³Татяна Ив. Янчева-Дукова, ок. 55 г., с. Чушмелий, Болградски район, Украйна, местна, висше филологическо образование, краевед.

през 1958 г. в Украйна. Тогава в с. Чушмелий, Болградски район учените успяват да заснемат голямото селско хоро с участието на около 1000 души – количество, което само по себе си говори не просто за чисто демографските измерения, но и за живителните сили на тази практика по това време (Василенко 1958: 162).

Повсеместно преди или след *голямото хоро*¹⁴ се провеждат и т.нар. малки, *плъдненски* и/или *вечерни* хора, които се организират на улиците по махали – на *кише*/*кюше*, т.е. на кръстопът. Те стават обикновено надвечер, особено в периода след Великден (Пригарин и др. 2001: 52–53). Както показват данните, които привежда Галина Манолова обаче, за разлика от общоселските, вечерни хора са могли да се организират и по време на постите (Манолова 2006: 253). На тези по-малки хора се събират момите от една или две *десетки*, т.е. махали. Т.нар. *десетки* в Бесарабия са делитбен елемент в пространствената, но и в родовата структура на всяко селище¹⁵, а организирането на хората спрямо този модел определя техните функции като прояви на семейно-родствените отношения в селищата и техните махали.

В с. Санбатър вечерното хоро се провежда всяка неделя *пудър плъння*, т.е. следобед след четири часа, а само на празниците Св. Троица и Великден се събират по-рано. Хорото трае, докато слънцето започне да *засяда* и ако след това момата още не се е прибрала, майката идва да я дири с пръчка (АЕИМ, № 639-III:86¹⁶; № 641-III:64). Според информация на Наталия Стрезева за село Бургуджий, след като се съберат у *дуло*, момите отиват да играят на *мигданю*, а после отново се връщат да си говорят с ергените, докато се стъмни (Стрезева 2000: 99-100). В същото село казват *гулям дол* в случаите,

¹⁴В Пандъклий например е записано сведението, че такива хора се провеждат *дудету доди времету за мигданя* (АЕИМ, № 641-III: 44).

¹⁵Както казват в с. Селиолу, Арцизки район, Украйна, на седянката обикновено се поканват момите от една улица – *от кише до кише съ виками*.

¹⁶Според данните, които привежда Г. Манолова, в село Кайраклия се е изпълнявала дори специална песен – „Зайда слънци”, която ясно указва времето за организиране на тези хороводи по залез слънце (Манолова 2006: 253).

когато на хорото се събират хора от цялото село или повечето махали, и *мълък дол*, когато на хоро идват само от една или две улици¹⁷.

Обикновено от хорото по пладне момите и ергените си отиват и обядват, преобличат се с други, по-обикновени дрехи и отново излизат на вечерно хоро. Както сочи информацията на Евтия Пейкова от с. Викторовка, Кантемирски район: „На пладне си утидат, са найдет, фърлят една премяна, обликът друга и отиват на вечерно хоро. На него само пеят, сетня отидат на кладенци...” (Пейкова 1996: 33). В с. Бургуджий по-големи, женени роднини – *буля* или *ба̀ти* или пък по-малки роднински деца ходят да наблюдават момите и ергените – гледат кой с кого се *лю̀би* (АЕИМ, № 676-III:15, 37).

В с. Камчик, а и в повечето изследвани селища, на вечерно хоро момите не се хващат за кръста, а за раменете, слагайки на ръкавите на роклите си кърпички, за да останат те чисти. На малките махленски хора̀ обикновено няма инструментална музика (Пригарин и др. 2001: 66; Кауфман 1982: 16), а само съпровод на песни. Интересни данни за провеждането от момите на игра, наречена *на роп*, по време на вечерните хора̀ в селата Кайраклия, Кирсово и Болгарийка до 40-те години на ХХ в., дава Г. Манолова. Според описанията, които прави авторката, както подсказва и самото ѝ название, тя е напълно идентична със състезателните великопостни игри, изпълнявани от моми и ергени, за които споменахме в началото. Тук само отбелязваме този факт, за да изтъкнем пряката връзка на вечерните хора̀ с игрите и танците от Великия пост, която е изследвана по-подробно в друг текст (срв. Георгиев, 2021, ръкопис).

Както на *голямото*, така и на *малките* хора̀ ергените и момите се *лю̀бят*, т.е. пред погледа на всички присъстващи общуват помежду си по строго регламентирани правила и норми. В различните села това е известно и под различни други названия: *прика̀зват*, *хурту̀ват*, *случват*, *брѝснат* и пр., но по същество действията са еднотипни и се изразяват в извеждането, издърпването на момата от

¹⁷Информация от Бончев Иван Николаевич, р. 1939 г., с. Бургуджий, местен, Арцизки район, Одеска област. Запис през 2017 г.

ергена встрани от хороводната верига, където те застават заедно един до друг и си говорят по двойки.

Според събраните данни от с. Пандъклий ергените взимат *кърпичките* на момите, когато те са на хорото. Ако момъкът иска да приказва с момата, той откача ръката ѝ от хорото и я издърпва леко встрани. В други села ергенът хваща момата, която харесва, за двата пръста – *чүпи* ги, т.е. огъва ги, и я *извѝда* – издърпва я настрани да разговарят. Двамата, с още такива двойки, се нареждат покрай хорото на *едѝн рѝд*, т.е. в права редица, и започват да си приказват. След това ергените пускат момите, а те отново се хващат да играят на хорото. По този начин всички присъстващи виждат и знаят коя мома кой ерген харесва и с кого и как общува. Както разказват в с. Бургуджий обаче, при тези контакти *мрѝсни слава̀ няма – да̀жи ни разбѝраами за кво съ жѝняами рѝну* [в миналото] (АЕИМ, № 676-III:15, 37). Мария Ф. Деревенская (Терзи), р. 1942 г., от с. Калчево, която в своето детство не е участвала, но е наблюдавала как се провеждат хорѝта в селото, дава информация, че през цялото време, докато момите и ергените си приказват, до съответното момиче стои неговата *падруга, дружка*, с която то най-много и най-близко си общува, и с която заедно ходят по хорѝ и седенки.

Както стана дума по-горе, в с. Чушмелий е регистрирана практиката за размяната на китки между момите и момците на хорото, а това става по следния начин: ергенът няма право да отиде сам, той трябва да изпрати свой *длугѝр*, който да изтегли момата от хорото; при желание от нейна страна тя накичва *паралията* – шапката на това момче с китка, а след това двамата си разменят шапките или пратеникът предава китката на приятеля си. В това село за втория ден на Коледа момите изработвали специални китки от восък, *уо̀съчени кѝтки* (през останалото време са се използвали живи цветя, най-често ружа), които също се закачвали на калпаците на момците. Същата вечер, наречена *Кѝладнио вѝчер*, когато отиде на *предачка*, ергенът трябва да върне китката на момата. Ако двамата не се разби-

рат или ергенът не е доволен от нея, той сваля китката, намачква я и я слага в джоба си¹⁸.

В с. Делжилер, а и в много други села, също има практика не самият ерген, а някой друг, близък или роднина на момата, най-напред да иде и да я пита дали тя иска да приказва с него. Това е задължително в случаите, когато момчето за пръв път решава да говори с момичето или пък когато то е от друго село и не го познава. Извеждането на момата от хорото с цел да общува със съответен ерген в с. Кортен и дъщерното му с. Викторовка в Молдова е познато с названието бръснене. Думите на Е. Пейчева описват подробно тази практика: „Ергеня залува момата за ръката и я дърпа накрая, сетне се запре и я извърти, тя да се озове до него. Тя, ако се дърпа и не ще да приказва с него, той я издърпа, че нарочно е омай, за да я опозори. Пак някой специално крещи, се прави, че не ще да приказва, коту да чувят и видят към ерген я дърпа. Идвали и от съседните села ергените и като ареса някой мома и бръсне с нея, ѝ казват: „Честито да ти е“ (Пейчева 1996: 39). В с. Чийший пък разказват следното: „Ергена дърпа момата от хорото за ръкава. Ако момата желае да приказва с него, се подава и излиза от хорото, те се отделят и приказват“ (Анна Константинова).

В някои села (Чушмелий, Паркан и др.) на хорото (особено на Великден, Гергьовден, а и до Св. Троица) е имало специални *люълки, качеля*, поддържани от местната управа, на които момците люлеели момите – *сякуй с любоднику си*.

Накрая, след хорото, вечерта на кишето се провежда *балачка*, както казват в Кулевча, т.е. раздумка, на която момите и момците вече отиват с *по-прџсти*, т.е. по-обикновени дрехи. На *балачката* може да се седне и на земята; няма песни и хора, а само приказки. *Балачки* в Кулевча са се провеждали и по време на поста, след като момите изиграт обредната игра *рубаки, рубак* (Стрезева 2000: 102).

¹⁸Бурлакова Варвара (баба Варка) Степановна, р. 1930 г., 4 класа. Зап. Г. Георгиев, 2016 г.

Според интересната информация на Е. Пейкова от с. Викторовка, Молдова: „По кладенци” ходели, когато се свърши хорото, дорде е още видяло. ... Тъва традиция навярно е много древна, щото в една обредна лазарска песен, когато отивахме да са комичкваме, помня пяхми за едно овчарче, което казва на овцете: „Ешти ювце, ешти, дано да пукнити, рахат да си ходя деня по беленки, вечер по вече-ренки, нущя по кладенци” (Пейчева 1996: 33).

Както става видно от изложените по-горе материали, до периода на своето активно функциониране около 50–60-те години на XX в., хорото фокусира социалната подредба и семейно-родовата йерархия във всекидневния живот на селищата на българите от Бесарабия и от останалите изучавани райони. Право на участие в това централно и като място на провеждане, и като значимост в празничния неделен ден, но и като концентрация на поколенчески човешки ресурс събитие, имат всички възрасти и групи в локалния колектив. Най-активни, разбира се, са най-младите, които са преките, но и пълноправни извършители на танцовата дейност. В такъв смисъл присъствието на хорото на мегдана в центъра на селото от една страна, и самата игра, от друга, имат различно значение и функции. Пълнолетните и по-точно встъпилите в брачна възраст представители на общността получават привилегията да играят на хорото, което обаче означава и да общуват пълноценно със своите връстници и с по-възрастните от тях, да изграждат отношения и да спазват необходимото поведение, т.е. да се включат в регламентирания социален живот. На хорото присъстват и по-малките, подрастващите, които гледат, подражават на по-опитните и се подготвят да встъпят в подобни „сериозни“ взаимоотношения. Там са и старите, които наблюдават и санкционират поведението на преките изпълнители на хоровада.

Както показват теренните материали от с. Нови Троян, улавяне-то на хорото на момчето, готово за женитба, със запасан нов червен пояс и закрепена на него кратунка, е санкция за навлизане в живота на възрастните членове на общността, с демонстрация на сексуалните му и социокултурни потенции. Това се извършва пред всички

на мегдана и то чрез игра, провиквания и промяна в облеклото като символи на вечно движещото се пъстроцветно битие и като митологичен код за преобразяването, за превъртането във времето и пространството¹⁹. Облечени добре, в най-новите си дрехи, задължително обути, нагласени с китки и множество накити, най-младите представители на групата демонстрират привързаността си не просто към традициите на своето село, но и към животворното начало въобще, към организацията и кръговрата на социокултурната система като микрокосмос. Мегданските и уличните махленски хора ясно очертават кръговете на усвоеното културно пространство от човека – „малките” и „големите” места за празнична изява, веселие и социално-културни контакти. Селският мегдан и отделните махали в селищата, изпълнени с хора в точно определено време и дни от годината, периодично, всяка неделя извън постите, се превръщат в оня хронотоп, в който индивидът, заедно с групите на своите близки, роднини и съседи, чрез игра или активно присъствие наоколо, утвърждава своето право и привилегията „да си на хорото” – да се заявиш, да станеш видим и значим сред значимите други. Едно вярване, записано в с. Кортен, Молдова, гласи, че този, който се улови на хорото в самия му край, когато то вече приключва, навярно скоро ще умре. Това ясно сочи семантиката на хороводната верига като животворяща и социално-укрепваща дейност. Както пише Йорданка Тянкова, „всички тези същностни показатели насочват вниманието към факта, че хорото не е само танц, защото елементите на неговия триизмерен знак превръщат идеята в слово, форма, движение, жест, тон, число, цвят и др.” (Тянкова 2008: 220).

Всъщност, очертаващо своеобразен полукръг, отвореното водено хоро (Тянкова 2008: 226) напомня за образа на дъгата, чийто семантичен двойник – поясът (както ясно проличава от цитираните вече материали тук), е особено важен атрибут за играещия, за има-

¹⁹За семантиката на пъстротата на дрехите и тъканите, както и за прехвърлянето на тъкани в обредните практики срв. у Михайлова 2002.

щия/получаващия правото да се хване на хорото. И така както пъстрочветната небесна дъга и червеният мъжки пояс символизират новото начало и живота, кръвната линия и родословието (Михайлова, 2002²⁰), така и хорото в своите малки и големи проекции възплъщава идеята за постоянния кръговрат и за равновесието в природата и човешкия микрокосмос. То проектира играещия човек-микрокосмос в пространството на макрокосмоса.

Формата и видът, в който се вие хорото, наподобяват и още един митологичен образ – този на пъстрокрилия змей, припокриващ се в древните представи и вярвания с образа на дъгата: едно от най-древните и универсални названия на небесната дъга е „змей”, „небесен змей” или „змия”, а едно от най-разпространените прилагателни както за дъгата, така и за змията, е „пъстра” (Михайлова, 2002). Хорото също е „пъстро”, но в района на Бесарабия, освен във връзка с пъстрия вид на облеклото, китките и накитите им, е запазен и още един семантично натоварен акт от цялостното поведение, вида и държанието на участниците в него, обозначаващ отново с дума от същия корен – *пъстрене*. *Пъстренето* на хорото, както видяхме от материалите по-горе, е ритуализирано нормативно действие за встъпване в предбрачни отношения, т.е. за продължаване на материалното жизнено начало.

