



ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

СБОРНИК С ДОКЛАДИ

Научна конференция

„Хармония в различията“

София, 10.12.2015

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

**СБОРНИК С ДОКЛАДИ
ОТ НАУЧНАТА КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“
СОФИЯ, 10.12.2015**

Съставители
Жоржета Назърска,
Светла Шапкалова

ЗА БУКВИТЕ
О ПИСМЕНЕХЪ

**Издателство „За буквите – О писменехъ“
2015**

Сборникът с доклади и съобщения се издава с финансовата подкрепа на Дирекция „Вероизповедания“ към Министерския съвет и според работната програма на ПЧФНП–2015–06 на УниБИТ.

Всички доклади са изцяло авторски и се публикуват без намеса от страна на съставителите. Изразените мнения са на авторите.

Всички права запазени. Някоя част от тази книга не може да бъде използвана с цел разпространение или да се възпроизвежда с каквито и да било средства (графични, електронни или механични, включително фотокопиране, заснемане, запис на лента, или всяка друга система за съхранение и извличане на информация), без предварителното разрешение в писмена форма на издателя, съставителите и авторите, освен в случаите на цитиране на отделни части в критични материали и/или рецензии.

- © Жоржета Назърска, Светла Шапкалова, съставители, 2015
- © Ариф К. Абдуллах, Александра Куманова, Али Чакър, Ваня Градинарова, Венцислав Велев, Веселин Босаков, Гоар Хнканосян, Десислава Пилева, Димитър Иванов, Евгения Троева, Емил Стоянов, Жаклин Бодурова, Жасмина Донкова, Жоржета Назърска, Златин Маринков, Ибрахим Карахасан-Чънар, Искра Арсенова, Катя Владимирова, Костадин Нушев, Магдалена Гарванова, Марсел Израел, Мюмюн Тахиров, Надя Владимирова, Паулина Тодорова, Росица Тодорова, Румяна Неминска, Светла Шапкалова, Светлозар Елдъров, Силва Наблантиян-Хачерян, Христо Христов, Янцислав Янакиев, автори, 2015
- © „За буквите – О писменехъ“, издателство, 2015

HARMONY IN DIVERSITY

COLLECTION OF PAPERS FROM
THE “HARMONY IN DIVERSITY”
NATIONAL CONFERENCE
SOFIA, 10.12.2015

Editors

Georgeta Nazarska and Svetla Shapkalova

Sofia
“Za bukвите – O pismeneh” Publishing House
2015

**Университет по библиотекознание и информационни технологии
Национален съвет на религиозните общности в България
с финансовата подкрепа на
Дирекция „Вероизповедания“ при Министерския съвет
на Република България**



НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ „ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“

**по случай 10 декември –
Международен ден за правата на човека**

**10 декември 2015
СОФИЯ, УниБИТ**

СЪДЪРЖАНИЕ

Поздравителни адреси

<i>Стоян Денчев, УниБИТ</i>	13
<i>Рупен Крикорян, НСРОБ</i>	14
<i>Емил Велинов, Дирекция „Вероизповедания“ при МС</i>	16

I.

Религиозно многообразие

Религиозни ценности, лидери, институции

<i>Жасмина Донкова. Основни насоки и тенденции в развитието на религиозността в България след 1989 г.</i>	19
<i>Димитър Иванов. Религиозното лидерство и антилидерство</i>	29
<i>Магдалена Гарванова, Светла Шапкалова. Ценностни сходства и различия между традиционните религиозни деноминации в България</i>	35
<i>Румяна Неминска. Образование за междурелигиозен диалог. Интерактивни ситуационни методи на обучение при подготовка на студенти педагози</i>	51
<i>Светла Шапкалова. Хармоничната подредба на различните книги по религия в българските библиотеки</i>	60
<i>Росица Тодорова. Психичният „Йона-комплекс“: демотивация и бягство от самоактуализация и осъзнаване на собствения дълг</i>	70

Религиозен плурализъм

<i>Веселин Босаков. Религиозно многообразие и национална идентичност</i>	77
<i>Емил Стоянов. Културните измерения на християнската вяра</i>	84
<i>Костадин Нушев. Българската православна църква и предизвикателствата на междухристиянския и междурелигиозния диалог</i>	96

<i>Светлозар Елдъргов.</i> Католическото образование в Южна България в периода между двете световни войни: стратегии на успеха и противопоставянето.....	106
<i>Евгения Троева.</i> Политики на религиозна толерантност: Случаят Ракитово.....	117
<i>Ариф К. Алдуллах.</i> Разбирането за джихад и неговото въздействие върху междурелигиозното общуване.....	125
<i>Али Чакър.</i> Сравнение на мюсюлманската традиция на жертвоприношение в българската и турската част на Тракия: примери от селата Тракиец и Кълавузлу.....	167
<i>Ибрахим Карахасан-Чънар.</i> Курбан Байрам – празникът на жертвоприношението	175

II.

Етническо многообразие

Етнически граници и взаимодействия

<i>Марсел Израел.</i> Евреи–нобелисти за религията и обществото.....	189
<i>Александра Куманова.</i> Уникални срещи на жените от Иран и България – докосване до сърцето на Иран (дневникови бележки от посещението на делегацията на българските жени в Иран – септември 2014)	197
<i>Жоржета Назърска.</i> Социодемографско проучване на Софийската ашкеназка община (1917–1932).....	211
<i>Надя Владимирова.</i> Арменците в България: пример за „хармония в различията“	221
<i>Гоар Хнканосян.</i> Арменският етнос в българските градове	230
<i>Жаклин Бодурова.</i> Общото и различното в религиозните традиции между арменци и българи	239

III.

Културно многообразие

Културни предразсъдъци, стереотипи, толерантност

<i>Янцислав Янакиев.</i> Европа между толерантността и предразсъдъците: сравнително изследване на обществените нагласи към имигрантите..	255
--	-----

<i>Десислава Пилева</i> . Културни стереотипи и предразсъдъци във виртуалното пространство (спрямо смесени семейства между българи и партньори от Близкия изток).....	266
<i>Златин Маринков</i> . Опазване на нематериалното културно наследство от имигранти от Близкия изток в България	281
<i>Ваня Градинарова</i> . Приложение на арт-терапевтични методи и техники във възпитанието на „различните“ деца в условията на специалното образование	291
Културни институции, политики, взаимодействия	
<i>Катя Владимирова</i> . Многообразието от човешки ресурс в България: политики, права и реализация.....	304
<i>Искра Арсенова</i> . Читалището като център за мултикултурна толерантност.....	317
<i>Венцислав Велев</i> . Българското читалище като изразител на принципите на културното многообразие	328
<i>Силва Налбантян-Хачерян</i> . Девета годишна среща на експерти по нематериално културно наследство в Югоизточна Европа	338
<i>Паулина Тодорова</i> . Основни принципи на духовно ориентирания диалог.....	345
<i>Мюмюн Тахиров</i> . Универсалният език на изкуството и межкултурното общуване.....	356
<i>Христо Христов</i> . Възможната Скотуса: теренно-визуално изследване на материалните, културните и духовни ресурси за развитие на културния туризъм като елемент от образованието по изкуствата и културата през целия живот в района на с. Долно Спанчево, общ. Петрич, обл. Благоевград	365
Бележки за авторите	374

CONTENT

Congratulatory Letters

<i>Stoyan Denchev, SULSIT</i>	13
<i>Rupen Krikorian</i>	14
<i>Emil Velinov</i>	16

I.

Religious Diversity

Religious Values, Leaders, Institutions

<i>Jasmina Donkova</i> . General Guidelines and Trends in Development of Religiosity in Bulgaria after 1989	19
<i>Dimitar Ivanov</i> . Religious Leadership and Antileadership	29
<i>Magdalena Garvanova, Svetla Shapkalova</i> . Value Similarities and Differences among Traditional Religious Denominations in Bulgaria	35
<i>Rumyana Neminska</i> . Education for Interreligious Dialogue. Interactive Situational Methods for Learning of Students	51
<i>Svetla Shapkalova</i> . Harmonious Arrangement of Religious Books in Bulgarian Libraries	60
<i>Rositsa Todorova</i> . The Psychic “Jonah Complex”: Demotivation and Escape from Self-Actualization and Realization of One’s Own Duty	70

Religious Pluralism

<i>Veselin Bosakov</i> . Religious Diversity and National Identity	77
<i>Emil Stoyanov</i> . Cultural Dimensions of the Christian Faith	84
<i>Kostadin Nushev</i> . Bulgarian Orthodox Church and Challenges of Inter-Christian and Interreligious Dialogue	96
<i>Svetlozar Eldarov</i> . Catholic Education in Southern Bulgaria during the Period between the Two World Wars: Strategies of Success and Confrontations	106
<i>Evgenia Troeva</i> . Policies of Religious Tolerance: the Case Rakitovo	117

<i>Arif K. Abdullah</i> . The Concept of Jihad and Its Impact on Interfaith Communication	125
<i>Ali Çakır</i> . A Comparison of Muslim’s Sacrifice Tradition between Bulgarian Thrace and Turkey Thrace: Examples of Trakiets Village and Kilavuzlu Village	167
<i>Ibrahim Karahasan-Çınar</i> . Kurban Bayram – the Feastday of the Sacrifice.....	175

II.

Ethnic Diversity

Ethnic Borders and Interactions

<i>Marcel Israel</i> . Nobel Prize Winners of Jewish Origin and Their Relationship to Religion and Society.....	189
<i>Alexandra Kumanova</i> . Unique Meetings of the Women from Iran and Bulgaria – a Touch from the Heart of Iran (Travel Book for the Visit of the Delegation of Bulgarian Women in Iran – September 2014)	197
<i>Georgeta Nazarska</i> . Sociodemographic Study of Sofia Ashkenazi Community (1917–1932).....	211
<i>Nadya Vladimirova</i> . The Armenians in Bulgaria: An example for “Harmony in Differences”	221
<i>Goar Khnkanosian</i> . The Armenian Ethnicity in the Bulgarian Towns	230
<i>Jacqueline Bodurova</i> . The Similarities and Differences in Religious Traditions between Armenians and Bulgarians	239

III.

Cultural Diversity

Cultural Prejudices, Stereotypes, Tolerance

<i>Yantsislav Yanakiev</i> . Europe between Tolerance and Prejudices: Comparative Study of Public Attitudes towards Immigrants	255
<i>Desislava Pileva</i> . Cultural Stereotypes and Prejudices in Virtual Space (towards Mixed Families between Bulgarian Women and Middle East Partners)	266
<i>Zlatin Marinkov</i> . Preservation of Intangible Cultural Heritage of Immigrants from the Near East in Bulgaria.....	281

Vanya Gradinarova. Art-Therapeutic Methods and Techniques
in the Education of “Different” Children in Special Education291

Cultural Institutions, Policies, Interactions

Katia Vladimirova. Diversity of Human Resources in Bulgaria:
Policies, Rights and Implementation304

Iskra Arsenova. Community Center as Center for Multicultural Tolerance ... 317

Ventzislav Velev. Bulgarian Community Center (Chitalishte)
as an Expression of the Principles of Cultural Diversity328

Silva Nalbantyan-Hacheryan. Ninth Annual Meeting of the South East
European Experts Network on Intangible Cultural Heritage338

Paulina Todorova. Basic Principles
of the Spiritually-Oriented Dialogue345

Mjumjun Tahirov. The Unirsal Language of Art and Intercultural
Communication356

Hristo Hristov. Possible Scotousa: Visual Field Study of Material,
Cultural and Spiritual Resources for the Development of Cultural
Tourism as an Element of Lifelong Learning of Arts and Culture
in the Dolno Spanchevo Village, Petrich Municipality,
Blagoevgrad Region365

Biographical Notes.....374

ПОЗДРАВИТЕЛНИ АДРЕСИ



УНИВЕРСИТЕТ ПО БИБЛИОТЕКОЗНАНИЕ
И ИНФОРМАЦИОННИ ТЕХНОЛОГИИ

1046, 30.11.15

ВАШИ ПРЕВЪЗХОДИТЕЛСТВА!

УВАЖАЕМИ ГОСТИ!

УВАЖАЕМИ КОЛЕГИ И СТУДЕНТИ!

От името на академичното ръководство на УниБИТ Ви приветствам като участници и гости на Научната конференция „Хармония в различията“, чийто домакин сме за втора поредна година и която е организирана съвместно с Националния съвет на религиозните общности и Дирекция „Вероизповедания“ при Министерския съвет.

В сегашната международна ситуация темата на конференцията е особено актуална, тъй като акцентира върху съвместното съществуване с „другостта“ – на полов, расов, религиозен, етнически, възрастов и здравен признак. Тя е добър повод на 10 декември – Международния ден за правата на човека, да се говори за тяхното многообразие, гарантиране и упражняване.

Надяваме се, че научното обсъждане на проблемите на културното многообразие несъмнено ще обогати знанието, но също така ще съдейства да намалее съществуващите предразсъдъци и да се предотвратят бъдещи сблъсъци и насилие. Това е от голямо значение за младите хора, каквато е и образователната цел на УниБИТ.

Като модерен университет, през последните години УниБИТ се стреми да задава стандарти в образованието по религия, да възпитава в дух на толерантност и да организира академични форуми, които да стимулират научния дебат и да предлагат съвременни решения.

Желая успех на форума!



ПРОФ. Д.ИВ.Н. СТОЯН ДЕНЧЕВ
РЕКТОР НА УНИБИТ

Уважаеми дами и господа,

Позволете ми от името на Националния съвет на религиозните общности в България да поздравя участниците и гостите на тази Научна конференция, посветена на Световния ден за правата на човека, инициран от ООН.

Приетата през 1948 г. Харта за човешките права, последвана от шест други уточнителни договори от страна на ООН, се превърнаха в една световна конституция, регламентираща изявата и защитата на основните човешки права. Поради характера на предмета на своята дейност Националният съвет на религиозните общности в България отстоява неотклонно при всички свои дейности посланията на тази конституция, регламентираща правата и свободите на човешката личност. Това е така, защото като инициатор и крепител на междурелигиозния диалог в нашата страна, ние изхождаме от основополагащата теза на основните религиозни вероизповедания, че човек е висше творение на Създателя, а по същността си според християнството той е Божий образ и подобие. Така в центъра на религиозния морал ясно се поставя разбирането за висотата и ненакърнимостта на човешкото достойнство. Това боговдъхновено разбиране е не само в пълна хармония, но може да се каже, че стои в основата на многоспектърния хуманизъм, заложен в Хартата за човешките права, както и в последвалите я международни договори, регламентиращи човешките права и свободи.

Можем ясно да декларираме, че отбелязването на Световния ден за правата на човека днес придобива нова актуалност. То ни мобилизира за изграждането на твърда непримиримост към нарастващите прояви на мащабни кръвопролития, дискриминация, насилия и унижения на хора в различни региони на света, мобилизира ни за изследване и

противодействие на техните причини. Искрено се надявам, че настоящата конференция ще допринесе за това благородно дело.

София, 10.12.2015 г.

Д-р Рупен Крикорян

Председател на Националния съвет на религиозните
общности в България и Директор на института за
междурелигиозен и етнокултурен диалог



**ДО
УЧАСТНИЦИТЕ ВЪВ ВТОРАТА
НАЦИОНАЛНА НАУЧНА
КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“**

УВАЖАЕМИ ДАМИ И ГОСПОДА,

Позволете ми да поздравя организаторите на настоящата конференция за желанието им да насочат фокуса на нашата общественост към един от съществените въпроси на съвременното ни, а именно уважение и толерантност въпреки различията.

В последните десетилетия сме свидетели на процеси в световен мащаб, при които явления като омраза, насилие и терор налагат нов стереотип на отношение и поведение към различията. Това неминуемо внася известна промяна в ценностната система на съвременния човек. Затова в голяма степен обществените очаквания са насочени не само към държавата, но и към академичните среди и религиозните лидери, от които се очаква да подпомогнат процеса на прекъсване на тази порочна тенденция и осигуряване на обществено спокойствие, сигурност и духовна подкрепа на хората.

По този повод желая на всички вас, участниците в този национален форум успешна и ползотворна работа в един от най-трудните дебати в нашето съвремие.

**ДИРЕКТОР НА ДИРЕКЦИЯ
„ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“**



Емил Велинов

I.

РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ

РЕЛИГИОЗНИ ЦЕННОСТИ, ЛИДЕРИ, ИНСТИТУЦИИ

ОСНОВНИ НАСОКИ И ТЕНДЕНЦИИ В РАЗВИТИЕТО НА РЕЛИГИОЗНОСТТА В БЪЛГАРИЯ СЛЕД 1989 Г.

Жасмина Донкова

GENERAL GUIDELINES AND TRENDS IN DEVELOPMENT OF RELIGIOSITY IN BULGARIA AFTER 1989

Jasmina Donkova

***Abstract:** The paper examines the low religiosity of Bulgarian society since 1989 and the place of the NRM in the country. The main conclusion is that dynamic transformation of religiosity and lower interest in classical type of religion are main evidence of the weak impact of NRM in our society. Although innovative approaches to presenting their religious messages, these movements failed to become socially significant factor that speaks for crash their mission in the country.*

***Keywords:** NRM, Bulgaria, religiosity, Communism, transition*

В периода 1944–1989 г. мястото на религията в българското общество общо взето бе заето от атеистичната идеология и „народно-битовата“ религиозност. Този обществен етос съществено и доста бързо се промени с падането на тоталитарния режим у нас, а с това и премахването на практическите ограничения върху религиозните права. Доминиращата идеология на държавния социализъм, която бе изцяло атеистично ориентирана, постепенно се оттегли от обществено-политическата сцена, а заедно с нея и ценностната ѝ система. Това неизбежно породило дефицит на такъв тип ценности, което от своя страна

доведе и до коренната промяна на модела на мислене към религията изобщо. Понятията „Бог“, „вяра“ и „църква“ започнаха да придобиват различно измерение в общественото пространство.

Това постави началото на дълъг процес за преоткриване на религиозните ценности, както и опити за тяхното интегриране в живота. Идеята, че всеки човек сам трябва да взема решения за религиозните си възгледи създаде и катализира един нов тип отношение към вярата в Бога, а оттам и към духовността. Това постави религиозните институции в страната ни пред предизвикателството адекватно и своевременно да задоволят духовните потребности на хората. Предвид динамиката на стеклите се исторически процеси тогава, засиленото търсене и новите обществено-социални дадености, от духовните лидери се изискваше различен подход в техните послания и действия. В противоположност на тези очаквания по-големите християнски вероизповедания вместо да отворят вратите си, за да прозвучи от амвона им спасителната проповед за Исус Христос, демонстрираха относителна затвореност – сформираха т.нар. непроницаеми граници към външния свят. Тази затвореност ги лиши от възможността за корективна обратна връзка с онези, които търсеха духовност, и по този начин отношенията им ставаха все по-ригидни и дисфункционални.

Причините за това обаче не трябва да се търсят в консервативността на църковните традиции, а по-скоро в липсата на нужната социална чувствителност – наследена от комунистическия период към духовните потребности на хората. Не след дълго, в резултат на създадените се „непроницаеми граници“, се зародиха и социално-психологични и религиозно-културни реакции на обществото, които се изразиха в търсенето на духовност и откриването ѝ в нови за страната ни религиозни движения.

И все пак, погрешна е тезата, че по времето на комунизма у нас единствено затвореността на съществуващите вероизповедания и религиозни общности е била основната причина за успешния демарш в тези движения. Защото в глобалния свят, в „отвореното общество“, в условията на реална или раждаща се съвременна плуралистична демокрация в съответни държави и общества, в едно световно открито, а също и „пропускливо“ – социално или културно – пространство, в които реално се извършват огромни преноси на разнородни идеи, ценности, човешки маси и пр., няма как всъщност религиозните идеи, логики и практики да се застопяват и да пребивават само в конкретни топови.

В новия, постмодерен и глобализиращ се свят религията също се оказва сериозно подложена на промяна, но и сама също така участва в трансфери на различни, в това число конфесионални – стари или нови – ценности, връзки, отношения и пр. Освен това исторически преломното и постмодерното ни съвремие се характеризира съвсем определено и с изключително мощни процеси и тенденции на осезаемо забележима рекон-

фесионализация, с исторически реванш и забележим възход на религиите в определени континенти, държави, общества, цивилизации и култури.

Днес, от дистанцията на времето, с право може да се каже, че появата на новата религиозност е един от дискурсите на демокрацията и неразделна част от озападняването на българското общество.

Страната ни трябваше да приеме и да узакони основните принципи и ценности на демокрацията, изразяващи се във върховенството на закона, спазването на човешките права и свободи. Признаването на правото на религиозно самоопределение и изповядване на избраната религия свободно, според личните убеждения и воля, създаде съвсем по-други условия за установяване на реално действащ религиозен плурализъм, който – от своя страна – е в състояние да разчупи влиянието на монопола на традиционно установените в България религии.

Вследствие на тези процеси въпросите, свързани с религиозността, добиваха актуалност и попадаха постоянно в общественото ползрение. Проблемът за това се коренеше не само в страха от непознатото, но и в интереса към „новото“ и „нетрадиционното“. Появата на „новата“ религиозност за кратко време се превърна в осезаем социално-психологически феномен, включващ в себе си както личностните измерения, така и обществено-социалните. Повечето търсеха истинска духовност, а не покоряване на набор от „религиозни табути“. Хората достатъчно добре осъзнаваха, че дори тези забрани да са свързани с конкретен религиозно-нравствен етос, духовността е всъщност много повече от традиционната битово-обредна религиозност или от механична повтораемост на списъка с предписания. Въпреки това, мистицизмът на мнозина в онзи период бе семантичен, което ще рече „мистицизъм на думи“, защото при повечето от тях водещ елемент в религиозността бе рационалната оценка за материалната полза.

При други мистицизмът се трансформира в болна мистика, която оказва негативно влияние върху психиката им и доведе до тяхното асоциализиране. Така проблемът за новата религиозност вече касаше не само отделната личност, но и обществото, защото факторите, провокиращи динамиката на този процес, реално ставаха все повече. Мнозина започнаха дори открити атаки срещу някои религиозни движения заради „промиването на мозъка“ на техен близък роднина или приятел. В медийното пространство постоянно се тиражираха обвинения срещу тези движения за склоняване към проституция, употреба и търговия с наркотици, към самоубийство, преследване и заплахи за живота... По този начин въпросите, свързани с новите религиозни движения, придобиха не само религиозни, а и обществено-социални измерения и звучения. Това, естествено, предизвика конфликт в общественото съзнание, защото реално се подложи на изпитание не само пряката обвър-

заност на православната традиция с културната и националната идентичност на българския народ, но и здравето и сигурността на всеки, който е дръзнал да посети сбирка на някое от тези (съвсем непознати или пък прекалено чужди) религиозни движения.

Тук е мястото да се подчертае, че нерядко негативизмът към тази религиозност се породи и от нагряпчивия прозелитизъм на мисионерите на голяма част от тези движения. Много често обществото бе провокирано от непознати явления, като „масова евангелизация“, публичен екзорсизъм и разпространяване на стотици религиозни брошури и книги по улиците. Всичко това породи страх, който съвсем определено се трансформира и в открита неприязън към носителите или пропагандаторите на новата религиозност.

Твърде слабата религиозна култура, липсата на актуална и обективна информация за различните религиозни движения, както и липсата на традиция в изследването на подобен тип явления, роди една погрешна интерпретация на въпроса с новите религиозни движения и го превърна в проблем, като постави всички тях под общия знаменател „опасни секти“.

С появата на новите религиозни движения се засили ерозията на влиянието на традиционната религиозност, но също така и съмнението в нейния авторитет и легитимност, което пък доведе до отчуждаване от нея. Това още повече засили неприязънта към новата религиозност и зареди съдържанието ѝ с негативната конотация, което от своя страна автоматично се прехвърли и върху нейните носители – новите религиозни движения. В голямата си част тази нова религиозност се оказва съвсем непозната за обществото ни. По-важното е, че концепцията ѝ за света и човека се оказва доста по-различна от екзистенциалната концепция, която е изразена и съответно прилагана в народната традиция.

Затова оценката за новите религиозни движения се изгражда върху една семиотична конструкция, която представлява закономерен психологически комплекс в общественото съзнание. Тази конструкция създаде възможност да се структурира една „реалност“, въз основа на която се създадоха оценъчни съждения за новите религиозни движения. В тази връзка проблемът с епистемологията се оказва наистина централен по отношение на тези религиозни движения. Общественото мнение се формираше на базата на единични случаи на религиозен деструктивизъм и се пренасяше върху всичко ново и непознато в религиозната сфера.

В онзи период липсата на експертен подход, съчетаващ в себе си научен капацитет, прецизност и балансирана позиция, не позволи тази оценка да бъде обективна. Въпреки това, тя бе приета като някакъв коректив за оценяване на всеки нов вид религиозност, а това вече нерядко създаваше напрежение не само в религиозния социум, но и в публичното пространство, а чрез това и във всички сфери на многоликия човешки живот.

Макар и да се оказват особен – донякъде неочакван, – феномен за българското общество в посттоталитарния период, новите религиозни движения не трябва да се приемат като специфично явление на новото време, защото като обществено-социален фактор те са съществували в продължение на цялата човешка история. Религиозни групи са се появявали и изчезвали, като някои от тях са оставяли следи, а други не. Поради тази причина появата на новости в религиозността трябва да се приема като перманентен процес, който продължава и до днес.

Високорисковите социално-политически условия в България в началото на 90-те год. на XX в., силната изменчивост и непостоянството на икономическите обстоятелства, а и хронично високата степен на безработица, формираха и катализираха в онзи период т.нар. социална патология¹. Голяма част от българските граждани тогава съвсем определено се чувстваха социално несигурни, което накара голяма част от тях да се обърнат за духовна подкрепа и морална помощ към свръхестественото – Създател (Творец) – чрез представляващите го религиозни институции тук.

Емпиричните доказателства и теоретичните анализи показват, че връзката между религиозност и социални условия в онзи период е доста активна. 51% от българите, в трудните начални години на прехода, споделят, че религията им дава сигурност и подкрепа, като 13% от тях намират опора в нея напълно, а 38% – донякъде. Не ѝ се доверяват 19%, а останалите 31% се определят като атеисти².

Поне по отношение на атеизма, следва да отбележим, че – в общата атмосфера на тотално заклеимяване на комунистическата идеология и като съставна част от нея, – той също е подложен на публичен остракизъм и символно дамгосване. Впрочем, такива данни само показват, че лошата социално-икономическа среда пряко способства за увеличаване нивото на масовата религиозност.

Това даде възможност религията да се превърне в един от важните фактори на обществения живот и да размести по невиджан начин различни пластове от социалната ни действителност. За кратко време не само християнските храмове, но и мюсюлманските джамии се изпълниха със стотици хора от различни професии, на различно интелек-

¹ Повече за връзката между социалната патология и религиозността в световен контекст вж. Paul, G. The Chronic Dependence of Popular Religiosity Upon Dysfunctional Psychosociological Conditions. // *Evolutionary Psychology*, 2009, vol.5, №7 (3).

² Вж. по този въпрос социологическото изследване *Религиозността на младите хора в условията на социалната промяна*. – София: Център за социологически проучвания към Министерство на отбраната, 1994, с. 12.

туално равнище, с различно социално положение. Ръстът на религиозността се покачи за сметка и на тоталния срив на атеизма. Този процес от атеизъм към необуздано настъпващата религиозност, както може да се предположи, в основата си се характеризираше с особена асиметричност и неустойчивост.

В какво се изразява асиметричността на процеса и какви са неговите измерения?

- Ако до 1989 г. войнстващият атеизъм позволяваше религиозността да се представя само в нейното културно-битово измерение, то след това религиозността имаше възможност да се прояви в своето истинско доктринално измерение, изразено чрез свободната проповед и богослужение.

- Ако до 1989 г. авангардът на атеизма бяха младите хора, а старите поддържаха (макар и скрито) религиозните традиции, то след промените младите хора станаха ядрото за разпространението на религията, а по-старото поколение в голямата си част остана атеистично ориентирано.

- Ако до 1989 г. елитът на страната – политически, административно-управленски, културен и пр. – публично не демонстрира своите религиозни възгледи и предпочитания, след Промяната като че ли става естествено и дори задължително той да се приспособи към новите реалности и нрави, а с това и да афишира своята вяра и пр.

- Ако до 1989 г., по политически и идеологически причини и съображения, са абсолютно недопустими и забранени всякакви предавания в медиите, които са способни да импулсират хората към съответни стари или нови религии и движения, то след това вече настъпва коренен обрат, при който медиите дават огромен хоризонт и мащабен терен за навлизане на религиозната тематика в техните всекидневни предавания.

- Ако до 1989 г. може да се осъществява само ограничена поддръжка на различни молитвени средища, църковни храмове и пр., то след настъпването на Голямата промяна става очевиден взривният ръст от строителство на нови религиозни обители, в т.ч. на съвсем нови верски общности.

- Ако преди 1989 г. в публичното пространство не можеше да се намери по всяко време и навсякъде специализирана литература по съответни религиозни проблеми, то след промяната пазарът на религиозна, езотерична и пр. литература стана напълно свободен, дори се превърна за известно време в особено печеливш.

- Ако преди 1989 г. е абсолютно невъзможно и недопустимо да се поставят на публичното внимание и мнение въпроси от типа на „възможно и необходимо ли е да се въведат специални дисциплини по вероучение в системата на образованието ни“, след 1989 г., подобно табу е отменено – нещо повече, съвсем свободно се водят подобни публични дискусии.

Всички тези радикални промени в обществената атмосфера, както и очевидните преобразувания в социалната среда, в нейната инфраструктура, която е пряко или косвено свързана с религиозния феномен, оказват несъмнено огромно влияние и въздействие за растежа на интереса към едни или други вероизповедания, към реанимация на стари или към иновативни модели, логики и практики на верско съществуване на човека.

През 1994 г. е проведено социологическо проучване във връзка с религиозността на младите хора в условията на социалната промяна. Изследването е реализирано от изследователски екип от Центъра за социологически проучвания към Министерството на отбраната с ръководител Евгени Христов³. Анализът на данните от проучването показва, че при младите хора⁴ в онези години са налице различни степени на идентификация с религиозната общност, към която се причисляват, различна сила на привързаност към нея и различна интензивност на религиозна дейност⁵. Общата характеристика на религиозността показва, че една част от тях застъпват различни позиции и гледни точки спрямо съществуването на Бог и споделят твърде разнородни вярвания. Съобразно данните от това проучване най-харесваните нови религиозни движения за младото поколение са религиозни общности, като „Слово на живот“, „Воини на Христа“, „Рема“, „Огнена вяра“, „Емануил“, „Свидетелите на Йехова“, „Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни“ и „Обществото за Кришна съзнание“⁶. (Тук по-специално си заслужава доста по-комплексно и по-задълбочено да бъде изследвана и интерпретирана релация „конфликт между поколенията – интерес към стари или нови религии и религиозни движения“. Още повече, че подобна релация не е абстрактно-теоретична конструкция, а реално притежава своите онтологически основания и измерения в живота.) Мотивацията за членство в тези общности е провокирана от следните фактори: вяра в Бога, лични проблеми, търсене на общуване, любопитство (интерес за обогатяване на познанията) и трудностите, в които е изпаднало обществото ни⁷.

Ако преди 1989 г. атеизмът беше по-широко застъпен в големите градове и села, то след тази година тези населени места се оказаха центрове за разпространение на религиозност. Сякаш заедно с миграцията от селата и малките градове към по-големите, окръжните градове и столицата се извършва паралелна „мобилност“ и на религиозността. Най-голяма е активността на нови-

³ Религиозността на младите хора...

⁴ Под „млади хора“ се има предвид възрастовата група от 18 до 25 г.

⁵ Религиозността на младите хора..., с. 14.

⁶ Пак там, с. 42.

⁷ Пак там, с. 46.

те религиозни движения в годините на прехода в столицата (25,7%). След нея се нареждат Пловдив и Бургас (8,3%), Ст. Загора (6,1%), Варна (5,2%), В. Търново (4,8%), Русе (3,5%) и Пазарджик (3,2%)⁴³.

Различна тенденция към религиозността преди и след промените се наблюдава и в интелектуалните среди. Ако до 1989 г. крепостта на атеизма бяха интелектуалците, защото бяха в центъра на атеистичната пропаганда, то след промените тази тенденция се промени и сред интелектуалните среди се наблюдава висок процент на хора, привърженици на „вярата в свръхестествени сили“ и неохуманизма. За разлика от тях при хората с по-нисък образователен статус се наблюдава, че преобладаващото измерение на религията е теизмът. В тази връзка е интересно да се спомене, че все още се наблюдават професионални направления, в които атеизмът запазва между 30 и 40% от влиянието си (учители и лекари). Ако преди 10 ноември 1989 г. управляващият партийно-политически елит на страната очевидно експлоатира – по политически и идеологически причини и съображения, – „атеистичната карта“, то след настъпването на Голямата промяна, вече се очертава тъкмо обратната тенденция. Различни партийно-политически и управленски елити започват публично, преднамерено и активно да демонстрират своята толерантност и в отделни моменти – на изборни или други подобни ситуации – към точно определен тип вероизповедания. Така „религиозната карта“, примесена и идентифицираща се косвено с „етническата карта“, се оказва особено преференциална за новите политически манталитети, маниери на комуникация с гражданството. Нещо повече, по протежение на целия преход към демокрация се вижда, че борбата за защита на човешките и гражданските права и свободи се пренасочва неравномерно, като приоритет придобиват религиозните и свързаните с тях етнически права и свободи, за сметка на социалните права и свободи на българските граждани в този кризисен период.

Въпреки големия интерес към религията след 1989 г., не може да се говори за устойчивост на показателя „религиозност“ на населението, защото с годините се наблюдава промяна в интереса към религиозните парадигми. Така например, ако в периода 1990–1993 г. интересът беше доста висок, то след него се наблюдава интересна трансформация на религиозните търсения. В това отношение трябва да се подчертае, че „вярата в Бога“ в процентно съотношение беше широко застъпена в първите няколко години на прехода, след което сериозно започна да отстъпва на вярата в свръхестествените сили, която имаше своя пик в годините до 2000 г., след което на преден план излезе неохуманизмът. Последното очевидно има връзка както с антихуманистичната панорама на нашето съвремие, така и с редица, близки в регионално политическо отношение, конфликти, които създават допълнително високо напрежение от връзката между налагането на определен тип религиоз-

ност и растежа на антихуманни политически протекции и действия в тази насока. Войните в бивша Югославия са само една малка част от подобен тревожен и опасен пейзаж на нашето време.

Една от причините за тази трансформация на религиозността е неприкритото разочарование на хората от процесите на разделение в религиозните институции и материалното измерение на „вярата в Бога“ за голяма част от духовните лидери. По тази причина в последните няколко години се забелязва и отлив от традиционния тип религиозност, който е паралелно съпровождан и от засилен интерес към нови духовни практики, чиито основен източник са източните религии и Ню Ейдж философията.

Казано с други думи, измеренията на религиозността на българина след 1989 г. се характеризират с трансформация на религиозните възгледи от теизъм през вяра в свръхестествени сили към неохуманизъм, който може да бъде наречен „хюман дизайн“ (human design)⁸.

Подобна трансформация е свързана също така и със засилената и все по-неприкривана антропологизация, персонификация и психологизация на религиозния феномен, на приобщеността към него и на неговата утилизация и инструментализация от страна на отделни човешки индивиди / групи.

Вярата в свръхестествените сили може да се нарече „съвременно суеверие“, което се изразява във вярата в извънземен разум, магия, предопределеност (съдба), прераждане. Религиозните нагласи на този тип вяра се формират на ниво „ежедневие“ и кореспондират с битовата религиозност. Тя не е свързана с цялостна доктринална система, а с вярата в съществуването на енергия или сила, която по някакъв ирационален начин влияе върху човешкия живот във връзка със стремежа на човека към себепознаване. Тази вяра трасира пътя на неохуманизма, чийто водещ принцип е: „не вярвай, а пробвай“.

Паралелно с това е осезаем невероятният ръст на всевъзможни езотерични интереси и пристрастия на днешните хора като се започне от примитивизацията и големия медиен афинитет, примерно, към зодиите, като се премине и през рекламата на различни окултни практики, и се завърши с откровена апология на някои езотерики, и пр.

Хюман дизайнът е сбор от различни духовни практики и програми за себепознание и себереализация, чийто предмет е скритият човешки потенциал и неговото правилно използване. Тези програми имат доста

⁸ Терминът е зает от Центъра за личностно развитие (ЦЛР), който от няколко месеца успешно съществува своята дейност и в България. В настоящото изследване този термин е ползван за изразяване на цялостен мироглед или система от духовни практики и програми за себепознаване и себереализация.

широк периметър на действие – от здравето на човека до неговото щастие. По принцип методологията за достигането до скритите потайности на човека е почти еднаква. Тя се изразява в работа с енергийните центрове на индивида, които кореспондират от една страна с духовната същност на човека, а от друга, с различните анатомични органи.

Неохуманизмът като цяло се основава на Ню Ейдж философията, I-Ching, ведическото знание, кабалата, астрономия, астрофизика, астрология, квантова физика и др. и претендира да е строго логична и научнообоснована система. Почти всяка една от духовните практики, изграждащи този мироглед, прокламира, че дава техническото познание как човек да бъде себе си и отваря пред хората вратите на нови изживявания, които се изразяват в постепенното разкриване на един нов свят за самоосъществяване и живеене в мир и хармония със себе си и Вселената.

В този смисъл религиозността в демократична България следва световните тенденции в тази посока. Тези тенденции се изразяват в дедогматизация на религията, засилване на еkleктичната религиозност и постепенно премахване на професионалните граници. Като пример в тази връзка може да се посочат широко разпространените духовни практики днес в България, които промотират своята дейност като надрелигиозна и отварят вратите си за представители на всички религии. Корелацията между демократичните ценности в обществото ни и този нов тип религиозност поставя под известна заплаха традиционната религиозност и нейните изразители, което пък вече е напълно достатъчна и разумно обоснована причина сложните и противоречиви процеси в религиозната сфера да се разглеждат и обсъждат в широк социален контекст.

Всичко това ориентира към заключението, че динамичната трансформация на религиозността и заниженият интерес към класическия тип религия са основните доказателства за слабото влияние на новите религиозни движения в обществото ни. Въпреки иновативните си подходи при представянето на своите религиозни послания, тези движения не успяват да се превърнат в обществено значим фактор, което говори за неуспеваемост на мисията им у нас. В хода на изложението стана ясно, че численият състав на повечето от тях са в диапазон 50–250 души. В тази посока обвиненията, че са заплаха за обществото ни, културната ни идентичност и националната ни сигурност, само защото са нови за нашата действителност, са пресилени.

РЕЛИГИОЗНОТО ЛИДЕРСТВО И АНТИЛИДЕРСТВО

Димитър Иванов

RELIGIOUS LEADERSHIP AND ANTILEADERSHIP

Dimitar Ivanov

***Abstract:** Leadership is the oldest form of expression and application of strong personalities in public life. This is especially true in church practice and the spiritual connection between the pastor and the laity. The religious leader owes his reputation to his socially significant qualities and his significant contribution to the group goals of the parish. Antileadership is a power relation based on the personal loyalty to the religious leader and the leader's personal domination.*

***Keywords:** leadership, anti-leadership*

Известно е, че лидерството е най-старата форма за изява и реализация на силната личност в обществения живот. Това особено важи за църковната практика, за отношенията духовен пастир – миряни. Още от най-древни времена е станало ясно, че хората не са еднакви. Поради това в различните форми на човешката организация определени лица винаги излизат напред. Те застават начело на рода, на гилдията, на града, на държавата, на религиозната общност. Това са лидерите. Интересът към лидерството като феномен датира от първите човешки общности, но научното му изследване започва преди около столетие. Религиозният лидер е авторитет и подобно на светския лидер той се ползва с влияние и доверие, има тежест в очите на вярващите. Този авторитет той дължи на социално значимите качества, които притежава, но и на значителния принос, който има за постигане на груповите цели на енорията. Не всеки авторитет обаче е лидер. За лидера е задължителна организаторската функция при решаването на определени групи

проблеми и задачи, докато авторитетът не изпълнява задължително такава функция. Авторитетът може да се изявява просто като нравствен пример, идеал, експерт, без пряко да организира групата. За лидера обаче статутът на авторитет е задължителен.

Лидерството е явление от света на отношенията между хората в група, което притежава следните характеризиращи го особености:

- Първо – когато възникне обща работна задача, групата реагира като излъчва лидер;
- Второ – лидерството е групова функция и не може да бъде различно от културата (в смисъл на роли и норми), която групата установява чрез съзнаваните и несъзнавани приноси на участниците и обмяна между тях;
- Трето – лидерството винаги има едно главно предназначение: то е свързано с промените в групата – трансформацията и развитието – и основният му принос е да им придаде смисъл, който да обслужва и участниците, и груповата задача;

- Четвърто – лидерството, за разлика от управлението, не поддържа стабилност чрез балансиране, а удържа тревогата от неизбежния етап на нестабилност, съпътстващ трансформацията и развитието.

Много хора вероятно като чуят думата **антилидер** си представят човек пълна противоположност на лидер. Но това е голяма грешка. Ако например някоя организация престане да съществува или фалира, това не е защото нейният ръководител е антилидер, а защото, примерно, не е бил достатъчно добре подготвен за поста. Антилидерът е вид лидер, който притежава повечето характеристики на лидерството, но без социалната им насоченост, най-често, той не притежава нужните нравствени качества. Това уточнение е от огромно значение за религиозния лидер. Лидерът трябва да притежава идея, вдъхновение, импулс, дар слово, индивидуалност, която да бъде подчинена на идеята (Вярата). Трябва да е решителен и да действа изпреварващо, да променя социалната среда и себе си, да внушава на другите своята идея. Тук най-често се появяват различията между лидера и антилидера. Антилидерът не го е грижа за общността като цяло, а още по-малко за света. Неговите цели обикновено са собственото благополучие и задоволяване на маниакалните нужди от месианство.

За съжаление, антилидерството може да нанесе и е нанасяло сериозни вреди на църквата и човечеството. Най-често те са били свързани с войни и произтичащите от глад, страх, мизерия, болести, безверие и смърт на хиляди невинни хора.

Антилидерството е тип властови отношения, основани на лично господство и лична преданост спрямо носителя на власт. То е типичен

за квазитрадиционните, фундаментално теократичните, строго централизираните, не динамичните, авторитарните и тоталитарните общества. Характеризира се с развита система от не юридически регулатори на поведението и устойчива фиксация на социалните роли. Отъждествява общността с държавата и я разглежда като средство за реализация на определени идеи, чийто символ е антилидерът. Правилата и стандартите в такова общество се изграждат на принципа на разрешението – забранено е всичко, което не е разрешено от антилидера. Нормите на политическото поведение се създават в йерархията на идеологическите авторитети, в която най-висшия авторитет е антилидерът. Неговата власт е безгранична и безконтролна. Типично е ирационалното възприемане на политиката в ежедневно съзнание.

Харизматизацията и атрибутизацията на антилидер, който притежава „необикновени способности“ са типични за масовото религиозно съзнание. След смъртта си той бива фетишизиран, а наследниците му в този тип общност действат от негово име. Външните прояви са клиентелизъм и „връзкаство“, а религиозната общност функционира като йерархия от властващи кланове.

От една страна, антилидерството е тип властово отношение, основано на личната преданост към персоната, притежаваща църковна власт. От друга страна, това е властови институт, изграден върху личното господство на религиозния предводител. Като тип власт е характерен за общества от така наречения „ислямски тип“, в които правото и икономиката са подчинени на идеологията, персонализирана от един човек. Характерно е широкото използване на ирационални моменти за обработката на груповото съзнание.

Антилидерството в църквата, а и изобщо в социалния живот, съществува като безконтролно, тотално господство за сметка на експлоатацията на най-примитивните архитипове на масовото съзнание. Неговата структура е запълнена със стереотипи, изпълняващи регулативни и идеологически функции. Това осигурява устойчивостта му – макар и приемниците на антилидера често да могат да се менят – на помощ идва изградения от антилидера мощен, сакрализиран и централизиран апарат на властта. Масовото съзнание в тези общества се поддържа от антилидера. Антилидерството се опира на пиетета пред властта, на гражданския конформизъм, на политическата свръхлоялност, на отсъствието на осъзната диференциация на политическите интереси, на строгата регламентация на личния живот, на липсата на гражданско общество.

Антилидерството като явление се среща във всички исторически епохи и във всички региони. В либералните общества се проявява преди всичко като политическо антилидерство. То е свързано първоначално с образа на свободния „демагог“ от средновековния град-

държава. Този тип антилидер става присъщ за средиземноморската култура, а по-късно се проявява като парламентарен „партиен водач“, действащ върху почвата на конституционната национална държава. Преданността към харизмата на пророка или водача по време на война, или към блестящия демагог в Народното събрание, означава, че този човек е приет за ръководител от хората, които му се подчиняват не по силата на обичая или на традицията, а затова, че вярват в него.

Съществуват различни схеми, по които да се направи типологизация, класификация и сравнение на антилидерите като особен тип лидери. Тази е една от най-разпространените:

- Първият елемент е функцията на антилидерството в конкретната система на властта.
- Вторият е общественото предназначение на институцията, изразено чрез определени принципи.
- Третият елемент показва мястото и ролята на антилидера в системата на властта.
- Четвъртият елемент разкрива субективните представи на антилидера и неговото обкръжение за целите и задачите на дейността му.

Антилидерството е проучвано от немския философ, социолог, социален психолог, музиковед и представител на Франкфуртската школа Теодор Адорно (1903–1969). Изследва го първоначално в малки, а след това в големи групи, като по-късно изучава психологическите особености на цялото фашистко общество в Германия при управлението на А. Хитлер. Адорно показва, че в началото то е обща характеристика на малката група създатели на НСГРП, а по-късно се разпространява върху цялото общество и става базово качество за това общество.

Същността се изразява в стремежа да подчиняваш някой на себе си, като същевременно си готов да се подчиниш на по-силния. Хората, на които е присъщо това качество, неизбежно се включват в такива групи и издигат свои водачи. Хитлерова Германия е уникален феномен, защото при нея принципът на фюрерството е превърнат в принцип на държавността. В нея всеки е фюрер, само че един на народ, а друг – на семейството си. Религиозното лидерство е потиснато и затихва.

В ефективна малка група личностите се допълват една друга, но във фюрер се превръща само една от тях. Всички поддържат своя фюрер. Сред обособените от Адорно подтипове сравнително често срещани са, например, „баща на семейство, недоволен от света, завладян от чужденци“.

Според Т. Адорно, промяната на ситуацията изисква и друг тип. Такъв тип е „функционерът-манипулатор“ – Хайнрих Химлер. Адорно го описва като човек, свободен от идеологически догми, но интересуваш се от детска възраст от конкретното устройство на нещата: часовници, жаби, концлагери. Този тип разглобява на части готови неща –

демонтира ги и създава нови модели. В основата на неговите действия винаги лежи трезвост, практицизъм и особена „пустота на чувствата“. Единствените принципи, от които се ръководи, са Организация, Метод, Ред. Именно този тип хора чрез непреклонна последователност осъществяват в Германия „идеалния“ хитлеров ред. Отделните хора са използвани само като средство и вещи за постигане на желания ред. Този тип се отличава с особено хладнокръвие, но той има една характерна особеност – не обича да се справя сам със своите врагове, предпочита „универсални“ методи от вида на газовите камери.

Адорно описва още един тип антилидер – т.нар. чуждак или „чуждоват тип“. Този тип измисля невероятни идейно-пропагандни конструкции, които граничат с фантастиката: от теорията за „космическия лед“, митовете за Нибелунгите, до евреите, които пият от кръвта на младенца. Той вярва искрено в правотата на своите идеи и затова притежава дарбата да убеждава и агитира. Готов е да отиде на смърт или да се самоубие в името на своя кумир. Страда от мания за преследване и същевременно обожава конспирацията, разкрива заговори и е готов решително да ги потуши. Такъв тип са Гьобелс, Розенберг, както и всички водачи в авторитарното общество. Такъв тип антилидерство демонстрират и някои религиозни организации, ордени и затворени общества.

Културологичният подход е приложен по оригинален начин от А. Владиславски. Според него лидерството, съответно антилидерството, е функция на политическия режим и съответно на политическата култура на режима. Следователно типът му зависи от политическия режим – Владиславски определя девет типа режими, от които четири са основни, а останалите имат смесени характеристики. Връзката между типа политически режим, култура и лидерство (антилидерство) е посочена в долната таблица:

Политически режим – култура – лидерство	
1. <i>Режим:</i> авторитаризъм <i>Култура:</i> фатализъм <i>Лидерство:</i> деспотично, неограничено, продължително	2. <i>Режим:</i> колективизъм <i>Култура:</i> йерархия <i>Лидерство:</i> позиционно, ограничено по сфери, продължително във времето
3. <i>Режим:</i> индивидуализъм <i>Култура:</i> пазар <i>Лидерство:</i> ограничено и непродължително	4. <i>Режим:</i> егалитаризъм <i>Култура:</i> справедливост <i>Лидерство:</i> харизматично, неограничено, непродължително

Фигура 1. Елементи на културологичния подход

При първия тип режим – авторитарния, лидерството има продължителен и всеобхватен характер. Когато подчинените са фаталис-

ти, лидерството неизбежно придобива и качеството `изключителност`. Тук се вмества църковното лидерство.

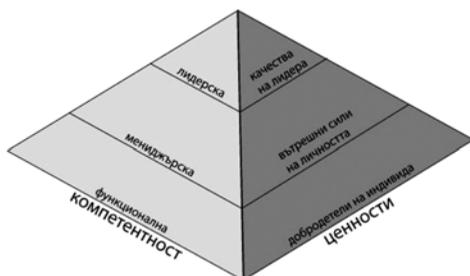
Във втория случай, при колективистичния режим, когато цари йерархия, лидерството е авторитарно по характер, но позиционно по положение: пълномощията на лидера се определят от мястото му в служебната йерархия. Тук се вмества Православната църква.

При третия случай, с режим на индивидуализъм, по дефиниция няма нужда от лидер, тъй като пазарът признава само правото на собственост. Индивидуалистите не вярват в лидери, те вярват в резултати. Затова, дори и да се появи лидер, той ще трябва да реши определени краткосрочни задачи.

Четвъртият случай, егалитарен режим, е реално единственият от всички режими, в който може да се появи харизматичен лидер – светски и религиозен.

При едно по-системно изложение на темата е необходимо комуникативните умения на лидера да се дефинират в контекста на *социалните роли* които всеки член неизбежно играе в рамките на дадената общност. В случаите обаче, когато е налице стремеж към спекулативно постигане за кратко време на висок обществен престиж и широкомащабно одобрение от различни общности, неизбежно антилидерът прибегва до ползването на т.нар. социални маски и различни модели на психотехники за манипулиране на колективното подсъзнателно състояние – особено характерно за католицизма – през Средновековието, и за радикалния ислямизъм – днес.

Темата за лидерството – антилидерството в църковно-култовия му аспект тепърва подлежи на осветляване в социологически и аксиологически план. Тук може да предложим вариант под формата на графично изображение, наречено „пирамида на компетентността и нравствеността“. То е нашият скромен принос към настоящата конференция.



Фигура 2. Пирамида на компетентността и нравствеността на лидера

ЦЕННОСТНИ СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ МЕЖДУ ТРАДИЦИОННИТЕ РЕЛИГИОЗНИ ДЕНОМИНАЦИИ В БЪЛГАРИЯ

Магдалена Гарванова, Светла Шапкалова

VALUE SIMILARITIES AND DIFFERENCES AMONG TRADITIONAL RELIGIOUS DENOMINATIONS IN BULGARIA

Magdalena Garvanova, Svetla Shapkalova

Abstract: *This article analyzes the value distances among students from the major traditional religious denominations in the country as Eastern Orthodoxy, Protestantism, Armenian Church, Judaism, and Islam (N=124). For this purpose, data from an empirical research conducted in October 2014 – February 2015 are presented. As a control group in the study students from secular specialties are included (N=128). A questionnaire design with a list of 19 SVS's collective values and a list of 9 religious values is used for the primary data collection. The applied mathematical and statistical methods for data classification as discriminant and cluster analyses outline the presence of both similarities and differences in the semantic value evaluation. For example, in two-dimensional value field all studied fractions gravitate around the center of the coordinate system in terms of religious and collective values, which probably reflects the convergence processes and social integration of religious communities in Bulgaria. Cluster analysis reveals the existence of differentiating semantic nests, which can be related to the processes of divergence of religious beliefs in the current situation.*

Keywords: *value similarities and differences, traditional religious denominations, religious and collective values*

Въведение

В етимологичен план думата „религия“ означава „обединяване“ (от *lat. relegere*), а терминът *religio* препраща към връзката на човека с Бога (Социология на религията: 2014). Мирча Елиаде (1998) неслучайно посочва, че не съществува друг езиков еквивалент, който да изразява същността на сакралния опит. Всяка религия разделя времево-пространствения континуум на земен и трансцендентен, признава върховенството на божественото начало и неговите измерения над несъвършенствата на човешката природа, като създава свещени приказки, ритуални практики и морални кодекси (Фотев 1994; Йотов 2011). Религиозните феномени свързват хората чрез сакрални послания и изграждат особен тип комуникация между тях, съхранила се през вековете. С други думи, въпреки строгата си обособеност и уникалност всяка религия е вид социална дейност, която обединява и интегрира индивидите в общността и ги разграничава от другите (не)религиозни групи (Дюркем 1998).

В съвременните плуралистични общества отделните религии съществуват, т.е. съжителстват една до друга. Всички те си съперничат за глобално надмощие и влияние, като се опитват да докажат своята фундаменталност и истинност. Именно в тези претенции е заключена идеологическата функция на традиционните конфесии да удържат господството и властта, внушавайки на вярващите определен тип поведение, перцепции и ценности като изискване на Бога и присъщи на религиозното учение (Вебер 1992).

Модерните държави, където социалната дейност се основава на секуларно-рационални процеси, породени от развитието на науката, преживяват парадоксална еволюция – през последните десетилетия в тях се наблюдава завишен интерес към религията като фактор в обществено-политическия живот (Бъргър 2004). Тази констатация е особено валидна за страните от Западна и Източна Европа, включително и за нашата страна. С началото на демократичните промени след 1989 г., поради настъпилата либерализация в публичната сфера в България, въпреки ниската религиозност на населението, се отчита засилване на религиозните убеждения (Богомилова 1999; Comşa 2011), което насочва вниманието на социалните изследователи към религиозната ситуация в страната. При изучаване на религиозното разнообразие обаче акцентът се поставя върху етническият модел и етническите групи и изключително рядко се разглежда проблемът за социалните дистанции и религиозната толерантност между верските общности (Назърска 2013). Представеното изследване е опит да се запълни подобна празнина.

Цел, задачи и хипотези на изследването

Настоящата разработка *цели* да осветли въпроса за ценностните сходства и различия между водещи традиционни религиозни деноминации в България, като си поставя следните по-конкретни *задачи*:

1. Да се анализира степента на поляризация в религиозните и колективните убеждения между студенти от източното православие, протестантството, арменогригорианството, израилтянството и исляма.

2. Да се определи ценностната диференциация между студентите от християнските и мюсюлманските специалности по отношение на техните религиозни ориентации и колективни нагласи.

На базата на предишни изследвания на авторите и данни от литературата може *да се допусне*, че:

1. Всички вероизповедни групи ще изразяват сходни ценностни модели поради техния колективистичен характер и интегративни социални функции (Фотев 1994; Паунов 2009; Байчинска 2011; Гарванова 2012; Гарванова 2013; Гарванова 2015).

2. Между християнската и мюсюлманската група ще се наблюдават и специфични ценностни патерни в резултат на уникалния религиозен етос, който носи всяка една от тях (Фотев 1994; Паунов 2009; Гарванова 2015).

Методика на изследването

1) Списък с *9 религиозни ценности*: вяра, надежда, любов, мило-сърдие, добродетелност, прошка, търпение, кротост и смирение, изведени „ad hoc“ на базата на проведени дълбочинни интервюта сред духовници (за подробности вж. Назърска 2015). Изследваното лице трябва да определи доколко важни са те за формирането на религиозни убеждения при миряните, като им припише ранг от 1 до 9, където 1 е най-маловажна, а 9 – изключително важна ценност.

2) Списък с *19 колективни ценности*, селектиран от методиката на Шварц за изследване на ценностите – the Schwartz Value Survey, SVS, която в оригиналния си вариант се състои от 58 индивидуални и колективни ценности (Schwartz 1992). Подборът на колективните ценности във въпросника е съобразен със задачите на изследването. Респондентът трябва да оцени значимостта на всяка една ценност като ръководен принцип в живота си, използвайки 9-степенна скала (от 0 – не е важна до 7 – изключително важна, а също и [-1] – противоположна на неговите ценности). Отделните айтеми се групират в 4 променливи –

сигурност, конформност, традиция и доброжелателност¹. Те обединяват ценности с еднаква мотивационна цел:

Сигурност – ценности, насочени към сигурност, хармония и стабилност в обществото, във взаимоотношенията и в самата личност: чувство за свързаност с другите, социален ред, семейна сигурност, умереност.

Конформност – ценности, насочени към ограничаване на действията, които могат да наранят другите и да нарушат социалните очаквания или норми: изпълнителност, самодисциплинираност, учтивост, почтителност (почитащ родителите и по-възрастните хора).

Традиция – ценности, изразяващи уважение и приемане на обичаите и идеите, които дадена култура или религия налагат на личността: зачитане на традициите, скромност, набожност, приемане на житейската участ.

Доброжелателност – ценности, насочени към запазване и поддържане на благополучието на хората, с които имаме често лични контакти: отзывчивост, преданост, великодушие, честност, отговорност, искрено приятелство, истинска любов.

Данните са въведени и обработени с помощта на статистическия софтуер *SPSS 16*. За проверка на издигнатите хипотези е приложен дискриминантен анализ по метода Enter (едновременно въвеждане на всички зависими променливи) и клъстерен анализ по метода Cluster Variables (групиране на променливи).

Изследвани лица

Емпиричното изследване е реализирано в периода октомври 2014 – февруари 2015 и включва 252 лица от две целеви групи – студенти от религиозни (N=124) и светски специалности (N=128). Младите хора от първата група имат средна възраст M=30,61 при стандартно отклонение SD=13,70. От тях: мъже 82 (66,1%) и жени 42 (33,9%); живеещи в София 64 (51,6%), областен град 22 (17,7%), друг град 11 (8,9%) и село 27 (21,8%). Респондентите са представители на традиционните вероизповедания в България – източноправославие (N=20; 8,8%), протестантство (N=44; 19,3%), израилтянство (N=11; 4,8%), арменогригориянство (N=10; 4,4%) и ислям (N=39; 17,1%) от СУ „Св. Климент Охридски“, Висшия евангелски институт, Висшето духовно училище „Св. Триве-

¹ Колективно ориентираната категория универсализъм не е включена в анализа, тъй като съдържа ценности от смесен тип (Schwartz 1992).

лий“ и Висшия ислямски институт².

Студентите от светските специалности (средна възраст $M=23,30$; $SD=4,86$) са мъже 42 (32,8%) и жени 86 (67,2%), разпределени по признака „местоживеене“ по следния начин: София 96 (75,0%), областен град 13 (10,2%), друг град 12 (9,4%) и село 7 (5,5%). Те учат в различни естествени, обществени и технически специалности (Информационни технологии в съдебната администрация, Комуникации и информиране, Информационни ресурси на туризма, Информационни фондове на културно-историческото наследство, Реклама, Философия, История, Икономика на транспорта, Автомобилна техника и др.) в Университета по библиотекознание и информационни технологии, Нов български университет, Югозападния университет „Неофит Рилски“, Висшето транспортно училище „Тодор Каблешков“ и др.

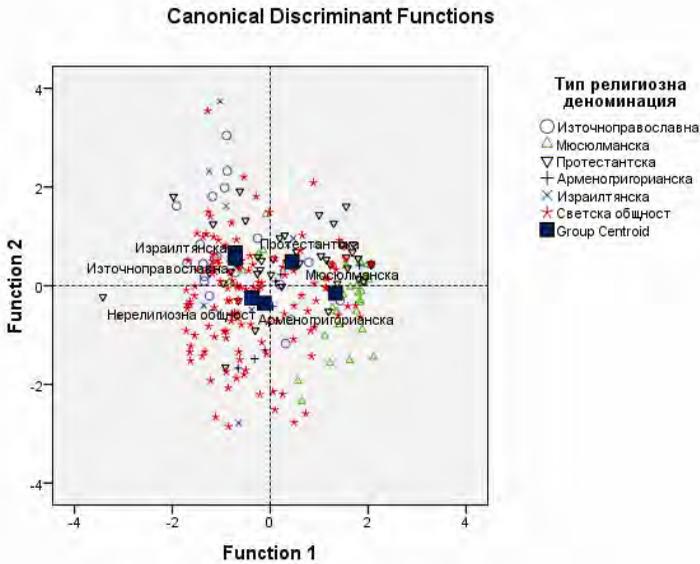
Резултати и дискусия

Данните от приложения дискриминантен анализ със зависими променливи „религиозни ценности“ и „колективни ценности“ и групираща променлива „тип религиозна деноминация“ са представени съответно на *фиг. 1* и *фиг. 2*. Присъствието на светски студенти в изследването има по-скоро контролни функции.

От *фиг. 1* ясно се вижда, че между изследваните групи не се установяват контрастни различия по отношение на религиозните ценности и всички гравитират около средата на координатната система, което вероятно е израз на сходните социални функции на религиозните доктрини да утвърждават моралното единство и колективния идеал на общността (Дюркем 1998). Друго възможно обяснение за близкото разположение на религиозните конфесии в ценностното поле е свързано с процесите на модернизация, секуларизация и идеологически налаган атеизъм от тоталитарната власт в периода 1944–1989 г. сред българското население, което до голяма степен неутрализира религиозните ефекти и придава специфичен облик на съвременната религиозна ситуация в страната (Богомилова 1999; Prodanov 2009). Прави впечатление обаче, че най-голяма е социалната дистанция в нейните ценностни измерения между мюсюлманската (IV-ти квадрант) и израилтянската и източноправославната деноминация, чиито средни стойности се припокриват във II-ри квадрант. Този резултат вероятно се дължи на многовековните исторически страхове на българите християни от про-

² Поради забавяне на терена на изследването, римокатолическата деноминация не е включена в настоящата публикация.

зелитизъм и етнорелигиозна асимилация по време на османското владичество, както и на някои унаследени от миналото негативни религиозни стереотипи към мюсюлманската общност (Назърска 2013), което поддържа социалните бариери между тях.



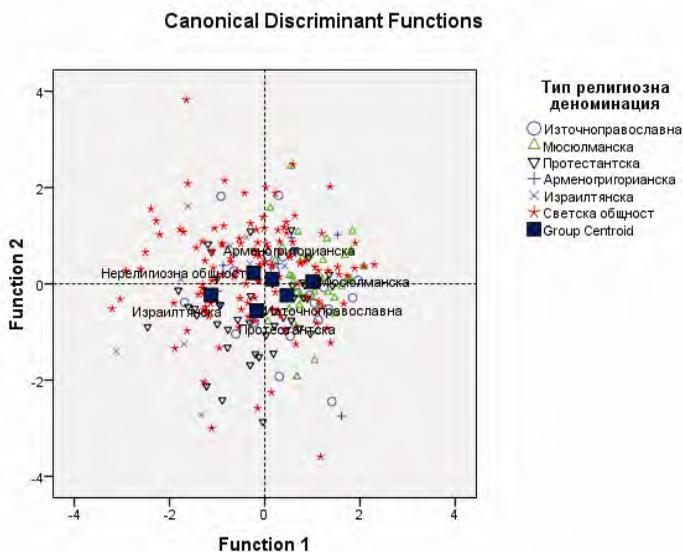
Фигура 1. Сходства и различия между отделните вероизповедания по отношение на религиозните ценности

Протестантската група заема самостоятелна ценностна ниша (I-ви квадрант) поради специфичната християнска етика, която прокламира. Изследванията в областта на социология на религията разкриват, че през последните десетилетия протестантските и мюсюлманските религиозни движения преживяват световен подем и бързо разширяват сферата си на влияние, защото в най-голяма степен отговарят на екзистенциалните въпроси за човешкото съществуване чрез средствата на трансцендентността (Бъргър 2004). България не прави изключение от глобалните тенденции – след падането на комунистическия режим през 1989 г. в страната интензивно навлизат новите религиозни движения, значителна част от които пропагандират неолиберални протестантски ценности и теология на просперитета (Донкова 2011). При младите български мюсюлмани дори се наблюдава процес на изграждане на

нова идентичност, която се базира на ценностите на исляма (Босаков 2009; Босаков 2012).

Друга интересна находка от проучването е сходната позиция на арменогригориянската и светската общност – III-ти квадрант. Като цяло българските студенти изразяват неконвенционални и секуларни нагласи и преследват индивидуални жизвени цели (Гарванова 2011; Гарванова 2013), което ги разграничава от повечето вероизповедни общности. При арменската група демаркационните граници спрямо другите християнски деноминации и най-вече по отношение на източното православие има своите исторически предпоставки. В тази диаспора се установява процес на вторично подсилване на разликите с православната ортодоксия, за да се избегнат асимилационните процеси в сродна християнска среда, каквато е българската. Тясното преплитане между религия и етничност дава възможност на арменците в България да се изживяват като етноконфесионална общност (Мицева 2001).

Анализът на сходствата и различията между отделните вероизповедания по отношение на колективните ценностни категории сигурност, конформност, традиция и доброжелателност добавя допълнителен щрих към разглежданата проблематика (фиг. 2).

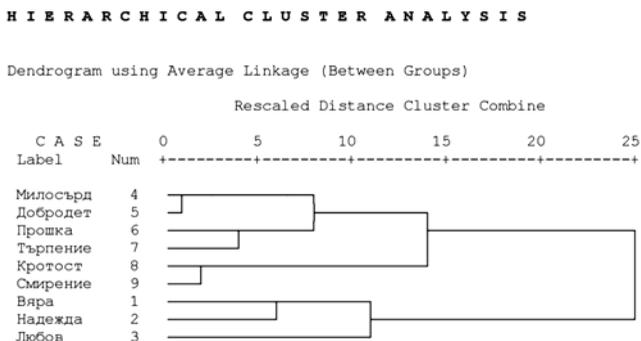


Фигура 2. Сходства и различия между отделните вероизповедания по отношение на колективните ценности

Данните от *фиг. 2* показват, че между религиозните субекти не се регистрират полярни различия спрямо колективните ориентации. Установява се също така, че дистанцията между изследваните вероизповедания дори е по-малка при колективните в сравнение с религиозните ценности (вж. *фиг. 1*), което с голяма вероятност се дължи на колективистичния и консервативен характер на всички традиционни религиозни доктрини, конкуриращи се за световно надмощие (Богомилова 1999). По-детайлният прочит на данните обаче разкрива, че най-силно привързани към колективните убеждения са мюсюлманската, източноправославната и в по-малка степен арменогригориянската фракция, разположени в дясната половина на координатната система. Първите две вероизповедания се открояват като най-консервативни и в Европейското социално изследване – European Social Survey/ESS, където в третия му рунд през 2008 г. е включена и България (Паунов 2009).