Както отбелязва отново Й. Тянкова, серпантината като змиеобразна форма (подобно на спиралата) е познат символ на развитието и възраждането на природата (Тянкова 2008: 226–227). Присъствието на хорото на такъв визуален „двойник” на змея – оплодител и покровител, каквито са витите момински гривни, според материалите от Бесарабия (срв. „Витите гривни били привити на четири ката, като една змея с глава и куйрук на краищата; ергените ги издърпвали, като ги залуят от единия край” – Пейчева 1996: 33), на

²⁰Едва ли е случаен фактът, за който през 1914 г. Николай Державин пише, че в сравнение с останалите елементи на облеклото, повлияни от селскостопанската промишленост, може би единственият елемент, който се запазва като саморъчно тъкан материал у българите от Бесарабия, е широкия червен пояс (Державин 1914: 48).

свой ред насочва към връзката между момците, които опъват момите за техните гривни, змея и материалното начало на живота.

В общи линии почти всички изброени елементи, форми, символи и функциите на празничните неделни общоселски и улични (маhlenски) хора са регистрирани и добре проличават и от материалите, които поколения фолклористи събират и интерпретират от различни селища на българска територия в метрополията. Тереният етнографски материал от Бесарабия и от останалите изследвани области тук според мен не просто допълва посочените характеристики. Той дава и редица нови перспективи за изучаване на танцовата дейност на българите в тези райони като сравнително устойчив културен модел, носещ информация както за хронологически по-ранни периоди с оглед преселването на неговите носители преди около 200 години в новите земи, така и за измененията, протекли през това време, за динамиката в неговата структура, форми и функции.

Извори и литература

АЕИМ: Архив на Етнографския институт с музей при БАН (днес Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей).

АЕИМ № 639-III, зап. Георгиев, Г. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Хасанбатър (дн. Виноградное), Болградски район, Одеска област, събрани през 2005 г. С., 2006 г.

АЕИМ, № 641-III, зап. Георгиев, Г. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Пандъклий (дн. Ореховка), Болградски район, Одеска област, събрани през 2005 г. С., 2006 г.

АЕИМ, № 656-III, зап. Георгиев, Г. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Нови Троян, Болградски район и с. Делжилер, Татарбунарски район, Одеска област, събрани през май 2001 г., С., 2001 г.

АЕИМ, № 667-III, Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории. Песенен фолклор от с. Делжилер, Тарабунарски район, Одеска област, Украйна. С., 2008 г., зап. Г. Георгиев (Папака 1 и 2).

АЕИМ, № 669-III, зап. Г. Георгиев. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Дивитлий, дн. Делени, Арцизки район, Одеска област, Украйна, събрани през септември 2006 г., С., 2008 г.

АЕИМ, № 671-III, зап. Г. Георгиев. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Нова Ивановка, Арцизки район, Одеска област, Украйна, събрани през септември 2006 г., С., 2008 г.

АЕИМ, № 675-III, зап. Г. Георгиев. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Чушмелий (дн. Криничное), Болградски район, Одеска област Украйна, събрани през септември 2007 г. С., 2008 г.

АЕИМ, 676-III, зап. Г. Георгиев. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Бургуджий, дн. Виноградовка, Арцизки район, Одеска област, Украйна, събирани през септември 2007 г. С., 2008 г.

АЕИМ, № 679-III, Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Лечителски практики и баяния. Храна и хранене, облекло. Песенен фолклор. Житейски разкази от с. Пандъклий (дн. Ореховка), Болградски район, Одеска област, Украйна, събирани през септември 2007 г. София, 2008 г. Запис Мария П. Николчовска, Г. Георгиев.

АЕИМ, 690-III, зап. Г. Георгиев. Обичаи и обреди от жизнения и календарния цикъл. Житейски истории от с. Чушмелий, Болградски район, Украйна, събрани през май 2008 г., С., 2009 г.

Литература

Банкова-Рашкова, Марина 2006: Мястото на танцовия фолклор в живота на бесарабските българи. – В: *Алманах „Родолюбец“*, брой VIII, София: б.и., 388–393.

Василенко, З. 1958: Збирания българского фольклору на Україні. – *Народна творчість та етнографія*, кн. 4, с. 162.

Водинчар, Олга 2019а: „Никъде по света днес няма прът, само в Чийший!“ – В: *Буджак: от прошлого к настоящему (Сборник статей к 80-летию Ивана Федоровича Грека) / Ин-т культурного наследия М-ва образования, культуры и исслед. Респ. Молдова; редкол.: Иван Думиника [и др.]*. – Кишинев: Б. и., 2019 (Типогр. „Lexon-Prim“). – 632 p.: fig., fot., tab., Типогр. „Lexon-Prim“, 392–395.

Водинчар, Елена. 2019: *Календарна обредност и идентичност у българите в Бесарабия*. София: Издателство „Парадигма”.

Георгиев, Галин 2021: За големите и малките празнични неделни хора на българите от Бесарабия. – В: *Български общности в чужбина – аспекти на културата, идентичността, миграциите*. Съст. М. Христова, Т. Матанова, В. Воскресенски. София: АИ „Проф. М. Дринов” (под печат).

Грек, Иван, **Червенков**, Николай 1993: *Българите от Украйна и Молдова. Минало и настояще*. София: Издателска къща „Христо Ботев”.

Державин, Николай 1914: Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии. – В: *СБНУ, кн. 29*. (Издава Българската академия на науките). София: Държавна печатница.

Думника, Иван 2015: *Българските преселници в Бесарабия в края на XVIII – първата половина на XIX век в историографията*. Кишинев «S.Ş.B.»

Калоянов, Владимир 2005: *Българите в Таврия 1860–1939 г.* София: Софттрейд.

Кауфман, Николай 1982: *Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. Т. 1 и Т. 2*, София: БАН.

Манолова, Галина 2006: Селското хоро като разграничител и обединител на общността на българските преселници в Бесарабия. – В: *Етнологията вчера, днес и утре (Изследвания, посветени на 65-годишния юбилей на доц. д-р Николай Иванов Колев)*. Велико Търново: Университетско издателство „Св. св. Кирил и Методий”, 249–256.

Михайлова, Ганка 2002: *Маскирани ли са маскираните персонажи в българската народна традиция*. София: НБУ.

Пейчева, Евтимия 1996: Спомен за българския рай. – В: *Митев, П.-Е., Червенков, Н. (съст.) Бесарабските българи за себе си*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимоотношения, 29–55.

Пригарин Олександър, **Тхоржевская** Татяна, **Агафонова** Татяна, **Ганчев** Александър 2001: *Кубей и кубейци: бит и култура на българите и гагаузите в с. Червоноармейское, Болградски район, Одеска област* [Текст] / О. Пригарин [и др.]. – Одеса: Маяк.

Стрезова, Наталия 2000: Пролетни момински обичаи от села в Одеска област, Южна Украйна. – В: *Епохи, Т. 8, бр. 2*, 93-106.

Тянкова, Йорданка 2008: Българското хоро – един забравен език. – В: *В света на човека. Сборник в чест на проф. д.и.н. Иваницка Георгиева. Т. 2*, София: УИ „Св. Кл. Охридски”, 219–235.

гл. ас. д-р Галин Георгиев
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)
ул. „Московска“ 6А
1000 София, БЪЛГАРИЯ
etnologia@mail.bg

МУЗЕЯТ НА ДИАСПОРА В БЕСАРАБИЯ КАТО ПРОСТРАНСТВО НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В МИНАЛОТО

Елена И. Водинчар

Резюме: В доклада се прави опит за проблематизиране на едно от най-ярките съвременни културни явления в пространство на диаспората в Бесарабия – музеят. Какъв е този музей, какви процеси са задвижили неговата поява и активности, кой, как и защо произвежда емоции в експозицията на музея или чрез различните негови дейности? Отговори на тези и много други въпроси се търсят в контекста на идеята за местата на памет и политиките на взаимодействие с миналото.

Ключови думи: диаспора, Бесарабия, музей, място на памет, културни политики.

BESSARABIAN DIASPORA MUSEUM AS A SPACE FOR INTERACTION WITH THE PAST

Elena Vodinchar

Abstract: The report makes the attempt to problematize one of the most striking contemporary cultural phenomena in the area of the diaspora in Bessarabia – the museum. What is this museum, what processes have driven its appearance and activities, who, how and why produces emotions in museum's exposition or through its various activities? Answers to these and many other questions are sought in the context of the idea of memorial places and policies of interaction with the past.

Keywords: diaspora, Bessarabia, museum, memorial place, cultural policies.

Памет, възраждане, идентичност

Културният проект „музей“ в селата и градовете на българите в Бесарабия води своето начало в годините на социалистическото строителство, когато в този край се прокарва държавната политика

на СССР по отношение към етническите малцинства – да се пропагандира сред народните маси интересът към изучаване на родния край и националните традиции. Така в рамките на 50-те – 60-те години на XX в. в местните училища се организират кръжоци за изучаване историята и културата на населеното място, което на свой ред става предпоставка за организиране на музейна сбирка или музей. Изследователите отбелязват, че в условията на полиетнична Бесарабия музеите се появяват първо в българските селища и че представените в експозициите на тези музеи материали за първи път публично разкриват различни страни от историческото минало на общността (Грекова). Изненадващо, но във времето на социализма в българските села в Бесарабия се изграждат само няколко музея¹. Обяснение може да се търси в следното: от една страна българските патриархални традиции продължават в определена степен да битуват както в съзнанието на хората, така и в техния семеен и обществен бит (Демиденко 1970: 112–113), от друга, музейната идея не е в състояние да се конкурира с дейността на Дома на културата, библиотеките, кръжоците, художествената самодейност, детските лагери, пионерската и комсомолската организация, т.е. с новите предложения за „общо минало“ и „светло бъдеще“. В крайна сметка, музеите в няколкото български села в Бесарабия остават на заден план и пасивни за самата общност, защото, както отбелязва Нора, „местата на памет (lieux de mémoire) съществуват, когато социалните групи остават без памет“ (Нора, Озуф, Пюимеж, Винок 1999: 17).

По отношение на българите в Бесарабия този момент настъпи в края на XX в., когато с рухването на идеалите и ценностите на доминиращата социалистическа култура общността се сблъска с неопределеността. Това състояние се долавя в разказите на респондентите на ниво сравнение – „сега“ (постсоциализма) и „тогава“ (социализ-

¹Сред най-първите музеи са: през 1960 г. е създаден музеят в с. Суворово (старо Шикирли-Китай), Одеска обл., Украйна; през 1961 г. е създаден музеят в гр. Твардица, Молдова; през 1965 г. е създаден музеят в с. Городнее (старо Чийший), Одеска обл., Украйна.

ма), в тази връзка често може да се чуе следното: „Когато беше совхоза, имаше много работа, всички се трудеха, бяха заети. А сега какво – няма работа, младите избягаха... А тогава в селото имаше много хора, деца, старци... И какво направиха, съсипаха всичко! Нищо няма! В кантората, където беше управлението на совхоза, сега се помещава музеят... И какво се получава: оня живот се превърна в музей... Виждате ли оная сграда, това е нашият Клуб. Там има нещо като сцена, изнасят се концерти... А това е нашата „Дъска на ударниците“.. още от онова време е останала традицията да се поставят снимките на отличените хора в селото: на танцовия състав, на бизнесмените, на директора на музея... В совхоза беше хубаво... Виждате ли тревата наоколо, висока е, неокосена е. А тогава трева нямаше! Като стана това със Съюза и всичко се развали, запустя и няма кой да окоси тази трева...”².

Алайда Асман назовава това състояние скъсване на времевите връзки, а при справянето с него културната памет има решаващо „навигационно” значение (Асман, 2017). И в този процес, когато „светлото бъдеще” вече го няма, а изграждането на нови духовни ориентири предстои, хората обърнаха поглед към паметта, възраждането на традиции и конструирането на идентичност. В резултат се появи и големият интерес към музеифициране на етническата култура, по-точно към нейните фрагменти. Така на базата на преплитането на идеите за национално възраждане, за идентичността, за местата на памет в социокултурното пространство на българската диаспора в Бесарабия се разпространи идеята за изграждане на музейни пространства. А такива девизи като „Народ без традиции – дърво без корени” са водещи в стремежа да се организира място на взаимодействие с миналото, неговото разбиране и осмисляне.

²Инф. Топал, Евгения, род. 1959 г., с. Виноградовка (старо Чумлекьой), Тарутински район, Одеска обл., Украйна. Личен архив, зап. 2009 г.

Старите символни пространства в новото време

По-горе се отбеляза, че по време на социализма в българските селища в Бесарабия се изгражда мрежа от места за култивиране на обща съветска памет. Такива са Домът на културата, училището, библиотеката. Парадоксално е, но в контекста на постсъветската действителност в същите пространства се приютява и развива идеята за създаване на музей. По думите на организаторите това не е онзи тип музей от времето на социализма, а е „българска стая“, „български кът“, „българска къща“. Така онасловени, тези културни пространства от една страна изграждат защитна бариера по отношение на символиката на мястото, което обитават, от друга са показателни за времето, в което възникват и съществуват – мобилизация на етническите малцинствени групи (общности) в контекста на постсъветското пространство. А етнонимът „българско“ още веднъж показва наличието у обществото на повишено чувство за принадлежност към определен народ, език и култура, на стремеж към диалог със забравеното минало, на желание да участваш в този процес на реабилитация на етническото. Тези названия, чути или прочетени, събуждат у хората определени чувства и спомени, което на свой ред ги прави способни да въздействат емоционално и информативно. На въпроса ми дали историческото минало, например на Дома на културата, рефлектира върху развитието на тези музеи, често се отговаря следното: „И това е наше минало. Е, не му е сега времето, но пък няма да се взимат примери от онова време, когато се разрушаваха църкви, а на тяхно място се изграждаха Домове на културата. Така направиха при нас в Купоран, това се случи в Кубей, Вайсал и в други села. Но пък това са здрави сгради, които могат да се използват за добри и полезни дела. В нашия Дом на културата направихме реорганизация и ето в тази голяма зала имаме музей...”³.

³Яков Новоселчан, директор на Дома на културата в с. Ровное (старо Купоран), Тарутински район, Одеска обл., Украйна. Личен архив, зап. 2009 г.

В същото време трябва да се отбележи, че през последните години музейната идея се измества по посока от училището или Дома на културата в стари изоставени къщи. Показателни в това отношение са музейните проекти в селата Калчево и Кубей. А през лятото тази година в онлайн пространството се появи обява за набиране на средства за изграждане на музей в стар двор в с. Василевка (старо Вайсал), Одеска обл., Украйна. Първо, тези и много други факти показват мащабите на идеята за изграждане на музей за културно-историческото наследство на някое българско село, и второ, доколко наличието на едно подобно музейно пространство е необходимо за развитието на локалната общност, в случая селото.