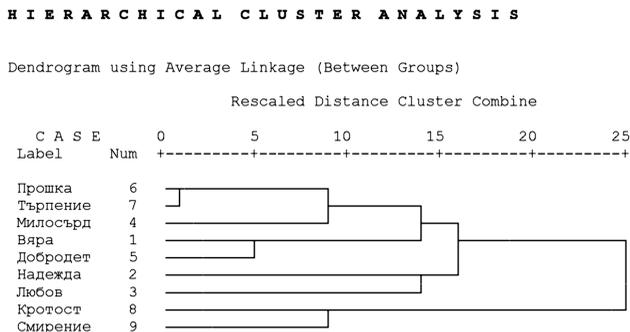
От друга страна, най-гъвкава и отворена към промени е израилтянската, следвана от светската и протестантската общност (вж. лявата половина на графиката). Резултатът за двете религиозни деноминации – израилтянска и протестантска – отново е съотнесим с изводите от ESS (Паунов 2009). Докато протестантските движения се свързват с реформаторските църковни настроения и създаването на капиталистическа трудова етика в западните общества (Вебер 1993), при еврейската общност в глобален мащаб протичат динамични тенденции на секуларизация (Сакс 2004). Неслучайно най-значимата дистанция по колективните ценностни оси се демонстрира от израилтянската и мюсюлманската конфесия. При първата група скорост набират процесите на светско рационализиране на религиозното пространство, а при втората явленията са с обратен знак на десекуларизация на светския живот.

На базата на осъществения дискриминантен анализ може да се обобщи, че на нивото на колективното съзнание, чийто носител са бъдещите религиозни лидери в страната – студентите, се отчитат сходни (конвергентни) ценностни параметри, което *доказва първата хипотеза на емпиричното проучване*. Изключение прави единствено по-голямата дивергенция между мюсюлманската и източноправославната и / или израилтянската група, което има своята културно-историческа обосновка. По-конкретно описание на особеностите на ценностните модели при християнската (източноправославната, протестантската и арменогригориянската), мюсюлманската и светската формация предоставя клъстерният анализ.



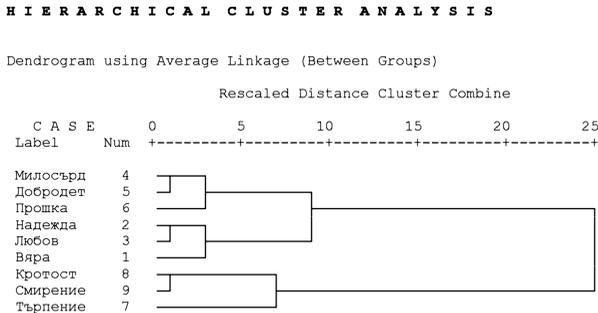
Фигура 3. Дендрограма на религиозните ценности при християнските духовници

Дендрограмата (фиг. 3), генерирана от отговорите на християнските духовници, очертава две ясно диференцирани семантични гнезда (кълъстери) от религиозни ценности. Първият кълъстер е с по-голям обем и се състои от 6 айтема, групирани в три групи от по две смислово близки ценности: А) милосърдие и добродетелност; Б) кротост и смирение и В) прошка и търпение. Вторият кълъстер е по-малък и по-хомогенен, но съдържа най-важните ценности на християнската етика – вяра, надежда и любов, които се интерпретират в духовно-нравствен смисъл. Вярата в Бога може да твори и да създава; надеждата е отражението на Божията милост, а любовта е Божията изява на човешките добродетели. Знанията по катехизис са в основата на аксиологичната ценностна система на хората (Коев 2001).



Фигура 4. Дендрограма на религиозните ценности при мюсюлманските духовници

При мюсюлманските духовници, за разлика от християнските им колеги, семантичните групи (семи) са по-тясно преплетени и се наблюдава своеобразно надграждане на клъстерните звена – вероятно израз на по-еднородните доктринални послания в тази религиозна общност (фиг. 4). Въпреки това прошката и търпението и кротостта и смирението, както и при християнските свещеници, формират общи когнитивни концепти. Триединството между вярата, надеждата и любовта при християнското вероучение обаче се разпада на две подгрупи между вярата и добродетелта и надеждата и любовта, благодарение на семантичната дистанция между добродетелността и милосърдието.

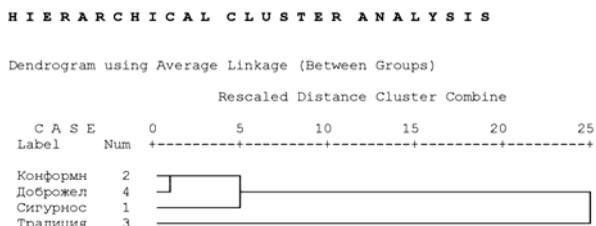


Фигура 5. Дендрограма на религиозните ценности при светските студенти

В съпоставка с предходните две вероизповедни съсловия ценностната система при светските студенти се отличава с най-висока степен на диференциация, като в същото време семантичните връзки между отделните религиозни ценности са най-близки (фиг. 5). Тяхната дендрограма наподобява тази на християнските духовници поради факта, че по-голямата част от българското население се причислява към православие (Преброяване 2011), но разкрива наличието и на специфични ценностни конфигурации. Така например, налице са два основни клъстера, като първият обединява две напълно равнопоставени семи, съставени от по 3 айтема: А) милосърдие, добродетелност и прошка и Б) надежда, любов и вяра. Може да се спекулира, че при студентите от светските специалности фундаменталните християнски ценности вяра, надежда и любов губят строгата си религиозна конотативност и се възприемат в по-хуманистичен и общочовешки смисъл, доказателство за което са близките съдържателни връзки между ценностите в този семантичен конструктор.

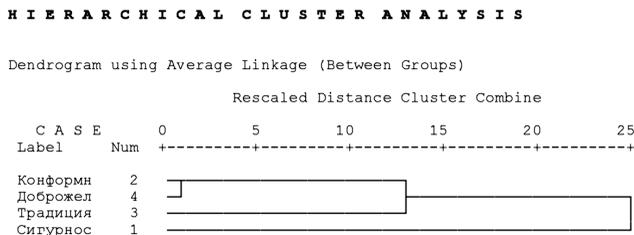
Вторият самостоятелен клъстер е изграден от 3 религиозни ценности

– кротост, смирение и търпение. Тяхната дистанция от другите ценности вероятно се дължи на несъвместимостта им с психосоциалните задачи на младостта, свързани с експанзия, експериментиране и себеразгръщане (Ериксън 1996) и определя ниската валентност на ценностите в тази група (Гарванова 2015).



Фигура 6. Дендрограма на колективните ценности при християнските духовници

Данните на *фиг. 6* също очертават показателни тенденции. По отношение на колективните ценности при християнските свещеници най-силна е семантичната връзка между конформността и доброжелателността, към които на по-следващ етап на кръстеризация се присъединява и сигурността. Традицията заема най-отдалечена позиция – резултат, който изненадва, предвид консервативния характер на християнските деноминации (Гарванова 2012) и може да се счита като симптом на кризата на духовните ценности в съвременната ситуация (Гарванова 2015; Назърска 2015) или като аспект на трансформационните процеси в ценностната система (Гарванова 2013).



Фигура 7. Дендрограма на колективните ценности при мюсюлманските духовници

При мюсюлманските, както и при християнските, студенти се формира съдържателно-мотивационно ядро между конформността и

Изводи и заключение

Реализираното в края на 2014 г. и началото на 2015 г. емпирично проучване целеше да установи ценностните сходства и различия между традиционните религиозни деноминации в България, представени от студенти от източното православие, протестантството, арменогригорианството, израилтянството и исляма (N=124). Включването на студенти от светските специалности (N=128) имаше съпътстваща роля. На базата на получените резултати могат да се направят следните ключови изводи:

1) Регистрират се слаби диференциални различия в ценностното инициране между религиозните субекти вероятно поради общата социкултурна рамка, наследените религиозни нагласи от тоталитарното минало, колективистичния етос на религиозните доктрини и др. Най-отчетлива е ценностната дистанция между източноправославната и / или израилтянската и мюсюлманската деноминация, което считаме, че е следствие от исторически формираните и твърде устойчиви във времето етнорелигиозни стереотипи, както и на различното предефиниране на съвременния религиозен хабитус при тях.

2) По-важните различия между християнската и мюсюлманската общност се проявяват по отношение на ценностите вяра, надежда и любов. Докато при първата група напълно обяснимо в духа на християнската традиция се наблюдава синкретично единство между тези ценности, при втората група връзките са от друго естество: вярата се възприема по-скоро като добродетелност и демонстрира семантична близост с прошката и търпението, а надеждата и любовта са в подалечна позиция. При студентите от нерелигиозните специалности християнските ценности се полагат в по-широк контекст, свързан най-вече с милосърдието, добродетелността и прошката.

Въпреки все още несъстоялия се обществен дебат за ролята и мястото на религията в светския живот може да се твърди, че *хармонията (сходството) в различията* е предпоставка, а не препятствие за укрепването на религиозната толерантност, религиозния плурализъм и междурелигиозния диалог в страната, което кореспондира с изследванията на утвърдени специалисти в областта на религиозното познание (напр. Канев 2007; Босаков 2009; 2012; Назърска 2013; Велинов 2013; Тахиров 2014; Kanev 2009; Prodanov 2009). Може също така да се прогнозира, че докато в съвременния свят не са малко огнищата на религиозна омраза и фанатизъм, в България разпадането на религиозни конфликти като „сблъсък на цивилизациите“ (Хънтингтън 2015) е слабо вероятен процес (Prodanov 2009).

В заключение – бъдещите ни изследователски планове са ориен-

тирани към разширяване на размера на извадката и включването на римокатолическата конфесия, което би допринесло за по-пълното изучаване на особеностите на религиозната ситуация в България в условията на демократични промени от позицията на лидерите на традиционните религиозни деноминации.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Байчинска 2011:** Байчинска, К. Ценностите на съвременната българска култура. – София: Гутенберг.
- Богомилова 1999:** Богомилова, Н. Религията – дух и институция. – София: АИ.
- Босаков 2009:** Босаков, В. Ценностни ориентации на мюсюлманите в България. // Фотев, Г., съст. Европейските ценности в днешното българско общество. – София: УИ, с. 197–217.
- Босаков 2012:** Босаков, В. Религиозното възраждане на мюсюлманите в България. // Кертиков, К., съст. Българските национални ценности. Статика и динамика в евроинтеграционния процес. – София: ИИОЗ–БАН, с. 284–289.
- Бъргър 2004:** Бъргър, П. Десекуларизацията на света: глобален преглед. // Бъргър, П., съст. Десекуларизацията на света. Възраждащата се религия и световната политика. – София: Критика и хуманизъм, с. 9–33.
- Вебер 1992:** Вебер, М. Социология на господството. Социология на религията. – София: УИ.
- Вебер 1993:** Вебер, М. Протестантската етика и духът на капитализма. – София: Хермес–7.
- Велинов 2013** Велинов, Е. Междурелигиозният диалог и формите на сътрудничество между държавата и вероизповеданията в Р. България. // Дипломатция, № 9, с. 61–66.
- Гарванова 2011:** Гарванова, М. Основни жизненни цели, удовлетвореност от живота и ценностна криза при български студенти (сравнителен подход). // Българско списание по психология, № 3–4, с. 77–84.
- Гарванова 2012:** Гарванова, М. Изследване на гъвкавостта на ценностната система на студенти-богословив периода 1995–2005 г. // Българско списание по психология, № 1–2, с. 82–101.
- Гарванова 2013:** Гарванова, М. Трансформация в ценностите на съвременния българин. София, За буквите – О писменехъ.
- Гарванова 2015:** Гарванова, М., Св. Шапкалова. Кризата на религиозни ценности в съвременна България. // Назърска, Ж., Св. Шапкалова, съст. Хармония в различията. Сборник със студии, доклади и статии от Научна конференция „Хармония в различията“, София, 10.12.2014. – София, За буквите – О писменехъ, с. 27–53.
- Донкова 2011:** Донкова, Ж. Неолибералните протестантски ценности и тяхното разпространение в Европа и България (Теологията на просперитета). // Национално, балканско и европейско: конвергенция и дивергенция на ценности. – София: ИИОЗ–БАН, с. 181–189.

- Дюркем 1998:** Дюркем, Е. Елементарни форми на религиозния живот. – София: София – С. А.
- Елиаде 1998:** Елиаде, М. Сакралното и профанното. – София: Хемус.
- Ериксън 1996:** Ериксън, Е. Идентичност: младост и криза. – София: Наука и изкуство.
- Загоров 2015:** Загоров, О., М. Тахиров. Политико-философски речник. Учебно помагало. – София, За буквите – О писменехъ.
- Йотов 2011:** Йотов, С. Общото и особеното в религиозните ценностни системи на национално, балканско и европейско равнище. // Национално, балканско и европейско: конвергенция и дивергенция на ценности. – София: ИИОЗ–БАН, с. 166–175.
- Канев 2007:** Канев, П. Етническа и религиозна толерантност на българските православни свещеници след 1989 година. // Мизов, М., съст. Диалог и толерантност в политиката. – София: Център за исторически и политологически изследвания, с. 352–374.
- Коев 2001:** Коев, Т., Г. Бакалов. Християнски справочник. – София: Анубис.
- Мицева 2001:** Мицева, Е. Арменците в България – култура и идентичност. // http://www.armenianchurch-russe.com/img/gallery/temp/armencite_v_bulgaria.pdf, 2001.
- Назърска 2013:** Назърска, Ж. Религиозен плурализъм. Учебник с компакт диск за студентите от УниБИТ. – София: За буквите – О писменехъ.
- Назърска 2015:** Назърска, Ж., Св. Шапкалова. Криза на религиозните ценности в съвременна България: емпирично изследване сред духовници и миряни (2014). // Назърска, Ж., Св. Шапкалова, съст. Хармония в различията. Сборник със студии, доклади и статии от Научна конференция „Хармония в различията“, София, 10.12.2014. – София, За буквите – О писменехъ, с. 54–72.
- Паунов 2009:** Паунов, М. Ценностите на българите: съвременен портрет на европейски фон (по първични данни от European Social Surveys 2008). – София: Стопанство.
- Преброяване 2011:** Преброяване 2011. Национален статистически институт. // <http://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2011final.pdf>.
- Сакс 2004:** Сакс, Дж. Юдаизъм и политика в съвременния свят. // Бъргър, П., съст. Десекуларизацията на света. Възраждащата се религия и световната политика. – София, Критика и хуманизъм, с. 77–95.
- Социология на религията 2014:** Научен свят. // <http://www.nauchensviat.eu/soc/-soc-religia-.html>, 2014.
- Тахиров 2014:** Тахиров, М. Времена и културно общуване. – София: За буквите – О писменехъ.
- Фотев 1994:** Фотев, Г. Другият етнос. – София: АИ.
- Хънтингтън 2015:** Хънтингтън, С. Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред. – София: Обсидиан.
- Comşa 2011:** Comşa, M., H. Rusu. Value Change in Eastern Europe: What is Happening There? // Studia UBB Sociologia, 2011, vol. 56 (1), pp. 33–61.
- Kanev 2009:** Kanev, P. Models of Interaction between Ethno-Religious Communities in the Central and East Rhodope Mountains. Does a uniform Bulgarian Ethnic Model Exist? // Todorova, B. ed. The Balkans as Reality. Living Faithfully, Living Together. – Sofia: Avangard Prima, vol. 2, pp. 344–355.

Prodanov 2009: Prodanov, V. The Coexistence of Christianity and Islam in Bulgaria in the Context of the “Clash of Civilizations”. // Todorova, B. ed. The Balkans as Reality. Living Faithfully, Living Together. – Sofia: Avangard Prima, vol. 2, pp. 228–246.

Schwartz 1992: Schwartz, S. H. Universals in the Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 countries. // Zanna, M. P. ed. Advances in Experimental Social Psychology. – New York: Academic Press, vol. 25, pp. 1–65.

Благодарности

Статията е реализирана в рамките на научноизследователски проект към Университета по библиотекознание и информационни технологии, Националния съвет на религиозните общности в България и Дирекция „Вероизповедания“ при Министерския съвет по Договор № ПЧФНП-2015-06 от 4.03.2015 г.

ОБРАЗОВАНИЕ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ. ИНТЕРАКТИВНИ СИТУАЦИОННИ МЕТОДИ НА ОБУЧЕНИЕ ПРИ ПОДГОТОВКА НА СТУДЕНТИ-ПЕДАГОЗИ

Румяна Неминска

EDUCATION FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE. INTERACTIVE SITUATIONAL METHODS FOR LEARNING OF STUDENTS

Rumyana Neminska

***Abstract:** Interreligious dialogue is seen from the perspective of three components: religious knowledge, didactic design and interactive methods of education in interreligious dialogue. The pedagogical discourse of religious knowledge is multiplied on two levels: academic training and school teaching.*

***Keywords:** religious knowledge, dialogue, higher education, methods*

Образование за междурелигиозен диалог

Въпросът за мястото на религията в съвременното образование придобива все по-плюралистичен и множествен контекст. Ако преди години се повдигна дискусията „за“ и „против“, „защо“ и дали“ религия в училище, то днес този въпрос придобива съвсем различни образователни, аксиологически и наднационални измерения. Неговата метаморфоза днес се търси в отговора на въпроса *как да се впише* това ценностно, възпитателно и културно наследство в ситуация на мултикултурно и мултиетническо общество. Оказва се, че българските учители – продукт на различно академично време, нямат достатъчно ефективни педагогически умения и нагласи за промяна в своето педагогическо статукво, свързано с религиозното познание. И оттук нямат познателни средства за развитие на ефективен, не спорадичен, развиващ и формиращ междурелигиозен диалог.

Първият основополагащ маркер на проблема е свързан с педагогическия дискурс на ефективния диалог. Защото ефективността на междурелигиозния диалог, в неговите различни образователни проявления, е във **факта на познанието** – конструктивното, дълбоко морално, аксиологическо познание. Онова познание, което поражда на първо място уважение към културните, обществени и възпитателни приноси на собствената традиционна религия, а оттам и към припознаване на тези аксиологичеки елементи и в другите религии. Дълговременното съжителство / битуване на няколко религии в една национална територия / физическо пространство, не е гаранция за развитие на диалог. Подобно съжителстване (дори и в училищна среда) обикновено поражда навик, ежедневни поведенчески норми, *помирение*, свързано с битуването на традиции, ритуали, занаяти, но не и със съвместяването им. Днес подобно емпирично съдържание на толерантно поведение не е ефективна форма на диалог и взаимодействие. И под натиска на редица глобални процеси не устоява като философия на рефлексия, саморефлексия, дори и философия за човешко оцеляване. Самото обществено устройство, динамични процеси и аксиологични дилеми извеждат **факта на религиозно познание** като сериозна потребност.

Вторият основополагащ маркер определя религиозното познание като познавателен конструкт на междурелигиозния диалог. Чрез него се концептуализира понятието „религиозно познание“ и се отграничава от дълбоката вяра на религиозния човек, от верските отношения в конфесионалната общност, от вероучението (като учебен предмет).

В контекста на междурелигиозния диалог се възприема (Неминска 2014), че религиозното познание е *съвременна образователна тенденция (парадигма)*, съпътстваща конфесионалната вяра и праксис. Тя спомага за морално приобщаване и образование на редица поколения, формирали се далеч от вярата в Бог и религиозната нравственост. В този аспект се визират няколко български поколения, които, отведени далеч от традиционната религия, остават на кръстопътя на моралния дискомфорт и поведенчески дилеми. Религиозното познание *изгражда гражданския дискурс на религиозната аксиология*. То предпоставя образователната възможност да се разглеждат редица правови и социални въпроси; проблеми на гражданското и международно право; казуси, отворени към Конвенцията за правата на детето, Конвенцията за човешките права и към редица актуални европейски документи.

Третият основополагащ маркер очертава религиозното познание като упражняване правото на информационен избор, на аксиологически избор, като право на информация. И по-конкретно: право на изучаване на религията като културен факт. Научноизследователският преглед на съвременни образователни практики за преподаване на ре-

лигиозното познание (Богомилова 2010) представя множество перспективни модели, като се отчитат различията в исторически, културен и обществен план. Интересен е, обаче фактът, че се очертава сходна матрица за преподаване на религиозното познание като *образователна философия*. Като предпоставка за развитие на междурелигиозен диалог не само между религиите, но и между поколения и националности¹.

Четвъртият основополагащ маркер пряко кореспондира с формиращата и развиваща роля на религиозното познание. В контекста на междурелигиозния диалог, религиозното познание е **умение** на *вярващия човек за допускане* и морална съпричастност на други различно вярващи до себе си. Защото „да бъдеш религиозен в епоха, когато човекът лети в пространството, а „въздухът“ е наситен с образи и звуци, които е възможно да уловиш, не е, разбира се, все същото като това да бъдеш вярващ през праисторическите времена, в древността, в Средновековието или просто в друга епоха. Да бъдеш мъдър без чисто научни познания, не е същото като да знаещ повече, защото живееш в една технизирано-научна цивилизация“ (Григориев 1995). Педагогическият контекст на религиозното познание за вярващия човек е в културологичния дискурс на житейското общуване; в развиване на нагласи за предоставяне, споделяне на устойчиви етични матрици в разнообразни ситуации. Религиозното познание за другия (с различна от собствената вяра) поставя в активна, дори силно интегритетна позиция съвременния вярващ човек. Предпоставя позитивното и активно ценностно кореспондиране, както и нагласи за недопускане и преодоляване на конфликти.

Изведените основни маркери очертават педагогическите приоритети, свързани с образованието за междурелигиозен диалог. А именно:

- потребност от развитие на педагогическия дискурс при образование за междурелигиозния диалог;
- конкретизиране на религиозното познание като конструкт на междурелигиозния диалог;
- педагогически стратегии за упражняване правото на информационен избор и информирано решение при участие в междурелигиозния диалог;
- педагогически стратегии за развиване на рефлексивно-ценностното умение за общуване чрез междурелигиозния диалог.

Измеренията на междурелигиозния диалог в образованието са

¹ Вж. още Неминска, Р. За междурелигиозния диалог, обществените нагласи и образователната промяна. // Педагогика, 2015, № 4.

свързани преди всичко с принципите за провеждането му, педагогическите подходи и методи за осъществяването му.

Педагогически принципи на образование за междурелигиозен диалог

I. Педагогически принципи. Опорите, върху които се осъществява образованието за междурелигиозен диалог регламентират дидактическите параметри на религиозното познание, основополагат интердисциплинарната методика и предпоставят педагогическата рефлексия на обучаемия. Те се явяват редуциран за образователни цели принципа-лен конструкт, изведен от „Декалог на диалога: правила на междурелигиозния диалог“, в *Ecumenical Studies* (1983, vol. 20, №1). В самия „Декалог на диалога“ правилата са десет, по подобие на християнския Декалог. Насочени са към отношенията в общността, между общностите, към уменията за водене на диалог, към ефективни техники за избягване на конфликти и ненакърняване на достойнство и идентичности. Педагогическата интерпретация на тези правила ги обобщава в пет изначални *активно-дейностни опори* – принципи. Те са основно свързани с регламентиране на начини на преподаване, организиране на интеракции чрез различното / сходното религиозно познание, дискурсивно включване на свободата и равенството.

„Диалогът е разговор между две или повече личности, които имат различно разбиране относно предмета на техния разговор и които имат еднаква възможност да се учат едни от други, за да могат да се развиват и усъвършенстват“ (*Ecumenical Studies* 1983).

Педагогическият дискурс на междурелигиозния диалог се свързва на първо място с професионално-личностната нагласа на преподавателя за конструиране на подходяща обучителна среда и стратегия спрямо потребностите на обучаемите. Изразява се в професионалното умение за адаптивно, ценностно-рефлексивно пресъздаване уникалността и нейното отражение. Педагогическите стратегии за развитие на междурелигиозен диалог се свързват с умението за водене на разговор – слушане и разбиране на различността с презумпцията за свободата, правото и информираността. И не на последно място междурелигиозният диалог в педагогическа среда насърчава хармонията и предотвратяването на религиозни конфликти.

Първият принцип на образование за междурелигиозен диалог е свързан със *свободата* за представяне, обогатяване и разширяване на собствените представи и разбираня (идеологически / религиозни) като с това не се цели да се въздейства върху различността (спрямо нас), а само да обогатим себе си и събеседника си. Важно условие за изпъл-

нение на настоящия принцип е разбирането, че диалогът не е дебат. Той няма за цел да убеждава, а само да представя.

Вторият принцип е свързан с опазване на достойнството и идентичността на участника в диалога. Педагогическата насока е свързана с развитие на емпатия, асертивност; с умение за водене на диалог в безопасната зона на съвместяването на ценности и съхраняване на идентичности.

Третият принцип – *принципът на учещата се общност*. Предоставя възможност да се проведе диалог не само между различни религиозни общности, но и между участници от една и съща общност, напр.: източноправославни християни с източноправославни християни, да се представи възможността за междурелигиозен диалог и неговите образователни функции; да се представи пред други представители в по-голяма пълнота даден религиозен символ, проблеми и т.н.

Четвъртият принцип на образование за междурелигиозен диалог е *принципът за равнопоставеност*. Педагогическият дискурсивен анализ не предпоставя сравняване на идеал и практика, а идеал с идеал; практика с практика. По този начин се съхранява уникалното, традиционното и дълбоковерското послание във всяка от религиите.

Петият принцип е свързан с *равенството*. Диалогът се осъществява само между равни – тези, които са дошли да се учат. Или както Вторият Ватикански събор казва, „равни с равни“ (*par cum pari*). И двете страни трябва да пристъпят към диалог с цел да се учат едни от други.

II. Тримодален обучителен конструкт. Образованието за междурелигиозен диалог се реализира чрез обучение в три последователни учебно-познавателни конструкта – когнитивен, комуникативен и компетентностен.

2.1. В когнитивния конструкт (*теоретичен*) студентите обменят информация помежду си, научават, представят различното / собствено религиозно (или нерелигиозно) познание. Планират се индивидуални обучителни активности, които да предразположат, да организират обучаемите към публично споделяне. На този етап се добавят количествено различни „истини“ или ценност в традицията на събеседника. Основополагат се умения за водене на диалог, за слушане с разбиране на религиозните ценности. Основни действащи принципи са принципите за свободата и опазване на достойнството и идентичността.

2.2. В комуникативния конструкт (*упражнителен*) се планират проблемни ситуации, водещи до осъзнаване ценността на другата традиция и причисляването към собствената традиция. На този етап обучаемите приемат и откриват своето разбиране за традицията, към която принадлежат, което порпорционално довежда до промяна в собственото разбиране. Например, в будистко-християнския диалог християните

биха могли да разберат повече за многоуважаваната традиция, свързана с медитацията, а будистите биха могли да научат за пророческата традиция. В християнско-мюсюлманския диалог християните биха могли да разберат за ценността на нравствените послания от Додекалога, а мюсюлманите да разберат за ценността на същите от Декалога. Всяка една от тях е традиционно силна и свързана в единство с другата. Основни принципи в този модул са принципите за учещата се общност и за равнопоставеността.

2.3. В компетентностния конструкт (*практически*) се акцентира на познавателни дейности, свързани с изразяване на нови идеи за знанието и различните истини, които никои от студентите не са познавали. Тук е възможно да се коментират институционални и световни инициативи за междурелигиозен диалог и техните перспективи на ниво образователна среда. Градивен елемент е позицията на събеседника – говорител / слушател. Важно е диалогът да се провежда в пълно съгласие от двете страни, където и двамата събеседници остават напълно честни спрямо другата верска традиция. Важно е да се подчертае, че ако диалогът е протичал с интегритет и отвореност, резултатът ще бъде положителен. Например, евреите ще станат по-автентични евреи и християните ще бъдат по-автентични християни, при все, че и едните, и другите са намерили по нещо много ценно от другата традиция, но *тъкмо поради този факт*, а не въпреки него. В компетентностния модул се планират учебно-познавателни дейности, насочени към задаване на въпроси за непознатото измерение, разбирането и изпробване в процеса на диалога. Основен принцип в този модул е принципът „равни с равни“ (*par cum pari*).

Интерактивни ситуационни методи на обучение

Образоването на студентите в религиозна грамотност е предпоставка за ефективен, педагогически дискурсивен междурелигиозен диалог. В този смисъл трябва да се отбележи, че студентите не биха могли да разберат, оценят или уважават това, което не познават от своята житейска и образователна практика. Ето защо религиозната грамотност може да се разглежда като предмет (субективистична област) на висшето академично образование. В редица академични програми се предлагат избираеми учебни дисциплини, свързани със знанието за разнообразието на религиозни и духовни практики; с интегриране на религията и духовността в учебния план; с повишаване на осведомеността и практики за религиозна информираност.

1. *Академично-организационен метод за образование за междурелигиозен диалог.* Академичното образование за междурелигиозен ди-

алог култивира религиозната грамотност у бъдещата млада интелигенция; то е свързано с правото и възможностите за изучаване в сравнителен, педагогически, социологически, философски план на различни религии. С особена важност това се отнася за педагогическите факултети, в които се образова и развива учителският капацитет на българското училище. Факт е, че много висши учебни заведения развиват избираеми дисциплини, свързани с религиозния факт и обществения интегритет на религиозното познание. Или иначе казано: първата стъпка, която университетите предприемат, за да се култивира религиозната грамотност, е да се даде на студентите възможност за *изучаване* на различни религии; да се предоставят избираеми учебни дисциплини, свързани с разнообразието от религиозни и духовни практики. Още Томас Мъртън (1915–1968) описва проблемите, които произтичат от познаването само на собствената религия. Опирайки се на традициите на съзерцателна практика на Изтока и Запада, Мъртън посочва, че един от най-важните аспекти на диалога между религиите е... един от най-малко обсъжданите (Merton 1967).

Втори аспект, който търси по-категорично решение, е *интегрирането* на религията и духовността: 1) в различните учебни академични дисциплини; 2) като методика за интегриране в училищната предметна програма. Криста Типет (Tippett 2007: 9) отбелязва в своята книга, че „религията е преминала от страничните линии до центъра на световните дела“; че висшето образование и междурелигиозният диалог са една област – независимо дали студентите вярват в определена религия, те трябва да учат религия. Мери Тъкър и Джон Грийм, професори по религия в Йейл и съдиректори на Форума за религия и екология, отбелязват, че религиите трябва да бъдат в интерактивен диалог с академичните дисциплини (включително естествените науки, етиката, икономиката, педагогиката, обществения ред, както и джендър изследванията) – само така се развиват комплексни решения за глобални, местни, екологични проблеми (Joseph 2012).

Трети аспект, свързан с академичното образование за междурелигиозен диалог, са *инициативите* за повишаване на осведомеността и практиките за религиозна информираност чрез дейности като проекти, стажове, мобилности, субсидиране на публични студентски лекции. Важна предпоставка за развитие на този аспект е подкрепата на публични лекции и активности между студенти – педагози и богослови. По този начин ще се постигне дълбоката педагогическа философия за срещата на голямото разнообразие на религии и духовни традиции.

Може да се твърди, че при академичното образование за междурелигиозен диалог се изграждат интегративни връзки между религиозното познание, религиозната грамотност и религиозния плурализъм. Като специфични понятия и норми те предполагат развитие на дейнос-

тни, рефлексивни и аксиологически подходи както към проблематиката, така и към личността на студента. Отчитайки сложната структура на изброените дотук маркери, принципи и дидактически дизайн на образованието за междурелигиозен диалог, следва в кратък вид да се представи тяхната методическа декомпозиция в учебно-познавателната дейност на студенти педагози².

2. *Ситуационни и симулационни методи за образование за междурелигиозен диалог.* Научноизследователските методи за образование за междурелигиозен диалог пряко кореспондират с трите основни конструкта – когнитивен (теоретично-познавателен), комуникативен (теоретико-упражнятелен) и компетентностен (практико-приложен).

Като ситуационни методи са определени: 1. *Актуализация на проблем.* Студентите се насърчават да обсъждат значимостта на различни морално-етични теми, да споделят собствена позиция. Целта е чрез преживяване на религиозен опит – собствен или чужд, да се създаде интерес; да се проектира религиозно познание в учебно познание. Като индивидуален метод се прилага чрез вариант – *педагогическо есе*. 2. *Резюмиране.* Този метод се използва при систематизиране или обобщаване на религиозното познание или позиции. В резюмирането се търси баланс между изявените религиозни „истини“, поддържа се позитивен и откровен дидактически структуриран диалог. 3. *Метод: Решаване на казус.* Спецификата на метода „case study“ се изразява в педагогическия дискурс на религиозното познание. Свързан е с педагогическата и методическа подготовка на студентите. Целта е да се развият умения за планиране, целеполагане, организиране на интердисциплинарни уроци, свързани с развитие на междурелигиозното образование в училищна среда.

Като симулационни методи се използват: 4. *Визуализиране* – чрез фотографии, клипове³. Визуализирането спомага за проследяване на определени наблюдаеми компетентности, важни за междурелигиозния педагог⁴. 5. *Създаване на библиография.* Метод, чрез който студентите реали-

² Научноизследователските методи са апробирани със студенти от II, III и IV курс от Педагогическия факултет на Тракийския университет, по дисциплината „Интегриране на знанието за религията в начален етап“, през уч. 2013/2014 и 2014/2015 г.

³ Студентите предварително подписват декларация, че материалите ще се ползват само за целите на аудиторните дейности.

⁴ Неминска, Р. Pedagogical Skills Essential for Working in “Interfaith Classroom” in Elementary School (or: How to Teach the Knowledge of Religions in Elementary School?). // Девета Международна балканска научна конференция. – Одрин, 2014.

зират самостоятелно изследване по определен религиозен проблем / тема. Проучените източници съдържателно се представят пред аудиторията.

6. *Поведенческо моделиране*. Метод за развиване на междуличностни умения и професионално поведение. Методът се извършва в следната последователност: А) представянето на модел на професионално поведение в междурелигиозна педагогическа среда; Б) най-точното възпроизвеждане на предложения поведенчески модел; В) обратна връзка, което показва степента на успеха на овладяване на съответните поведения.

Потапянето в професионални дейности чрез симулационни методи за развитие на междурелигиозни умения спомага за гъвкаво адаптиране към специфичните условия на училищното взаимодействие, за трансфер на религиозни познания и поведенчески модели.

Обобщение

Междурелигиозният диалог е диалог между култури. Той е културен диалог за религиозните ценности, послания и перспективи.

В образователното пространство този диалог изисква нова перспективна педагогическа и дидактическа интерпретация, отвеждаща към плуралистичното, интердисциплинарното религиозно познание.

За управлението на този диалог в училищна среда се изискват не само познания, но и различни професионални умения. Тези, които академичното образование ще развие у бъдещите учители.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Богомилова 2010:** Богомилова, Н. Религиозното разнообразие в културата на съвременна Европа. – София.
- Григориев 1995:** Григориев, Вл. Религиите по света. – София.
- Неминска 2014:** Неминска, Р. Аксиомата на толерантност. – София.
- Неминска 2015:** Неминска, Р. Интердисциплинарното обучение 1–4 клас. – София.
- Derkach 2010:** Derkach, A. M. Case-method in Teaching. // Spetsialist, 2010, № 4, pp. 22–23.
- Joseph 20127** Joseph, L. Subbiondo. Higher Education and Interreligious Dialogue. // Integral Review.
- Merton 1967:** Merton, T. Mystics and Zen Masters. – New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1967.
- Tippett 2007:** Tippett, K. Speaking of Faith: Why Religion Matters and How to Talk about It. – New York: Penguin Books.

ХАРМОНИЧНАТА ПОДРЕДБА НА РАЗЛИЧНИТЕ КНИГИ ПО РЕЛИГИЯ В БЪЛГАРСКИТЕ БИБЛИОТЕКИ

Светла Шапкалова

HARMONIOUS ARRANGEMENT OF RELIGIOUS BOOKS IN BULGARIAN LIBRARIES

Svetla Shapkalova

***Abstract:** This paper examines the religious library funds in Bulgarian libraries. It deals with the analytical overview of the "Religion and Theology" Department 2. Tasks of the study are: to give a brief theoretical explanation for the ranking of religious books; to indicate the role of the Bulgarian Orthodox Church to form an Orthodox library fund; to make a bibliometric analysis of the movement of religious books.*

***Keywords:** religion, theology, Orthodox, library fund, bibliometry*

Културно-историческото наследство има материална изява и нематериална стойност. То се пази в архивите, библиотеките и музеите. В България все повече нараства необходимостта от създаване на механизми и съвременни норми за опазване на движимото и недвижимото културно-историческо наследство, което в по-голямата си част е свързано с религията.

Библиотеките в България

Световното книжовно културно наследство се съхранява в библиотеките. Те са учреждения за събиране, подреждане и опазване на документи, с цел обществено ползване и играят ролята на книгохранилища.

Съвременните библиотеки са отговорни за писменото културно наследство в три аспекта: събиране на целия документален поток на човечеството, за да се запази натрупаното знание за поколенията; гри-

жа и внимание към библиотечното образование, за да се предадат най-добрите професионални ценности и практики; усърдие в поддържането на библиотеките, за да се заслужи уважението на обслужваните от тях общности. Реалното библиотечно обслужване е необходимо за всички хора. От децата в детската градина, учениците от средните училища, студентите до всеки възрастен, който желае да чете и да изследва нови области на знанието. Достъпът до всички библиотечни услуги трябва да е свободен, за да се подобрява информационната грамотност на потребителите (Горман 2006: 20).

Във всички български библиотеки човек може да обогати знанията си, винаги има актуална информация и там има възможност за учене през целия живот. Разполагат с разнообразни ресурси и услуги и са общодостъпни за всички членове на обществото, независимо от раса, националност, етническа принадлежност, възраст, пол, религия, език, специални потребности, политически убеждения, икономически или трудов статус или степен на образователно равнище.

Библиотечните сбирки са хармонично подредени и могат да се класифицират като се започне с частните / лични колекции. Те са индивидуални и се комплектуват според интересите и потребностите на всеки един човек. Корпоративните библиотеки са свързани с потребностите на фирми и организации. Има и правителствени библиотеки, които обслужват основно властта. Научна е библиотеката към БАН, а национална – НБКМ. Публичните обществени библиотеки в България са 27 регионални, наречени още градски (към бившите окръжни градове). Университетските, или назовани още академични, са библиотеките към учебни заведения в страната. Всеки университет поддържа своя библиотека спрямо учебния си профил. Има и специализирани библиотеки, това са всички училищни. Уникалната българска институция читалище има винаги и библиотека. Интерес представляват съвременните виртуални библиотеки.

В България към настоящия момент има 2980 библиотеки. Техните проблеми са свързани предимно с липсата на достатъчно финансиране и добри книгохранилища за подредба на фонда. Постоянни са процесите на модернизация, дигитализация и автоматизация в българските библиотеки. Много е важно съжителството на традиционната и дигиталната библиотека, което е едно възможно и успешно съчетание за хармонична подредба на информационния фонд (< <https://bg.wikipedia.org/wiki/>>).

Отдел 2 „Религия. Теология“

За систематизираното подреждане на книгите в библиотечните фондове се използва Универсалната десетична класификация (съкратено УДК). Тя е система за библиотечна класификация, разработена от бел-

гийските библиографи Пол Отле и Анри Лафонтен в края на XIX в., а по-късно е доразвита от Мелвил Дюи и през годините е модернизирани и разширявана. УДК се определя като универсална, защото обхваща цялото човешко познание и всички сфери на дейност, затова е и удобна за различните библиотеки с универсален характер на фондовете. Пълната версия на УДК включва над 220 000 раздела и подраздели на знанието. В случая обект на изследване е религиозният класификатор, в който са подредени всички книги по религия. Това е **Отдел 2 „Религия. Теология“**, който съдържа следните подраздели: 21. Природна теология. Теодицея. Религиозна философия; 22. Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет; 23. Догматична теология; 24. Практическа теология; 25. Пасторална теология (Богословие); 26. Християнска църква; 27. Обща история на християнската църква; 28. Християнски църкви. Общини и секти; 29. Нехристиянски религии (<<http://bgtestove.com/>>).

През годините УДК е модернизирани и разширявана. Идеологията, на която е подложена УДК в периода до 1989 г., довежда и до произволна промяна в наименованието на *Отдел 2*. От стандартното „*Религия. Теология*“ е преименувано на „*Религия. Атеизъм*“. В резултат на настъпилите след 1989 г. промени се създават предпоставки класификационната система и у нас да бъде съобразена с международните стандарти. Преработено е и наименованието на *Отдел 2* и сега отново е „*Религия. Теология*“. В близкото минало във фондовете на библиотеките религиозната литература се е комплектувала в ограничено количество. Изданията до 1940 г. са отразени само в служебните каталози и се е ползвала по изключение, от научни работници и свещенослужители (Младенова 2003: 121).

Съвременната ситуация в библиотеките е различна, защото се определя от читателското търсене. Тенденциите към издаване на разнообразна по съдържание и вид литература в областта на религията се засилват. На книжния пазар се появяват много и разнообразни религиозни книги. Интересът към тази тематика нараства, затова и българските библиотеки се стремят постоянно да обогатяват *Отдел 2* „Религия. Теология“. Религиозната книжнина има своето естествено присъствие в информационните фондове на общообразователните библиотеки.

Многообразният религиозен книгопоток довежда до затруднения в класифицирането му и подредбата на книги. Продължителното пренебрегване на религията е причина за липса на елементарни познания за същността и спецификата на различните религиозни деноминации. Всички библиотечно-информационни специалисти класират документи във втори отдел, без да дават приоритет на конкретна религиозна деноминация. Стремят се хармонично да класират религиозните книги по различните подрубрики, но се забелязват и грешки.

Православните книги в библиотечния фонд

В съвременен аспект библиотеката е духовно-информационен център, в който читателите имат достъп до актуалния документален поток. Един от приоритетите на библиотеката е и възможността ѝ да комплектува документи с религиозна тематика. Обединителният фактор е култовото отношение към Бога и опитите за изразяване на различните доктринални системи. Идеята е читателите да имат възможност за селекция и подбор в разнообразния документален поток от разнообразната религиозна книжнина (Уилсън 2001: 147).

В България традиционното вероизповедание е източното православие. Хипотетично се очаква и количеството на православни книги да е най-много в библиотечните фондове, но библиометричното изследване, свързано с разпределението на различните книги по религия, показва друга реалност.

Библиотеката е информационен център, но е подчертано свързана с духовността и проповядва изконни аксиологични ценности. Толерантността и религиозната веротърпимост са част от духовната мисия на всяка една библиотека. Българските библиотеки се стремят да сътрудничат на образователните институции за подобряване на информационната грамотност на обществото по всички религиозни въпроси. Спомагат за развитие на християнските добродетели и със силата на любовта доказват духовно-просветната си мисия.

В *Отдел 2 „Религия. Теология“* са обособени девет големи раздела, които имат по-малки подраздели. Първият е раздел „21“ и е озаглавен *„Природна теология. Теодиция. Религиозна философия“*. В 211 е литература за Бога като обща религиозно-философска категория. Целият раздел „21“ има връзка със 141.1 – Философия.

Вторият раздел, **22**, *„Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет“* комплектува различни видове издания на Библията. В разделите от 221 до 224 се отнасят книгите от Стария Завет, а от 225 до 229 тези от Новия Завет. В 243 – тълкуване на Библията. Разделите от 23 до 28 са предназначени за класифициране на християнска литературата. Приоритетът е на световната религия „Християнство“, защото е най-разпространената и се изповядва от около 32% от населението на Земята.

В раздел **23**, *„Догматика“* са подредени книгите, свързани с християнския катехизис, есхатологията, задгробния живот, ангелския свят, Догмата за Света Троица, учението за спасението, милосърдието, вярата и др.

Следващото деление е раздел **24**, *„Практическо богословие. Църковна практика. Аскетична и окултна теология“*, където са книгите, отнасящи се до религиозния морал, молитвеници, християнски храм, иконопочитание, християнско изкуство и символика, църковна музика, аскетизъм, мистика и др.

Раздел **25** „*Пастирско богословие*“ обхваща омилетиката, историята и теорията на проповедта, християнските братства, енорийските училища и библиотеки, благотворителна дейност на църквата, църковни имоти, архиви и настоятелства.

Следва раздел **26** „*Християнска църква*“, където са книгите, свързани с организация и управление на църквата, литургийно служение, богослужебните книги, църковен календар, религиозни обреди и тайнства, екзорсизъм, мисионерство, протестантство, евангелизация и др.

В раздел **27** „*Обща история на християнската църква*“ са книги в областта на патологията, религиозните ордени, схизми, ереси, манастири, монаси, отшелници и др.

Интересен е раздел **28** „*Християнски църкви. Общини и секти*“, в който са класирани книги за църквата от първите векове на християнството, Коптска, Етиопска, Сирийска църква, Стара църква до 1054 г., източноправославни църкви, Римокатолическа църква, протестантски църкви, епископски църкви, други общини и секти.

Последният индекс е раздел **29** „*Нехристиянски религии. Митология. Различни култове*“ и е посветен на нехристиянските религии, които имат широко разпространение в света. През последните години в България се забелязва подчертан познавателен интерес към тях. Поддържа се всякаква религиозна литература на източноправославна основа, както и различни деструктивни култове. Подраздел 292 е отделен за старогръцката и староримската религия. В 293 са религиите на древните германци и на келтските народи. В 294 са индийските религии, 295 – персийски религии. В 296 е еврейската религия – юдаизъм. Следва световната религия ислям в 297. С 298 са обозначени Новите религиозни движения. В последния 299 са някои други религии – религиите на древните славяни, на хималайските народи, на източноазиатските народи, на африканските народи и др.

Библиометричен анализ на книгите по религия

Библиометрията като научно направление се заражда през 60-те год. на ХХ в. Основните преимущества на библиометричните анализи са сферите им на приложение и практическите ползи. Доказва се, че мониторинговите библиометрични изследвания придобиват ценност като средство за предаване на социалния опит, културните традиции и могат да играят съществена комуникативна роля в човешкото общество (Арсенова 2012: 100).

Информационният библиометричен анализ на религиозната книжнина е направен въз основа на електронната бази данни от уеб сайта на Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ (НБКМ) (<<http://www.nationallibrary.bg/>>).

Целите на изследването се съсредоточават върху кратък обзор на

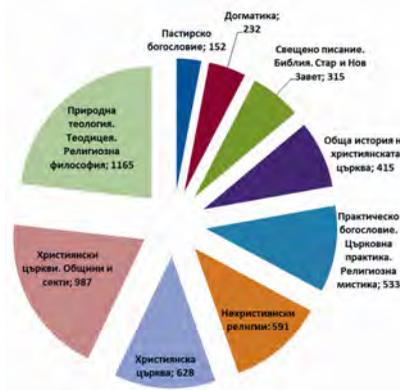
хармоничната подредба на различите религиозни книги в библиотечните фондове на българските библиотеки, въз основа на направения кратък библиометричен анализ от електрония каталог на НБКМ.

Религиозната книжнина се комплектува в българските библиотеки без да се дава предимство и предпочитание към религия и общност. Книгите от *Отдел 2* постъпват в библиотечните фондове с абонамент, закупуване или дарение. Покупката обикновено се определя от читателското търсене, а даренията са доброволни, но те стриктно се преглеждат и ръководствата на библиотеките и се преценява какво е подходящо да се зачисли към фонда.

Статистическите данни в изследването са обработени с Excel. Извадката е от фонда на НБКМ и се приема за представителна, защото е библиотеката с най-богат и разнообразен книжен фонд в *Отдел 2* „Религия. Теология“. Може да се предположи, че ситуацията в останалите български библиотеки е идентична. Всички графични фигури са по числени данни от таблиците, дадени в Приложението. Изводите и обобщенията не претендират за изчерпателност, а данните са с допустимата статистическа грешка.

Първата графична фигура показва количеството на книги в *Отдел 2* „Религия. Теология“. Най-голям е броят в раздел **21**, където е литературата от Петър Дънов, която се оказва с най-висока числена стойност. В подрубриката 215 – „Дъновизъм“ има 1116 книги. Безспорен факт е, че той е най-издаваният български автор, основател на религиозно-философско учение. Второто място по многочисленост на книгите е на раздел **28** озаглавен „Християнски църкви. Общини и секти“. Тук са класирани изданията на протестантските църкви, които след 1990 г. имат голяма издателска дейност и литературата им присъства на книжния пазар и се комплектува и във фондовете на българските библиотеки. Това се дължи на мисионерската политика на протестантските деноминации, които смятат, че за възкръвяване на населението е важно да има постоянна духовно-просветна дейност, която се изразява в дарителска политика на християнски книги. Третото място се заема от книгите, свързани с Християнската църква, като световна религия и като традиционна деноминация за България. Общкултурният интерес към нехристиянските църкви е също повишен и те се подреждат на четвърто място по количество на издавани книги. В съседство са книгите с религиозно-мистична насоченост, защото българинът, като народопсихология, е суеверен и подхожда към религията мистично. Историческите изследвания за Християнската църква са на следваща позиция, защото книгите имат научноизследователска цел. Седмото място е на библейските издания. Словото Божие за християните е важно да се чете, възприема и изпълнява. Това, че има библейски издания във фондовете на библиотеките, не означава, че Библията е позната и четена книга сред българии-

те. Все още се срещат малки читалищни библиотеки, в които няма Библия. Догматиката е на предпоследно място, защото все по-малко специалисти има в областта на догматическото богословие и повечето налични книги са преводни. Пастирското богословие е накрая, което е и свидетелство за слабо развитата душепастирска дейност на традиционната Православна църква в България.



Фигура 1.

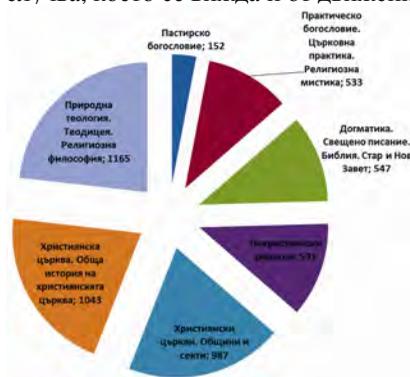


Фигура 2.

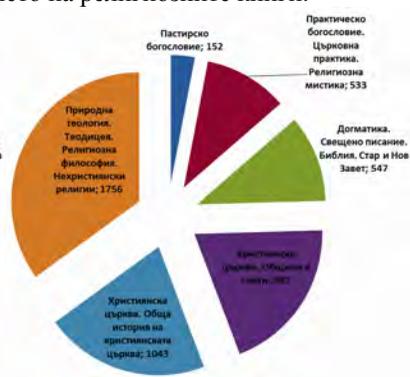
На втората фигура са показани осемте числени стойности на разделите, защото са количествено 26 и 27. Водещото място е отново на книгите по религията от философско-антропологична гледна точка. Следващата числена стойност е на изданията, свързани с Християнската църква и общоцърковните исторически изследвания. С това обединение се вижда, че броят на книгите с православна насоченост също не е многоброен, но е тревожен фактът, че окултната литература изпреварва в количествено отношение, което е показателно за религиозния мистицизъм на българина. Третото място е на християнската литература, но издадена от протестантските общности, т.е. неправославна. Тези религиозни деноминации се стремят да издават и разпространяват огромно количество книги, защото смятат, че това е най-успешният начин да се повиши информационната грамотност на обществото по християнски въпроси. Тяхната добра практика трябва да служи за пример на останалите религиозни деноминации. Числената стойност на останалите подраздели е същата, както и на *фиг. 1* и не подлежи на коментар.

Третата фигура показва съчетанието на раздели 26 и 27 и 22 и 23.

(Вж. Приложението, Таблица 3). Обединяването става възможно, поради сходствата на книгите в подотделите. Целта е да се покаже в количествено съотношение броят на книгите с православна насоченост на общия фон на книгопотока в *Отдел 2* „Религия. Теология“. Първите четири места са като на *фигура 2*, но останалите са променени. Когато се съберат книгите по догматика и изданията на библейските текстове, се оказва, че макар и с много малка преднина те сумарно са повече от религиозната мистика. Видимо мисленето и интересът, насочен към православиято, се повишава. Промяната е бавна и трудна, но тя постепенно се случва, което се вижда и от движението на религиозните книги.



Фигура 3.



Фигура 4.

Последната фигура отново е свързана с обединяване на раздели, в случая **21** и **29**. В нея се вижда, че най-голямо е количеството на окултната и нехристиянската литература. Следват книгите с православна насоченост, но историко-богословски изследвания. Третото място остава на протестантската литература. Идват обединените раздели **22** „Священо писание. Библия. Стар и Нов Завет“ и **23** „Догматика“, което показва присъствието на православните книги на фона на целия книгопоток и важното място на библейските текстове. Следва църковната практика, а последното място е за пасторското богословие.

Заключение

България се определя като толерантна в религиозно отношение държава и на територията на страната съжителстват множество различни деноминации. Независимо че по конституция традиционното вероизповедание е източното православие, населението не е достатъч-

но просветено и въцърковено в действителност. Повечето българи се православни само по принадлежност към общността, но не и по вяра. Църковният живот в православната общност реално е слаб, забелязва се криза в духовните ценности на българското общество.

Изследването на книжния фонд по религия е направено в Националната библиотека, но може да се твърди, че състоянието и в останалите български библиотеки е сходно. Извършеният библиометричен анализ е първи опит да се покаже хармоничното комплектуване и разнообразното движение на книги в *Отдел 2* „Религия. Теология“. Изследването потвърждава хипотезата, че независимо от ортодоксалната ориентация на държавата, православният книгопоток не е очаквано висок на фона на останалите книги. Издаването на религиозна книжнина бележи значителен подем след 1989 г., но православните книги, в сравнение с останалите тематични подредени книги по разделите, класирани в *Отдел 2*, е все още много нисък. Причината може да се потърси в недобре организираната образователна политика на БПЦ.

През годините Православната църква показва слаба инициатива относно опазването на книжовното си наследство. Няма добра издателска дейност и фондовете на синодалната и митрополитските библиотеки са трудно достъпни. Те не се поддредват прецизно и не отговарят на стандартната библиотечна класификация. В същото състояние са и повечето манастирски и храмови библиотеки. Има единични случаи на религиозни библиотеки, в които се извършват промени, свързани с модернизация и дигитализация.

Хармоничната подредба на различните религиозни книги във фондовете на българските библиотеки е свидетелство и за съществуващата религиозна толерантност. За да се преодолее ценностната криза в българското общество, държавата, Националният съвет на религиозните общности и библиотеките е необходимо да изградят и развият единна концепция за подобряване на информационната грамотност по религия.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

Арсенова 2012: Арсенова, И. Поглед върху приложението на библиометричните закони в библиотечната дейност. // Научни трудове на УниБИТ, т. 10, с. 99–112.

Горман 2006: Горман, М. Нашите непреходни ценности: Библиотеките през XXI век. – София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Младенова 2003: Младенова, М. Универсална десетична класификация. Структура и методика на класифицирането. – София: Квazar, 2003.

Уилсън 2001: Уилсън, Бр. Религията в социологическа перспектива. – Велико Търново: Праксис, 2001.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Таблица 1.

21. Природна теология. Теодицея. Религиозна философия.	1165
22. Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет.	315
23. Догматика.	232
24. Практическо богословие. Църковна практика. Религиозна мистика.	533
25. Пастирско богословие.	152
26. Християнска църква.	628
27. Обща история на християнската църква.	415
28. Християнски църкви. Общини и секти.	987
29. Нехристиянски религии.	591

Таблица 2.

25. Пастирско богословие	152
23. Догматика	232
22. Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет	315
24. Практическо богословие. Църковна практика. Религиозна мистика	533
29. Нехристиянски религии	591
28. Християнски църкви. Общини и секти	987
26. Християнска църква. 27. Обща история на християнската църква	1043
21. Природна теология. Теодицея. Религиозна философия	1165

Таблица 3.

25. Пастирско богословие	152
24. Практическо богословие. Църковна практика. Религиозна мистика	533
22. Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет. 23. Догматика.	547
29. Нехристиянски религии	591
28. Християнски църкви. Общини и секти	987
26. Християнска църква. 27. Обща история на християнската църква	1043
21. Природна теология. Теодицея. Религиозна философия	1165

Таблица 4.

25. Пастирско богословие	152
24. Практическо богословие. Църковна практика. Религиозна мистика	533
22. Свещено писание. Библия. Стар и Нов Завет. 23. Догматика.	547
28. Християнски църкви. Общини и секти	987
26. Християнска църква. 27. Обща история на християнската църква	1043
21. Природна теология. Теодицея. Религиозна философия.	1756
29. Нехристиянски религии	

ПСИХИЧНИЯТ „ЙОНА-КОМПЛЕКС“: ДЕМОТИВАЦИЯ И БЯГСТВО ОТ САМОАКТУАЛИЗАЦИЯ И ОСЪЗНАВАНЕ НА СОБСТВЕНИЯ ДЪЛГ

Росица Тодорова

THE PSYCHIC “JONAH COMPLEX”: DEMOTIVATION AND ESCAPE FROM SELF- ACTUALIZATION AND REALIZATION OF ONE’S OWN DUTY

Rositsa Todorova

***Abstract:** In the Biblical story related to the escape of the prophet Jonah from the mission assigned to him, an analogue has been found with the psychic “Jonah complex” which is used to interpret psychological barriers impeding the process of self-actualization as well as the need to take a risk and the moral fortitude for fulfilling one’s personal potential.*

***Keywords:** existential fear, courage, psychosocial homeostasis and heterostasis, image of the ideal “self”, inferiority complex, self-actualization*

Персонажи и сюжети, взети от Библията, поради архетипната им общочовешка първооснова, твърде често се използват терминологично в чисто психологичен план, за да се опишат характерни феномени и процеси на човешката психика. Такъв е и случаят с психичния „Иона-комплекс (Jonah complex)“.

Фактически Иона е библейски пророк, живял през VIII в. пр. Хр. Вярата на Древния Израил е, че чрез пророците Бог изразява волята Си по отношение на народа в послания с религиозен, нравствен, социален и политически характер. Така и пророк Иона получава като задача да отиде в Ниневия, където трябва публично да изобличи жителите

на древната асирийска столица за техния разврат, нечестие и идолопоклонство¹. В психиката на Иона обаче настъпва срив и той изпада в състояние на страх, нерешителност, колебание и слабоволие. Той се отклонява от мисията си, защото тя е изпълнена с рискове в една нова, агресивна и враждебна действителност, а и самият пророк не вярва, че ще може да я промени радикално със своята проповед. Опитва се да се скрие и да избяга по-далеч от огромния град с неговия етос, за да остане в уюта на психичния си комфорт. Според библейския сюжет обаче, по пътя на бягството си Иона е погълнат от кит, което алегорично би могло да се изгълкува като потъване в меоналната бездна на страховата психоза и обезличаването. Щом те завладее страхът, ти си вече обезличен, ти си никой и потъваш в небитието. Но впоследствие Иона осъзнава своите отговорности и със силата на вярата, излиза от екзистенциалната си гранична ситуация. Митологичният кит като по чудо го изхвърля от утробата си и Иона осъществява възложената му мисия.

Това събитие от живота на библейския пророк, свързано с бягство от дълг, от отговорност и съзнание за възложена мисия, Ейбрахам Маслоу използва, за да илюстрира концепцията си за психичния „Иона комплекс“. Този феномен се определя като безотговорна вътрешна съпротива по отношение на цялостната реализация на човешките способности и потенциал, защото той възпрепятства пътя за личностното израстване и самоактуализация. Маслоу използва историята и образа на Иона, за да покаже нагледно, че личностният растеж и самоактуализацията са задачи, които като съзидателна мисия се осъществяват в борба и рискове през целия човешки живот. Импулсите за реализиране на собствените заложи никога не оставят човек в състояние на покой (като психосоциален *хомеостаз*), а постоянно го тласкат към достигане върховете на заложените в него възможности (като психосоциален *хетеростаз*). От друга страна, самоактуализацията като проява на свобода, изисква от индивида отговорност и поемане на риск за всеки направен избор. В края на краищата *човекът, в своя свободен избор, отговаря за осъществяването на собствения си потенциал и лична съдба.*

Така личностното израстване и формиране се основава върху свободен избор на цели, свързани с реализацията на определен фундаментален проект, който в психологичен план се свързва с „образа на човека за самия себе си“, като идеализирана проекция за това, какъв той би могъл и трябва да стане в съответствие с образа на идеалния

¹ Дн. гр. Ал-Мосул в съвременен Ирак, на левия бряг на р. Тигър.

„аз“². По пътя към осъществяването на своите цели човек постоянно изпитва тревога, несигурност и безпокойство, а движението към постигането им изисква смелост, решимост за поемане на риск и енергия. Поради това съществува още едно условие за формирането на личността, което се формулира като *мъжество* или *смелост* и още като организираща сила на волята и нравствена сила на духа³. Именно то е, което извежда човека от уютното и безопасно скривалище на психологичната автаркия (самодостатъчност) и хомеостаза в сложната сфера на социалните взаимоотношения и зависимости, където в борбата за реализацията на собствения „аз“ възникват рискът и отговорностите за личната и обществената мисия в живота. В случая разкриването на смисъла на понятието „*мъжество-смелост*“ показва изключително разнообразна феноменология, съдържателно свързвана по еднакъв начин и с мъжа, и с жената, защото става въпрос за нравствената сила на волята и смелостта на духа да се поемат рискове и отговорности в усилията за осъществяване потенциала на собствения „аз“.

„Мъжеството, смелостта да бъдеш“ – това е нравствено отговорен акт, в който човек утвърждава битието си, въпреки противодействащите фактори и неблагоприятните условия, съпътстващи същността му самоутвърждаване. *Мъжеството – това е душевна сила, позволяваща да се отстояват идеали и принципи в критични ситуации на изключително крайна опасност и риск.*

В наши дни религиозно-психологичният подход към тази проблематика е разработен в богословски план най-напред от Паул Тилих⁴. По-късно, като анализира личностното израстване, Маслоу от своя

² Вж. Фрейдджер, Р., Дж. Фейдимън. Теории личности и личностный рост. – Санкт-Петербург, 2004, с. 201–203; вж. също Frager, R., J. Fadiman. Personality & Personal Growth. – New York, 2002; Абрахам Маслоу и психология самоактуализации. – Москва, 1985.

³ По начало мъжеството (*ανδρεία*) заедно с разсъдителността, мъдростта (*φρόνησις*), благоразумието (*σωφροσύνη*) и справедливостта (*δικαιοσύνη*) е една от четирите кардинални добродетели, формулирани и завещани още от Античността. Същевременно в основата на тези етични категории е класификацията на психичните процеси, направена още от Платон и Аристотел, според която душата се състои от разумно начало, насочено към познание и съзнателна дейност, от яростно начало, стремящо се като воля към порядък и преодоляването на трудностите, и от страстно (сетивно-чувствено) начало, изразено в желанията на човека. Тук основата на етиката се изгражда върху антропологично-психологични принципи.

⁴ Вж. Тиллих, П. Избранное. Теология культуры. (Лики культуры). – Москва. 1995, с. 7–26, 81–109.

страна с основание показва, че за мъжеството се изискват голяма нравствена сила и устойчивост на духа, и че тази борба за оцеляване и пълноценна реализация на човешкото битие носи душевен дискомфорт, безпокойство и страдания, както и понякога тежки отговорности при свободното разрешаване на рисковите ситуации⁵. Точно по същия начин и Ерих Фром, като анализира проблема за свободата, отбелязва, че тя не е тъждествена на безотговорността, а напротив, свободата като необходимост предполага сериозна *лична отговорност на човека за всеки избор* в живота и собствената съдба. Именно поради това за мнозина свободата представлява сама по себе си не толкова висш дар и извор на творчество, колкото непосилно голямо бреме, което човек се стреми по някакъв начин да разтовари от себе си. „Бягството от свободата“ е психологична установка, която блестящо е описана и анализирана от Фром⁶. Тя намира израз в обстоятелството, че обикновеният човек, характеризирани като „*homo consumens*“, предпочита да отстъпи обременяващата го свобода, като я замени с гарантиран минимум от стабилно благополучие и състояние на психосоциален хомеостаз със съществуване единствено в измеренията на консумираните материални блага. Между другото този феномен е широко разпространен и типичен за съвременното консуматорско общество⁷.

Аналогично на историята с библейския Иона, който се е опитал да отклони предназначенията му от Бога служение като пророк, мнозина бягат от отговорности, рискове и трудно решими проблеми в борбата за самоосъществяване, опасявайки се да използват максимално своя потенциал, талант и способности. Те предпочитат да поставят пред себе си дребни незначителни цели, без да се стремят към сериозни жизнени проекти и да възприемат живота си като изключителна, отговорна и важна мисия. Този „страх пред собственото величие“⁸, както го формулира Ейбрахам Маслоу, е възможно най-опасната преграда по

⁵ Срв. Маслоу, А. Г. Дальние пределы человеческой психики. – Санкт-Петербург, 1999, с. 307; Goud, N. Jonah Complex: The Fear of Growth. // *Journal of Humanistic Education & Development*, 1994, vol. 32, №3, pp. 98–111.

⁶ Вж. Фром, Е. Бягство от свободата. – София, 2005; Същият. Изкуството да бъдеш. – София, 1999.

⁷ Вж. Маркузе, Г. Одномерный человек. – Москва, 1994; Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – Москва, 2006.

⁸ Специфична формулировка на Е. Маслоу за страха да се тръгне към висотата на идеалния „аз“.