Подредбата

Анализирайки музея на диаспората като място на взаимодействие с миналото, няма как да се подмине и разговорът за вътрешната му подредба. Ще ми се да започна със следния израз: „Още от врата трябва да ти замирише на мерудия”. С тези думи Ана Константинова започва своя разказ за музея в с. Городнее (старо Чийший), Болградски район, Одеска обл., Украйна, за отношението ѝ към миналото и неговото място в настоящето. Като уредник с невероятни творчески способности г-жа Константинова отбелязва, че този израз може да се ползва като метафора в характеристиката на вътрешната подредба на музеите на диаспората. В общи линии тук се съхраняват експонати от традиционния бит и култура на жителите на дадено българско село, документи, архивни материали и фотоси. Може да се видят уникални икони от края на XIX в., народни костюми от началото на XX в., различни селскостопански сечива, богато многообразие от глинени съдове, накити, тъкани, бродерии и пр. В повечето случаи при подредбата на вещите не се наблюдава определена концепция или идея. Може да се каже, че в пространството на музейната стая те са експонирани на принципа на тяхната употреба и предназначение в миналото: в единия кът са групирани

земеделските сечива, в другия – облеклото, в третия – керамиката, нумизматиката, документи, снимки и т.н. Обаче през последните пет години се наблюдава определено раздвижване на този набор от „минало”, появява се стил в репрезентирането му. Към това трябва да се добави и аспектът на включването на зрителя в творческия процес, т.е. в подредбата на вещите участват и непосредствените носители на знанието от едно време, както и подрастващите. С други думи, все повече внимание се отделя на въпроса за „максимално доближаване до опита” или както казват самите уредници – всичко трябва да е в духа на „бабиното“ време.

Празникът

В този стремеж за максимално потапяне в миналото се наблюдава и покачване на емоционалната страна на нещата. Посетителят в този музей често е въввлечен в действия, които изследователите определят като „да играеш в минало”. В този ред на мисли са показателни репрезентациите на традиционната календарна празничност. По думите на г-жа Ина Куруч, събират се не само вещи, но и информация за тях, за традициите, за обичаите. На въпроса ми с каква цел успоредно с материалното се събира и нематериално културно наследство, се даде следният отговор: „Защото го възстановяваме... в музея мястото е малко, пък и сцена нямаме. Затова отиваме при хората, правим възстановка на коледуване, сурвакане, зарязване на лозето. Имаме цяла програма и с нея обикаляме селото, та дори ходим и в съседните села... нашият пример е заразителен. Ето в Купоран започнаха да лазаруват, което не е правено от едно време, а в Гюлмян – да ходят на Пеперуда”⁴.

Възстановките на отделните български обреди и обичаи превръщат идеята за музей в динамична и градивна. Тя не се затваря в

⁴Инф.. Ина Куруч, р. 1960 г., един от организаторите на музея в с. Виноградовка (старо Чумлекьой), Тарутински район, Одеска обл., Украйна. Личен архив, зап. 2009 г.

рамките на четирите стени. Към тези музеи понякога се организират малки групи, най-често от пенсионери, ученици, служители в културния дом, които обикалят селото и пътуват из района. Организира се един вид мини театър, който си има актьори, режисьори, сценаристи. Всичко се прави на доброволни начала: шият се костюми, пишат се сценарии, купува се инвентар, събира се информация относно традиционната календарна обредност и т.н.

Организирането на подобни празнични събития от страна на музея показва едно постоянство в процеса на взаимодействие с миналото, при който механизмът на културната памет е задействан с пълна сила. Ето защо тези музеи са видими места на памет, при които творческото начало на отделната личност, „в повечето случаи на ръководителя“, е водещо в организирането на експозиционните кътове, в подбора и подредбата на вещите, в различните мероприятия на музея, дори в избора на място, където да бъде съграден бъдещият музей.

Изводи

Музеят на диаспората в Бесарабия безспорно е пространство на взаимодействие и комуникация с миналото. От една страна това е школа за получаване на нови знания, умения и информация, от друга – своеобразна ковачница на емоции и забавления за местната общност. Наблюдаваме как, прилагайки различни подходи, методики и похвати, музейните творци изграждат „причудливи“ изложбени проекти, наситени с предметен и визуален материал, звук и мирис, възможности за дегустация на храни и напитки. Експозицията се превръща в място за перформънси, театрални постановки, концертни изяви, образователни инициативи, научни срещи и пр. Нещо повече, музейните служители изместват своята дейност в други реални и дори виртуални пространства (често се ползва платформата на Фейсбук). В този ред на мисли музеят на диаспората е креативен и адаптивен, неговият поглед е устремен към бъдещето, обаче с все

по-трайно вглеждане в миналото. И това е характерно за тази културна публична структура, която „работи” с миналото не за друго, а за да изгражда стратегии и перспективи за бъдещето на малката етнокултурна общност.

Литература

Ассман, Алейда 2017: *Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна*. Москва: Новое литературное обозрение.

Грекова, Ирина: Виникнення народних музеїв в болгарських селах Одещини у 1950-1960-і рр. – В: *ВІСНИК Одеського Історико-Краєзнавчого Музею (випуск 3)* <http://www.history.odessa.ua/publication3/stat15.html/> (дата на ползване 15.12.2020).

Демиденко, Лариса 1970: *Культура и быт болгарского населения в УССР*. Киев.

Нора Пьер, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок 1999: *Франция – память*. СПб.: Изд. С.–Петербургского ГУ.

гл. ас. д-р Елена Водинчар

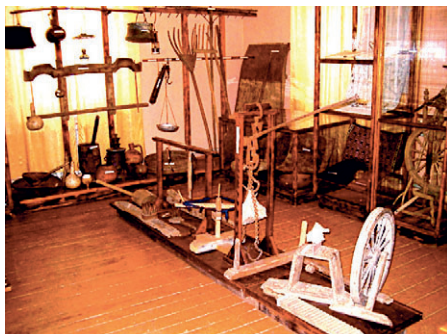
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)

ул. „Московска“ 6А

1000 София, БЪЛГАРИЯ

elena.vodinchar@iefem.bas.bg

**Фрагмент от експозицията в музея в с. Виноградовка
(старо Бургуджий), Арцизски район, Одеска област,
Украйна (Сн. Е. Водинчар, 2008 г.)**



СЕМЕЙСТВО ФЕРАТИ – ВЕКОВНИ СЪЗДАТЕЛИ НА КАВАЛИ

Илия Яневски

Резюме: Майсторите на народни инструменти в Македония се възприемат като културно нематериално наследство и към тях проявяват интерес редица македонски и чуждестранни изследователи. След много години теренни проучвания и събрана информация в тази статия се представя едно забравено семейство, което съхранява този застрашен от изчезване занаят в продължение на години и поколения. Семейство Ферати е албанско/арнаутско етническо семейство с мюсюлманска религиозна принадлежност, в което изработването на кавали е дългогодишна традиция, която продължава повече от пет поколения.

Ключови думи: кавали, изследователи на музикални инструменти, албанци/арнаути, Република Македония.

THE FERATI FAMILY, CREATING KAVALS FROM CENTURIES

Iliya Yanevski

Abstract: People, producing folk instruments in Macedonia, are considered cultural non-material heritage, and they represent a great interest to researchers from both Macedonia and a number of foreign countries. After many years of field research and collected information, in this paper we would like to refer to a forgotten family that has preserved this endangered craft for years and generations. Namely, it refers to the Ferati family, which is an Albanian/Arnaut ethnic family of Muslim religious origin, in which kaval production is a long-standing tradition lasting for more than five generations.

Keywords: Kavals, music instrument explorers, Albanians/Arnauts, Republic of Macedonia.

Кратка история на майсторите на кавали – семейство Ферати

В началото на XIX и първата половина на XX век семейство Ферати е номадско овчарско семейство. То произхожда от село Брест, разположено в южната страна на склоновете на Скопска Черна гора, на около пет километра от северната граница на Република Северна Македония. Изработката на музикалните инструменти започва майсторът Сулейман Ферати – роден през първата половина на XIX в., който предава традицията на сина си Ферат Ферати (1853 – 1903). Тяхното стадо наброява около 1000 овце, които всяка година се придвижват от Македония през Гърция до Турция за паша, а пътуването продължава най-малко три месеца.

Сахид Ферати (син на Ферат), роден 1868 г. – водач на кервана и стадото, владее няколко балкански езика в тогавашната Османска империя. Сахид е номадски овчар, но също така майстор на кавали и отличен музикант. Трудният занаят научава от баща си и дядо си, а по-късно го предава на сина си Ислам Ферати, който е едва 12-годишен. Сахид Ферати умира през 1941 г. на 73-годишна възраст¹. Следващото поколение в рода Ферати е майсторът Ислам (1905–1995), който продължава традицията за изработване на музикални инструменти, независимо че не е толкова добър музикант като баща си. Ислам овладява много добре техниката на правене на кавали и я довежда до съвършенство². Понастоящем родът на семейство Ферати живее в скопското село Арачиново, където фамилията се премества през 1957 г.

Според статистиката на българския етнограф Васил Кънчов (Македония. Етнография и статистика) от 1900 г. в Арачиново живеят 205 жители, от които 175 македонци и 30 роми. Следваща статистика на секретаря на екзархията Димитър Мишев („La Macedoine et sa Population Chrétienne“) през 1905 г. в Арачиново живеят 120 ма-

¹Вж. Снимка 1.

²Вж. Снимка 2.

кедонци, под върховенството на Българската екзархия. През 1961 г. селото има 1037 жители, от които 296 македонци, 406 албанци, 188 турци, 25 сърби и 122 други. Според преброяването от 1994 г. селото наброява 6328 жители, а при последното преброяване през 2002 г. в селото живеят 7315 жители. Арциново е едно от най-големите села в Република Северна Македония, по-голямо от няколко по-малки македонски града³.

Ислам Ферати предава занаята на сина си Лиман, който е научил занаята от ранна възраст и освен това е отличен кавалджия. Лиман прекарва трудовия си живот като работник във фабрика за обувки в Скопие и сега е пенсионер. Допълнителен доход на семейството беше производството и продажбата на кавали, които се продаваха през шейсетте и седемдесетте години на миналия век на пазарите в Скопие, а определени екземпляри се продаваха в някои занаятчийски магазини в Старата Скопска чаршия. Определени екземпляри и днес могат да се намерят в базарните антикварни магазини. Днес можете да си купите кавали в семейната къща на Ферати в село Арачиново. Като пенсионер Лиман все още се занимава с правенето на кавали по същия традиционен начин, както прадедите му.

Малки тайни на традиционното „правене“

Някои от тайните традиционни методи за изработка на кавали от рода Ферати включват използването на млади стъбла от дървото ясен (*Fraxinus excelsior*). Стъблата се събират в края на пролетта или началото на лятото от склоновете на Скопска Черна гора близо до село Арачиново, където живее семейство Ферати. Стъблата се отрязват от по-високи клони на около 10-годишни дървета, с дебелина около 50 см и дължина около 1 м. Най-добрите материали се събират от дървета, които са изложени на слънчева светлина и мястото е доста влажно, т.е. има вода, така че дървото да е наситено с всички

³<https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B0%D1%87%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE> (последно посетен на 03.01.2021)

необходими продукти, за да бъде качествено и подходящо за работа. Дървото се оставя да изсъхне за около 40-50 дни на място, където няма да бъде изложено на пряка слънчева светлина, и в същото време е проветриво. Майсторът Ферати казва, че: „... ако дървото се остави да изсъхне много дълго време, ще бъде трудно да се обработи и в същото време е по-трудно да се изправи”⁴.

Работилницата за изработване на кавали е в двора на къщата на семейство Ферати, по-точно изцяло на открито, което показва, че това е сезонна работа, която не може да се извършва в студените зимни дни. В началото на производството дървото първо се гори на силен огън. Докато кората на дървото гори, от другия край се вижда, че водата се изпарява от дървото под формата на водна пара⁵. Целият процес отнема около 40 минути. Тъй като поради горенето дървото е горещо, то трябва да се обработва с ръкавици, което значително затруднява обработката му. В същото време дървото става достатъчно меко, за да може да се изправи и издълбае интериора. Лиман казва, „че ако дървото не е добре изправено, пробиването ще бъде много трудно“.

Изработката на кавала продължава със закрепване на дървото към единствения статичен инструмент – малко свиено (сгнато) дърво, което е прикрепено към метален стълб. Целият този процес на подготовка отнема около половин час, тъй като горещото дърво трябва да бъде добре закрепено, за да не създава проблеми по време на пробиването⁶.

Преди да се пристъпи към пробиването на дървесината, майсторът остъргва изгорената дървена кора и изравнява неравната повърхност до правилна заоблена форма. След това оставя парчето дърво да се охлади добре и накрая се отрязва, за да се виждат дървесните стърготини добре и да се покаже сърцевината, която трябва да се пробие по цялата дължина. Лиман разполага с три инструмен-

⁴Зап. И. Я. септември 2020 г., личен архив.

⁵Вж. Снимка 3.

⁶Вж. Снимки 4, 5.

та (свредели) с различни размери – 15, 16 и 17 милиметра, за пробиване на сърцевината. Той избира с коя алатка ще работи, за да изпълни заявката на клиента. Инструментите, т.е. свредлата, с които отваря дупката в средата на кавала, той е направил специално за тази цел. Това са дълги и много остри свредла, отгоре назъбени, с различни размери в зависимост от ширината на кавала. В допълнение, снимка № 6 показва горната част на самата алатка, а снимка № 7 – целия ѝ размер⁷.

По отношение на ширината на кавала Лиман казва, че „... това силно влияе на тона на самия инструмент, т.е. с по-тесния кавал се извеждат по-добре високите тонове, докато по-широкият размер е много характерен за свирене на ниския регистър на каба, който звучи като за овчарски мелодии“.

Пробиването на кавала се прави много бавно и внимателно, защото целият процес се извършва на око и при малка грешка дървото може да се напука и да се унищожи извършената работа до момента. Пробиването се извършва постепенно до мястото, където е маркирано, и след това свределът се връща в обратна посока, така че всички стърготини от сърцевината да излязат навън. За да заглади добре вътрешността на дървото, майсторът използва тънка пръчка, към която е прикрепена малка шкурка. Шкури много внимателно от всички страни на вътрешната куха част на инструмента, така че малките неравности, останали след обработката със свредлото, да се премахнат – подробност, която обикновено влияе на качеството и цвета на тона на кавала.