пътя на самоактуализация⁹. Животът в пълнота, пълнокръвният живот, за мнозина е непоносимо труден и невъзможен като *modus vivendi*. Корените на „комплекса Иона (Jonah complex)“ могат да се установят в ситуациите, при които човек се страхува да се откъсне от обичайната удовлетвореност, с която трайно е привикнал и да изгуби контрол над това, което вече има. Причината за многото проблеми в съвременното общество е материалното преизобилие, „което е предпоставка за възникване на такива патологични явления като скука, егоизъм, чувство на елитарност... спиране на личностното израстване.“¹⁰

„Комплексът Иона (Jonah complex)“ възниква и се развива върху основата на самодоволната пренаситеност и удовлетвореност от постигнатото, като тази лишена от амбиции психологична нагласа води до отказа от реализацията на собствените способности в цялата им пълнота и функционалност. „Човеците, които наричаме „болни“, това са индивиди, които не са това, което в действителност би трябвало да бъдат. Това са хора, които са изградили пред себе си всевъзможни невротични защити срещу възможността да станат човеци.“¹¹

Е. Маслоу първоначално свързва това свое оригинално разбиране с формулировката „*страх пред собственото величие*“. Това ще рече *страх или още нерешителност – поради липса на мъжество и нравствена сила на волята – да се тръгне към възможната реализация на това величие, което се съдържа в „образа на идеалния аз“; това е страх, това е и нерешителност, които присъстват в „опитите да се избяга от вътрешния призив за усъвършенстване на талант и способности“, съпътстван от импулсите за възходящо развитие на личността*. „Всички ние обладаваме неизползвани или не напълно развити способности и е напълно очевидно, че мнозина избягват призванието си, което им подсказва самата природа. Често ние се отклоняваме от отговорности, продиктувани, по-точно предложени от природата и съдбата, а понякога просто скучаем и подобно на Иона се опитваме да избягаме от своята съдба. Ние не само се отнасяме амбивалентно към своите висши възможности, но се намираме в постоянен, универсален, даже необходим конфликт и имаме двойствено отношение към тези способности... Ние безспорно обичаме и се възхищаваме на тези, в които се възплъщават истината, доброто, красотата, справедливостта и успеха. И в същото време тези хора извикват у нас чувство на нелов-

⁹ Срв. Вахромов Е. Е. Самоактуализация и жизненный путь человека. – Москва: Академия, 2000, с. 65.

¹⁰ Маслоу, А. Г. Цит. съч., с. 307.

¹¹ Пак там, с. 307.

кост, тревога, смущение, дори чувство на завист или ревност, определено усещане за собствена непълноценност и несъвършенство¹². В тази взаимовръзка важен компонент при развитието на „комплекса Иона (Jonah complex)“ е психологичната нагласа, аналогична на „комплекса за непълноценност“. Поради това един от способите за справяне с „комплекса на Иона (Jonah complex)“ е осъзнаването на собствения безсъзнателен „страх и отчуждение по отношение на другите истинни, правдиви и нравствено обаятелни личности от непосредствената социална среда... Ако ви се удаде да се научите да обичате най-висшите ценности в другите хора – е неговият съвет – това може да доведе да ги заобичате също така и в самите себе си и да нямате повече страхове в отношенията със социалното си обкръжение.“¹³.

По отношение на психологичната структура на съзнанието при „комплекса Иона (Jonah complex)“ в заключение се налагат основно следните два извода:

а) когато става въпрос за реализация на собствения „аз“, вярата като смислово формираща сила трябва да е вградена и да намери израз в организиращата сила на волята при борбата за реализацията на безграничните възможности на идеалния „аз“;

б) когато се имат предвид висши идеали и ценностна система за оцеляване, както на отделната личност, така и на нейния *socium* – това означава, че са необходими отново вяра, доблест, смелост и саможертва в системното осъществяване на възприетата мисия, защото страхът от риск, опасности и бягството от нея водят до меоналната бездна на духовна деструкция и смърт. Това може да се определи като решаващ критерий пред риска и отговорностите в социалното служение на всеки идеал или творчески проект.

¹² Пак там и сл.

¹³ Пак там.

РЕЛИГИОЗЕН ПЛУРАЛИЗЪМ

РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ И НАЦИОНАЛНА ИДЕНТИЧНОСТ

Веселин Босаков

RELIGIOUS DIVERSITY AND NATIONAL IDENTITY

Veselin Bosakov

***Abstract:** The processes designated under the concept of globalization are mobilizing resistance that stems increasingly from the effort of various cultural traditions to preserve their own identity. Under these conditions, religious affiliation becomes one of the centres of meaning in the urge towards separateness within the global debate on the quality of human development.*

***Keywords:** identity, dialogue, tolerance, Islam, nationalism, crisis.*

През изминалите години отношението към исляма и мюсюлманите се превърна в средоточие на разнородни по своя характер социални процеси, които получиха своя публичен образ или промениха смисъла си под въздействието на променящите се приоритети в социалното конструиране на отношението към Другия. В основата на тази промяна стои бързо придобиващата глобално значение представа за необходимостта от преосмисляне на отношенията между религиозната вяра и насилието, между религиозната принадлежност, идентичността и многообразието, придобили неочаквано значение в контекста на представата за наличието на определена свързаност между развитието на глобалния тероризъм и исляма. Тази същностна промяна трансформира както социалната реалност на диалога между религиите, така и значението на изследователските усилия, насочени към тяхното изучаване в традиционна контактна среда, каквато без съмнение е Балканският полуостров.

През изминалите години изследванията, посветени на аспекти на етно-културната ситуация в България и отношенията между религиозните общности в страната, се опитваха да установят тенденциите на сближаване и преодоляване на негативните стереотипи, формирани в резултат от налагането на модела на етнически хомогенна българска нация по време на тоталитарния режим. Естествен център на тези усилия бе определянето на обхвата и остротата на социалните дистанции, интензитета на негативните стереотипи и ефективността на процеса на интеграция. Постигнатите в този период резултати даваха основания да се приеме, че е налице процес на постепенно сближаване на позициите по отношение на националното развитие между различните етноконфесионални групи, както и основания да се приеме, че се установява култура на толерантност в процеса на изграждане на принципите на либералната демокрация в България. Но събитията от последните години и особено новата вълна от национализъм, която днес структурира съществена част от политическото пространство, налага да бъдат подложени на преоценка както прекалено оптимистичните очаквания, така и устойчивостта на регистрираните досега нагласи спрямо културното различие.

Дългата изследователска традиция, основана върху представата за значението на процеса на секуларизация, бе изправена пред необходимостта от преосмисляне на феномени, които бяха определени от Питър Бъргър като десекуларизация, като ново завръщане и преосмисляне на религиозното чувство и разширяване на неговото значение в процеса на конструиране на социалната реалност. Машабът на социалните трансформации подложи на съмнение ефективното приложение на демократичните норми на съжителство между различните религиозни традиции. Процесите, означавани като глобализация, мобилизираща съпротива, основавана все по-често като усилие за запазване на собствената идентичност на различни културни традиции. В тези условия религиозната принадлежност се превърна в един от смисловите центрове на стремежа за обособяване в глобалния дебат за качеството на човешкото развитие. Различните религиозни концепции влязоха в остро противоречие с обхвата и насоката на социалните промени, съпътстващи глобализирането на пазарните отношения. В този смисъл, съществуващият от един век модел на разделение между църквата и държавата, се нуждае от развитие и нова аргументация.

Религиозният фундаментализъм се превръща в морален и политически код за обосноваване на съпротивите срещу процеса на глобализация. Развитието на съвременната цивилизация предизвика същностен дебат за основанията на вярата в променящата се социална реалност. И въпреки че световното обществено мнение изглежда съсредоточено върху измеренията на ислямския фундаментализъм и интегризъм, сход-

ни процеси могат да бъдат установени и в християнството. Всичко това направи възможно спекулативното определяне на тези процеси като `война между религиите` или като `сблъсък на цивилизации`.

Европейската модерност е пространството, в което като че ли борбата между исляма и останалите вероизповедания е най-категорична. Ислямът не приема модела на европейска модерност, още повече в неговия американизиран вариант. Моралните аргументи на правоверните мюсюлмани са насочени срещу злоупотребата с човешкото същество, с превръщането на човека в стока, на човешките чувства и желания в източник за извличане на печалба. Нарушаването на баланса между биологично и духовно в човека и неговата социална изява, превръща всички символи на европейската модерност в предизвикателство към възприятията и принципите на исляма.

Огромното напрежение във всекидневието на вярващия мюсюлманин, което провокира съвременната цивилизация, рязко промени значението и обхвата на въздействие на религиозния фундаментализъм. Постигането на национална общност и изграждането на нови норми на съжителство в условията на културно многообразие се превръща в стратегически залог на съвременното развитие. Съвременната цивилизация е изправена пред необходимостта да даде отговор на критиката и съпротивата на различните форми на религиозен фундаментализъм и преди всичко – на критиката, формулирана в традицията на ислямския фундаментализъм.

Днес, когато световната общност е изправена пред необходимостта, подобно на българското общество през 80-те год. на XX в., да разграничи тероризма от религията и културата на една четвърт от света, изстраданият ни опит има отново свое място в европейския мащаб на означаване и приемане на различието. Изправени сме пред необходимостта да изградим и приемем едно по-истинско разбиране за религиозна толерантност, което не може да бъде описано с понятие като търпимост. Две десетилетия по-късно с ново съдържание се изпълва разбирането, че крайните доктрини се обръщат към едно въображаемо минало, възприемано едновременно като най-просто и най-стабилно; по този начин се подготвя почвата за насилствени действия и сплашване както на отделния човек, така и на цели общности, за да бъде наложена една единствена `правилна` гледна точка (UNESCO 1996: 68).

Бедността и изолацията винаги са се превръщали в най-подходящата среда за разпространението на фанатични идеи. Усещането за безперспективност и обреченост твърде лесно може да се превърне в стока, с която през последните десетилетия все по-успешно търгува международния тероризъм. В същото време, именно значимостта и разпространеността на проблема превръща хиляди хора в за-

ложници и в жив щит на самите терористи. Несъизмеримостта се превръща в най-големия риск за съвременното постмодерно общество.

Процесите на трансформация в посттоталитарните общества от съветски тип поставиха отново въпроса за идентичността на социалните актьори и за техния реален потенциал за развитие в хода на извършващите се промени. Потребността от нова идентичност, от нови измерения и нови измерители на собственото присъствие в обществото, насочи усилията на `обществата в преход` към идентификация чрез различни от досегашните социални параметри. На изпитание бе подложена колективната памет и способността за неконфликтно интегриране на минало и настояще в рамките на индивидуалната биографична перспектива.

Проблемът за идентичността стана различим в българското публично пространство като въпрос за степента, в която различието на малцинството има право да участва в изработването на общи правила. Но истинските основания на кризата на идентичността бяха резултат от дефицит на културни средства за създаване на нов смисъл за мнозинството. Така проблемите, свързани с националния идентитет, бяха описвани и коментирани много по-често в контекста на националистическите страхове от различието, отколкото като усилие за преодоляване на кризата на идентичността в наложените сходства. В българските условия културното многообразие продължава все още да се възприема като даденост, с която трябва да се съобразяваме, а не като ресурс за национално изграждане.

Идентичността е съзнание за самотъждественост във времето и пространството. Тя се изгражда около няколко крайни основания, отвъд които ние преставаме да бъдем различни и различими от останалите в публичното пространство. Кризата на идентичността, която беляза последните петнадесет години от ХХ в., бе съпроводена с болезненото усещане за загуба на индивидуалност, за нарушаване на определен ритъм на съществуване, за `разпадане` на културната мяра и в крайна сметка – за липса на достатъчно ясно изразена връзка между минало и настояще в рамките на собствения ни живот.

Постигането на идентичност е културен процес. Той предполага съхранението на определени ценности, които независимо от социалната среда, продължават да определят поведението и разбиранията ни за света. Идентичността все по-рядко се свързва с нацията, а определителите за национално присъствие не кореспондират пряко във всекидневния живот на хората с техните собствени житейски стратегии.

Нацията не е устойчиво състояние, а динамичен процес. Веднъж постигната, тя не продължава да съществува като институция извън времето и пространството. Нейната стойност е в способността на една група от хора да приеме съвместното си минало и да живее с него в действител-

ността, да споделя смисъла, който влага в определени ценности и да изгражда бъдещето си в съответствие с тях. Нацията все по-рядко ще търси основанията за съществуването си в държавата. Значимата връзка между тях е друга – държавата е инструмент за организиране и възпроизвеждане на определен порядък, който не нарушава културната мяра на националната общност, а гарантира нейното възпроизвеждане.

Постигането на национален идентитет е съвместно усилие. Първата и най-трудна част от него е възприемането на многообразието от форми, в които съществува общ смисъл. Историята не е колективна памет. Именно затова историците най-често са готови да конструират своята гледна точка в близост до нацията-държава. Разбирането на действителността единствено и само като резултат на случилото се преди непрекъснатото тласка общественото съзнание към сравняване. А сравняването предполага описание, което най-често се движи по линията на външните различия, без да навлиза в същността на влагания в тях смисъл. Неслучайно именно историческият подход към проблемите на националната идентичност поставя под съмнение социалните механизми на всекидневния живот.

Национализмът е резултат от комплекс за национална малоценност. Маниакалната фиксираност на общественото внимание в собствените предимства на един народ винаги предполага самооправданието чрез `лошия съсед`, чрез външните сили, които са враждебно настроени към нас, чрез непрекъснатото самосъжаление, което определя полето на собствената ни реализация. Национализмът приема толерантността за слабост, а разбирането на различията – за липса на достатъчен патриотизъм. Опитите за подмяна на патриотизма с националистически призови винаги е показател за наличието на дълбока криза в съзнанието за национална идентичност. Податливостта към този тип фразеология най-често маркира наличието на съществени различия в начина, по който се възприемат и интерпретират общоприетите ценности на човешкото съжителство.

Толерантността се различава от търпимостта, която често сме готови да демонстрираме. Търпимостта носи в себе си разбирането за принуда, която генерира конфликтно напрежение. Основанията на толерантността са в уважението, което изпитваме към собствената си значимост и към смисъла, който създаваме. Само тогава бихме могли да оценим различието не като заплаха, а като подтик към развитие.

Културата е създаване, разпространяване и интерпретация на смисъл. Споделянето на смисъла, вложен в определен ритуал или култов комплекс, преминава границата на формалното отношение към `паметника на културата` и го превръща в споделено и общо наследство. Именно чрез промяната в разбирането за наследството, за принци-

пите на съвместното човешко съществуване е възможно конструирането на ново разбиране за общност, надхвърляща рамките на отделните държави и приемайки като равноценни традициите и смисъла на различните култури.

Идеята за Обединена Европа стана възможна като резултат на процеса на постепенно `оттегляне` на разбирането за идентичност от държавните граници и фиксирането му във все по-конкретни, видими и познати пространства. Обединена Европа е `Европа на регионите`, именно защото регионалната специфика заема мястото на традиционно приетото разбиране за държавата-нация.

Евроинтеграцията на България е в много по-голяма степен процес на вътрешно преосмисляне и преоткриване на нашата идентичност, отколкото процедура на приобщаване към една стройна и устойчива общност. Процесът на конструиране на регионални идентичности, в които доминиращият мащаб е споделената територия, е предизвикателство и за самите европейски страни. В процеса на преодоляването му, степента на социална интеграция на едно общество все по-често ще бъде решаващата предпоставка за устойчивостта на собствената му културна идентичност.

Дезинтеграцията в ценностен, социален и икономически план превръща обществото в механичен сбор от агресивни и конфликтни интереси. Липсата на съзнание за общност не може да бъде преодоляно без приемането на определен минимум от споделени и отстоявани ценности, които културата може да направи достъпни. Културата може да бъде възприета като процес на създаване на смисъл, само ако приемем безкрайното многообразие на символи и образи, които определят представите ни за света – различията и сходствата в тях. Следващите години ще бъдат белязани от търсене на нови основания на собствената ни идентичност, на пространствата, които определят част от самите нас. Огромното предизвикателство пред България е преоткриването на ценностите и смисъла на националната общност. Едва тогава, нашето пълноценно присъствие в Европа ще стане факт.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. **Андерсън, Б.** Въобразените общности. Размишления върху произхода и разпространението на национализма. – София: Критика и хуманизъм, 1998.
2. **Ападурай, А.** Свободната модерност. Културни измерения на глобализацията. – София: ЛиК, 2006.
3. **Бауман, З.** Глобализацията. Последиците за човека. – София: ЛиК, 1999.
4. **Босаков, В.** Ислям и модерност. Взаимни предизвикателства. – София: ИвРай, 2015.
5. **Гелнър, Ъ.** Нации и национализъм. – София: УИ, 1999.
6. **Гълъбов, А.** Граничната идентичност. – София: Ваньо Недков, 2004.

7. **Кастелс, М.** Силата на идентичността. – София, ЛиК, 2006.
8. **Олброу, М.** Глобалната епоха. – София: Обсидиан, 2001.
9. **Смит, А.** Национална идентичност. – София: Кралица Маб, 2000.
10. **Чуков, Вл.** Ислямският фундаментализъм. – София: Изток-Запад, 2004.
11. **Moaddel, M.** Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism: Episode and Discourse. – Chicago: University of Chicago Press, 2005.
12. **Mol, H.J.** Identity and the Sacred. – New York: Free Press, 1976.
13. **Nagavi, A.** Nationalism and Islam. – Teheran: Islamic Propagation Organization, 1988.
14. **Rex, J.** Ethnic Minorities in the Modern Nation State. – Aldershot: Macmillan, 1996.
15. **Roy, O.** Globalized Islam: The Search for a New Ummah. – New York: Columbia University Press, 2004.
16. **Tibi, B.** The Challenge of Fundamentalism? Political Islam and the New World Disorder. – Berkeley: University of California Press, 1998.

КУЛТУРНИТЕ ИЗМЕРЕНИЯ НА ХРИСТИЯНСКАТА ВЯРА

Емил Стоянов

CULTURAL DIMENSIONS OF THE CHRISTIAN FAITH

Emil Stoyanov

Abstract: *Christianity came into the world with awareness of its universal mission. "Go and make disciples of all the nations, baptizing them... and teaching them to observe all things that I have commanded you" /Matt. 28:19-20; see also Acts 1:8/. These are the last words of the risen Lord, which He sent His apostles at the ends of the universe. From the very beginning Christ's apostles consider as their duty to "preach the gospel to every creature" /Mark 16:15/. They see in the faith something good that belongs not only to them but to everyone who longs for it. A point of departure for Christian universalism is not the pursuit of power, but the receiving of saving knowledge of God and redeeming love for all people who starve and yearning in the depths of their heart. Today we are hearing the voices of doubt about the universality of the Christian faith. Many are challenging the Christian understanding of history as the unfolding process of transformation in the light of God's liberating truth and love, and see it more as a story of alienation and violence. This paper attempts to answer the question about the power of the Christian faith to transform cultures, to sanctify them and gave them authority. Basically it includes all issues related to the nature of the Christian experience, religious life and coexistence.*

Keywords: *God, culture, faith, Gospel, religion, truth, universalism, pluralism, Christianity, alienation, community.*

Иисус Христос говори за Бог Отец като има предвид любовта Му към всички хора, „защото Той оставя Своето слънце да грее над лоши

и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни“ /Мат. 5:45/. Християнството влиза в света със съзнанието за своето универсално свидетелство. „Идете, научете всички народи, като ги кръщавате...и като ги учите да пазят всичко, що съм ви заповядал“ /Мат. 28:19–20; срв. Деян. 1:8/. Това са последните думи на възкръсналия Господ, с които Той изпраща апостолите Си по краищата на вселената. Защото Бог „иска да се спасят всички човеци и да достигнат до познание на истината. Защото един е Бог, един и Ходатай между Бога и човеци – Човекът Иисус Христос, Който отдаде Себе Си откуп за всички – нещо в свое време засвидетелствувано“ /1 Тим. 2:2–6/. Още от самото начало апостолите на Иисус Христос смятат за свой дълг да проповядват „Евангелието на всички твари“ /Марк 16:15/. Те виждат във вярата нещо добро, което не принадлежи само на тях, а на всеки, който се стреми към този Божи дар, защото „вярата е живот, Аз–Ти отношение. Вярата е **съприкосновение, среща** с Христос“¹. Отправният момент за християнския универсализъм не е преследването на власт над другите и самообогатяване, а приемането на спасителното богопознание и изкупваща Божия любов, за които всички хора жадуват и копнеят в дълбините на сърцата си.

Днес се изказват съмнения относно универсалния характер на християнската вяра. Мнозина оспорват християнското разбиране за историята като разгръщаш се процес на преобразование в светлината на освобождаващата Божия истина и любов, и я разглеждат по-скоро като история на отчуждение и насилие.

В настоящия доклад се прави опит да се отговори на въпроса за силата на християнската вяра да преобразява културите, да ги осветява и да ги дарява с авторитет. Разбира се, този основен въпрос включва всички допълнителни аспекти, свързани с разбирането на същността на християнския опит, вярата, истината и т.н.

1. Когато се говори за културата и отношението ѝ към религията не може да не се отбележи, че именно в съвременна Европа за пръв път се полага началото на разбирането, че културата е самостоятелна област, различна или дори в опозиция спрямо религията. От друга страна се забелязва, че във всички известни исторически култури религията се явява техен градивен елемент, тяхна определяща същност. Именно религията ориентира структурирането на ценностите в културата и оттук формира вътрешната ѝ логика. Белег за възвишена култура е нейната отвореност, нейната способност да дарява и да възприема, нейната си-

¹ Бигович, Р. Църквата в съвременния свят. – София, 2013, с. 17.

ла да се развива, да се очиства и още повече да кореспондира с религията, която я е създала.

Следователно, бихме могли да кажем, че културата е исторически развила се обща изразна форма на проникновенията и ценностите, които характеризират живота на една общност. Преди всичко културата се отнася до ценности и знания. Това е стремеж да се разбере светът и съществуването на човека в него. Този стремеж отговаря на въпроса за основното значение на човешкото съществуване. У великите култури този въпрос не се поставя на индивидуално ниво, т.е. че всеки човек може да създаде собствен модел за постигането на хармония със света и живота. Своята цел човекът постига само заедно с другите. По този начин въпросът за правилното знание е също така и въпрос за правилното създаване на общност. Общността от своя страна е предпоставка за личностното осъществяване.

Оттук следва, че при културата ние имаме работа със знание, раждащо праксис / действие, т.е. имаме работа със знание, което включва ценности и етика. В древния свят въпросът за човека и света винаги съдържа в себе си един предварителен, основополагащ въпрос – въпроса за Бога. Човек не може да разбере света, нито да се реализира като личност, ако въпросът за божественото остане без отговор. Всъщност, характерно за великите култури е това, че те тълкуват света така, че да го приспособят към божественото.

Следователно, в класическия смисъл на думата културата включва преминаване отвъд видимите и действителни причини и фактори, които ръководят живота на човека, и се насочва към божественото. Тоест, в културата човекът трансцендира себе си и се въвлича в един по-широк социален формат, чиито проникновения той може да заимства, да продължава и да развива. С други думи, културите имат връзка с божественото².

Кризата в една култура настъпва тогава, когато тя вече не е в състояние да прокара мост между това надрационално (божествено) измерение и новото, критично знание. „Когато културата се отдели от култа, от аскезата, тогава, вместо да освобождава човека от робуването на вещите, самата тя им се подчинява. Тогава тя става мит и фетиш. Отчуждеността от Бога има за последица създаването на идолопоклонническо отношение към културата“³.

Трябва да се обърне внимание обаче и на още един момент. Об-

² Вж. Pieper, J. *Überlieferung: Begriff und Anspruch*. – Munich, 1970; *Über die platonischen Mythen*. – Munich, 1965.

³ Бигович, Р. Цит. съч., с. 155.

ществото се движи напред и следователно културата е свързана с историята. В течение на времето културата се развива благодарение на срещата с нови реалности и достигането до нови проникновения. Без да е изолирана, културата участва в динамичния поток на времето, който се състои от сливането и пресичането на различни течения, движещи се към единство.

Историчността на една култура означава нейната възможност за прогрес и това зависи от способността ѝ да бъде отворена и да допуска трансформация посредством срещата. Може да се каже, че верността на една култура към нейната културна самобитност, към конкретен културен израз, е основата за разнообразието от култури и техните съответни характеристики. Една култура не само живее своя собствен опит за Бога, света и човека, но неизбежно среща по пътя и трябва да постигне хармония с други култури с техните различни преживявания. От християнска гледна точка, „този процес на християнизация на човешкия ум никога не е завършен, а вътрешното напрежение продължава дори и в християнската ‘Вселена на диалога’“. Нито една култура не може да бъде окончателна и завършена. Тя е повече от система, това е процес⁴.

Следователно, доколкото е отворена или затворена, вътрешно широка или тясна, културата задълбочава и усъвършенства собствените си проникновения и ценности. Това може да доведе до безусловно развитие на нейната по-ранна културна форма и подобна трансформация няма нищо общо с въпроса за отчуждението или профанацията. Въпросът е: създават ли се „нови културни блага, или става дума за копиране, репродукции, реставрация, фотографирание и консервиране на миналото“⁵.

Успешното преобразуване се обуславя от потенциалната универсалност на всички култури, а универсализмът в конкретното проявление се заключава в доброволното приемане на другия и изменение на собственото достойние. Такъв процес може дори да доведе до отстраняване на заложените в културата елементи на отчуждение на човека от истината и от самия себе си. Поради тази причина, не трябва вече да се говори за инкултурация, а за среща на културите. Защото инкултурацията предполага, че вярата, лишена от култура, се присажда на религиозно безразлична култура, при което двата субекта, формално непознати един на друг, се срещат и сливат. Но подобна представа е преди всичко изкуствена и нереалистична, защото с изключение на съвре-

⁴ Флоровски, Г. Християнство и култура. – София, 2006, с. 32.

⁵ Бигович, Р. Цит. съч., с. 156.

менната технологична цивилизация, не съществува такова нещо като вяра, лишена от култура или култура, лишена от вяра. Само ако всички култури са потенциално универсални и открити една спрямо друга, може срещата на културите да доведе до създаването на нови форми.

Срещата на културите е възможна, защото човек, въпреки всички различия с оглед историята и социалните представи, е едно и също битие. Истинският човек обаче е докоснат в дълбочината на своето битие от истината. „Всеки народ, всеки индивид има право да изразява вярата си в категориите на своята култура“⁶. Съществената откритост на всеки човек към другия може единствено да се обясни посредством невидимия факт, че нашите души са докоснати от истината; и това обяснява основното съгласие, което съществува между културите, напълно отдалечени една от друга.

От друга страна, разнообразието, водещо до изолация, може да се обясни с ограничеността на човешкия дух. Никой не схваща цялото в пълнота; хилядите прозрения и форми изграждат нещо като мозайка, показваща тяхното взаимно допълване и отношение. За да бъде цял, всеки се нуждае от другия. Човек доближава единството и целостта на своето битие единствено във взаимността на всички велики културни достижения. Той, така да се каже, принадлежи на всички култури, ако те намерят място в него.

Разбира се, в човешкото битие също така съществува и негативен фактор – отчуждението, което затруднява знанието и изолира хората поне отчасти както от истината, така и един от друг. В този безспорен фактор на отчуждението се таи липсата на усилие от наша страна да способстваме за срещата на културите. Среща, която решително се изправя срещу каквото и да било културно гето или културна изолация.

2. И така, силата, която може да сближава културите, да води до тяхното взаимно обогатяване и усъвършенстване, може единствено да бъде споделената истина за човека, която е свързана с истината за Бога и действителността като цяло. Колкото по-човешка, по-комунитарна е една култура, толкова повече тя може да свидетелства за истината, с която по-рано е била свързана, и толкова повече тя ще бъде в състояние да наподобява истината.

И именно тук се проявява особеното действие на християнската вяра. По своята същност християнската вяра е себеразкриване на Истината и следователно е свързана със спасението. Защото в затъмняването на истината се състои истинската човешка нищета и поквара. Та-

⁶ Пак там.

зи тъмнина изкривява нашите действия и ни изправя един срещу друг, именно защото ние сме отчуждени от себе си, от другите и откъснати от основата на нашето битие, която е Бог.

Общението и съпреживяването на истината освобождава от отчуждението и разделението. Истината е универсален критерий, който не допуска да се извършва насилие спрямо дадена култура, а я води към собствения ѝ център, защото всяка култура е в основата си търсене на истината. Това не означава униформеност. Точно обратното. „Православната църква никога не се е стремяла към културна унификация на света. Тя е била и вчера, и днес е, и утре ще бъде за съ-съществуването и взаимопроникването на различните народни култури“⁷. Само когато истината е отправният момент, опозицията може да се превърне във взаимно допълване. Това е великата заповед, с която християнската вяра влиза в света. Тя подчертава вътрешната необходимост всички народи да станат Христови ученици, именно защото Исус Христос е истината за човека и пътят за човечеството /Йоан 14:6/.

Следователно, самата вяра е култура. Не съществува празна вяра или обикновена религия. Защото за християнската вяра е по-важно да бъдеш, отколкото да имаш, а религията не е само мост, преминаване на „преградна стена“ между Бога и човека или между човека и свещения предмет, а влизането на Самия Бог Слово в потока на времето и премахването на тази непреодолима „пропаст“⁸. Или с други думи, доколкото вярата казва на човека кой е той и как може да възходи към истинската човечност, дотолкова вярата създава култура. Словото на вярата не е абстракция, а е свързано с конкретни личности, в които човек има доверие. Това е феномен, който се е развил благодарение на своята дълга история и посредством интеркултурното общение, в което е създавал цялостна структура на живот, взаимодействие на човек със себе си, своя bliжен, света и Бога. Това означава, че вярата има свой собствен субект, жива и културна общност, която се нарича Божи народ, „род избран,... народ свят, люде придобити“ /1 Петр. 2:9/.

Може би в това определение най-ясно се проявява историческият характер на вярата като субект. Културният субект „Божи народ“ се различава от класическите култури, които се определят от племето, народа или границите на общ регион, докато Божият народ съществува в различни култури.

Това взаимодействие никога няма да бъде доведено до завършеност. То включва в себе си необходимостта от постоянни усилия за

⁷ Пак там.

⁸ Бигович, Р. Църква и общество. – София, 2003, с. 183–184.

помиряване и усъвършенстване. Непрестанно човек трябва да изучава трансцендентността по отношение на целостта и универсалността, което е характерно не за определен народ, а именно за Божия народ, който включва всички хора.

От това следва нещо много важно. Някой може да претендира, че културата е въпрос на отделна историческа страна, тъй като вярата по същество е търсене на културно изражение. Отделните култури определят, така да се каже, културното тяло на вярата.

Подобно мислене се корени в манихейството – възможността културата да се подправи, да се превърне в обикновена сменяема обвивка, а вярата да се редуцира до безплътен дух, напълно лишен от реалност. Това разбиране е типично за времето след Просвещението. Културата се редуцира до обикновена форма; религията – до сферата на чувствата и емоциите или чистата мисъл.

Но ако културата е много повече от обикновена форма или естетичен принцип, ако тя е определяне на ценности в една исторически жизнена форма и не може да се откъсне от въпроса за Бога, тогава не може да се пренебрегне фактът, че самата Църква е културен субект за вярващите. Този културен субект, Църквата, Божият народ, не съвпада с някой от историческите субекти на времето. По-скоро Църквата забележително устоява своето собствено съществуване. Не трябва да забравяме, че християнството още в Новия Завет дава плодове в цялата културна история – история на приемане и на отхвърляне, на среща и на промяна. Следователно, ако не иска да изневери на себе си, Църквата „трябва да отхвърли *манихейското* и *магическо-идолопоклонническото* отношение към света, защото те са еднакво опасни за нея. Църквата е принудена да живее в света..., но едновременно с това да трансцендира този свят“⁹.

Още историята на израилската вяра започва с призоваването на Авраам: „Излез от твоята земя, от твоя род и от дома на баща си“ /Бит. 12:1/. Тоест, тази история започва с културна промяна. Подобна промяна на нейната собствена предидуща история, подобно излизане, винаги стои в началото на всеки нов момент от историята на вярата. Но това ново начало се проявява като изцерираща сила, която създава нов център и която благоволява да привлече към себе си всичко истински човешко, всичко истински религиозно. „И кога Аз бъда издигнат от земята, всички ще привлече към Себе Си“ /Йоан 12:32/, казва възкръсналият Иисус Христос. Кръстът е първата от всички промени, изгнание, връх, далеч от земята. Именно затова той става нов център на

⁹ Бигович, Р. Църквата в съвременния..., с. 28.

магнетично привличане, теглейки нагоре световната история и превръщайки се в събрание на разделените.

Никой не може да стане християнин без излизане, без промяна на предишния си начин на живот във всичките му аспекти.

Вярата не е частен път до Бога. Тя води до Божия народ и неговата история. „Да вярваш означава да се отречеш от себе си и от своето (от своето аз, от своята нация, партия, култура, идеология) и да заживееш с не-Аз-а, с Бога“¹⁰.

Бог е свързан с историята, която сега е също така Негова и която ние не можем да отхвърлим.

Това означава, че тъй като Божият народ не е конкретна културна цялост, а по-скоро е придобит от всички народи, дори неговата първоначална културна идентичност, проявяваща се вследствие на промяната, има своето място. И не само това. Напрежението между многото субекти в един субект се отнася преди всичко към изключителния факт на възплъщението на Божия Син, на предвечното Божие Слово. Това напрежение е истинската вътрешна динамика на историята. То винаги се разглежда в светлината на Кръста, т.е. винаги трябва да се бори с противоположните сили на тесногърдието и отхвърлянето.