Следваща стъпка в процеса е обработка на неравномерните външни стени на инструмента. Лиман прави това с остро длето, като първо изравнява дървото в приблизителна квадратна форма, след това умело изравнява острите ъгли, за да образува осмоъгълник, и в третия етап му придава кръгла форма. Цялата тази процедура отнема около половин час за опитен майстор като него⁸. Освен това май-

⁷Вж. Снимка 6, 7.

⁸Вж. Снимка 8.

сторът, освобождавайки дървото от скобата, с малък заоблен нож изтънява стените на кавала, докато слънчевата светлина започне да прониква през тях, т.е. до дебелина от около 1 до 1,5 милиметра. Колкото по-силна е слънчевата светлина, толкова по-тънка е стената и толкова по-добър и по-мошен е тонът на самия инструмент. Този процес отнема доста дълго време и трябва да се извърши, когато е красив и слънчев денят, за да се използват слънчевите лъчи като помощ за самата работа.

След като достигне желаната форма и дебелина, майсторът преминава към отварянето на отворите, като при този процес определя размера, т.е. дължината и интонацията на инструмента. Според размерите, поискани от купувачите, има три различни вида кавали. Лиман казва, че в миналото баща му е измервал мерките с тупаници (юмруци) и понякога най-исканите са с размер 8,5 юмрука, но днес може да използва мерките. Направил е четири различни дължини⁹ кавали:

1. малък кавал – 69 сантиметра;
2. среден кавал – 71 см;
3. голям кавал – 76 сантиметра;
4. специален вид, който той нарича дълъг кавал – 82 сантиметра.

Тъй като Лиман не е образован и не познава музикални ноти и интонация, кавалите не се смесват с други инструменти по време на музикални изпълнения, т.е. те свирят само в интонацията, в която са направени „чифт кавали“. Всеки чифт кавали е уникален сам по себе си и всеки път е нов опит. Майсторът уточнява, че през последните години използва мерки и от други дължини кавали, с които знае как да прави инструменти с определена интонация.

„Отварянето“ на мелодичните отвори е много прецизно и започва с пробиването на отвор, който е в средата на кавала – това е отворът за втория пръст. Като мярка за отваряне майсторът използва втория си пръст, за да пробие другите отвори, но всеки път се опитва да

⁹Вж. Снимка 9.

получи желания тон, за да знае точно в коя посока да насочи отвора и да получи желаната правилна интонация. Размерът на отворите варира и е средно от 6 до 8 милиметра. В края на този процес той отваря четирите крайни отвора, които не се затварят с пръстите, наречени *гласници* или *душници*, разположени в долния край на кавала, поставени два от двете страни (един отдолу и един отгоре). В тази част, където гласниците са в края на кавала, или както го наричат музикантите корпуса, стените са удебелени и са във формата на осмоъгълник, който укрепва инструмента и придава елегантност на външния му вид. За направата на чифт кавали се изискват около 3 или 4 дни активна работа. Лиман ни разказа анекдот, научен от баща му, от който разбираме защо се необходими *душниците*, на които не се свири, и защо в същото време се увеличава дължината на инструмента: „Когато Сатаната за пръв път чул звука на кавала, той започнал много да ревнува красивия звук и външния вид и се опитал да го унищожи, превръщайки се в змия, която влиза в чатала. Опитвайки се да унищожи звука, започнал да отваря още отвори, които овчарят ... не могъл да затвори с пръсти, докато свири, но от това звукът се подобрил и станал толкова красив, че змията/сатаната умрял от агония“.

Красотата, външният вид и уникалността са много важен и разпознаваем сегмент на всеки инструмент. Кавалите от семейство Ферати се отличават освен по качествения тон и звука, и по външния си вид. Като специфични елементи или шарки, гравирани върху кавала, могат да бъдат забелязани орнаменти под формата на: пръстени, триъгълници, шестоъгълни звезди, дебели линии, които приличат на змия и се преплитат последователно отляво и отдясно, и мотиви на листа. Чрез тези мотиви Лиман несъзнателно отразява цялата природа, която ни заобикаля. Украсата на кавала отнема около четири часа, доста дълго време, което изисква концентрация и много спокойна ръка. Като инструмент за украсата майсторът използва самообръсначка с остър бръснач и малки заоблени ножове¹⁰.

¹⁰Вж. Снимки 10, 11.

В края на изработката майсторът за последен път заглажда външната част с фина шкурка, като по този начин изравнява всички неравности от декорацията, а след това напълно покрива целия кавал отвътре и отвън с масло, приготвено от овча мазнина и някои билки, което придава на инструмента много приятен блясък, а също така предпазва самото дърво от външни влияния.

Заклучение

Лиман Ферати има решаваща роля за продължаването на тази вековна традиция, която е безценна, и за оцеляването на традиционния начин за правене на Ферати кавали. Той го предава на наследниците си така, както са го научили неговите предци. Надявам се, че традицията да се прави това безценно културно богатство и наследство няма да бъде прекъсната и ще продължи по начина, по който е оцеляла до днес. Доказателството за тази история е звукът на кавалите от семейство Ферати, възплъщение на дълбоката и вековна творческа традиция¹¹.

Литература

Апостолски, Михајло 1984: *Природно и Социо-Географски карактеристики на жените на Номадските и Полуномадските движења во Македонија*. Скопје: МАНУ.

Грамаиковски, Васил 1984: *Правци на Номадските и Полуномадските движења во Македонија*. Скопје: МАНУ.

Кънчов, Васил 1900: *Македонија. Етнографија и статистика*. София: Българско книжовно дружество.

Линин, Александар 1986: *Народните музички инструменти во Македонија*. Скопје: Македонска книга.

Симоновски, Методи 1999: *Музичката терминологија во македонските народни умотворби*. – В: *Музиката на почвата на Македонија*, Скопје: МАНУ. кн. 7, дел I-II.

¹¹Вж. Снимка 12.

Фиров, Живко 1999: Народните инструменти и инструменталната народна музика на Македонија. – В: *Музиката на почвата на Македонија, Скопје: МАНУ. кн. 7, дел I-II.* 74–83.

Dević, Dragoslav 1977: *Etnomuzikologija III deo (instrumenti), skripta*, Beograd: Fakultet umetnosti u Beogradu.

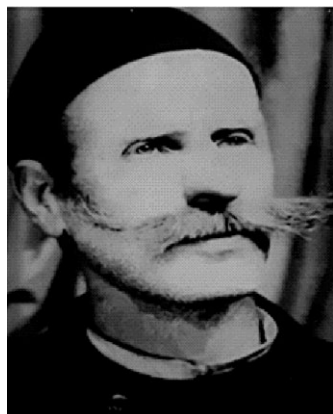
Gojković, Andrijana 1989: *Narodni muzički instrumenti*, Vuk Karadžić, Beograd.

Hadji-Manov, Vasil 1960: Instruments Folkloriques en Macedoine-’Kavalis.’ – In: *Journal of the International Folk Music Council (Vol. 12).* 53–68.

<http://www.arberiaonline.com/viewtopic.php?t=3282> посетен 03.01.2021

<https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B0%D1%87%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%BE> посетен 03.01.2021

Илија Јаневски
ДМБУЦ „Илија Николовски – Луј“ Скопие,
РЕПУБЛИКА СЕВЕРНА МАКЕДОНИЈА
докторант Академија за музикално, танцово и
изобразително изкуство „Проф. Асен Диамандиев“ – Пловдив
ilpatara@yahoo.com



Сн. 1. Сахид Ферати
(1868 – 1941)



Сн. 2. Ислам Ферати
(1905 – 1995)



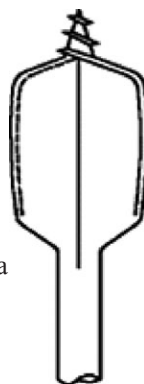
Сн. 3. Пържене на дървото



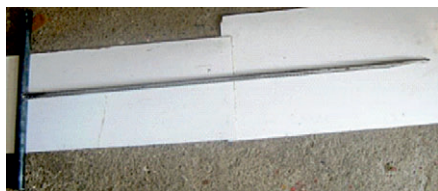
Сн. 4. Инструмент за закрепване



Сн. 5. Пробиване на дървото



Сн. 6. Скица на върха



Сн. 7. Свредел



Сн. 8. Оформяне на стените на кавала



Сн. 9. Три дължини кавали



Сн. 10. Декоративни елементи на кавалите



Сн. 11. Лиман и Асип Ферати, 1983 г.



Сн. 12. Отваряне на мелодични отвори



Сн. 13. Лиман Ферати със свредел за пробиване на кавалите, наследен от дядо му Сахид Ферати



Сн. 14. Изработка на декоративни елементи



Сн. 15. Изработка на декоративни елементи



Сн. 16. Изработка на декоративни елементи



Сн. 17. Илия Яневски (вляво) и Лиман Ферати (вдясно). Музика в двора на къщата в с. Арачиново

„ХРИСТОС ГЕНЕТИ, ХАРА СТУН КОЗМУ...“ (Особености на песните от обряда „Колианда“ на гръкоезичното население от село Генерал Инзово в България и Гърция)

Дарина С. Славова

Резюме: „Колианда“ е наименование на мъжки обредни практики, извършвани в миналото на Рождество Христово в с. Генерал Инзово. Въз основа на запазени песенни примери от селището се разглеждат песни от обряда на преселнически общности между България и Гърция. Известна група от населението на с. Генерал Инзово е гръкоезично и това се е отразило върху селищния песенен репертоар. Коледните песни на тези общности носят белезите на тракийския обреден цикъл, родеейки се с лазарските, но запазвайки своите отличителни черти. Съхранените и до днес песенни образци свидетелстват за важността, която гръкоезичната общност отдава на локалните музикални особености на този старинен песенен цикъл.

Ключови думи: коледна песен, коледари, Колианда, обредни песни, преселнически общности, гръкоезична общност

‘CHRISTOS GENETI, HARA STUN KOZMU...’ (SPECIFICS OF KOLIANDA RITUAL SONGS, PERFORMED BY GREEK-SPEAKING POPULATION OF THE VILLAGE OF GENERAL INZOVO IN BULGARIA AND GREECE)

Darina Slavova

Abstract: „Kolianda“ is the name of male ritual practices performed in the past on the Christmas Day in the village of General Inzovo. On the basis of preserved song examples of the settlement, songs from the rite of migrant communities between Bulgaria and Greece are considered. A certain group of the population residing in the village of General Inzovo is Greek-speaking and this has affected village song repertoire. The Christmas songs of these communities bear the marks of the Thracian ritual cycle, close to the Lazarus songs, but retaining their distinctive features. The song samples preserved

nowadays represent evidence of the importance Greek-speaking community attaches to local musical features of this ancient song cycle.

Keywords: Christmas song, carolers, Kolianda, ritual songs, migrant communities, Greek-speaking community

Колианда е зимен обред, който се осъществява на 24 и 25 декември, в навечерието и в деня на Рождество Христово, от гръкоезичното население на село Генерал Инзово в България и Гърция. Той обединява в себе си три важни елемента: *Христугиенятико трапези* (Коледна трапеза) – ритуална вечеря на 24 декември, *Трагудя* (песни) – ритуално обхождане на домовете от млади и неженени мъже от полунощ на 25 декември до сутринта, и *Колианда* – ритуално обхождане на домовете от малки момчета през деня. Чрез обредно пеене участниците предопределят здраве, плодородие и готовност за скорошна женитба.

Местното наименование на обреда *Колианда*, което гръкоезичното население от село Генерал Инзово използва, най-вероятно е вариант на гръцкото *Каланда* (Κάλαντα) и българското Коледа. За особеностите на гръцкия език, говорен от гръкоезичното население от Генерал Инзово и още няколко околни селища, Константин Иречек пише в своите „Пътувания по България“: „Жителите са троезични гърци, които говорят ту гръцки, ту турски, ту български, но и трите езика еднакво лошо“ (Иречек 1899: 699). През 1906 г. в село Генерал Инзово спира дейността си местното гръцко училище (Ангелова 2006: 254). Гръцкият език вече се предава само устно в семейството и поради тази причина притежава отличителни белези, като наличие на думи от български и турски език. Възрастните хора от Генерал Инзово споделят, че техният гръцки език се различава от този, който се говори в Гърция. „Има думи, които ние си ги знаем, но те не ни разбират!“ (Д. Д., жена, р. 1913 г., зап. Д.С., 2005 г.).

Първият важен момент от осъществяването на *Колианда* започва на 24 декември вечерта, когато във всеки дом се приготвя специална трапеза с девет постни ястия, които символизират деветте

месеца бременност на Богородица (Д. С., жена, род. 1921 г., зап. Д. С., 1999 г.). Домакините приготвят питка *богацуда* (μλογατσοῦδα), известна и като *христосомо* (χριστόσωμο). В средата на питата правят кръст, посредством който я разделят на четири части. Във всяка една от тях изобразяват различни елементи от живота, като задължително първо правят малка ръчичка, която наричат „ръката на Богородица“ (Н. М., жена, р. 1953 г., зап. Д. С., 2018 г.). Останалите украси са свързани с имуществото на дома – кошара с агънца, хамбар с жито, кокошка и пиленца и др. Празничната трапеза се подготвя рано и трябва да събере цялото семейство. На нея се поставя *богацудата*, вино и деветте постни ястия. Върху питата домакинята на дома поставя свещ. Най-възрастният мъж в дома взема питата, прекръства се, целува „ръката на Богородица“ и подскачайки, я разчупва. Този, за който е предназначено парче от питата (започва се от най-малкото дете), също подскача, „за да расте всичко в дома нагоре“ (К. С., мъж, р. 1923 г., зап. Д. С., 2003 г.). Когато и последният вземе парче от питата, мъжът вдига над главата си останалата пита и скачайки, се провиква: „Тосая на гин та старя мас, тосая на гин та крифаря мас“ (благопожелание за добра реколта). Той отчупва парче и го поставя на иконостаса в дома, а останалото се поделва между участниците в празничното угощение. Докато се хранят, внимават да не падне парченце на земята, защото това е предвещание за нещастие или загуба през идната година. Украсата на *богацудата* не се яде, запазва се до Богоявление. Тогава се носи в църквата, опява се и се дава на животните в дома.

Краят на ритуалната вечеря дава началото на втория важен момент на обряда *Колианда – Трагудя*. Основните моменти при подготовката и осъществяването на коледуването могат да се разделят в две групи – дейности на коледарите вън от посещаваните домове и дейности в къщите на стопаните (Джиджев 1998: 33). При гръкоезичното население от село Генерал Инзово дейностите на *Колианда* не се различават от дейностите, реализирани от коледарите от

околните селища. Почти всички те са придружавани от пеене, а именно:

- Вън от домовете:
 - подготовка на участниците (*столисване*);
 - събиране в дома на сталникис;
 - придвижване по пътя към домовете;
 - известяване за пристигането им.
- Вътре в домовете:
 - посрещане от домакините;
 - отправяне на благопожелания към къщата и семейството;
 - даряване на участниците и казване на благословии;
 - излизане от къщата, където са коледували.
- Вън от домовете:
 - събиране на селищния мегдан;
 - угощение в дома на *сталникис*.

Обредът *Трагудя* се извършва от млади и неженени мъже, организирани в чети. Четите започват обикалянето на домовете от полунощ и приключват рано сутрин. Те пеят благопожелателни песни с разнообразна тематика. Всяка чета се състои от четирима мъже (двама по двама си отпяват антифонно). Често четите надвишават този брой (Я. К., мъж, р. 1932 г., зап. Д.С., 2017 г.).


Както при лазарския обред в село Генерал Инзово, формирането на отделните групи (чети) е на приятелски и съседски принцип. Определящо значение има „спяването“ на гласовете им (К. К., мъж, р. 1943 г., зап. Д.С., 2017г.). Коледарските чети са предвождани от *сталникис* (σταλνίκης). Той се ползва с най-голямо уважение между останалите участници в групата. *Сталникис*-ът е най-добрият певец и е от най-заможното семейство.

Подготовката на обряда започва в началото на декември. Тогава се формират четите и започват да заучават коледарския репертоар. Освен песенния репертоар, коледарите трябва да подготвят своята специална празнична визия. Важен елемент е *столисването* (нагиздането) на коледарите – поставянето на *пера* – коледарска кит-

ка. Перата се приготвят от чемшир и варак. Коледарите от село Генерал Инзово слагат *пера* от двете страни на *аджамката* (къса върхна дреха) си (Даскалова 1989: 83). Всеки коледар носи на врата си пъстра кърпа. С такава кърпа той ще бъде даруван и на сватбата си. Украсата на калпака на коледарите също е празнична – три огледалца, подредени в триъгълник, обкичени с разноцветни ресни и мъниста. Нагиздването става в дома на избраницата на коледаря на 24-ти декември. След като всички коледари са *столисани*, четата се събира в дома на *сталника*, тъй като от там стартира обхождането на селището.

Обиколката на домовете от коледарската чета започва от домовете на попа и кмета и продължава подред. Когато наблизат нова къща, певците застават пред входната врата и пеят, докато не ги срещнат домакините. Песните, които изпълняват по време на придвижването си, носят белезите на „пътните песни“ (Джиджев 1998: 37). Това, което ги отличава от останалите коледарски песни, е религиозната тематика, свързана с Рождество Христово. Песни с такава тематика не се пеят в друг момент от *Трагудя*. Една от песните е:

♩ = 160



Хрис - тос ге - не - те х а - ра стан коз - мо.

*Христос генете хара стан козмо
ста паликаря
стин Паная мас
Христос генете.*

В нея се пее за раждането на Исус Христос и се повтаря рефренът „хара стан козмо“ (радост за хората, света). В село Генерал Инзово пеят „Христос генети, хара стун козму“, повлияни от местния диалект, за разлика от преселниците от същото селище в Гърция. Според информатори промяната в текста е настъпила след преселва-

нето им (Й. П., мъж, р. 1946 г., зап. Д.С., 2017 г.). Песента е в седем-временен метрум, на *Сингафисто* (ръченица), но не се танцува.

Друга песен, която пеят по път и пред къщата, докато очакват домакините да ги посрещнат, е:

♩ = 132

Хри - сту - е - ня про - ту - с - ня
 про - ти гнор - ти ту хро - ну ну

*Христуеня протуеня, проти гиорти ту хроу
 попси Христос гинифике ки о космос ден ту ниофи.*

В нея се разказва отново за раждането на Христос. Прави впечатление, че и двете песни са в неравностепенни ритми, но не се танцуват.

След като четата влезне в дома, пее песен за всеки член на семейството. Следва се принципът от възрастни към по-млади, от женени към неженени, песни за някои характерни професии и т.н. Обемът и разнообразието на песенния репертоар на певците оказват влияние върху оценката и отношението на домакините към изпълнението им. За да бъде изпълнен обредът успешно, коледарите трябва да са подготвени с пълен цикъл от песни за всеки от членовете на семейството (Рашкова 2002: 413).

Интерес представляват някои коледарски песни, които се изпълняват и на Лазаровден, с местно наименование „Ромбана“ – от ромбанджийките (лазарките) от село Генерал Инзово. Такава е песента за ерген (воловар):

♩ = 160

5 Ой Доб - ре, Доб - ре сей - рек - чи Доб - ри,
на пас, най - дис та - у - ва - ляс, пос пне - ун дим.

Detailed description: This is a musical score in 2/4 time with a tempo of 160. It consists of two staves of music. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The melody is written in a simple, rhythmic style. The lyrics are written below the notes. A measure rest is indicated by the number '5' at the start of the first line. The second staff continues the melody and includes the final lyrics.

*Ой Добре, Добре,
сейрекчи Добри,
на пас, найдис тауваляс,
пос пнеундим.*

Това е вариантът, който изпълнява гръкоезичното население от село Генерал Инзово, живеещо в България, докато преселниците от същото селище в Гърция пеят песен със същата мелодия за „тсорбаdzi/ чорбаджи Петре“.

Коледарски песни преминават и в сватбения обреден цикъл. Такава е коледарската песен „Кафити Маро“, в която се пее на сгодена мома – преминала в сватбената хороводна традиция.

♩ = 132

5 Ка - фи - ти Ма - ро ке кин - да стун ай - го -
ру - тсман ди - - ли - я ли - я

Detailed description: This is a musical score in 2/4 time with a tempo of 132. It consists of two staves of music. The first staff begins with a treble clef and a key signature of one flat (B-flat). The melody is written in a simple, rhythmic style. The lyrics are written below the notes. A measure rest is indicated by the number '5' at the start of the first line. The second staff continues the melody and includes the final lyrics. There are two endings marked '1.' and '2.' for the final phrase.

*Кафити Маро ке кинда
стун айгору тсмандия
паен ки миа гитониса
кали ки пистимения.*

В песента се разказва за момата Мара, седнала да вземе кърпа на любето си, за което скоро ще се ожени.

В коледарския репертоар не липсват и песни с историческа тематика. Такава е песента за бей, който се влюбил в най-красивата гъркиня от селището. Според преселниците от Генерал Инзово в Гърция, песента е по действителен случай.



*Найгаписи о бейо мас мя кори ромиопуля
савату тин агписи кин кириаки оли мера...*

След като коледарите запяват песен за всеки член на семейството, домакинята ги гощава. Дарява ги с *кура* (коубра) и пари. Гостуването завършва с *дова* (втова) – молитва с благопожелателен характер, която *сталникис*, натоварен с даровете и обърнат към иконостаса, изговаря. Молитвата завършва с „Амин!“, на което четата отговаря с „Амин!“ Коледарите излизат от дома с пожеланията „за много години и до догодина“ и се насочват към следващата къща.

В края на обхождането на всички къщи четите се събират на селския мегдан. Там се организират общоселищни хора. След като хората приключат, всяка чета се отправя към дома на своя *сталникис*, който ги посреща и угощава. В дома му пеят и играят хора, като репертоарът не е единствено коледарски, изпълняват се песни и с друга функционална принадлежност.

В късния предиобед на 25 декември малки коледарчета тръгват по домовете. Когато наблизат някоя от къщите, се провикват „колианда, бабу, колианда“ (Н. М., жена, р. 1953 г., зап. Д.С., 2018 г.) или „колианда, къшовче, къшовче“ (Д. С., жена, р. 1921 г., зап. Д.С., 1999 г.). Домакинята ги посреща с малки кравайчета *курудес* (курудес) и монети. Всяко момче взема своя дар и извиква „Колианда“.

В село Генерал Инзово обряда *Колианда* се осъществява до средата на 20-те години на ХХ век, след това се променя и се пее само

на български език. Гръцкоезичният репертоар става част от семейната традиция и се изпълнява само в дома, изгубил своята функционалност.

По друг начин стои въпросът с жителите на село Генерал Инзово, които през 1924–25 г. се изселват в Гърция. Това преселение се осъществява посредством спогодбата Моллов – Кафандарис за размяна на население. През този период се изселва по-голяма част от гръцкоезичното население на селото, като на негово място се настаняват тракийски бежанци, предимно от Северна Гърция.

В Гърция преселниците от Генерал Инзово се заселват по-компактно в две населени места – Егинио и Трикала, и двете в близост до гр. Солун. В с. Егинио те са настанени в единия край на селището, в другия – преселници от Тополовград, а по средата – малко на брой местни жители *доши*. Тъй като са отдалечени от другата група преселници от България, те не успяват да се смесят и претопят взаимно. Напротив, преселниците от Генерал Инзово запазват своя локален музикален репертоар. Те създават свой дом за културни дейности, който поддържа традиционната култура. В Гърция обредът *Колианда* не прекратява своето съществуване. Възпроизвежда се като селищен празник. Песенният репертоар в обряда е като този, изпълняван в България, но се прибавят и други нови песни с рождественска тематика. Такива, които наподобяват *пътните песни* на коледарите.

Макар и изгубил своята функционалност, коледарският обред *Колианда* намира своето място в празничния календар в миналото и днес сред преселнически общности от България и Гърция. Запазените и до днес песенни образци и обредни действия подсказват значимостта, която гръцкоезичната общност от село Генерал Инзово отдава на локалната си музикална специфика.

РЕСПОНДЕНТИ

Д. Д., жена, р. 1913 г. в с. Генерал Инзово, начално образование, зап. Д. Славова през 2005 г.

Д. С., жена, род. 1921 г. в с. Генерал Инзово, начално образование, зап. Д. Славова през 1999 г.

Й. П., мъж, р. 1946 г. в с. Егинио, висше образование, зап. Д. Славова през 2017 г.

К. К., жена, р. 1943 г. в с. Егинио, средно образование, зап. Д. Славова през 2017 г.

К. С., мъж, р. 1923 г. в с. Генерал Инзово, основно образование, зап. Д. Славова през 2003 г.

Н. М., жена, р. 1953 г. в с. Генерал Инзово, средно образование, зап. Д. Славова през 2018 г.

Я. К., мъж, р. 1932 г. в с. Егинио, средно образование, зап. Д. Славова през 2017 г.

Литература

Ангелова, Динка 2006: Пролетен момински обичай Ромбана – В: *Делници и празници в живота на българина*. Варна: Книгоиздателство Зограф.

Даскалова-Желязкова, Невена 1989: *Кариоти. Етническа принадлежност и културно-битови черти в края на XIX и началото на XX век*. София: Издателство БАН.

Джиджев, Тодор 1998: *Българска коледна песен в теоретичен и сравнителен план*. София: Издателство БАН.

Иречек, Константин 1899: Част I. Българска държава. Част II. Пътувания по България – В: *Княжество България*. Пловдив: Издателство и печат „Хр. Г. Данов“.

Рашкова, Наталия 2002: *Фолклорната музикална култура*. – В: *Саркар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. Етнографски проучвания на България*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“ Етнографски институт с музей при БАН

Дарина Славова, докторант

Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
при Българска академия на науките (ИЕФЕМ – БАН)

ул. „Акад. Георги Бончев“, бл. 6

1113 София, БЪЛГАРИЯ

darina.slav@gmail.com

ЯВЛЕНИЕТО СИРВАРТ ЧИЛИНГИРЯН ЗА АРМЕНСКОТО ТАНЦОВО ИЗКУСТВО В ШУМЕН

Тодорка Малчева

Резюме: Сирварт Чилингирян е емблематична фигура за арменското танцово изкуство в Шумен от XX век. Тя е хореограф – самороден талант, посветила живота си на танцовото изпълнителство. Плод на природната ѝ надареност, вътрешния усет и влечение към жанра, енергия и ентузиазъм са прекрасните и безупречни хореографии и постановки, продължителните аплодисменти, златните медали и призови награди на ръководените от нея танцови колективи. Това определя нейната незабравя, както и знаковото ѝ присъствие в културния живот на Шумен от миналото столетие.

Ключови думи: Сирварт Чилингирян, арменско танцово изкуство, творческа реализация и награди

SIRVART CHILINGIRYAN AS A PHENOMENON TO ARMENIAN
DANCING ART IN SHUMEN

Todorka Malcheva

Abstract: Sirvart Chilingiryan has been an emblematic figure of Armenian dance art in Shumen during the 20th century. She is a choreographer – a natural talent who devoted her life to dancing. Her great and irreproachable choreographs and performances, continuous applause, golden medals and prizes for her dance ensembles are the result of her natural gift, inner sensation and attraction to the genre, energy and enthusiasm. This defines her significance as well as her key presence in the cultural life of Shumen during the past century.

Keywords: Sirvart Chilingirian, Armenian dance art – creational realization and awards

Културната история на град Шумен познава много и различни личности – повече или по-малко познати, в по-голяма или по-малка степен значими. Именно към категорията на добре известните и значителни личности в града принадлежи Сирварт Саркис Чилингирян. Нейното име свързваме с близо половинвековното магнетично, експресивно и призово представяне на малцинствените танцови състави (основно арменски) както в Шумен, така и в други градове от района. Макар и самороден талант, това е една емблематична фигура в областта на танцовото изкуство. Сирварт Чилингирян е хореограф, изявила се с много успехи на различни поприща, завоювала редица призови места чрез завладяващите изпълнения на ръководените от нея танцови състави. Нейното излъчване, енергия и ентузиазъм, както и завидните плодове от градивната ѝ дейност, остават все така вълнуващи и незабравими за всички, които са имали щастливата възможност да се докоснат до творческото ѝ и личностно очарование. Ето защо напълно основателно можем да твърдим, че Сирварт Чилингирян е със знаково присъствие в културния живот както сред арменската диаспора в Шумен, така и в целия град от миналия (XX) век.

Биографично

Сирварт Саркис Чилингирян е родена на 28.IX.1926 г. в град Толбухин (дн. гр. Добрич). Баща ѝ – Саркис Астарджиян – е търговец, а майка ѝ – Сирануш Астарджиян – домакиня. Образование получава в румънско училище с шивашки профил в родния си град (О.Х.). Влечението ѝ към танцовото изкуство изпълва целия ѝ живот. Още в ученическите си години е завладяна от народните танци и винаги участва в танцови състави.