3. Следователно, Исус от Назарет е възплътеният смисъл на историята, Божието Слово, себеизявата на самата истина. И тази истина е мястото, където всеки може да намери покой и помирение и където нищо не може да изгуби своята собствена ценност и достойнство. „Защото игото Ми е благо, и бремето Ми е леко“ /Мат. 11:28–30/. Но по тази тема днес се изказват възражения. Смята се, че Пилатовият въпрос „Що е истина?“ /Йоан 18:38/ е единствената подходяща гледна точка по отношение на големите етични и религиозни проблеми на човечеството. Истината е заместена от решението на мнозинството, именно защото за човек не може да има общозадължителен и достъпен стандарт¹¹. „Човекът все повече се задъхва от изолацията и се превръща в самозтворена монада... Той е нарцисоиден и скоро ще превърне себе си в религия. Храната, парите и славата... парализират в него всяка любов към Истината, доброто и справедливостта. Хипериндивидуализмът не търпи общността и духът на общността. Той изисква *плурализъм* във всички планове“¹².

Така множествеността от култури става доказателство за тяхната релативност. Културата се противопоставя на истината. Този релати-

¹⁰ Пак там, с. 18.

¹¹ Срв. Possenti, V. *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*. – Marietti, 1991, pp. 315–345.

¹² Бигович, Р. *Църквата в съвременния...*, с. 21–23.

визъм, рожба на Просвещенския ум, е най-тежкият проблем на нашето време. Той също така е главната причина праксисът да замени истината и отгук да се сменят осите на религиите. Ние не знаем кое е правилно, но знаем какво трябва да направим, за да открием едно по-добро общество или „царство“, както често казват, заимствайки думата от Свещ. Писание и използвайки я в профанен, утопичен смисъл.

Църквата, христоцентризмът, богоцентризмът, всичко отстъпва пред важността на царството. Съсредоточаването върху царството е обща задача на всички религии, отправен момент и стандарт, в който те се срещат¹³. Така че вече няма смисъл да ги разглеждаме по същество, да ги съотнасяме една спрямо друга с оглед техните етични и религиозни послания. Точно обратното – от тях се очаква да служат като средства за бъдещото структуриране на света.

Догмата на релативизма се проявява и в друга посока. Християнският универсализъм, в чията основа е споделянето, разпространението на доброто, истината и любовта, предназначени за всички, се превръща в арогантна предпоставка на култура, която смята себе си за по-висша от другите култури, като по този начин ги лишава от това, което е добро и полезно за тях.

Религиите се разглеждат като пътища на различни народи към Бога и в основата си като еднакво валидни извори за спасение. Всеки народ има правото на свой път.

Но ако се вгледаме по-внимателно, ще видим, че не може да има просто завръщане към миналото. Защото не само срещата на човечеството в една-единствена общност с общ живот и съдба е невъзвратима, макар и тази склонност да е вкоренена в човешката същност, но и защото разпространението на технологичната цивилизация е необратим процес. Романтична мечта е да искаме да запазим предтехнологични острови в морето на човечеството. Не можем да затворим хората и културите в нещо като духовен резерват.

Положително никой не желае да изключи себе си от естествените науки и технологията, които водят началото си от Запад. Но съвременната цивилизация не е само мултиплициране на познания и умения. Тя дълбоко нахлува в разбиранията на човека за света и Бога. Тя променя стандарти и поведение. Тя основно изменя интерпретацията на света. Все по-често християнската вяра се отхвърля като европейско културно наследство. Настанява се разбирането за една синкретична и езотерично-окултна религия. „Това е *гражданската* религия или религията

¹³ Срв. Dupuis, J. The Kingdom of God and World Religions. // Journal of Theological Reflection, 1987, № 51, pp. 530–544.

на *ню ейдж*¹⁴. В същото време технологията, макар и западна, горещо се усвоява и използва.

Нека само си припомним, че призивът на християнството към гръко-римския свят е призив срещу религии, които били умиращи. Доверието към тях било изгубено, защото „религиозната нравственост сред гръко-римското общество била паднала твърде ниско“¹⁵ и хората търсели нещо ново. Бихме могли да кажем, че това бил копнеж към монотеизъм, копнеж към съществуването на един Бог над всички богове. Философията предчувствала този копнеж, но не могла да очертае пътя към него. Оставайки философия, тя не била в състояние да замени религията, тъй като „духовният живот на интелигенцията бил подкопан от нарастващия философски скептицизъм“¹⁶. И християнският призив тук бил вътрешно очакван отговор – отговор, който изпълвал философската мисъл с религиозно нетърпение. В книга Деяния на светите апостоли /17:23/ се съобщава за един любопитен факт. През време на посещението си в Атина Св. ап. Павел забелязва статуя с надпис: „Неизвестен Богу“. Като взема повод от тези думи, апостолът благовества на атиняни именно за Този неизвестен Бог, Който не е абстрактен, а конкретен и се възприема от сърцето.

Това, което тук има подчертано значение, е пътеката, която води към истинската среща между културите и религиите – среща, която не се характеризира със загубата на вяра или истина, а с дълбок контакт с истината. Подобен синтез не може да се създаде в академичната класна стая, защото никога не ще бъде в състояние да трансцендира философията или обикновената хипотеза. Както пише о. Бигович, „днес, за разлика от когато и да било, в света е пълно с ‘християнски’ мистици, философи, видове духовност, проповедници, професори, общества, братства, партии, движения, менажери, политици, учени, психиатри, вестници, списания, изследвания, литература, поезия, изкуство, символи, радио и телевизионни емисии с християнско съдържание. Но всичко това не е достатъчно“¹⁷. Нужна е жива вяра, нужни са живи свидетели и техните дела, което да даде възможност за среща в истината, която ще „постави нозете ми на просторно място“ /Пс. 31:9/.

И в тази връзка трябва да изтъкнем особения принос на Св. Отци и учители на Църквата в указването на пътя и конкретизирането на

¹⁴ Бигович, Р. Църквата в съвременния ..., с. 24.

¹⁵ Бакалов, Г. Юдаизмът и езическите култове при появата на християнството. // Богословска мисъл, 1992, № 12, с. 4.

¹⁶ Пак там.

¹⁷ Бигович, Р. Църква и ..., с. 27.

критериите и ръководните начала на тази жива вяра.

В спора с философския политеизъм, Св. Отци определят опорните основания на библейската вяра. Те изтъкват, че релативизирането на тези основи отменя вярата и ограбва нейната идентичност. Основанията, които те черпят от Свещ. Писание, са следните:

Първата велика заповед и едновременно с това първият член от Никео-Цариградския символ на вярата и основен верови принцип за идентичност е: „Господ, Бог наш, е Господ един“ /Втор. 6:4/. Всички други „богове“ не са Бог. Следователно, само Единият Бог може да бъде истински почитан; поклонението пред други богове е идолопоклонство. Без това основно решение няма християнство или самото християнство се релативизира. Христорологията, еклесиологията, богослужението и тайнствата могат правилно да се разглеждат само в светлината на тази основоположна истина. И с тази вероизповед християнството предизвиква коренна промяна в древния свят, който се ръководи от точно обратния принцип.

За Средиземноморския свят християнската вяра има характера на освобождение от многото богове, защото сега Единият Бог разкрива Себе Си и името Му е Емануил, което ще рече: с нас е Бог“ /Мат. 1:23/. Това проличава и от думите, с които Иисус Христос отправил укор към сатаната, изкусителят на човечеството: „Господу, Богу твоему, ще се поклониш и Нему единому ще служиш“ /Мат. 4:10; Лука 4:8; Втор. 5:6; 6:13/. Без приемането на тази заповед човек не може да застане до Иисус Христос, не може да се нарече християнин.

Битието на християнина започва с това основно решение и се основава винаги върху него. Там, където разликата между богослужението и идолослужението изчезне, християнството се погубва и пропада. Свещ. Писание и словото на Св. Отци изискват решение, „обръщане, промяна на мислите“. Богословие, което не включва идеята за обръщане, е суетно и безплодно. Християнската вяра е ново начало, а не просто нов културен вариант в една постоянно развиваща се религиозна рамка.

Поради тази причина, Св. Отци ясно подчертават новостта на християнството. Актът на обръщане и промяна е основен за разбирането на истината от християните. Християнската вяра приема в Бога на Израил, в Господ Иисус Христос, Единия истински Бог, самата истина, която се разкрива във времето и пространството. Следователно, християнското обръщане е по своята същност вяра в реалността на откровението или себеразкриването на самата истина. Истинската човешка нищета е тъмнина по отношение на истината. Човек става свободен за първи път, когато трябва да служи единствено на истината. „И ще познаете истината, и истината ще ви направи свободни“ /Йоан 8:32/.

За пръв път Св. Отци изрично подчертават характера на обръща-

нето като решение и във връзка с него вярата като излизане. Това е особено важно, защото за тях обръщането е свързано с преображение-то, а не с разрушението. Обръщането не разрушава религиите и културите, а ги трансформира.

По този начин Св. Отци се противопоставят на „иконоборството“ на тесногърдите християнски фанатици. Древните храмове вече не са разрушавани, а превръщани в църкви. Вътрешният континуитет между религиите и християнската вяра става видим. И това е като възкресение на най-доброто в предишните религии. Това не е релативистична религиозна философия, която осигурява на предишните религии трайно съществуване. Вярата дава на религиите пространство, в което тяхната истина може да се развие и да даде плодове. Двата аспекта на акта на обръщането са важни, но само след като е направена първата стъпка, а именно, решаващото обръщане към Единия Бог. Тогава може да настъпи второто, преобразяващото съхранение и въздигане.

Тайната на Иисус Христос трябва да се разбира само в контекста на първата Божия заповед и акта на обръщането, който тя налага. Защото за Иисус Христос, Който не отменя Стария Завет, а го изпълнява /Мат. 5:17/, първата Божия заповед е основа за всичко по-нататък. „Слушай Израилю!“ е основното съдържание на вярата: „Слушай Израилю: Господ, Бог наш, е Господ един“. И трябва да се изтъкне, че централното значение на тези слова за цялата старозаветна история и книжинина е също така основна причина за изключителното място на Стария Завет в християнската вяра. Тъй като целият Стар Завет е изграден около това единствено изречение, поради тази причина той е „канон, мерило“, Свещ. Писание за християните. Именно поради тази причина той свидетелства за Иисус Христос. Иисус Христос е ключът за разбирането на Стария Завет, защото Той осъществява, Той превръща в реалност тези думи във всеки човек и във всяко ново поколение.

БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЦЪРКВА И ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВАТА НА МЕЖДУХРИСТИЯНСКИЯ И МЕЖДУРЕЛИГИОЗНИЯ ДИАЛОГ

Костадин Нушев

BULGARIAN ORTHODOX CHURCH AND CHALLENGES OF INTER-CHRISTIAN AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Kostadin Nushev

***Abstract:** In the Orthodox tradition of the Church issues of inter-religious dialogue is seen in a purely theological light, but also and in the prospects of an ethical and religious-philosophical direction. In this sense, the Christian "theology of dialogue" talks about "dialogue of truth" and "dialogue of love." These two forms of bilateral dialogue are applicable both within the inter-Christian (inter-confessional) dialogue and also in the dialogue of Christians with representatives of other major world religions.*

***Keywords:** Bulgarian Orthodox Church, inter-confessional dialogue, inter-religious dialogue*

В православната традиция на Църквата въпросите за междурелигиозния диалог се разглеждат както в една чисто богословска или доктринално-догматическа светлина, така и в перспективите на една етическа и религиозно-философска насока. В този смисъл в християнската „теология на диалога“ през XX в., която се заражда след Първата световна война и се задълбочава и разширява след Втория Ватикански събор на Католическата църква, се говори за „диалог на истината“ и за „диалог на любовта“. Тези две форми на двустранен диалог, заедно със съответстващите им цели и средства, са приложими както в рамките на междухристиянския (интерконфесионален) диалог, така и в диалога на

християните с представителите на другите големи световни религии (Hindu-Christian Simposium II 2000: 110–135).

В своята църковна и пастирска практика Българската православна църква (БПЦ) спазва определени позиции и прилага традиционно установени форми за диалог и поддържане на толерантни и добросъседски отношения между представителите на различните християнски общности и между християни, юдеи и мюсюлмани, които имат своето основание както в духовната традиция на Православието, така и в българската култура на толерантност и откритост към другия.

История и традиции на междухристиянски и междурелигиозен диалог

Една от основните идеи в православното богословие по отношение на произхода и характера на религията като духовна сфера на човешката дейност е свързана с разбирането за всеобщност на вярата в Бога и на религията като общочовешки феномен и културна традиция (Καριωτοπούλου 1996: 18–31). Естествената религиозност на човека като Божие творение, който някои православни богослови като Александър Шмеман определят като Homo Adorans, е изходна предпоставка за наличието на общи антропологични предпоставки на религията (Шмеман 2003).

На второ място, това е един религиозно-нравствен императив за търсене на съгласие в истината и многообразието, като изява на древните корени на общото религиозно предание на човечеството, което се отразява по един или друг начин в религиозните традиции на народите. Тези две предпоставки са основа за търсенето на единство, мир, диалог и разбирателство между представителите на различните религиозни традиции и представителите на всички народи (Hindu-Christian Simposium II 2000: 70–93).

Това е идеята за универсализма, която идва от Библейското откровение и може да се види както в Стария Завет, така и в Новия Завет. Общото предание се открива в Завета на Бога с Адам, Ной, Авраам, Мойсей и пророците и се разкрива в пълнота в Личността на Исус Христос, Който като Син Божий потвърждава и изпълва Откровението чрез истината за Божията любов и съвършената форма на религията като любов към Бога и ближните (Панчовски 1958: 30–55).

Според тази християнска идея за универсализма, Бог е Творец и Промислител на целия човешки род, който в своето етническо и културно разнообразие се намира под свръхестествената грижа и върховно ръководство на Единия истински Бог /Деян. 17:22–30/. В Своето Всеомогъщество и Всеблагост Бог се проявява като премъдър, справедлив и човеколюбив небесен Отец и Промислител, като Справедлив

Съдия и Изкупител на човешкия род от властта на греха и злото (Новоселов 2003: 9–35).

Истинската религия е свързана с вярата в Единия Бог и се основава върху нея, но в своето съвършено изражение тя е преди всичко изпълнение на Неговата воля и Неговия закон. Истинската религия за Православието не е само правоверие – не е само догматико-доктринална или конферинална форма на вярата и религиозността, а преди всичко практическо приложение на истината и правдата в живота и осъществяване на съвършената форма на богопочитание и религиозно благочестие, които се обхващат в закона за любовта към Бога и ближните (Пенов 1958: 320–351).

Истинската религия е израз на вярата в Бога, която се разкрива в различни изразни форми на богопочитание, притежаващи както вътрешна, така и външна форма. Вътрешните съкровени духовни измерения на религията като благоговение пред святото, преклонение пред Всесъвършения Бог и различни форми на богопочитание са нещо, което може да бъде разглеждано като обща духовна и ценностна основа, около която може да се води междурелигиозен диалог, защото външните форми на религиозно богопочитание се характеризират с многообразие и различие на свещената традиция (Karashek 2006: 271–279).

В този междурелигиозен диалог представителите на различните религиозни учения и традиции се обединяват около свещените истини за Бога и уважението към човека, който носи в своя образ духовната красота и отблясък на Божия образ /Бит. 1:26–28/. Това са предимно вътрешните духовни основания и измерения на религията, които трябва да се разкриват от всеки вярващ чрез добри дела, чрез действия и създаване на религиозни практики и културни традиции, формиращи определена нравственост, мироглед и духовна култура на диалог и откритост (Шиваров 1992: 5–10).

От християнска гледна точка външните прояви на религията се разкриват освен в богослужението, също така и в нравственото отношение към ближните. Всички хора, независимо от тяхната религия, култура, етнически и социален произход, са наши близки и спрямо тях ние сме длъжни да проявяваме еднакво уважение и справедливост, които произтичат от основната заповед на Исус Христос да обичаме своите близки – познати и непознати, единовеци и друговеци, близки или далечни. Тази религиозна по своята мотивация християнска любов е конкретна, а не абстрактна проява и е обърната към конкретния човек, който сме длъжни да възприемаме като близък, а не към някакъв абстрактен образ на човека или към някаква абстрактна идея за хуманност и хуманизъм (Арсеньев 1966: 178–182).

Като цяло в съвременните официални становища на различни представители на Православната църква по въпросите на междухристиянския и

междучърковния диалог преобладава стремеж да се изведе на преден план автентичната християнска духовност и евангелска нравственост, основани върху любовта към Бога и любовта към ближните и да се изграждат в религиозната култура и практика принципите на съвместния диалог и сътрудничество като практически израз на християнската любов.

Чрез някои официални църковни становища и чрез богословски и религиозно-философски рефлексии на православни богослови и философи, които се занимават с проблемите на религията, очертаните богословски и религиозно-философски принципи се разкриват в практиката и се осъществяват на дело. Този подход е видим най-вече чрез конкретни действия и позиции, заявени и отстоявани на практика, особено в критични ситуации, които създават от своя страна определена християнска традиция за междурелигиозен диалог и сътрудничество. Когато е налице определена практика в религиозната общност, която се възприема като релевантна на духовното измерение на вярата и учението на Църквата, тя става фактор за възпитаване на съвестта на вярващите и отстояване на определени духовни критерии за отношението към представителите на други религиозни и вероизповедни общности.

БПЦ в своята вековна история, в съгласие със своето християнско учение, духовна традиция и досегашна практика на християнско братолюбие, човечност, гостоприемство, хуманност и толерантност, отхвърля различните форми на нетърпимост, фанатизъм и нетолерантност. Това се отнася както за расистките теории и антисемитизма, които се основават върху расова омраза към представителите на еврейската общност, така и върху нетолерантното отношение към другите вярващи. Християнството и Православието категорично отричат съвместимостта на тези негативни убеждения и екстремистки идеологии, основани върху расова и религиозна омраза, с догматическите истини и нравствени постулати на християнството.

Известно е от историята, че през 1943 г., по време на Втората световна война, БПЦ участва активно в гражданските акции срещу официалната дискриминационна политика за депортиране на българските евреи в нацистките лагери на смъртта. През последните години тези исторически събития се осмислят все по-дълбоко и се разбират все по-ясно в контекста на християнските ценности за братолюбие, солидарност и милосърдие, които инспирират гражданската активност на православните християни. Достойната позиция на българските архиереи и редови вярващи, да се опълчат срещу силните на деня в името на спасяването на живота на своите ближни, се разкрива като една недвусмислена проява на човеколюбие и милосърдие към друговерците и като саможертвено служение в защита на свободата и човешкото достойнство.

Християнството е религия на любовта към Бога и милосърдно

отношение към ближния и затова религиозните истини и нравствени ценности на християнството е недопустимо да се смесват и невъзможно да се съвместяват с каквито и да било форми на омраза към другия или с човеконенавистнически идеологии, които провокират нетолерантност и насилие.

Съвременни предизвикателства пред междурелигиозния диалог

Като цяло българите се характеризират с толерантност и търпимост към изповядващите друга вяра. Различните данни от социологически и други проучвания сочат, че на едно ежедневни и битово ниво православните християни общуват свободно, разбират се добре и живеят мирно и спокойно с представители на други религиозни общности. Като съседни и приятели те намират общ език, но наред с това при определени критични ситуации и предизвикателства, или при необходимост от отстояване и изповядване на вярата, са провокирани да осмислят границите на толерантността и формите на диалога. Независимо от тези съвременни предизвикателства, християните са наясно с основните изисквания на своята вяра и религия и пристъпват към разрешаването на различните проблеми, трудности, предизвикателства и напрежения с дух на търпимост и толерантност и с ясна цел за търсене на мир и справедливост.

Много православни свещеници осъзнават в днешно време различните предизвикателства на междурелигиозния диалог и необходимостта от откритост, човечност и съпричастност към другия, но също така чувстват своя дълг да отстояват своята вяра и да полагат усилия за запазване на доктриналното ядро на собствената си религия. Добрите страни на тази църковна традиция и утвърдените практики на добросъседство и толерантност в днешно време следва да се надграждат с нови форми на задълбочаване на изследванията, разширяване на кръга от знания за различните религиозни общности, култивирането на умения и компетентност за водене на междухристиянски и междурелигиозен диалог и прилагане на европейските норми и стандарти за свобода на съвестта и религията, толерантност и избягване на дискриминационно отношение и недемократични практики. Тази констатация отразява съвременното състояние на междурелигиозните отношения и предполага обосноваването на една реалистична и критична гледна точка спрямо междурелигиозния диалог сред представителите на православната църковна общност.

Напреженията между представители на различни етнокултурни и религиозни общности през последните години доведоха до повишава-

не на вниманието и отговорността на БПЦ за опазване на толерантността и добросъседските отношения.

В България през 2011 г., след напрежението около софийската джамия и етническото напрежение в Катунца, Светият Синод прие специално обръщение към българския народ и държавните институции и организира голяма международна конференция по междурелигиозен диалог в София. На нея бяха поканени и равинът на Йерусалим, мюсюлмански духовници от България и Русия, православни духовници от Гърция, Румъния и други православни страни.

Тази конференция се проведе в отговор на някои предизвикателства както в България, така и в Европа, които създадоха атмосфера на несигурност и потенциална опасност от нагнетяване на междурелигиозно напрежение. Става дума за известните трагични инциденти и прояви в Норвегия, свързани с масовото убийство, извършено от екстремиста Андерш Брейвик, и напрежението пред джамията в София, предизвикано от протести и стълкновения между представители на националистически партии и молещи се мюсюлмани. Всички тези събития през лятото на 2011 г. отново напомниха за опасностите от радикализация и заплахите от екстремизъм, които предизвикват нови напрежения и могат да доведат до създаване на нови междурелигиозни конфликти.

БПЦ се отнася с уважение и толерантност към изповядващите исляма мюсюлмани и поддържа дух на уважение, добросъседство, толерантност и мирно съвместно съжителство с представителите на тази религиозна общност, които живеят в пределите на България или в други съседни страни. Независимо дали са български граждани, чужденци, бежанци или временно пребиваващи в страната, всички лица, изповядващи тази религия, се ползват със своите човешки и граждански права на свобода на съвестта и право на практикуване на религията в рамките на утвърдените от закона и международното право норми.

Посочените богословски, етични, правни и религиозно-философски принципи на Православното християнство по въпросите на междурелигиозния диалог и сътрудничество между представителите на основните монотеистични религии могат да се открият в някои от най-новите и актуални официални позиции на Православната църква. Става дума както за официални документи и декларации на отделни поместни православни църкви, така и за общи становища и послания на всеправославно равнище, които потвърждават изконните духовни принципи на християнството в контекста на задълбочаващата се криза в Близкия изток.

Тези нови тенденции изискват засилване на междурелигиозните контакти за по-добро взаимно опознаване и за изграждане на по-близки и адекватно обосновани добри отношения. Като цяло православните вярващи

християни и българските свещеници се отнасят с разбиране, толерантност и търпение към лицата с различна религиозна и културна идентичност, които принадлежат към различни малцинствени общности. Процесите на глобализация и миграция водят до промяна на етнокултурната ситуация в големите градове и различни региони, което може да породи известни напрежения. Например, нарастването на бежанския поток от страни в Близкия изток, в които има религиозни и етнически конфликти, поражда известни страхове, че подобни конфликти могат да се пренесат на регионално и европейско ниво и това да доведе до промяна на религиозната ситуация.

В някои епархии и енории на БПЦ съществува устойчива практика, и са изградени и поддържани добри традиции, за регулярни срещи и взаимно гостуване между духовници от Православната църква и представители на други християнски църкви или мюсюлманската общност. Такива добри модели и практики има във Видинска, Русенска, Неврокопска и Варненска епархия.

В много енорийски църковни общности в България на локално ниво православните християни, заедно с техните свещеници, изграждат добросъседски отношения с други християнски общности или енории. Характерен пример за добро общуване, и определени форми на съвместно честване на големи християнски празници, съществува например в Русе, където в непосредствена близост на една улица се намират и съжителстват православната енория към храма „Св. Николай“ и католическата.

В други епархии и енории на БПЦ съществува устойчива практика и утвърдени традиции за регулярни срещи и взаимно гостуване между духовници от Православната църква и представители на мюсюлманската общност при честване на основните религиозни празници и по други поводи. Такава практика съществува във Видинска и Варненска епархия, където епархийски архиереи, енорийски свещеници и архимандрити участват във взаимни посещения и гостувания по време на религиозни празници и други форми на взаимно уважение. Добрите традиции и практики, обаче, е необходимо да бъдат подкрепяни и от определени официални църковни позиции, които дават конкретни насоки, създават устойчивост и гарантират добри перспективи на тези добросъседски и братски отношения.

Такива официални становища за изграждане на междухристиянския и междурелигиозния диалог има Католическата църква, Руската православна църква и други поместни православни църкви.

Към настоящия момент БПЦ все още не е приела своя официална и цялостна концепция за принципите и правилата за практическо отношение към официалните представители и редовите вярващи от другите християнски и религиозни общности. Определени правила се

прилагат единствено в Западноевропейската епархия на БПЦ, чиито църковни общини се намират на територията на католически и протестантски страни в Западна Европа.

Подобна официална църковна позиция, която отчита съвременната мисионерска ситуация в България и Европа, би дала актуална насока и официална доктринална основа за междухристиянски и междурелигиозен диалог. Такава позиция би облекчила и насърчила дейността на свещениците и редовите вярващи, които имат нужда от ръководство за изграждане на основните насоки на междухристиянските и междурелигиозни отношения на диалог и сътрудничество, които в днешно време стават все по-необходими.

Такава официална позиция съществува, например, в Руската православна църква, която на своя Юбилеен архиерейски събор през 2000 г. прие специален документ за отношенията с другите християнски и религиозни общности. Този документ разкрива православната традиция и отговаря на актуалните нужди и предизвикателства за спазването на определени църковни принципи и канонични норми при изграждането и поддържането на междухристиянски отношения на диалог и сътрудничество с другите християнски и религиозни общности.

Такива общи насоки за междухристиянски и междурелигиозен диалог се обсъждат и приемат и на важните двустранни междуцърковни срещи на духовните лидери на православната и католическата общност.

На 30 ноември 2014 г., когато Църквата чества паметта на Св. ап. Андрей Първозвани, който се приема като основател и духовен покровител на Константинополския патриаршески престол, папа Франциск I посети седалището на Вселенската патриаршия и се среща с нейния председател – Константинополския патриарх Вартоломей I. Дватама заедно отслужиха съвместна молитва за мир и отправиха общо послание към християните от Католическата и Православната църква. В това послание се съдържат същите християнски истини и нравствени принципи, които са засвидетелствани за пореден път от една такава обща за всички християни декларация.

В тази официална декларация се казва: „Докато ние се занимаваме с нашите преговори, светът преживява ужаса на оцеляването и страха от утрешния ден. Мнозина възлагат надеждите си днес на науката. Други на политиката. А трети на технологията. Но никое от тези неща не може да гарантира бъдещето, ако човекът не се вслуша в проповедта на помирението, на любовта и справедливостта, проповедта за приемането на другия, на различния, дори на врага. Църквата на Христос, която първа проповядва и осъществи в живота тази проповед, е длъжна да я приложи първо върху себе си. Ето защо е по-наложително от всякога движението към единството на тези, които призовават име-

то на великия Миротворец. Защото отговорността ни като християни е огромна пред Бога, пред човека и пред историята.“

По отношение на изолационизма и чувството за самодостатъчност, на представителите на различните християнски църкви и религиозни общности и належащите нужди от откритост и диалог, в обръщението се казва:

„Проблемите, които историческият момент поставя пред нашите църкви налага да преодолеем своята интровертност и да се изправим пред тях във възможно най-тесно сътрудничество. Вече нямаме лукса да действаме поотделно. Съвременните гонители на християните не питат към коя църква принадлежат техните жертви. Единството, което ние толкова дълго обсъждаме, вече се осъществява в онези области, за съжаление, чрез мъченичеството. Нека заедно подадем ръка на съвременния човек, ръката на единствения, който може да го спаси чрез Своя Кръст и Възкресение“.

Вселенският патриарх подчертава необходимостта от диалог и сътрудничество между християните и нуждата те да бъдат задълбочавани и засилвани. „Нашият дълг не се изчерпва само в миналото, но се разпростира в наши дни и в бъдещето. За какво ни е хвалбата с това, което сме получили, ако то не достига до живота на човека и света днес и утре? Църквата съществува заради света и човека, а не заради себе си“.

От името на представителите на Православната църква Константинополският патриарх Вартоломей декларира готовност и намерение да бъде продължена работата в това направление. „В духа на тази отговорност се работи усърдно за подготовката на Светия и Велик събор на Православната църква, който е решено да се проведе през 2016 г.“. За успеха на това начинание православните декларираят желание да получат молитвена подкрепа и от католиците и изказват съжаление за продължаващото разделение между двете църкви. „Вече 1000 години прекъснатото евхаристийно общение между църквите ни не позволява да се свика общ Велик и Вселенски събор. Но нека си пожелаем, въпреки това, да бъде възстановено пълното общение между тях и този велик ден да не се забави“.

В своята обща декларация духовните лидери на Католическата и Православната църква споделят общата християнска загриженост за страдащите и гонени християни в Близкия изток и изразяват общата църковна позиция за мир и прекратяване на гоненията: „изразяваме общото си безпокойство за настоящето положение в Ирак, Сирия и целия Близък изток. Единни сме в желанието си за мир и стабилност“. Двата християнски духовни лидери призовават и другите религиозни водачи да обединят усилията си за постигането на тази цел. „Като християнски водачи призоваваме религиозните лидери да се стремят и

подкрепят междурелигиозния диалог и да положат всяко усилие за изграждането на цивилизация на мира и взаимната подкрепа между хората и народите“.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

Църковни становища и други официални документи

Основи на Социалната концепция на Руската православна църква. – София, 2006.

Послание Предстоятелей Православных Церквей (6 – 9 марта 2014 года, Фанар). – Русская Православная церковь. Отдел внешних церковных связей. // IS: <https://mospat.ru/ru/2014/03/09/news99338/> >

Hindu-Christian Symposium II 2000: Towards a Holistic Vision of the World. According to Hindu and Christian Traditions. (Hindu-Christian Symposium II). – Kerala.

Communiqué: Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. 13th Plenary Session, Amman, Jordan, 15–23 September 2014. // The Ecumenical Patriarchate of Constantinople. // IS: <http://www.patriarchate.org/news/releases/joint-international-commission-for-the-theological-dialogue-between-the-roman-catholic-church-and-the-orthodox-church>.

Богословска и научнокритична литература

Арсеньев 1966: Арсеньев, Н. О жизни преизбыточествующей. – Брюссель.

Новоселов 2003: Новоселов, М. Догмат и мистика в Православии, Католичестве и Протестантстве. – Москва.

Панчовски 1958 : Панчовски, Ив. Въведение в Нравственото богословие. – София.

Пенов 1958: Пенов, Д. Към философията на религията. // ГДА, 1957-1958, т. 7.

Шиваров 1992: Шиваров, Н., Д. Киров. Беседи по религия. – София.

Шмеман 2003: Шмеман, А. За живота на света. – София.

Καριωτογλου 1996: Καριωτογλου, Α., Π. Κεσοπουλος, Γ. Τσαναναs. Χριστιανισμος και Θρησκευματα. - Αθηνα.

Karashkek 2006: Karashkek, H., U. Merbold. Religionen und Glaube. – Hamburg.

КАТОЛИЧЕСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ В ЮЖНА БЪЛГАРИЯ В ПЕРИОДА МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ: СТРАТЕГИИ НА УСПЕХА И ПРОТИВОПОСТАВЯНЕТО

Светлозар Елдъров

CATHOLIC EDUCATION IN SOUTHERN BULGARIA DURING THE PERIOD BETWEEN THE TWO WORLD WARS: STRATEGIES OF SUCCESS AND CONFRONTATIONS

Svetlozar Eldarov

***Abstract:** The Sofia-Plovdiv Diocese played a leading role in the Catholic Church in Bulgaria by the development of its educational institutions. The graduates of the Catholic colleges enter successfully the middle and higher classes of Bulgarian society. After the coup d'état of May 19, 1934, the authoritarian regime attempted to place Catholic education under its control. The Bulgarian Orthodox Church followed its own strategy, which combined competition with confrontation.*

***Keywords:** Bulgaria, Catholics, education*

В годините между двете световни войни Софийско-Пловдивската епархия продължава да играе водещата роля в Католическата църква в България. Тя държи първенството не само по броя на католиците (18 420 души през 1918 г., 26 585 души през 1939 г.), но и по развитието на своите църковни, просветни и социални институции.

Заслугата за това до голяма степен принадлежи на епископ Викенти Пеев, апостолически наместник на западнообредните католици в Южна България, който заема своята катедра от 1916 г. до 1941 г. Още с първото си послание, с което известява, че поема управлението на епархията, той обявява за приоритет образованието и просветата на

младежта и интелектуалното издигане на населението¹. Тази програма, без съмнение полезна за католиците, е в пълно съзвучие с интересите на държавата. Най-сериозният упрек, който дотогава тя е отправяла към католическото духовенство е, че се опитва умишлено да държи българските католици в просветна и интелектуална нишета. Въпреки че тези обвинения са адресирани конкретно и поименно към католическото духовенство в Никополската епархия, съставено преобладаващо от чужденци, като българин Викенти Пеев е наясно със значението на поговорката „бий самара, та да се сеща магарето“. Това обяснява съдържанието на неговата програма, както и факта, че още на 25 януари 1917 г. се обръща с писмено изложение до министър-председателя Васил Радославов по въпроса за културно-просветното издигане на католическата младеж в Софийско-Пловдивската епархия².