През 1946 г. се омъжва за Нораир Чилингирян от Шумен, поради което променя своето местожителство. Така в града ни заживява и започва особено активна творческа дейност един нов талант в областта на танцовото изкуство – Сирварт Чилингирян, сформирала и

ръководила танцови състави, с чиято изява постига паметни и призово отличени резултати. Това е попрището, на което всеотдайно и безрезервно посвещава своя живот и самодейната си кариера. Живеният и творчески път на хореографката приключва на 18.I.1997 г. в град Шумен.

Обучение

Професионалното израстване на Чилингирян буди възхищение, като се има предвид обстоятелството, че не притежава съответната квалификация. Определят я като „любител ръководител”¹, но тя е от тези професионалисти, които са самородни таланти и които по нищо не отстъпват на дипломираните специалисти. Единственото ѝ обучение са двукратните специализации в Съветска Армения и завършен курс в България за ръководител на самодейни танцови групи през XII.1948 г. Курсовото обучение в България е удостоверено със свидетелство №I-4-555 от 15.I.1949 г., подписано от министър Червенков. По-късно в годините тя получава Удостоверение за категория: „първа категория като ръководител на танцов самодеен колектив”, издадено на 11.II.1970 г. от Окръжния съвет за изкуство и култура в град Шумен², което убедително потвърждава нейното природно дарование в областта на арменското танцово изкуство.

Творческа реализация

Първият колектив, който Чилингирян ръководи, е женски танцов състав, сформиран в родния Толбухин през 1946 г. Дебютната ѝ изява в Шумен е поставянето на танца „Ходих на чешма за вода” в първата година от установяването ѝ в града (1946)³. С танца, който е в изпълнение на 12 момичета от Арменското градско училище,

¹ДАШ, ф. 1295, а. е. 8, л. 6.

²ДАШ, ф. 1662.

³ДАШ, ф. 1662, а. е. 1.

получава бързо известност. Този успешен начален старт я стимулира и от 1947 до 1951 г. тя продължава с ръководството на детската танцова група към същото училище. С този състав участва във фестивали и концертни изяви. Така през 1947 г., на I-вия фестивал на училищата в София, се класира на първо място сред малцинствата от цяла България⁴. Отново през 1946 г. сформира и ръководи танцова група към Арменския хор в града. И двата състава са под ръководството на местната културно-просветна организация „Ереван“⁵. Забележително е, че още същата година Чилингирян успява да подготви танцборите за концертна изява в града.

Следва активна дейност с по-големи изпълнители и в по-многочислен състав. През 1947 г. в женския танцов състав е включен и първият мъж-солист – Артюн Чадърджиян. По този начин формацията бързо се трансформира в смесена, а броят на участниците достига 35 души. През 1959 г. съвместната дейност на танцовия и хоровия състав се разраства, което води до сформирването на Ансамбъл за народни песни и танци при читалище „Ереван“ в Шумен⁶. Ентусиазмът и всеотдайността на изпълнителите са документирани както от тяхната численост (около 90 изпълнители – хористи, танцьори и инструменталисти), така и от удивителните им представления. Именно те прославят таланта на Чилингирян и сред другите етнически групи в града.

Така, след основаването на Държавен турски естраден театър в Шумен през 1952 г., за ръководител на танцовия състав е поканена именно Чилингирян.

„Аз трудно приех, тъй като не познавах много добре техния фолклор“ – споделя хореографката⁷. Но и тук, в тази си длъжност, тя доказва своя талант, като извежда двукратно групата на първо място на два от прегледите на държавните турски естрадни театри в стра-

⁴ДАШ, ф. 1662, а. е. 17.

⁵ДАШ, ф. 1295, а. е. 8, л. 3.

⁶ДАШ, ф. 1662, а. е. 1.

⁷ДАШ, ф. 1662, а. е. 1.

ната. Със същия състав през 1960 г. е реализирано турне в Австрия, където Виенската телевизия заснема филм за колектива и неговото представяне⁸.

Към танцовите състави, ръководени от Сирварт Чилингирян, принадлежат още: Женски арменски танцов състав в гр. Русе, с който поставя няколко танца през 1948–1949 г.⁹; Детски танцов състав към Пионерски дом – Шумен, който през 1952 г. изпълнява Казахски танц под нейно ръководство¹⁰.

Танцов репертоар

При запитване изпълнителите от състава на Чилингирян колко и какви танци са представяли, повечето от тях отговарят: „Много, много...” (Г. Г., Г. А.). И наистина, трудно е за тях да си спомнят и посочат всички изпълнявани танци, защото цифрата им е многобройна и буди респект. Според някои (вече бивши) танцьори, репертоарните танци, изпълнявани само в Ансамбъла за песни и танци, са около 40-50 (Г. Г.). Ето защо те възкликват: „Танците просто извираха от нея! Тя живееше с тях... Работеше от сърце, сякаш това беше животът ѝ” (Ханесян 2014: 7).

Тези думи се потвърждават и от още по-внушителното и изключително голямо хореографско разнообразие на постановките, към което насочват и заглавията на самите танци: „Сън сред макове”, „Сватба”, „Танц със сазове”, „Хапама”, „Трите лястовици”, „Овчарски танц”, „Борба”, „Танц с плитки”, „Килимарките”, „Танцът на поколенията”, „Севанските рибари”, „Танц с розата”, „Танц на куклите”, „Гроздобер”, „Шопска ръченица” и много други, изпълнявани с Ансамбъла за народни песни и танци при читалище „Еревен”¹¹. Изключително пъстър е репертоарът и на турския състав, изпълня-

⁸ДАШ, ф. 1662).

⁹ДАШ, ф. 1662, а. е. 17.

¹⁰ДАШ, ф. 1662, а. е. 17.

¹¹ДАШ, ф. 1662, ф. 1295.

вал танци на различни народи: турски, узбекски, руски, български, корейски, индийски и др.¹²

Цялото това завидно танцово многообразие впечатлява и поражда удивление по отношение творческия порив и фантазия, ентузиазма и продуктивността на един самороден талант, какъвто е Сирварт Чилингирян.

В процеса на проучване бе констатирано становище на Е. Мицева, според което в реализираните от хореографката танцови постановки освен арменски, се открояват и мотиви от Мала Азия, предавани ѝ по майчина линия (тъй като майката е израснала по тези земи). За обогатяване и разнообразяване на танцовите мотиви допринасят и реализираните специализации в Източна Армения. Въз основа на това авторката обобщава, че хореографията на танците, проектирани на българска земя, е допълнена с малоазиатски и източноарменски фрагменти (Мицева 2001: 68).

За разлика от това твърдение информатор изказва различно мнение: „Не, само един азербайджански танц имахме. Всичко друго си беше типично нашенско, но от градския фолклор. Определено нашият репертоар беше от арменския градски фолклор. По-елегантни, по-изискани, по-леки движения” (С.О.).

Анализирайки танцовото изпълнителство на състава към днешна дата, се установява, че тази репертоарна тенденция е съхранена и понастоящем. „Еlegantни”, „изискани” и лирични арменски танци на градското съсловие се редуват със скокливите и живи старинни също така арменски танцови изпълнения. Дори и да не сме свидетели на живата танцова феерия, организирана и пресъздадена от хореографката приживе, достатъчно е да се потопим в архивните фотоматериали, за да доловим настроението, с което танцуват изпълнителите.

„Ще контактуваш с публиката” – е съветът на Сирварт Чилингирян към изпълнителите (Ханесян, 2014). Така тя акцентира изключително много върху изражението и излъчването на изпълните-

¹²ДАШ, ф. 1662, а. е. 19.

лите, върху живия контакт с публиката, както и върху красивите и ефектни костюми и богат реквизит. Всичко това, в унисон с разнообразните и атрактивни постановки, допринася за завладяващия танцов артистизъм и красота. Ето защо и днес танцьорите възкликват: „Изобщо – беше някаква фантазия!” (С.О.) Затова и дълго не стихват аплодисментите след играта на изпълнителите (Ханесян 2014: 7). А за някои танци – „Танц на куклите” например, е споделено: „Никъде не минава без тройно бисирание.”¹³

Именно тази танцова експресия провокира искрения отклик на Татул Алтунян, ръководител на Държавния ансамбъл за песни и танци в Армения, след концерт на шуменския Анасамбъл за арменски песни и танци в Армения: „Това, което сте направили от арменските песни, превръщайки ги в танци, е великолепно. Вие сте нещо повече от нас. От диаспората за първи път идва арменски танцов състав и то с такава отлична подготовка. Впечатлен съм. Беше прекрасно!” (Ханесян 2014:7)

Такова признание малцина получават. Всички тези резултати се дължат на стриктната работа на хореографката. Нейните репетиции се провеждат при строга дисциплина, висока изискваност и критичен индивидуален подход: „Дисциплина, много труд. Няма „Изморих се”, няма „Сега няма да дойда” (Г. Г.); „... Започваше и завършваше точно навреме... беше много строга, стриктна и изисквателна... занимаваше се с всеки поотделно, индивидуално” – споделя ученичка-танцьорка от Армения (Ханесян 2014: 7).

Заложбите на Чилингирян не се изчерпват само с разработването и поставянето на танци. Самият идеен замисъл, първоначалното „проектиране” на танците е визуализирано в нейното съзнание в завършен вид – движения и фигури, танцова експресия, облекло и реквизит. И всички те – тематично обединени. Любопитен е фактът, според който не някой друг, а именно тя е тази, която моделира и ръководи изработването и на костюмите на танцьорите. В тази насока подкрепа получава и от самите тях – самодейците-танцьори, кои-

¹³ДАШ, ф. 1662.

то до късни часове след репетициите доброволно остават да работят върху подготовката на нови носии¹⁴: „Когато трябваше да се шият костюми, 7-8 арменки шивачки всички до една се струпваха да шият” (Г. Г.) И всичко това е плод на завладяващия ентузиазъм и творчески порив на ръководителката.

При някои от танцовите си постановки стремежът на хореографката е да постигне и пресъздаде автентичността на арменския танц: „Тя ходеше при стари хора, събираше песни (арменски), по песните създаваше арменски танци. Имаше едни старинни танци, които много се харесваха. Тя ги е създала по тези песни.” (Г. А.) Същият подход тя прилага и при работата си в турския танцов състав: „... можах по-лесно да оформя танците, събирайки от селата”¹⁵. Всичко това ясно документира, че в помощ на хореографката се явява теренното проучване на местния фолклор, което провежда. По този начин тя получава най-ценните сведения – от автентичните фолклорни извори.

Награди

Цялата тази творческа енергия на Чилингирян не остава незабелязана и непризната. Както бе споменато, година след установяването си в Шумен (1947 г.) тя завоюва призовото първо място на Първия фестивал на училищата в София с участието на детския танцов състав към местното Арменско училище. През 1948 г. Сирварт Чилингирян извежда танцовия състав на първо място сред малцинствата в България на състоялия се Фестивал на художествената самодейност в София (Янчев 1966: 3). Следват още редица награди отличия:

- От участие в I и II преглед на турските театри в София с турския танцов състав Чилингирян завоюва две първи награди¹⁶.

¹⁴ДАШ, ф. 1295, а. е. 8, л. 6.

¹⁵ДАШ, ф. 1662.

¹⁶ДАШ, ф. 1662.

- През 1950 г. танцовият състав участва в преглед на театрите, където е награден с грамота¹⁷.
- През 1959 г. Ансамбълът за Арменски песни и танци участва в Първия републикански младежки фестивал, където е удостоен със златен медал (Янчев, 1966: 4) и диплом¹⁸.
- Пет години по-късно, през 1964 г., на Втория републикански младежки фестивал с постановките на „Хапама”, „Чем у-чем”, „Танц със сазове” и „Азербайджански танц” Арменският ансамбъл става отново лауреат (Янчев 1966: 4).
- Награда е и изключително успешното турне на ансамбъла в Съветска Армения през 1965 г. (Г. Г.).

Особено висока награда и признание е цитираното по-горе изказване на Татул Алтунян за представянето на танцовия състав по време на турне в Арменската страна; отзивите от турнето в Югославия и още много други.

Гражданите за Чилингирян

Не стигат думите на съгражданите ѝ, за да опишат професионалиста Чилингирян. Някои от тях много лаконично, но с дълбоко възхищение споделят и днес: „Тя е ненадмината. Нейните качества са ненадминати” (С.О.). И относно стила ѝ на работа отзивите са възклицателни: „Ооо, страхотно! Талант имаше. Такъв талант едва ли има някой друг!” (Г. А.). Други допълват: „Такава жена се е родила на 500 години една” (Г. Г.).

Всичко това точно се потвърждава от разгърнатата на различни нива и в не една танцови групи творческа дейност на Чилингирян. Много свидни спомени са съхранени и към Човека Чилингирян: „Беше много топла към нас. Даваше съвети, държеше се ... както трябва с нас” (С.О.); „... споделяше грижите ни... възпитана, кул-

¹⁷ДАШ, ф. 1295, оп. 1, а. е. 8.

¹⁸ДАШ, ф.1295, оп.1, а.е.8.

турна, с вкус за всяко нещо”. Затова тя е „майка-закрилница” (Ханесян, 2014), незабравима и обичана от всички и днес.

Признателност

Самоотверженото творческо дарование Чилингирян получава заслужена признателност и от българската държава, което в действителност е и благодарността на целия български народ, в т.ч. и на всички шуменци. Хореографката е многократно награждавана с престижни държавни отличия¹⁹, доказателство за нейния талант:

- Орден „Кирил и Методий” – II степен, за дейността ѝ като художествен ръководител на ААПТ, 29.XII.1959 г.;
- Орден „Кирил и Методий” – II степен, за дейността ѝ като „постановчик на танци в Държавния турски театър – Шумен”, 1964 г.;
- Орден „Кирил и Методий” – III степен;
- Орден за активна културна дейност;
- Медал „25 години Народна власт”;
- Медал „100 години Априлско въстание”;
- Награда от Дома на народната армия – Шумен, 1966 г.

Признателност за надареността на хореографката са и предложенията за работа, които тя получава от други държави – Франция и Армения. Канят я и някои български градове (Варна), за да потопи и тях в магията на танцовото изпълнителство (Мицева, 2007: 448). В това отношение Шумен единствено би могъл да се гордее, че въпреки всичко тя е предпочела да остане да работи тук, при нас, в града.