В същата посока епископ В. Пеев продължава да води епархията си и в следвоенния период, когато национализмът пронизва всички аспекти на обществото. Неговата стратегия да откликва, доколкото му позволяват каноните на Католическата църква, на държавните интереси, се оказва успешна. Показва го тържественото отбелязване на 25-годишния му свещенически юбилей на 19 април 1921 г. в Пловдив. Освен че се превръща в същински празник за вярващите и духовенството от епархията, честването е уважено от представители на властта. Присъствието на окръжния управител, кмета, градоначалника и другите официални гости на архиерейската служба в катедралния храм „Св. Лудвиг“ е красноречива демонстрация за взаимоотношенията между епископа и държавната власт. Подобно нещо в Никополската епархия не се случва, докато на нейната катедра стоят чужденци³.

Софийско-Пловдивската епархия обаче има и други обективни предимства. Какуто в миналото, така и сега най-здравият ѝ фундамент е нейната етнокултурна хомогенност. Почти 4/5 от западнообредните католици в Южна България са съсредоточени в Пловдив и околните села. Чужденците в градовете са незначително малцинство и не играят решаваща роля в църковно-религиозния живот. Дори енорията в София, която по начало е създадена от чужденци, през този период добива преобладаващо български облик⁴.

¹ ДА – Пловдив, ф.186 к, оп.1, а.е. 458, л. 1.

² ЦДА, ф.166 к, оп. 1, а.е., 906, л. 151–152.

³ Юбилеят на Н. В. Преосвещенство Викенти Пеев. // Календар Св. Св. Кирил и Методий. – София, 1922, с. 22–26.

⁴ Елдъров, С. Католиците в България 1878–1989. Историческо изследване. – София, 2002, с. 391–392.

Друго удобно предимство за времето и условията се оказва обстоятелството, че въпреки численото превъзходство на западнообредните католици в Южна България над едноверците им на север от Стара планина, енориите на Софийско-Пловдивската епархия са по-малко от тези в Никополската. Непосредствено след Първата световна война техният брой е 15, но в следващите години енориите в Сливен и Стара Загора изчезват от църковните и държавните статистики. За сравнение Никополската епархия, която през 1939 г. наброява 19 481 католици, има 22 енории⁵.

Една от причините за запазване на сравнително ограничен брой енории е отсъствието на такива остри противоречия между католическите общности в населените места, които в Никополската епархия довеждат до разделение и обособяване. По-съществено в случая обаче е желанието на епархийската власт да не дразни излишно Българската православна църква (БПЦ), която по конституция е „господстващо“ вероизповедание в страната, както и да не се набива много в очите на държавните институции и обществото. Затова Софийско-Пловдивската епархия строго се придържа към правилото „едно селище – една енория“. Тази своеобразна мимикрия довежда до явната диспропорция да съществуват енории от стотина или няколкостотин души в по-малките села, и същевременно да има енории от 5000 – 6000 души, каквото е положението в Пловдив, Секирово, Генерал Николаево и др. Това несъответствие е преодолявано с практиката на т.нар. помощни свещеници, които формално нямат канонични права на титуляри на енориите, но имат пълномощия да служат в енорийския храм или в други „помощни“ църкви и параклиси в селището. На практика това са скрити енории, които дават възможност на Католическата църква да води пълноценен църковно-религиозен живот според своите собствени стандарти и същевременно да задоволи претенциите на държавните институции и БПЦ. Тези „помощни свещеници“ в Софийско-Пловдивската епархия наброяват 25 души, а заедно с енорийските титуляри епархийският клир възлиза на 38 свещеници, всички българи по националност⁶.

В Софийско-Пловдивската епархия действат представители на една дузина религиозни ордени и конгрегации, като капуцини, успенци, братя на християнските училища, йосифинки, францисканки, викентинки (Загребски милосърдни сестри) и др. Общият им брой в навечерието на Втората световна война възлиза на 270 свещеници, монаси и монахини. Всяка религиозна общност е специализирана в различни сектори на обществе-

⁵ Пак там, с. 375–376, 393.

⁶ ЦДА, ф.166 к, оп. 1, а.е. 1175, оп. 7, а.е. 83, л. 9.

ния живот, главно в образованието, здравеопазването и социалното подпомагане. Почти всички водят съзнателна и целенасочена политика за привличане на членове от средите на българското население. Всъщност само две от тях (братята на християнските училища и арменците мхитаристи) нямат в своите редове българи. При други обаче българите са мнозинство. От всички свещенослужители в Софийско-Пловдивската епархия, които с епископа, мирските и орденските свещеници, монасите и монахините възлизат на 288 души, 120 са българи, което клони към близо половината от общия им брой. Относително малкият брой на енориите, фаворизирането на мирските свещеници и поощряването на процеса на българизация на ордените и конгрегациите са основните елементи от стратегията на епископ Викенти Пеев, с която той задоволява изискванията на българската държава⁷.

Поради тези обективни и субективни причини, Софийско-Пловдивската епархия, както в миналото, така и в периода между двете световни войни, продължава да бъде образец за развитието на училищно-просветното дело на католиците в България. Характерна черта за него е, че въпреки нарастващото германско политическо влияние в страната, то продължава да бъде преобладаващо франкофонско.

И през този период Френският колеж „Св. Августин“ на успенците в Пловдив запазва старата си слава на „флагман“ на католическото образование. Със своята образователна, възпитателна, културна и спортна дейност той продължава да бъде едно от най-авторитетните средни учебни заведения в страната. Честването на 50-годишния му юбилей през 1934 г. се превръща в културното събитие на годината за Пловдив. По този случай са издадени две брошури, а местният печат широко и ласкаво отразява миналото и настоящето на колежа. От началото на 20-те год. на XX в. средногодишният брой на учениците в него се движи между 500 и 600. Общо от откриването му до кръглия юбилей през колежа минават около 14 000 ученици, от които близо 4000 са били пансионери. Завършилите колежа с диплома за средно образование са 532 души, от които 109 от Търговския отдел. Близо 90% от тях продължават образованието си във висши учебни заведения в страната и чужбина. Възпитаниците на колежа са позиционирани главно в средната и висшата класа на българското общество. От завършилите до учебната 1931/1932 г. 95 стават търговци, 45 – инженери, 38 – лекари, 30 – индустриалци, 20 – адвокати, 20 – чиновници, 20 – учители, 14 – офицери, 12 – банкери, 10 – архитекти, 10 – дипломати,

⁷ Елдъров, С. Цит. съч., с. 393–397.

а също неколцина зъболекари, съдии, книжари, печатари и представители на други професии⁸.

Една от отличителните характеристики на колежа и ключ към неговия успех е, че той не е конфесионално капсулиран в католическата общност, а е отворен за представителите на всички народности и вероизповедания, главно за българите и на първо място за православните българи. Всъщност именно те съставляват мнозинството от неговите ученици – около 70–80%. Според статистиката на Министерството на народното просвещение (МНП) за учебната 1931/1932 г. от общо 564 ученици по вероизповедание 403 са източноправославни, 97 – католици, 49 – израилтяни и останалите арменогригорианци, мюсюлмани и протестанти. Учениците от гимназиалните класове в реалния, полукласическия и търговския отдел на колежа тогава са 223 души, като 162 от тях са българи, 25 – евреи, 12 – арменци, 12 – гърци, 5 – италианци, 2 – французи и по един белгиец, поляк, руснак, румънец и албанец⁹. Без да водят активен религиозен прозелитизъм успешните успешно изпълняват своята стратегия да формират възпитаници, проникнати от френската култура и изпълнени с уважение към Католическата църква, които да заемат авторитетно място в българското общество. Другите религиозни общности в епархията също се опитват, повече или по-малко успешно, да следват техния образователен модел.

Най-близо до него стои Девическият колеж „Св. Йосиф“ в Пловдив, поддържан от монахините йосифинки. От 1929 г., когато се слива с едноименното начално училище на същата общност, то приема до около 400 ученички годишно от детското отделение до осмия гимназиален клас. По-голямата част от ученичките са настанени на пансион. През 1931 г. в гимназиалните класове има 94 ученички, от които 61 българки, 14 еврейки, 8 гъркини, 4 арменки и по две италианки, рускини и туркини¹⁰.

Най-голямото католическо учебно заведение в София е „Св. Св. Кирил и Методий“ на братята на християнските училища. По структура то обхваща всички образователни степени от детското отделение до гимназията, която е с търговски профил. През учебната 1931/1932 г. училището наброява 616 ученици, от които 406 са българи, а останалите предимно евреи и по-малко арменци, турци, французи, чехи и пред-

⁸ Възпоменателно сборниче от колежа „Св. Августин“ на бившите ученици, родители и приятели по случай петдесетгодишният юбилей. – Пловдив, 1934, с. 75; Шишков, С. Петдесетгодишнината на Француския мъжки колеж „Св. Августин“ в гр. Пловдив. – Пловдив, 1934, с. 7.

⁹ ЦДА, ф. 177 к, оп. 2, а.е. 388, л. 92, 131.

¹⁰ Пак там, л. 85, 156–157, 290.

ставители на други европейски нации¹¹.

Девическото училище „Св. Йосиф“ в София се поддържа от монахините йосифинки и има само прогимназиална и гимназиална степен. В него през 1931/1932 г. учат 239 ученички, от които 155 българки, 55 еврейки и останалите от други народности¹².

Йосифинките имат и едно начално училище в столицата – „Св. Тереза“. То е смесено и наброява 85 ученици, от които 87 момичета и 28 момчета. Както и в другите католически училища и тук преобладават българите – общо 57 души. Другите ученици са от френска, руска, английска, италианска и арменска националност¹³.

В сферата на девическото образование йосифинките срещат голяма конкуренция в София от Загребските милосърдни сестри. Още през 1925 г. първоначалното училище при Сиропиталището „Княгиня Надежда“ прераства в прогимназия, а в началото на 30-те год. на XX в. се развива до осми гимназиален клас. През 1931 г. училището се пренася в новопостроена масивна сграда и получава името „Санкта Мария“. Това е единственото католическо учебно заведение в Софийско-Пловдивската епархия, в което преподаването е основно на немски език. Началната и прогимназиалната степен са смесени, а гимназията е само девическа. По това време във всички отделения и класове на заведението има 434 ученички, от които 389 българки, 105 еврейки и 40 други¹⁴.

Йосифинките имат още едно училище в Бургас, отново посветено на техния патрон Св. Йосиф. През 1931 г. то достига до шести гимназиален клас. Началната степен е смесена, а прогимназията и гимназията само девически. Общо учениците са 106, като 57 от тях са с българска националност, а останалите с арменска, гръцка, френска, руска и турска¹⁵.

За разлика от изброените учебни заведения в София, Пловдив и Бургас, които се развиват нормално, две други навлизат в период на упадък. Това са мъжкото училище на успенците и девическото на облатките в Ямбол. Те са начални и едва пред 1929 г. развиват прогимназиални класове. За сметка на това броят на учениците непрекъснато намалява. През 1925 г. първото има 30, а второто 17 ученици. Десет години по-късно в мъжкото училище има 13 момчета, а в девическото 6 момичета, всички българи¹⁶. Няма официални данни за тяхното ве-

¹¹ Пак там, л. 37–39, 118–125, 382–383.

¹² Пак там, л. 139, 376–379.

¹³ Пак там, л. 380–381.

¹⁴ ЦДА, ф. 177 к, оп. 2, а.е. 388, л. 62, 231–232.

¹⁵ Пак там, л. 80, 169, 374–375.

¹⁶ ДА – Пловдив, ф. 186 к, оп. 1, а.е. 58, л. 95; ЦДА, ф. 166 к, оп. 1, а.е. 1074, л. 67.

роизповедание, но по косвени сведения може да се допусне, че всички са били католици от западен или източен обред.

През учебната 1931/1932 г. в католическите колежи и училища в Софийско-Пловдивската епархия има общо 2261 ученици, които по вероизповедание се разпределят така: 1450 – православни, 379 – католици, 369 – израилтяни и 62 – други. Учениците с католическо вероизповедание са под 18%, което свидетелства за желанието на различните ордени и конгрегации да адресират своята образователна политика главно към православните българи. Евреите също се ориентират към католическите училища заради доброто образование и отсъствието на религиозен прозелитизъм. Образованието в католическите училища е привлекателно главно поради отличната езикова подготовка, строгата дисциплина и доброто възпитание¹⁷.

Напредъкът на католическото образование в Софийско-Пловдивската епархия има не само почитатели, но и врагове. След последните естествено се нарежда и БПЦ. Опитите на господстващото вероизповедание да ограничи културно-просветната дейност на католицизма чрез оплаквания пред съответните държавни институции не дават очаквания резултат, тъй като Католическата църква все още има известно влияние в ключови звена на властта. При това положение за БПЦ не остава друга възможност, освен да се бори със свои собствени сили. Така кристализира идеята да се копират формите, методите и средствата на католическото образование и възпитание, но изпълнени вече с православно съдържание и дух, да се противопоставят на католицизма.

Тази стратегия на противодействие, основана на конкуренцията, довежда до появата на т.нар. Първи български колеж „Петър Берон“ в Пловдив през 1933 г., създаден по инициатива на архимандрит Стефан Абаджиев, ректор на Пловдивската духовна семинария. Всъщност това е пълна смесена реална гимназия с полукласическо отделение и с два отделни пансиона, девически и мъжки. През първата и втората учебна година колежът има около 120 – 130 ученици. В качеството си на директор на заведението С. Абаджиев се опитва да копира образователно-възпитателната дейност на католическите колежи, като създава училищна музика, написва училищен химн, основава спортен клуб и дори издава специален вестник. Той обаче залага най-вече на интензивното преподаване на френски език, с надеждата и амбицията да представи заведението си като „френски“ колеж и така да отнеме част от учениците на франкофонските католически колежи¹⁸.

¹⁷ Елдъров, С. Цит. съч., с. 400–491.

¹⁸ ЦДА, ф. 177 к, оп. 2, а.е. 998, л. 550.

Тъй като формата сама по себе си не прави съдържанието, а и поради липсата на достатъчен материален и интелектуален ресурс, още преди края на първата учебна година Първият частен български „френски“ колеж „Петър Берон“ изпада в криза. След интензивна преписка и една специална инспекция от МНП, от 19 юни 1935 г. учебното заведение тръгва към ликвидация¹⁹. Веднага след като акцията за противодействие отвън със средствата на свободната конкуренция фалира, срещу католическите колежи в Пловдив е предприет опит за атака отвътре на принципа на скандалната дискредитация, но тя също търпи неуспех.²⁰

Атаките на БПЦ срещу Колежа „Св. Августин“ в Пловдив са само епизоди, които идеално се вписват в преобладаващите тогава настроени срещу чуждите училища в страната. Покълнали от двете национални катастрофи, ксенофобските нагласи сред някои слоеве на българската общественост избухват в условията на вътрешнополитически конфликти и социална несигурност през 20-те и 30-те год. на ХХ в. Една от най-дебатираните теми тогава става въпросът за ползата или вредата от чуждите училища в България. В редица вестници и списания с различна политическа окраска зачестяват публикациите срещу чуждите училища като вредни за българското образование и национално съзнание. Кампанията се води главно от националистически издания от рода на сп. „Отец Паисий“, орган на едноименната организация, в. „Отечество“ на запасните офицери и в. „Родина“ на запасните подофицери, както и от многобройните православни църковно-религиозни издания начело със синодалния официоз „Църковен вестник“. В нея обаче активно се включва и професионалният учителски и педагогически печат. През 1929 г. XXXI конгрес на Българския учителски съюз дори приема специална резолюция срещу чуждите училища. Това е повратен момент, който превръща ксенофобията от спонтанна обществена нагласа в официална образователна доктрина. Оттук насетне видни български педагози и просветни чиновници не само ще се борят срещу чуждите училища в страната, но дори ще изтъкват вредата от изучаването на чужди езици.

Един от първите, които се осмеляват да изрекат на всеослушание тази налудничавя идея, е педагогът проф. Цани Калянджиев, ректор на Търговската академия във Варна. През 1931 г. той пледира пред Висшия учебен съвет на МНП да изхвърли от образователната програма изучаването на чужди езици със следните доводи от личния си опит: „Познавам няколко езика и съм си служил с тях. Губил съм много време за изучаване езици, и не само аз, но и много по-авторитетни хора от мене до-

¹⁹ Пак там, а.е. 701, л. 81, 92, 96, 101–110, 114–121, 133–137, 142–145.

²⁰ Пак там, а.е. 832, л. 1, 4, 11.

казват, че езикът няма образователно значение“. На следната година „Учителски вестник“, официален орган на Класния учителски съюз и със силни връзки в МНП, тиражира съмнителни европейски „научни изследвания“, очевидно с расистки източник и подтекст, че изучаването на чужди езици пораждало смущения в моторните функции на нервната система, предизвиквало несръчност, заекване и левичарство и въобще влияело отрицателно върху общата интелигентност на децата. Дори здравомислещ човек като Стилиян Чилингиров се включва в общия хор и на основата на подобни „факти“ заявява, че билингвизмът е „патологично явление, болест с най-лоши последици за детето“. Изтъкнатият български публицист всъщност е автор на книга от стотина страници с красноречивото заглавие „Против чуждите училища“, която обобщава целия обществен дебат по въпроса до средата на 30-те год. на ХХ в. и дава колкото подробна, толкова и потресаваща картина за пораженията на национализма и ксенофобията върху общественото съзнание. От изложението се вижда, че главният прицел на кампанията са католическите учебни заведения в България. Основната теза на Ст. Чилингиров е, че чуждите училища вършат религиозна пропаганда, рушат православната вяра и разклащат устоите на патриотизма²¹.

И в следващите години тази тема не слиза от дневния ред на публичния интерес, който дава живот на многобройни статии по вестниците и списанията и на няколко специални брошури срещу чуждите училища и чуждоезиковото обучение.

Успоредно с публицистичната канонада и обществения остракизм, дейността на католическите учебни заведения се натъква и на все по-засилващ се натиск от страна на държавните институции. Всъщност още на 9 юни 1923 г. за католиците от Софийско-Пловдивската епархия, както впрочем и за едновременците им от цялата страна, „златният век“ на Фердинанд и земеделците окончателно приключва. Наистина, Демократическият сговор и Народният блок остават повече в сферата на вербалното противодействие срещу Католическата църква и другите „чужди пропаганди“, колкото за оправдание пред непрестанните контестации на БПЦ и на бойката кохорта „родолюбиви“ организации. Още в края на 1930 г. обаче в МНП сериозно се замислят върху възможността за ограничаване на чуждите училища. На първо място сред набелязаните мерки е поставено предложението за денонсиране на конвенцията с Франция от 1910 г., която урежда статута на франкофонските католически колежи в България. Останалите мерки препо-

²¹ Елдъров, С. Цит. съч., с. 412–414.

ръчват да има ежегоден изпит в частните училища в присъствието на делегат от МНП; зрелостният изпит да се провежда задължително в държавно училище; да се въведат такси за допускане до изпитите, които да се внасят във фонда за строеж на училищни сгради²².

Положението коренно се променя след военния преврат на 19 май 1934 г. По ирония на съдбата точно тогава текат тържествата за 50-годишния юбилей на Колежа „Св. Августин“ в Пловдив. Това съвпадение отбелязва едновременно и кулминацията, и началото на принудителния залез на католическото образование в страната. От този момент насетне отношението на държавата спрямо Католическата църква и всички други изповедания с изключение на господстващото по конституция се изразява в непрекъснато прогресираща рестриктивна политика. Със заповед от 30 ноември 1934 г. МНП забранява на учителите от държавните учебни заведения – университети, гимназии и др. – да преподават в частните чужди училища²³. Това автоматично ограничава интелектуалния потенциал на преподавателския състав в католическите колежи и отнема част от тяхната атрактивност.

На 17 декември 1936 г. е сключена нова училищна конвенция между България и Франция, която сериозно оръзва „пълната свобода“, дадена на частните френски училища в България с предишното споразумение. Чрез нея МНП получава големи правомощия: дава разрешение за назначаване на директори и учители, одобрява учебниците и учебните пособия, осъществява надзор върху обучението със своите органи, определя комисии за зрелостните изпити с участието на министерски представители и пр. Специален член постановява обучението по вероучение за деца от православно изповедание да се дава от учители българи от същото изповедание²⁴.

През 1937 г. МНП прави нова решителна стъпка в ограничителната си политика спрямо чуждите училища, като започва подготовка на специална наредба-закон, която да регламентира тяхната дейност в съответствие с новите вътрешнополитически тенденции. Мотивите за изработването на този законопроект са, че тогава в страната има 666 частни училища с 62 336 ученици. Това разрастване на частните училища не се нрави на авторитарната държава, която иска по-голям контрол в сферата на образованието. Като преценява, че „сега действащото ни законодателство се указа непълно, несистематизирано и крайно либерално“, МНП мотивира идеята за специална наредба-закон за

²² ЦДА, ф. 177 к, оп. 2, а.е. 312, л. 15.

²³ Пак там, а.е. 701, л. 175.

²⁴ Пак там, ф. 166 к, оп. 1, а.е. 1068, л. 4–5; ф. 177 к, оп. 2, а.е. 796, л. 1–2.

частните училища с необходимостта да се прокара принципът на държавния суверенитет чрез засилване на надзора върху тях. В по-далечна перспектива се има предвид и пълното ликвидиране на частното образование в България²⁵. С тези мотиви на 11 януари 1938 г. МНП внася готовата наредба-закон за разглеждане в Министерския съвет, като не пропуска да подчертае, че с нея се създават условия за „постепенно и безболезнено освобождаване от частните чужди училища“²⁶.

Това, с което не успява да се справи авторитарната държава в навечерието и по време на Втората световна война, успешно постига комунистическият режим след 9 септември 1944 г. За няколко години с тотален натиск, институционален терор и фалшифицирани съдебни процеси католическото образование в България е ликвидирано до такава степен, че не успява да се възроди дори след демократичните промени.

²⁵ Пак там, ф. 177 к, оп. 2, а.е. 836, л. 92, 96–99, 107.

²⁶ Пак там, а.е. 991, л. 94–95.

ПОЛИТИКИ НА РЕЛИГИОЗНА ТОЛЕРАНТНОСТ: СЛУЧАЯТ РАКИТОВО

Евгения Троева

POLICIES OF RELIGIOUS TOLERANCE: THE CASE RAKITOVO

Evgenia Troeva

***Abstract:** The text presents policies of religious tolerance from the last years in Rakitovo. In the Rodopean settlement live together Bulgarian Christians, Muslim Bulgarians and Aromanians. Local NGO, oriented in the development of the cultural and eco tourism, organizes every year joint kourban of Muslims and Christians on the Day of Europe and of St. Nikolay's day next to the same named chapel, was built in the 20th century on the remains of ancient basilica. The paper presents also other local initiatives, which built bridges between the representatives of different religious communities.*

***Keywords:** religious tolerance, kourban, Rakitovo*

Настоящият текст си поставя за цел да представи политики на религиозна толерантност, засвидетелствани в последните години в Ракитово¹. Селището е разположено в Северозападните Родопи в Чепинското корито. В него от векове съжителстват различни етноконфесионални общности – българи мюсюлмани, българи християни, армъни, роми². Историята на региона е динамична, с редица периоди на проти-

¹ Изследването се основава на лични наблюдения и интервюта, проведени в селището през 2013 г. по проект „Култури, памет, наследство в региона на южната българска граница“ на ИЕФЕМ-БАН и УниБИТ, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ на МОН.

² В общината влизат селищата Ракитово, Дорково и Костандово. При преброяването през 2011 г. в Община Ракитово 8234 души се самоопределят като българи, 2373 като роми, 40 като турци, 54 като принадлежащи към други етни-

вопоставянния и напрежение. Такъв пик е Априлското въстание и жестокото му потушаване в съседен Батак, в което участват мюсюлмани от Чепинско (Поп Константинов 1898). Събитието остава травматичен спомен в културната памет на локално и национално ниво. За същия регион се отнася описанието на насилствена ислямизация на българите в Чепинското корито през XVII в., публикувано от Стефан Захариев през 1870 г. като Летопис на поп Методи Драгинов (Захариев 1870: 67–68). Летописът е определен от османистите като историческа митология, дело на възрожденската историопис (Годоров 1984; Желязкова 2002; Радушев 2012: 230–257). Към времето на описаното насилствено помохамеданчване чепинските села, включително Ракитово, са султански вакъф, което допълнително поставя под съмнение възможността за подобен акт (Желязкова 2002: 48–49). Независимо от това Летописът оставя ярка следа както в академичната историопис, така и в локалната фолклорна история (Куманов 2005).

Първите споменавания на Ракитово са от османски данъчни регистри от XVI в. (Гелин 1983: 7). Селището е единственото в региона, в което до Освобождението живеят християни и мюсюлмани (Полежански 1991: 33), макар и обособени в отдели махали (Ников 1933: 40). През 60-те год. на XIX в. според Стефан Захариев в него има 80 къщи, една джамия и 260 жители *помаци*; 40 къщи, 1 църква и 300 жители *българи*; *циганите* са 300 с 90 къщи (Захариев 1870: 28–29). Чепинският регион остава в Източна Румелия след подписването на Берлинския договор (1878) и след Съединението влиза в рамките на българската държава. До Балканската война (1912) това е граничен район с Османската империя и в Ракитово, особено след Илинденско-Преображенското въстание (1903), се настаняват много бежанци християни от Разложко, а мюсюлмани се изселват в Турция³. Динамиката на населението е видима от преброяванията: през 1884 г. *българите* (българите християни) в Ракитово са 528, *помаците* (българи мюсюлмани) – 1090, *куцовласите* (армъни) не са отбелязани, а *циганите* са 287; през 1942 г. *българите* са 3407, *помаците* – 738, *куцовласите* – 163, а *циганите* са 826 (Батаклиев 1930: 98; Ковачев 1944). През XX в. селището се развива като дърводобивен и курортен център (Гелин 1994) и през 1969 г. е обявено за град.

В началото на 70-те год. на XX в. под натиска на властите българите

чески групи, а 171 анкетирани не се самоопределят. 77% от ромите в общината живеят в общинския център. Вж. http://rakitovo.info/images/files/koreg-rakitovo_opr_2014-2020.pdf

³ По въпроса за демографските промени в региона вж. Куманов: 2013.

мюсюлмани са принудени да сменят мюсюлманските си имена с български, а религиозните обреди и празници са забранени (Груев 2008). След политическите промени от 1989 г. правата на българските мюсюлмани са възстановени, в това число и възможността свободно да изповядват религията си. Новите условия водят до различни тенденции в изявата на религиозната принадлежност. При част от българите мюсюлмани мюсюлманската принадлежност се заявява като основен маркер на личната и груповата идентичност. Друга част от българите мюсюлмани се придържат към наложения през периода на социализма по-секуларизиран начин на живот, при трети се наблюдава процес на конверсия към православие или протестантство (Троева 2011). При мюсюлманите от Западните Родопи, към които спада и Ракитово, е по-силна първата от изброените тенденции. Това, както и очертаното в началото на текста историческо `бреме`, правят особено интересни проявите на религиозна толерантност във въпросния регион и политиките в това отношение. Примери за това могат да се посочат както от миналото, така и от нашето съвремие.

Респондент от Ракитово изтъква, че през Възраждането християните в селището издигат с помощта на мюсюлманите своя храм „Св. Неделя“ – *„хората се събират с доброволен труд християни и мюсюлмани и построяват църквата, която единствена в Чепинското корито не е разрушавана... Хората са се разбирали перфектно“*. Кметът на Ракитово, който е бил мюсюлманин, дори дарил свой имот за строежа на църквата (Гелин 2006: 7). Представители на различните общности в Ракитово (армъни, българи християни и българи мюсюлмани) са отбелязвали в миналото като свой празник Еньовден (24 юни, Рождество на Св. Йоан Предтеча по нов стил), на който са брали билки и са извършвали гадания за бъдещето. Затова Еньовден и в съвременността се чества като празник на града – *„Еньовден е празникът на града, той е най-почитаният празник“* по думите на местен жител. През 2000 г. Общинският съвет взема решение празник на града да е 7 юли, денят на Св. Неделя и храмов празник на църквата в Ракитово, като датата е и Еньовден по стар стил⁴. Очевидно при избора на дата за официален празник на града е търсен компромис, при който де факто избраният храмов празник да бъде приет и от мюсюлманите, като се подчертава, че това е Еньовден, който е част от традиционния календар и на мюсюлманите. Пример за съвместна, свързана с плодородието, обредна дейност на християни и мюсюлмани в Чепинско е засвидетелствана в миналото и при Елен(и) кладенец, разположен между Ракитово и Костандово, като в наши дни тя

⁴ <http://obshtinarakitovo.blogspot.com/2013/07/blog-post.html>

е възстановена (Куманов 2001).

В последните години е поставено началото на нов, общ за мюсюлмани и християни курбан до параклиса „Св. Николай Летни“, който е разположен до квартала, населен предимно с българи мюсюлмани. В края на XIX в. Хр. Попконстантинов съобщава за намиращите се край Ракитово развалини от църквата „Св. Никола“, *„преобърната на пералница за помаकिनите“* (Поп Константинов 1891: 595). В краеведската литература църквата в местността Николица се свързва с дейността на *„първия покръстител“* на местното тракийско население и с неговата Библия Бесика (Гавраилов 2014: 28), а разрушаването на храма се отнася към XVII в., *„времето на помохамеданчването“* (Гелин 2006: 5). През 1923 г. в местността „Николица“ върху останки от градежа (североизточната част на базилика) е издигнат параклис „Св. Николай“ (Чангова 1996: 49). Според спомените на хората мястото не е избрано случайно, а по сън на местен човек. През лятото на 1962 г., при строителството на стадион в района, булдозер засяга руините и тогава започва тяхното археологическо проучване (Чангова 1996: 48). Разкрити са основите на трикорабна базилика, датираща вероятно от VI в., която е претърпяла преустройство през Средновековието (Чангова 1996: 58). До храма през XII–XIV в. е възникнал некропол, използван и през следващите столетия (Чангова 1996: 49). Съвременният параклис „Св. Николай“ е възобновен през 90-те год. на изминалото столетие. Именно той е избран за място на въпросния курбан, иницииран от Сдружение „Суткя“.

Сдружението е създадено през 2007 г. от жители на Ракитово и носи името на най-високия връх в региона. Организацията работи в сферата на културния и еко туризъм. Част от членовете на сдружението са пещерняци. Те организират за туристите посещения на местни природни забележителности. На негативната слава на региона, свързан с Баташкото клане, сдружението в Ракитово противопоставя идеята за толерантността и разбирателството. Според един от инициаторите му *„идват католици от Европа и казват „ами Батак“. Казвам „чуйте и за нас“. Това е духът на Ракитово. Може би духът на бесите. Дух на толерантност, пазене на вярата, пазене на духовното чрез езика, песните, по някакъв начин чрез взаимоотношенията, чрез отстояване на собственото“*.

Организацията „Суткя“ си поставя за цел да стимулира развитието на толерантността – *„опитваме се да направим нещо за идеята за толерантност“*, споделя един от ръководителите ѝ. От 2010 г., по идея на сдружението, всяка година на 9 май се организира курбан до храма „Св. Николай Летни“. Денят на курбана не е избран случайно. Предпочетен е 9 май, защото е Ден на Европа, възприеман от един от

организаторите като „ден на толерантността, обединението“. От друга страна параклисът „Св. Николай Летни“ има на този ден храмов празник. Така един светски празник, какъвто е Денят на Европа, бележеш края на Втората световна война на Стария континент, и един религиозен празник, какъвто е денят на патрона на християнски храм, са съчетани, за да се отбележи с курбан общото желание на християни и мюсюлмани да живеят в мир и благополучие.

Целта на организаторите е „да се съберат хората от двете вероизповедания“. Инициативата е подкрепена и от общината. В последните години организатори на курбана са църковното настоятелство при ракитовския храм „Св. Неделя“, джамийското настоятелство и Община Ракитово⁵. На празника присъстват районният мюфтия, ракитовският свещеник, кметът на общината, председателят на Общинския съвет, общински съветници⁶. През 2015 г. за Деня на Европа и на курбана в Ракитово е поканен секретарят на посолството на Русия в България⁷. На курбана се събират по няколкостотин души. Те идват не само от Ракитово, но и от околните село Дорково и градовете Костандово и Велинград. За желаещите да посетят курбана са осигурени автобуси от Костандово, Дорково и Ракитово. Курбанът се раздава за здраве и плодородие. Той е от агне, като единият казан се приготвя от християните, а другият – от мюсюлманите⁸. Курбанът на мюсюлманите и на християните се освещава от имам и респективно от свещеник. При сядането се наблюдава групиране по религиозен признак, като християните сядат повече на една страна, а мюсюлманите – на друга, както отбелязва респондент „обособено, но все пак заедно“.