Изследването на емблематичната фигура на Сирварт Чилингирян е реализирано на база архивно и библиографско проучване, както и на сведения, получени от информатори. Аналитичният прочит убедително откроява едно феноменално явление в лицето на самородния талант на хореографката, отдала живота си на танцовото из-

¹⁹Вж. ДАШ, ф. 1662, а. е. 18; ДАШ, ф. 1662.

куство. Прекрасните и безупречни хореографии и постановки, продължителните аплодисменти и няколкократно бисирания, златните медали и призови награди на ръководените от нея танцови колективи са плод на природната ѝ надареност, вътрешен усет и влечение към танците, безспирната енергия и ентузиазъм. Всичко това обясняват незабравимите спомени и удивляващи рефлексии от дейността ѝ, както и знаковото ѝ присъствие в културния живот на Шумен от миналото столетие.

Литература

Държавен архив – Шумен (ДАШ, ф. 1662, ф. 1295).

Мицева, Евгения 2001: *Арменците в България – култура и идентичност*. София: IMIR.

Мицева, Евгения, Сирануш **Папазян-Таниелян** 2007: *Арменците разказват за себе си*. София: АИ „Проф. Марин Дринов“.

Ханесян, Онник 2014: Докоснатата от Бог Сирварт Чилингирян. – В: „Шуменска заря”, б.Х., с. 7.

Янчев, Иван.1966: Сирварт Чилингирян. – В: *Художествена самодейност*, бр. 8, с. 3–4.

РЕСПОНДЕНТИ

Онник Ханесян, 74 г., 2015 г.

Гарабед Гарабедян, 72 г., 2015 г.

Гарабед Артюнян, 70 г., 2015 г.

Сиси Одаджиян, 70 г., 2015 г.

Завен Паносян, 74 г., 2015 г.

доц. д-р Тодорка Малчева
Педагогически факултет, Катедра 111 А
Шуменски университет „Еп. Константин Преславски”
ул. „Университетска“ 115
9700 ШУМЕН
t.malcheva@shu.bg

КОЛЕДАРСКИ ПЕСНИ ОТ С. МИЛКОВИЦА, ПЛЕВЕНСКО

Зоя Ил. Микова

Резюме: Настоящият доклад представя някои особености на коледарските песни от с. Милковица, Плевенско. Откриването на общи белези между песните в селото и репертоара от други региони на България и Балканските страни цели да насочи още веднъж вниманието към въпроса за историята и произхода на населението от с. Милковица, Плевенско, както и за опазването на това културно многообразие в селото.

Ключови думи: Милковица, коледарски песни, общности, румъноезично население, власи

CHRISTMAS SONGS FROM THE VILLAGE OF MILKOVITSA, PLEVEN REGION

Zoya Mikova

Abstract: The report presents some features of the carols from the village of Milkovitsa, Pleven region. The discovery of common features between the songs in the village and the repertoire from other regions of Bulgaria and the Balkan countries aims to once again draw attention to the issue of the history and origin of the population from the village of Milkovitsa, Pleven region.

Keywords: Milkovitsa, Christmas songs, communities, Romanian-speaking population, Vlachs

Изложението се опира на лични теренни проучвания върху традиционната култура на село Милковица, Плевенско и представя осем вокални примера, част от коледарския цикъл в селото. Вглеждането в особеностите на обредния репертоар дава още един поглед към произхода и историята на населението от региона. Паралелно в текста се поставя и въпросът за съхранението и предаването на традицията в различните културни общности.

История, език, самосъзнание

Милковица е селище, разположено в географската зона на Средна Северна България и отстои на седем километра от р. Дунав, от десния бряг на р. Вит. Селището няколкократно е променяло землището си, като се предполага, че една част от историята на Милковица е свързвана с несъществуващото село Мъкрешан (Мокрешан, Мокришан). Подобно предположение е изказано от Т. Балкански, който чрез ономастични анализи търси доказателства за връзка между двете села и допуска възможността „... Мъкрешан да е влашкото име на старото българско село Милковица, основано от чипровски българи...“ (Балкански 1999: 95). Независимо че информаторите в това проучване не помнят името на „Мъкрешан“ като селищно, разказите им за старите местообитания на селото свидетелстват за общата история между Мъкрешан и Милковица. Това може да се проследи по съществуващите географски карти, които показват, че за една и съща локация се използват и двете имена (Микова, 2019).

Мъкрешан е селище, което не съществува, но за него е известно, че е основано от бежанци чипровчани след погрома на Чипровското въстание. Разказите на респондентите, документирани от Т. Балкански, свидетелстват, че мъкрешанци са поддържали контакти с чипровските колонии и с Княжество Влахия.

Понастоящем в село Милковица живее билингвистично население, което освен българския език, използва и т. нар. влашки. Това дава основания на много лингвисти от българска и румънска страна да го определят като „румънско“. В селото влашкият език се владее и употребява от по-възрастните жители, при които той е част от ежедневието вкъщи, често и на улицата. При средното поколение езикът е пасивен – хората го разбират, но го употребяват в много редки случаи при общуване с по-възрастните си близки. При най-младите милковчани езикът почти не е заучен – те не го разбират и не го използват.

В научната литература у нас често за населените места от този регион се употребява изразът „влашки села“. Според проф. Тодор

Балкански понастоящем Милковица е едно от най-големите, ако не и най-голямото влашко село в България. Независимо от това заключение на научната общност, населението на Милковица в по-голямата си част отстоява българското си етническо самосъзнание. Сред най-възрастните информатори, жители на селото, частично се открива влашко самосъзнание, което обаче не се отъждествява с румънско и с принадлежност към румънската нация. В някои случаи по време на разговорите респондентите споделят: „... Българи сме, но като чуем влашка музика и нещо ни трепва...“. В резултат на дългогодишното съвместно съжителство на различни етнически и културни групи в региона сред някои милковчани видимо е налице амбивалентно съзнание, чиито най-явни прояви откриваме в традиционната духовна и материална култура на селището.

Коледарската група

Личните ми теренните проучвания в с. Милковица са реализирани в различни периоди в интервал от 27 години. По време на направените записи са документирани няколко коледарски песни, които са част от репертоара на милковските коледали. В с. Милковица коледуването е съхранено сравнително дълго (1995), а към днешна дата от последната коледарска дружина в селото са останали живи трима души.

Коледарският обичай в Милковица не се отличава от общобългарския модел и следва познатите стъпки с обхождания на зрели мъже и ергени. Пристигането на коледарите е най-същественият момент от всички изпълнявани действия в нощта на Бъдни вечер. Коледарите в селото се разделят на групи и обикалят различните махали, като задължително биват придружени от музиканти и три маскирани персонажа. Участниците в групата се наричат *колиндатори* (вл.) и *коледали* (бълг.) и на *Колинд* (вл.) (*Крачун*, *Коледа* – бълг.) изпълняват, т. нар. *колинди* – песни и благопожелания за праз-

ника.¹ Песните се изпълняват антифонно, като в дружината мъжете се разделят на малки групи от по 3-4 души, наречени *кляти*. Всички респонденти свидетелстват, че в миналото репертоарът се изпълнява изцяло на влашки език. Това се потвърждава и от документалните записи от Милковица.

През м. март 2019 г. благодарение на Еленка Шутова успях да дигитализирам архивен запис с едни от последните изпълнения на милковските коледари, където звучат 6 коледарски песни. По време на проучванията от най-популярния станеник на последната коледарска дружина – Йордан Гергичанов (р. 1935), успях да документирам и Благословията (Орарията туртулуй – Благословия за хляба), която се изпълнява във всеки дом. В процеса на общуване дядо Дане си припомни още няколко песни, които също са част от теренните записи. Йордан Гергичанов е водач на една от коледарските дружини в селото и съхранява в тетрадка текстовете на песните от коледарския цикъл, като от тях са възстановени общо 14 примера. За коледарския обичай съм документирала и един пример на български език от моя дядо – Ради Миков, през 1992 и 1993 г. Тъй като никой от информатори не си спомня тази песен, допускам възможността песента да е привнесена или да е забравена във времето от хората (Микова, 2019).

Подобно на общобългарските коледарски песни, сред документираните се открояват песни с различна функционалност – песни за „из път“, песни „на вратата“ (на прозореца, ла ферястра) и песни, които се изпълняват във всеки дом. Сред вокалните образци преобладават т. нар. къщни песни (Джиджев, 1998: 63) – за всеки член от семейството. В техните текстове доминира религиозно-християнската тематика, а главни действащи лица са различни светци² (Джиджев 1998: 63).

¹Влиянието на древните „Календи“ и гръко-римските „каланди“ върху зимните обредни практики на балканските и европейски народи е разглеждано от редица български и чуждестранни изследователи (Джиджев, 1998: 126).

²Вж. Пример 1.

Пример 1. Песен „Дъ стъпъни“ (За стопаните)

*Тук Господи, в този дом
Господи от небесния дом,
в тази къща и на този господин.
Господи, хубава маса са ми подредили,
Господи от небесния дом,
от млади момци заета...³*

Във връзка със стихосложението при пет от примерите се наблюдава характерната за коледарските песни организация на стиха в осмосричник от вида 4+4, която макар и рядко преминава в стихосложение от вида 3+5 или 5+3⁴.

Пример 2. Песента се изпълнява „Дъ фете“ (За момичета/моми)⁵

<i>Ас тъ са ръ са ръ(й) ма ръ, <u>ой</u></i>	<i>8 (+1) срички</i>
<i><u>Ле ер, лер шъ флор дъ мъ ръ.</u></i>	<i>8 срички</i>
<i>Са ръ ма ръ лу ю Кра чун...</i>	<i>8 срички</i>

*Превод: Тази вечер, вечер голяма, ой⁶
Дер, лер и цветове от ябълка.
Вечер голяма на Коледа.*

Текстът на песента е в превод от влашки.

⁴Вж. Пример 2.

⁵Текстът е представен в транслитерация и в превод от влашки.

⁶Сричката „ой“ се повтаря в края на всеки първи стихо-мелодичен ред. По същество сричката „ой“ трябва да бъде отбелязана като част от рефрена, който в този случай би следвало да бъде описан като стих с 9 срички (втори стихо-мелодичен ред). Тъй като песента е изпълнена само от информатора Йордан Гергичанов (р. 1935), не може да се направи сравнение дали това изпълнение е негова интерпретация с наличие на сричката „ой“ или трайно присъства в музикалния пример на селището. При изпълнението на информатора сричката винаги се явява в края на първия мелодичен ред и по-редно е да се преброява като част от рефрена. В този случай схемата на триредичната музикално-поетична строфа би следвало да се запише като 8 + 9 + 8.

Тази организация на стиха понякога бива нарушавана, като в някои песни стихът преминава в деветосрични, седмосрични или други стихови редици⁷.

Пример 3. Песента се изпълнява на прозореца, на прага/ла ферястра

*Бу-на въ са ръ мар бо е ри, мар бо е ри,
Чей бо ер мя а дъс тац цъ, мар бо е ри.*

Превод: *Добра ви вечер, големи боляри, големи боляри*⁸

Какво /кого, боляри вие очакване, големи боляри.

При всички транскрибирани песни се открива разширение на основния стих. В някои случаи това се реализира посредством три или четиросрични вметки, най-често върху словесния текст „Ле рой льо“ или „Домн дън чери“ (Господи от небесата, Господар на небето). Тези вметки се явяват в началото, в средата и в края на стиховете.

Вторият начин на разширение на основния осмосричник се реализира посредством рефрени, които са съставени от шест, седем или осем срички. Подобна организация на стиха някак логично представя музикалната форма преди всичко в триредни стихо-мелодични строфи, които по-често откриваме в румънския коледен репертоар. Организацията на основния осмосричник и рефрена в анализирания материал следват написаното от Т. Джиджев: „... При румънските коледни песни най-честото място на припева е след основния стих...“ (Джиджев 1998: 171). Джиджев изяснява и основния принцип на формообразуване, който се разкрива в румънския репертоар – принцип, който откриваме и в песните от Милковица, а именно необходимостта от явяване на варирано или буквално повторение на основния стих, а в някои случаи дори ново музикално предложение, което да оформи, „... да „затвори“ песенната форма...“ (Джи-

⁷Вж. Пример 3.

⁸Важни хора, хора с положение в обществото.

джев 1998:171). Подобно изграждане на музикалната форма се среща и в анализирани песни. Само в два от случаите на триредични построения рефренът се явява в края на музикалната строфа като последен стихо-мелодичен ред. Организация в двуредична стихо-мелодична строфа се открива в една песен.

Във формообразуването на един пример е налице т. нар. „отворена формулна структура“ на построението (Захариева, 1977). Според Св. Захариева основният принцип на изграждане на музикалната форма – принципът на повторението, е залегнал в основата на т. нар. „формулна техника“ на композиционно изграждане, която се открива най-често при обредните песни, в т.ч. и коледарските (Захаријева 1977: 129). Примерът от с. Милковица не е изключение – песента притежава онзи формулно-заклинателен характер, който носят повечето обредни песни. Това многократно повторение според С. Русева „... поражда монотонния магически ефект, който е функционално определен от действието, ролята, мястото и необходимостта от прозвучаването на песента...“ (Русева 2012: 142). Вокалният образец се изпълнява антифонно, като звучи и по време на придвижване между домовете и „на вратата“ (на прозореца).

Интерес представлява и метроритмичната организация на песните от Милковица. Така например в песента „Буна въ сара“ (Добра ви вечер) е видно нарушението на първичния тип ритмообразуване в изохронната ритмична редица⁹.

Пример 4¹⁰

♩ = 100

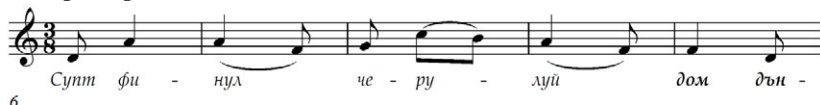
9 Бу - на въ са - ра, мар бо - е - ри, мар - бо - е - ри,

⁹Вж. Примери 5 и 6.

¹⁰Зап. З. М., изп. Йордан Гергичанов, р. 1935 г. март 2019 г.

В почти всички образци откриваме преобладаващи ритмични формули, които са следствие от „... Съвместното действие на двата ритмообразуващи фактора при румънските песни...“ (Джиджев 1998: 155) в широката употреба на ямбичната или хорейчната ритмични стъпки¹¹.

Пример 5



Пример 6¹²



Вследствие на това ритмично взаимодействие в песните от Милковица се откриват различни комбинации от двувременен, тривременно и четиривременен метрум по отношение на пулсацията. Хетерохронизацията в песните се открива и в употребата на ритмични модели, които понякога преобладават в музикалното построение. Така например в песента „Дъ фете маре“ (за големи момичета, които започват да се момеят – б.м.) се явява ритмична група, съставена от четвъртина нота с точка и осмина, получена вследствие на хемиолно удължение във втория такт. Тази ритмична група се явява три пъти в комбинация в рамките на триредичната стихо-мелодичната строфа, която има следната организация на стихосложение-то¹³: 4+4; 4+4; 3+3

¹¹Вж. Примери 5 и 6.

¹²Зап. З. М., изп. Йордан Гергичанов, р. 1935 г. март 2019 г.

¹³Вж. Пример 7 (зап. З. М., изп. Йордан Гергичанов, р. 1935 г. май 2019 г.)

Пример 7

6 Ън гра - ди - ни - ца лу О ни - ца, а крес -
кут яр - бѣ шибѣн ал - бие, Ли - но ле, О - ни - ца.

Във всички песни се откриват и основите на „... румънската ритмична система *джусто силабик* (Джиджев 1998: 150), сред чиито основни белези е преобладаващата употреба на „две неизменни трайности“ в съотношение 1:2 или 2:1¹⁴.

Пример 8. Дъ стѣпън – за стопанина

6 Сутт фи - нул че - ру - луи дом дѣн -
че - ри, сутт ре - зе - ле соа - ле - луи.

В мелодичната линия се наблюдава постепенно и скокообразно движение, което най-често се реализира върху I, IV и/или V степен от звукореда – във възходяща и низходяща посока. Нерядко се явява и низходящото движение на мелодията на интервал терца. Звукоредите на песните от Милковица са хемитонни и само в един случай откриваме липса на степен в последованията, подредени по височина. Често те се разпростират в рамките на интервали ч 5, г 6, м 7 до ч 8 и рядко нона.

По отношение на темпото в милковските коледарските песни се отчита бавно към умерено бързо темпо.

Трябва да споменем, че сред събраните и дигитализирани песни, част от репертоара на милковските коледари, се откриват и две

¹⁴Вж. Пример 8 (зап. З. М., изп. Йордан Гергичанов, р. 1935 г. март 2018 г.).

песни, които участниците изпълняват по време на кратките почерпки във всеки дом, в зависимост от продължителността на посещението. Тези песни са с любовна тематика и допускам възможността в миналото да са изпълнявани в онези домове, в които мъжете са срещали своите бъдещи съпруги. Важно е и това, че едната песен се открива и в инструментален вариант и по думите на дядо Марин Търнокопов (Туфа, р. 1925 – ?)¹⁵, често върху тази мелодия дружината се придвижва между домовете.

Независимо че обемът на събрания музикален материал е недостатъчен, за да се формулират категорични научни заключения, въз основа на направения анализ на документираните и транскрибирани песни от Милковица, както и при разглеждането на обредните действия, се установи, че те притежават черти на румънския и на българския коледен цикъл. Това потвърждава написаното от Т. Джиджев, който се позовава на Пьотр Караман, че общото историческо минало и корени на народите по тези географски ширини налагат разглеждането на обичая Коледуване в един комплексен и широк балкански ареал (Джиджев, 1998). В своя труд авторът сравнява български и румънски песни от района на Трансилвания, заключавайки, че „... румънският коледен обичай от Ардал (Трансилвания) е най-представителен за старинната румънска коледна традиция...“ (Джиджев 1998: 133).

В случая би било интересно да се открие дали съхранените песни в Милковица носят елементи от тази старинна традиция. Тук трябва да се подчертае още веднъж, че милковските коледарски дружини са съставени от зрели мъже. В това отношение групите от селото се родяат и с румънските, и с българските коледарските дружини от района на Тракия и други части на България. Румънските изследователи на обичая определят „... обряда и песните на мъжки-

¹⁵Марин Гунев Търнокопов (Туфа) (1925 – ?) е самоук музикант от селото. Свири на дудук, овчарска свирка и едноставен кавал и е последният инструменталист, който се е придвижвал с коледарската групата до 1995 г.

те коледни групи като най-характерни и най-старинни, носещи следи от древни обреди и празнични церемонии, извършвани в началото на Новата година от предхристиянско време...“ . Тези обреди са добили популярност не само у нашите съседи, но и преди всичко в Източна Европа (Джиджев 1998: 132).

Не бива да бъде подминаван и фактът, че от 2017 година в селото се правят опити за възстановяване на Коледуването под ръководството на местното читалище. Днес коледарската дружина изпълнява обичая изцяло на български език, като групата е съставена от младежи, ергени и зрели мъже и наброява 7-8 души. За разлика от миналото, днес коледарите не се придвижват под съпровода на музиканти и не са придружени от маскирани персонажи.

По време на неформални разговори през 2019 и 2020 г. с двама от участниците в тази разнородна група споменах, че с готовност ще предоставя документираните от мен песни с текстове и мелодии, както и благословията за хляба, за да бъдат разучени от по-младите участници във възстановката на коледарския обичай. Това мое предложение не бе коментирано или подето от „новите коледари“ и още по-малко от читалищното ръководство, а разговорът приключи с това, че понастоящем групата изпълнява песните от интернет. Тогава у мен възникнаха въпроси от рода на: Дали Читалището, което е призвано да събира и опазва локалните образци на традиционната ни материална и духовна култура, понастоящем изпълнява тази своя функция и какво влияние има това непознаване на обичайно-обредните практики от по-младото поколение върху изграждането на тяхната идентичност?

Въпреки всичко трябва да уточня, че по време на теренните ми обхождания от 2018 до 2019 г. включително именно читалищното ръководство ме насочи къде да търся информатори, които пазят „старите коледарски песни“. До времето на моите теренни проучвания в селото носителите на този репертоар бяха музикантите Марин Търнокопов, Кръстьо Пиличев и Нико Рамов, както и коледарите Йордан Гергичанов, Зинко Стойков, Славчо Юцов, Божидар Шутов,

Цветан Гойчев, но по техни думи никой не беше ги потърсил до този момент за възстановяване на тези песни и мелодии.

Резултатите от работата ми в селото и извън него, съвременното състояние на обичая и кратките наблюдения върху функционирането на институцията Читалище днес спомагат за очертаването на някои важни моменти в традиционната култура на селището, а именно:

Първо: За разлика от лазарския обичай, в който всички документирани песни, с изключение на един пример, звучат на български език, при мъжкия инициационен обред наблюдаваме точно обратното. Всички примери се изпълняват на влашки език с изключение на един.

Второ: Епизодичната и непряка намеса на читалището и училището в организирането на мъжките коледарски дружини в миналото (единствено в случаи на представяне на обичая в местния салон) позволява на коледарския обичай и вокално-инструментални образци да се съхранят по-дълго в музикалната памет на милковчани, както и подпомага практикуването му да продължи до по-късно в нашето съвремие. За сравнение – в моминския обичай се получава едно унифициране на репертоара през годините на неговото съществуване, като постепенно в някаква степен се изместват и подменят локалните образци от селото с общопопулярни от цялата страна. Ангажираността на двете институции (читалище и училище) до известна степен насочва и към отговора на въпроса защо в единия цикъл песните са на български, а в другия на влашки език.

И не на последно място, ако милковските коледарски песни и обредни действия притежават онези старинни черти на предхристиянството, ще допуснем ли да си отидат с последните коледари в селото и със спомена на възрастните милковчани за тези дружини, без да има кой отново да ги възкреси и предава? Все въпроси, на които предстои да открием отговорите.

РЕСПОНДЕНТИ

1. Виолета Иванова Стойкова, р. 1953 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
2. Димитрина Флорева Нукова, р. 1933 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
3. Еленка Радова Шутова, р. 1948 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
4. Зинко Великов Стойков, р. 1949 г., покойник, родом от с. Милковица, не се е преселвал.
5. Иванка Станева Микова, р. 1928 г., покойница, родом от с. Загражден, омъжена в с. Милковица.
6. Йордан Юлев Гергичанов, р. 1935 г., родом от с. Милковица, не е с преселвал.
7. Лиляна Димитрова Мацева, р. 1941 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
8. Марин Гунев Търнокопов, р. 1925 г., покойник, родом от с. Милковица, не се е преселвал.
9. Мария Флорева Кузманова, р. 1942 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
10. Ради Радев Миков, р. 1924 г., покойник, родом от с. Милковица, не се е преселвал.
11. Розилия Дочева Каркалянова, р. 1955 г., родом от с. Милковица, не се е преселвала.
12. Цветанка Димитрова Павлова, р. 1936 г., покойница, родом от с. Милковица, омъжена в гр. Плевен.

Литература

- Арnaudов**, Михаил 1972: *Студии върху българските обреди и легенди*. Т. 2, София: Издателство на Българската академия на науките.
- Балкански**, Тодор 1999: *Никополските власи: етнос, език, етнонимия, ономастика, просопография*. Велико Търново: „Знак 94“.
- Джиджев**, Тодор 1981: *Проблеми на метроритъма и структурата на българския фолклор*. София: Издателство на Българската академия на науките.

Джиджев, Тодор 1998: *Българската коледна песен в теоретичен и сравнителен план*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Джуджев, Стоян 1980: *Българска народна музика. Т. 1.*, София: Издателство Музика.

Захариева, Светлана 1977: *Ранни форми на музикално поетическата организация в българския фолклор*. София: Издателство Музика.

Микова, Зоя 2019: *Милковица – история, етнография и култура*. Пловдив: Актив Комерс Костенец.

Русева, София 2012: Светлана Захариева за структурата и формата в българската народна песен – В: *Сборник Пролетни научни четения 2012*, АМТИИ Пловдив. стр. 141–146.

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

Представяне на традиционни банатски костюми от с. Бърдарски геран, общ. Враца

Традиционни костюми от с. Бърдарски геран представиха Ирина Босилкова и Петя Мойзис-Бобойчева.

Ирина Босилкова е председател на НЧ „Съединение 1923“, с. Бърдарски геран. От 2008 г. активно се занимава с банатски български танци към танцов състав „Палкенче“, разделен на две възрастови групи – деца и представителен състав. Организира различни доброволчески инициативи към местното читалище, основно насочени към работа с деца.

Петя Мойзис-Бобойчева е помощник библиотекар в НЧ „Съединение 1923“, с. Бърдарски геран. От дете се посвещава на читалището и на банатските традиции, бит и култура. Активно участва в местния хор и в танцовия състав към читалището, който изпълнява банатски български танци. Любовта към банатската култура тя пресъздава в майсторското изработване на банатски носии. Тя е и единствената майсторка на банатски костюми в България.

Съвместно с работата си в читалището Ирина Босилкова и Петя Мойзис-Бобойчева са уреднички в Етнографски музей – с. Бърдарски геран, който е единствената къща-музей на банатския бит, култура и традиции.



Фотограф: Славян Стоянов

Представяне на традиционни банатски деликатеси и облекла

От с. Асеново, общ. Никопол традиционни банатски деликатеси представи Мария Иванова – известен кулинар и пазител на банатската кухня. Мария е секретар на местното читалище НЧ „Петър Парчевич 1927“ в селото. Със съпруга ѝ Петър се стремят да съхранят богатото наследство на банатската общност и да го предадат на следващите поколения.

Мария Иванова издава книги и събира рецепти, сборници и традиции от асеновци, сред които „Словесното фолклорно богатство на банатските българи от село Асеново“, „Празнична трапеза от банатски ястия в село Асеново“ и др. Като читалищен сътрудник работи за популяризиране на банатския фолклор, инициира различни събития, подпомага местните групи за участия в проекти, форуми, събори за народно творчество у нас и в чужбина, фестивали и др. Мария Иванова представи традиционната празнична трапеза за Коледа.



Представяне на обредни хлябове от бесарабските българи

От българското село Криничное, Болградски регион (ст. Чушмелии) обредни хлябове представиха семейство Татяна и Кирил Дукови. Семейство Дукови съхранява традицията на правене на хляб и работи за опазване на българския фолклор, традиции и обреди сред бесарабската общност в чужбина. Те са отворили дома си за посетители от различни краища на Украйна и България. Участват в множество проекти и изложби, дегустации, сред които „Дългото платно на живота“ (2012 – РЕМ, Пловдив), Фестивалът „Хляб и сладкиши“ (2018 – Пловдив), Събор на народното творчество Рожен (2019) и др.

Семейство Дукови представи хлябове, които се приготвят за различни календарни и семейни обреди, съхранени от нашите сънародници в Украйна.

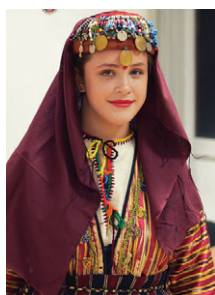
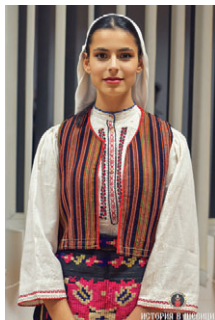


„НЕПОЗНАТИТЕ-НАШИ“

Ревю на традиционни костюми от различните общности представиха колекционерите Радослав Радков, Илонка Станкова и организаторът на „Фестивал на шевицата“ гр. Варна – Славян Стоянов. Варненският екип провежда различни изложби, сред които „Червен Великден, зелен Гергьовден“, в партньорство с Археологически музей – Варна, Регионалния исторически музей Провадия и други институции в страната и чужбина. През 2020 г. заминават за Бесарабия (Украйна), където представят ревюта и изложби в градовете Рени и Болград и в българското село Чушмелий.

Изложбата „Непознатите-наши“ включва традиционни костюми на българите мюсюлмани и българи католици от различни населени места в България.





Фотограф: Славян Стоянов

ЕКИП НЕПОЗНАТИТЕ

д-р Зоя Микова

д-р Бехрин Шопова

Таня Върбева

д-р Тихомир Радев

Мартин Петков

НЕПОЗНАТИТЕ
СБОРНИК ДОКЛАДИ И СТАТИИ
Българска, първо издание

Съставители
Зоя Илийчева Микова
Бехрин Ахмедова Шопова

Рецензенти
проф. д-р Костадин Бураджиев
проф. д-р Любен Досев

Предпечатна подготовка и оформление
АСТАРТА, e-mail: astarta_publ@mail.bg

Формат 60/84/16
Печатни коли 17

Печат – АСТАРТА, Пловдив