Общият курбан е отразен от регионални и национални медии като пример за разбирателство между хората от различни религии⁹. Трябва да се има предвид, че курбанът в Ракитово се организира в период, когато в региона има напрежение сред мюсюлманите. След акции на службите за сигурност, в областния център Пазарджик през 2012 г. започва съдебен процес срещу мюсюлмани, включително имами от Родопите, обвинени в

⁵ <http://pz-info.com/index.php/lyubopitno/regiona/item/4847-obsht-kurban-za-hristiyani-i-myusyulmani-na-sveti-nikolai-letni-v-rakitovo/>

⁶ <http://www.bta.bg/bg/c/BO/id/597387>

⁷ <http://obshtinarakitovo.blogspot.com>

⁸ Между двата курбана е наблюдавана разлика в приготвянето: курбанът на християните е със запръжка, докато този на мюсюлманите е бистър и може да се определи като по-стар и традиционен (Куманов 2012: 16).

⁹ http://www.standartnews.com/regionalni/hristiyani_i_myusyulmani_praznuvat_s edin_kurban-187664.html

проповядване на недемократична идеология и участие в неразрешена организация. През 2014 г. съдът постановява няколко осъдителни присъди. Този процес създава напрежение както сред местните общности, така и на национално ниво, като са организирани протести както в подкрепа на, така и срещу обвинените за разпространение на радикален ислям. Въпреки това по думите на събеседник от Ракитово местните хора *„все пак намират сили да са заедно“*.

През 2012 г. Сдружение „Суткя“ и местната гимназия издават книжка „Духът на terra бесика“, в която се пропагандират идеите за особеността на региона още от дълбока древност. Според един от инициаторите на „Суткя“ *„хората тук винаги са живели заедно. Духът на Ракитово винаги е бил някакъв особен. Откакто датират някакви сведения, а те са от XVI век, се казва, че в Ракитово живеят християни и мюсюлмани... Хората винаги са живели заедно. Те си ходят на гости за празниците. Едните носят баклава, тези козунак с яйца. В Ракитово винаги е било така. Толерантни са... хората винаги са били заедно, не са се делили. Ракитово винаги е било селище на толерантност. Винаги е имало такъв дух, смесено селище“*.

И ако в миналото традициите на съвместното съжителство на хора с различен религиозен или етнически произход, т.нар. комшулък¹⁰, са утвърдена от опита житейска стратегия за комуникация с етноконфесионалната другост, то в съвременността се налагат нови форми и политики за предотвратяване на етноконфесионално напрежение и за насърчаване на толерантно отношение.

Така например, в Ракитово с финансова помощ по Схема „Създаване на благоприятна мултикултурна среда за практическо прилагане на интеркултурно образование и възпитание“ се разработва проект „Различни – заедно“ на Фондация „Бъдеще“¹¹. Община Ракитово е и сред най-активните в Пазарджишка област с проекти по Програма за интегриране на ромското население¹². През 2014 г., по повод Международния ден на толерантността – 16 ноември, Общината организира конкурс за есе на тема „Толерантни ли сме към различните от нас“ за ученици. Наградите на победителите в конкурса се връчват от кмета¹³. Общината е и сред първите, придобили титлата „Етнически толерантен работодател“ през 2014 г.¹⁴.

¹⁰ По въпроса вж. по-подробно Георгиева 1994.

¹¹ ef.mlsp.government.bg/gf.php?id=1932

¹² <http://news.plovdiv24.bg/40243.html>

¹³ http://obshtinarakitovo.blogspot.com/2014/12/blog-post_22.html

¹⁴ http://obshtinarakitovo.blogspot.com/2014_10_01_archive.html

Представените инициативи на общинските власти и на неправителствените организации в Ракитово стимулират добросъседските отношения между християни и мюсюлмани в района и насърчават толерантни етноконфесионални връзки. Те са резултат както на процесите на модернизация през ХХ в. и на настъпилите демографски промени, така и на желанието за създаването на нов образ на района като място за балнео, еко, селски и планински туризъм.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Батаклиев 1930:** Батаклиев, Ив. Чепино. // ГСУ, ИФФ, т. 26, кн. 1.
- Гавраилов 2014:** Гавраилов, Г., Ал. Караджов. Родопи – в търсене на корените: пътеводител. – Добрич.
- Гелин 1983:** Гелин, П. Ракитово. – София.
- Гелин 1994:** Гелин, П. Времето на Ракитово. Етнография. – Пазарджик: Гелин.
- Гелин 2006:** Гелин, П. Духовната сила на Ракитово. Исторически очерк. – София.
- Георгиева 1994:** Георгиева, Цв. Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България. // Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. – София, с. 140–164.
- Груев 2008:** Груев, М., Ал. Калъонски. Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим. – София.
- Желязкова 2002:** Желязкова, А. Проблемът за достоверността на някои домашни извори, трайно залегнали в българската историография. // Мутафчиева, В., А. Желязкова. Две. – София, с. 38–56.
- Захариев 1870:** Захариев, Ст. Географико-историко-статистическо описание на Татарпазарджишката каза. – Виена.
- Ковачев 1944:** Ковачев, Й., В. Попвасилев, А. Петков. Чепино, 1912–1942. – София.
- Куманов 2001:** Куманов, Г. „Елен кладенец“ – фолклорни и религиозни обредни практики на християни и мюсюлмани в Чепинско. // Годишник на Асоциация „Онгъл“. Култ и обред, с. 164–170.
- Куманов 2005:** Куманов, Г. Фолклорната история в края на ХХ век. // Проблеми на българския фолклор, т. 10. Фолклор, идентичност, съвременност, с. 461–470.
- Куманов 2012:** Куманов, Г. Ястия и рецепти за традиционната празнична трапеза във Велинград. // Гоев, А., съст. Храната сакрална и профанна, т. 2. – Габрово: Етър, с. 10–24, <http://www.etar.org/izdania/img/hranata-sakralna-2.pdf>
- Куманов 2013:** Куманов, Г. Историко-демографски промени в Северозападните Родопи – преселници и изселници през периода XVIII–XX век. // Български фолклор, № 3, с. 273–287.
- Полежански 1991:** Полежански, П. Чепинско – благословена българска земя. – Велинград, 1991.
- Поп Константинов 1891:** Поп Константинов, Хр. Чепино (едно българско

- краище в северозападните разклонения на Родопските планини). // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, т. 4, с. 586–595.
- Поп Константинов 1898:** Поп Константинов, Хр. Чепино (едно българско краище в северозападните разклонения на Родопските планини). // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, т. 15, с. 222–265.
- Радушев 2012:** Радушев, Ев. Помаците. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места, XV – 30-те години на XVIII век, ч. 1–2. – София.
- Тодоров 1984:** Тодоров, Ил. Летописният разказ на поп Методи Драгинов. // Старобългарска литература, год. 16, с. 56–79.
- Троева 2011:** Троева, Евг. Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани. – София.
- Чангова 1996:** Чангова, Й. Базиликата в Ракитово. // Археология, № 4, с. 48–59.

РАЗБИРАНЕТО ЗА ДЖИХАД И НЕГОВОТО ВЪЗДЕЙСТВИЕ ВЪРХУ МЕЖДУРЕЛИГИОЗНОТО ОБЩУВАНЕ

Ариф К. Абдуллах

THE CONCEPT OF JIHAD AND ITS IMPACT ON INTERFAITH COMMUNICATION

Arif K. Abdullah

Abstract: *This study critically examines the notion of jihad which has acquired a pejorative connotation largely due to widespread perception as a religiously motivated military action. In his analysis, the author makes an attempt to determine the meaning of jihad by tracing its linguistic usage in three important texts, pre-Islamic Arabic poetry, the Qur'ān and Ḥadīth. The researcher also tries to observe the evolution of jihad in different contexts. Through such a method, the analysis reveals that the meaning of jihad in pre-Islamic Arabic poetry and Makkan verses of the Qur'ān is not associated at all with military actions. The action of jihad is presented in the poetry merely as efforts to survive in the context of challenges and in the Qur'ān as perpetual struggle for intellectual, moral and spiritual excellence in the field of good deeds. In addition to this principal meaning, the concept of jihad in the Madinan verses and Ḥadīth is mentioned as a need for making efforts in the context of fighting against previously waged war and oppression. The broad scope of jihad, however, was later restricted by the influence of socio-political circumstances and heavily emphasized as strategic military fighting against "the infidels". Based on its findings and outcome, the study recommends that, with globally growing population of Muslims in contemporary life, it is of paramount importance for interfaith and cross-cultural relations that the concept of jihad ought to be vividly proclaimed and signified in its original and deep meaning as a driving force of individual and public progress.*

Keywords: *Jihad, Islam, Qur'ān, interfaith relations.*

Едва ли бихме се отдалечили твърде много от истината, ако заявим, че значителна част от немюсюлманите, особено днес, добиват цялостно впечатление за ислямската религия от значението на думата джихад. Понятието 'джихад' не просто се превръща в емблема на исляма, но се популяризира на Запад като търговски продукт. Изданията и медийните програми, включващи в заглавието си думата 'джихад', будят интерес и са доходни. Дори, макар и не без основание, в широка употреба се налагат словосъчетания като: „мюсюлмани джихадисти“, „джихадиски групировки“, „джихадиски ислям“ и др.

Разпространеният модел на джихада се свързва пряко с немюсюлманите и техните религии. Много често, векове наред, отношението между мюсюлмани и немюсюлмани се демонизира именно чрез думата 'джихад', посредством която се придава съответно и войнствена същност на исляма. Стереотипният военен портрет на исляма се илюстрира обичайно чрез образа на пророка Мухаммед, извисил се, в състояние на джихад, над „неверниците“ с меч в едната си ръка и Корана в другата, ограничавайки избора им до смъртта или исляма. Според американския професор Аслан от Калифорнийския университет, Ривърсайд, корените на този шаблонен портрет достигат до времето на папската пропаганда за Кръстоносните походи, прокламирани на базата на религиозно-доктринални мотиви, в които мюсюлманите са представени за „войните на Антихриста, извършили богохулствена окупация на Светите земи“¹. Така също, ако се доверим на обобщенията на проф. Уилям Монтгомъри Уот, за изграждането на този образ на исляма способстват мненията на видни християнски богослови от XII–XIII в., като Педро де Алфонсо, Тома Аквински, Хумберт Романски и др.²

Военият профил, с който се представя ислямската религия, се пресъздава във всяка епоха в реципрочност с разбирането за джихад. През XVIII в. един от най-известните западни историци, Едуард Гибън, пише следното: „Махомет издигна своя трон върху руините на християнството и Римската империя с меч в едната си ръка и Корана в другата“³. В този образ е представен пратеникът Мухаммед, и ислямът респективно, пред западния читател от един виден историк, оставил трайна следа в западната култура със своя капитален труд *The Decline*

¹ Aslan, R. No god but God. – London: Arrow Books, 2006, p. 79.

² Watt, W. M. The Influence of Islam on Medieval Europe. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972, p. 74.

³ Gibbon, E. The Decline and Fall of the Roman Empire. Abridged by D. M. Low. – London: Book Club Associates, 1974, p. 649.

*and Fall of the Roman Empire*⁴. По-късно антропологът Робърт Брифаулт определя отношението на Гибън към исляма и Мухаммед за „небрежно“ и заявява, че подобно поведение е пример за силата на традиционното противопоставяне между силни опоненти⁵.

През XIX–XX в. друга знаменита личност на Европа, немският социолог Макс Вебер, един от най-влиятелните социолози за времето, прави своите заключения за ислямската религия в основното си съчинение *Economy and Society*⁶, издадено посмъртно през 1922 г. Вебер убедително обобщава, че ислямът никога всъщност не е бил религия на спасението и още в мединския период е трансформиран в национална, арабска, военна религия, в която образцовата личност не е ученият, а воинът⁷. Един от водещите съвременни социолози на религията, проф. Брайън Търнър, който става популярен в международната академична общност със своите изследвания върху възгледите на Макс Вебер за исляма, достига до извода, че теорията на Вебер за социалното развитие на исляма на базата на военна сила е погрешна, тъй като ислямът основно намира своето развитие в икономическия и културен живот в градовете. Според Търнър, след дълъг конфликт между градското благочестие и ценности-те на пустинята ислямската култура става способна да обедини бедуините и градските търговци в една общност и така да покаже, че ислямът по-скоро е триумф на града над пустинята⁸. Изглежда, че и самият Вебер, подобно на Гибън, е попаднал под влиянието на политиката на противопоставяне и е бил обзет от героични усещания, като тези, прозиращи в една от неговите мисли: „Не мир и щастие ние ще предадем на своите потомци, а по-скоро принципа на вечната борба за съществуване като най-важен символ на вярата на нашия национален род“⁹.

Дори в епохата, в която живеем, във времето, когато по критичен път се разсеяха много стереотипи за исляма, базирани на „литературни куриози“ отпреди XIX в., учени като Бърнард Люис и Самюъл Хънтингтън, които са сред най-влиятелните интелектуалци на Запад, възп-

⁴ Трудът е преведен на български език със заглавие „Залез и упадък на Римската империя“.

⁵ Briffault, R. *The Making of Humanity*. – London: George Allen & Unwin Ltd, 1919, p. 189.

⁶ Бълг. език: „Икономика и общество“.

⁷ Weber, M. *Economy and Society*. – Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 624–626.

⁸ Turner, B. S. *Islam, Capitalism and the Weber Theses*. // *The British Journal of Sociology*, 1974, vol. 25, № 2, pp. 230–243.

⁹ Фотев, Г. *История на социологията*, т. 2. – София: Труд, 2002, с. 295.

риемани за извор на познание за исляма и мюсюлманите, представят ислямската религия посредством разбирането за джихад, за „войнствена религия, чиито последователи са фанатизирани воители, заели се да разпространят своята вяра и закон чрез военна сила“¹⁰. Нещо поинтересно, Хънтингтън категорично заявява, че „където и да се огледа човек в периметъра на исляма, ще види, че мюсюлманите имат проблем да съжителстват мирно със своите съседи... ислямските граници са кървави, кървава е и неговата вътрешност“¹¹.

Тази многовековна традиция – да се портретира ислямът посредством принципа на джихад като насилствена религия, намира своите основания както в действията на хора, извършващи кървави атентати от името на религията, така и в някои средновековни концептуални разработки върху джихада като понятие. От началото на ХХI в., от атаките на 11.09.2001 г. до явлението „Ислямска държава“ днес, всички тези издевателства и безразсъдства, извършвани от името на исляма, сякаш потвърждават заключенията на Хънтингтън за „кървавия ислям – отвъд и отвътре“. И макар подобни заключения да изглеждат крайно схематични поради това, че свеждат толкова значителни, глобални събития до светогледа на една религия, без да вземат предвид сложния конгломерат от геополитически, социополитически и икономически фактори, тук трябва да се отбележи и фактът, че за оформянето на тези изводи допринася и неточното разбиране на ранните компилации и трактати за джихада.

Първата компилация от текстове за джихада е дело на ‘Абдуллах ибн ал-Мубарак, починал през 797 г. в иракския град Хит¹². Заглавието на труда е *Ал-Джихад* и според най-ранния ръкопис, открит досега, от ХI в., който се съхранява в Германската национална библиотека в Лайпциг¹³, в него се съдържат 262 текста. Първото впечатление, което оставя работата на ‘Абдуллах ибн ал-Мубарак, е, че от самото начало насочва разбирането за джихад като синоним на думата „сражение“. Първите текстове, които са представени под общото заглавие *Ал-Джихад*, се отнасят до арабското понятие „*ал-қитāl*“, т.е. „сражение“. Всъщност наротивът, съдържащ думата „*ал-қитāl*“, „сражение“, доминира в труда на Ибн ал-Мубарак, а

¹⁰ Lewis, B. *The Political Language of Islam*. – Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 71.

¹¹ Huntington, S. P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. – London: Penguin Books, 1997, pp. 256–258.

¹² Ал-Бағдāдй, ал-Хaғaғйб. Тāрйх Медйнaти с-Сeлям, т. 11. – Тунис: Дāр ал-Ғaрб ал-Ислямй, 2001, с. 408.

¹³ Brockelmann, C. Тāрйх ал-Адаб ал-‘Арабий, т. 3. – Кайро: Дāр ал-Ма‘āриф, 1977, с. 153.

там, където се среща думата ‘джихад’, макар и с много по-обща семантика преди контекстуалната насоченост, на нея вече общият контекст ѝ е предопределил интересубективно разбиране, синонимно на думата „сражение“. Така също редица текстове, акцентиращи върху взаимовръзката между джихада и различните видове възнаграждения в рая, подсъзнателно се съотнасят с текстовете за „сражение“ и така внушават, че този тип възнаграждение е прерогатив на воюващия¹⁴.

Изглежда, че социокултурното осмисляне на живота на автора и обстоятелствата, които са го заобикаляли, са му дали резон да стесни общото значение, за което ще стане дума по-късно, на принципа „джихад“ и да го постави в резонанс с понятието „сражение“. Към този извод ни насочват и някои биографични данни за живота на Ибн ал-Мубарак. В животописната енциклопедия на Шемсу д-Дйн аз-Зехебй е описан като „пълководец“, *ал-з̄āzī*¹⁵, а Ташкубрй Зāда го описва със следните думи: „Прекарвал по-голямата част от времето си в джихад и се сражавал, понасяйки големи изпитания, а когато настанело време за разпределяне на придобитото във войната, изчезвал. Запитан защо постъпва така, отговарял: ‘Този, в Чиего име се сраждавам, ме вижда’“¹⁶. Описанието показва, че макар и субективно стеснен до смисъла на „сражението“, джихадът в разбирането на ‘Абдуллāх ибн ал-Мубарак е имал ценностно-смислов характер. Той не е воювал, за да плякосва. Неговият джихад сражение, в името на Този, Който го вижда, е бил мотивиран от нещо друго. Този мотив ясно се открива в част от неговата поезия, посредством която е подтиквал хората към сражение. Неговият ученик и приятел Хиббāн ибн Мусā казва: „Чух го веднъж да рецитира:

*Нима има покой, как да бъде спокоен мюсюлманинът
Щом жените мюсюлманки са в плен на врага агресор
Ридаеци, зовящи техния пророк Мухаммед
Мълвяци – обземе ли ги страх от поругаване – ‘о, да не бяхме се
раждали’*

*Безпомощни и немощни без прикритието на братската ръка.*¹⁷

Така в най-ранната компилация за джихада, в личността на нейния

¹⁴ Вж. Ибн ал-Мубарак, ‘Абдуллах. Ал-Джихад, Незих Хаммад (ред.). – Джида: Дār ал-Маṭbū‘āt ал-Джедйда, б.г.

¹⁵ Аз-Зехебй, Шемсу д-Дйн. Сиер Е‘лям ан-Нубеля’, т. 8. – Бейрут: Ар-Рисāля, 1982, с. 379.

¹⁶ Зāда, Ташкубрй. Мифтаḥ ас-Се‘āда, т. 2. – Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1985, с. 224.

¹⁷ Аз-Зехебй. Цит. съч., с. 416. Преводът е на автора.

съставител ‘Абдуллах ибн ал-Мубарак, определян единодушно от ислямските учени за светило в знанието и поведението, родил се сто години след смъртта на пророка Мухаммед, джихадът се разбира най-вече като синоним на военно сражение, чийто мотив е самата вражеска война и агресия.

Друг базов труд, съдържащ текстове за джихада, е този на ‘Али ибн Тāхир ас-Сулемй (поч. 1106). Озаглавен е отново *Ал-Джихād* и е считан за най-ранния документ, отразяващ ситуацията в Близкия изток в самото начало на Кръстоносните походи¹⁸. Паралелно с наратива за джихад, авторът излага и стратегия, в която основната му цел е, от една страна, да подтикне имащите власт и народа към сражение срещу кръстоносците, от друга страна, да спре миграцията на мюсюлманите от земите на *Ал-Шам*, изтъквайки връзката между джихада и достойнството на тези земи¹⁹. Не може да има никакво съмнение, че *Ал-Джихād* на ‘Али ибн Тāхир ас-Сулемй е съставен в контекста, в хода на кръстоносната война. Дори от думите на ас-Сулемй става ясно, че той е работел върху труда си през 1097 г., по време на обсадата и превземането на Антиохия от кръстоносците. Във втората част от книгата той казва: „...това, което написах дотук, е при пристигането на кръстоносците в Антиохия и го предавам от думите на учен от последователите на Шафиитите в Дамаск...“²⁰.

Трудът на ас-Сулемй следва установената от Ибн ал-Мубарак контекстуална концепция за джихад и значително я утвърждава в посока военно действие и сражение, тъй като е писан и разпространяван в условията на война, в един от най-критичните етапи от ислямската история, края на XI и началото на XII в.

Приблизително половин век след смъртта на ас-Сулемй се появява нова компилация с текстове за джихада, със заглавие *Ал-Арба ‘ун фй л-Хасс ‘аля л-Джихād*²¹. И ако ас-Сулемй няма славата на хадисолог, то авторът на тази компилация е Ибн ‘Асāкир (поч. 1175), сочен от ислямските учени за „хадисолога на епохата, в която живее“²², „единствен по рода си учен за своето време“²³. Той придобива изключителна популяр-

¹⁸ Вж. Oqleh, I. Book of Jihad for Al-Sulami. // *Dirasat: Human and Social Sciences*, 2014, vol. 41, № 3, pp. 925–945; Sivan, E. La Genese de La Contre-Croisade. // *Journal Asiateique*, 1966, vol. 12, pp. 197–224.

¹⁹ Oqleh, I., Op. cit., p. 930.

²⁰ Ас-Сулемй, ‘А. Китāб ал-Джихād. – Зеккяр, С., съст. Арба ‘ату Кутубин фй ал-Джихād. – Дамаск: Дār ат-Текуйн, 2007, с. 179.

²¹ бълг. „Четиридесет хадиса, подбуждащи към джихад“.

²² Аз-Зехебй, Шемсу д-Дйн. Ал-‘Ибар фй Хāбар мен Гāбар, т. 3. – Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1985, с. 60–61.

²³ Ибн Кесир, И. Ал-Бидāйа уе ан-Нихайа, т. 8. – Бейрут: Дār ал-Фикр, 1996, с. 441–442.

ност и адмирации със своя многотомен труд *Tārīḫ Medīnati Dimashq*²⁴.

В началото е важно да изложим кратка фактология за съдържанието на книгата за джихад на Ибн 'Асāкир. След анализ на поместените текстове става ясно, че: половината от съдържанието на труда е съставено от хадиси²⁵, в които думата 'джихад' семасиологично се разбира доста по-широко от военното сражение; текстовете, които говорят явно за военно сражение и са автентични, употребяват ясна военна терминология като: *ал-ғазу*, сражение, *ал-ғузāt*, войни, *ал-қатл*, убийство и др.²⁶; една пета от хадисите в компилацията се приемат за неавтентични, тъй като не устояват на установената от хадисолозите критична методология за удостоверяване на автентичността на даден текст²⁷; двайсет и шестият хадис, в който се внушава, че джихадът не е нищо друго освен сражение и смърт, е фалшифициран текст, приписващ цитираните думи вероломно на пратеника Мухаммед²⁸; трийсет и четвъртият хадис, който представя „меча“ не като обстоятелствено явление, а като принцип и ценност, също е фалшифициран текст, приписан на пратеника Мухаммед²⁹.

От особено значение също е да се отбележи, че компилацията е съставена от Ибн 'Асāкир по искане на Нұру д-Дйн Зенкй³⁰. Това проличава от самите думи на автора в уводната част на труда, където описва Нұру д-Дйн Зенкй със следните епитети:

*Справедливият и благоразумен владетел, муджахидин... пожелала да му събера четиресет хадиса за джихад..., които да подбудят силните муджахидини... и да ги насърчат да бъдат верни при срещата и в битката, за да изкоренят отличилите се с неверие и инат, тези, които разпространяват неверието по земята и множат в нея поквара и развала...*³¹

Разбира се, Нұру д-Дйн Зенкй, който продължава пътя на баща си

²⁴ бълг. „Историята на град Дамаск“ в 80 тома.

²⁵ Хадисите са текстове, в които се предават думи, действия, одобрения, нравствени и физически характеристики на пратеника Мухаммед; някои учени разширяват понятието, включвайки в него думи и действия на сподвижниците, *ас-саḥāба*, на пратеника Мухаммед и техните последователи, *ат-таби'ун*.

²⁶ Вж. Ибн 'Асāкир, 'А. Ал-Арба'ун фи л-Ҳасс 'аля л-Джихад, Абдуллах ибн Юсуф (ред.) – Кувейт: Дār ал-Ҳулефā' ли л-Китāб ал-Ислямий, 1984.

²⁷ Пак там, с. 41.

²⁸ Пак там, с. 94.

²⁹ Пак там, с. 108.

³⁰ Нұру д-Дйн Зенкй е бил емир на Халеп (1146–1174) и Дамаск (1156–1174); син на 'Имāду д-Дйн Зенкй, основал и управлявал династията на Зенгидите от 1127 до 1146 г.; вж. Ибн Кесир, И. Ал-Бидāйа... Цит. съч., с. 424.

³¹ Ибн 'Асāкир, 'А. Ал-Арба'ун... Цит. съч., с. 47–48.

в борбата срещу кръстоносците, изисква от Ибн ‘Асăкир да състави труд, чрез който да подтикне хората към встъпване във военно сражение. Самият този факт, без съмнение, кара Ибн ‘Асăкир да рамкира понятието ‘джихад’ в специфичната историческа действителност и да актуализира военното му значение, което всъщност осмисля социополитическия контекст, в който авторът твори.

Тук бихме се ангажирали с твърдението, че компилацията на Ибн ‘Асăкир допринася най-значително за „стерилизирането“ на понятието ‘джихад’ като военно сражение, поставяйки го в този стерилитет трайно във времето. Основанието за подобно твърдение не е просто изтъкнатото име на Ибн ‘Асăкир като ислямски учен, а най-вече големият триумф над кръстоносците, реализиран в неговата епоха последователно, на базата на джихада като военно сражение, от три централни фигури, ‘Имаду д-Дйн Зенкй, Нұру д-Дйн Зенкй и Сăляху д-Дйн ал-Еюбй, които, без съмнение, са били вдъхновявани от знанието на Ибн ‘Асăкир³².

Що се отнася до самия Ибн ‘Асăкир, той несъмнено е бил вдъхновен от труда на Ибн ал-Мубăрак за джихад. В своето най-велико достижение *Тăрйх Медйнати Димашк* Ибн ‘Асăкир споменава, че ‘Иззу д-Деуляти л-Кинăйи (поч. 1151) е пътувал до Дамаск, за да изучава при него (Ибн ‘Асăкир) книгата на Ибн ал-Мубăрак за джихад³³. Това показва, че Ибн ‘Асăкир е преподавал в Дамаск труда на Ибн ал-Мубăрак преди Нұру д-Дйн Зенки да стане емир на Дамаск през 1156 г. и да му възложи съставянето на нов труд за джихад. Така също безспорна е и приликата в съдържанието и метода между двата труда, въпреки времевата дистанция от приблизително четиристотин години помежду им. Всичко това доказва още веднъж, че компилацията на Ибн ал-Мубăрак за джихада е продължила да легитимира векове наред контекстуалното разбиране на това понятие като „военно сражение“. Може би именно поради това усещане, че достойнството за легитимирането на джихада като синоним на военното сражение принадлежи из-

³² Изворите споменават, че Сăляху д-Дйн ал-Еюбй (Саладин), султан на Сирия и Египет (1174–1193), който надделява над кръстоносните войски при Хатинските хълмове в битка за Йерусалим (1187), е присъствал на погребението на Ибн ‘Асăкир (Ибн Кесир, И. Ал-Бидăйа... Цит. съч., с. 442); Сăляху д-Дйн ал-Еюбй (Саладин) е определян дори и от Западния свят като благороден султан. В Третия кръстоносен поход (1189–1192) той оказва помощ на неговия опонент на бойното поле крал Ричард Лъвското сърце, който се разболява в хода на битката (Ибн Кесир, И. Ал-Бидăйа... Цит. съч., с. 501).

³³ Ибн ‘Асăкир, ‘А. Тăрйх Медйнати Димашк, ‘Умар ал-‘Амрауи (ред.), т. 43. – Дър ал-Фикр: 1996, с. 239.

цяло на Ибн ал-Мубарак, Ибн 'Асâкир съвсем мистериозно не споменава никъде в труда си името на ас-Сулемй, чийто труд за джихад определено е бил разпространен и познат, особено в Дамаск, преди труда на Ибн 'Асâкир³⁴.

Понятието 'джихад' продължава неизменно да се актуализира като синоним на военно сражение векове наред след епохата на Ибн 'Асâкир. В началото на XIV в. се появява колосален труд, представящ джихада отново като военна битка. Но този път значимостта и влиянието на труда не произлизат единствено от внушителната научна личност на автора, а и от неговата мъченическа кръв, проляна на бойното поле. Ибн ан-Нухâс (поч. 1411) пише своя труд за джихад *Мешâри'у л-Ашуаќ иля Маќâри'и л-'Ушишâќ*³⁵ в условията на война. Роден и живял в Дамаск, той напуска града след опустошителното нахлуване на монголците по земите на Близкия изток, и в частност Дамаск, през 1401 г., когато Тимур Ланг (1370–1405) убива десетки хиляди мъже и жени и буквално изпепелява града. Тези издевателства на монголската армия карат оцелелите жители да търсят убежище извън Сирия и те имигрират към Египет³⁶. Ибн ан-Нухâс се установява в египетския град Дамиета, но през 1411 г., след като кръстоносни войски от Генуа превземат Александрия, убивайки много от жителите на града, и се насочват за нов бой към ат-Тйна, селище в областта Дамиета, Ибн ан-Нухâс заедно с група хора напускат Дамиета, за да окажат помощ на жителите на ат-Тйна, където авторът на *Мешâри'у л-Ашуаќ иля Маќâри'и л-'Ушишâќ* загива, убит от кръстоносците³⁷.

Ибн ан-Нухâс завършва труда си за джихада във времева рамка от десет месеца, след преживяното в Дамаск от монголските военни нападения и две години преди смъртта си на бойното поле срещу кръстоносците³⁸. Тези преживявания и страдания в контекста на военните набези

³⁴ Повече за основанията, че трудът на ас-Сулемй е бил разпространен и познат в Дамаск преди Ибн 'Асâкир, вж.: Mourad, S. & Lindsay, J. *Islamic History and Civilization*, vol. 99: *Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asakir of Damascus (1105–1176) and His Age*, with an Edition and Translation of Ibn 'Asakir's *The Forty Hadiths for Inciting Jihad*. – Leiden: Brill, 2012, pp. 42–46.

³⁵ бълг. „Артериите на пламенността към могилите на любимите“.

³⁶ Ибн Хаджар, 'А. Инбâ' ал-Гумр би Инбâ' ал-'Умр, т. 2. – Кайро: Ихйâ' ат-Турâс ал-Ислямий, 1994, с. 139. Източникът е богат на информация и ценен поради това, че авторът е съвременник на събитията.

³⁷ Пак там, с. 491–492.

³⁸ Ибн ан-Нухâс, А. *Мешâри'у л-Ашуаќ иля Маќâри'и л-'Ушишâќ*, Салях ал-

снемат многозначността от понятието ‘джихад’ и устойчиво го утвърждават като синоним на военната битка и при Ибн ан-Нухās. Още в самия увод и той пояснява, че поводът за написването на книгата е да подтикне хората към военна съпротива срещу насилието и агресията, които се налагат от чуждите войски³⁹. По подобие на своите предшественици, Ибн ан-Нухās започва със заглавие: „Заповедта за джихад срещу неверниците... и заплахата за този, който го изостави“. Под това заглавие той също цитира като свои аргументи коранични текстове, в които не се съдържа думата джихад, а арабската дума *ал-қитāl*, сражение⁴⁰. Като цяло проблемите, които бяха изтъкнати относно контекстуализирането на понятието джихад в разгледаните дотук трудове, съществуват и в работата на Ибн ан-Нухās. Но той все пак е определен за мъченик, който с кръвта си обединява теоретичната и практическата страна на понятието джихад като синоним на военно сражение. Може би този факт е част от основанията на Салях ал-Халиди да твърди, че съществува консенсус сред ислямските учени относно това, че работата на Ибн ан-Нухās за джихад е най-добрата за всички времена⁴¹.

Дори и след седемстотин години, съвсем очаквано, първият източник, посочен от Ибн ан-Нухās в библиографията на труда му, е компилацията на Ибн ал-Мубāрак, а трудовете на ас-Сулемй и Ибн ‘Асāкир не фигурират в списъка на използваната литература, макар че на друго място в уводната част става дума за Ибн ‘Асāкир⁴². Но общото между всички тези трудове е, че запазват концептуалното ядро, около което се развива понятието ‘джихад’, еквивалентно на военно сражение, *ал-қитāl*.

Анализът върху четирите базови, класически труда показва инвариантно, че условията на война са подчертали и актуализирали един възможен аспект от семантичното поле на понятието ‘джихад’. Подобен акт на интерпретация е разбираем и нормален, тъй като преживяването и разбирането се обуславят взаимно. Факт е също, че не просто арабско-византийският фронт, а бойното поле, като характерна черта на Средновековието, съпътства паралелно времето на формиране на ислямските науки и концепти и така вкоренява в понятията бойни обертонове, които в случая с джихада са еволюирали в основен тон и са го стерилизирали като синоним на военно сражение дори в условията на мир.

Халиди (ред.). – Амман: Дār ан-Нефā’ис, 1999, с. 9.

³⁹ Пак там, с. 23–24.

⁴⁰ Пак там, с. 29.

⁴¹ Пак там, с. 10–11.

⁴² Пак там, с. 24–26.

Друг важен момент, на който трябва да се обърне внимание, е, че писменият труд на Ибн ал-Мубарак за джихада изпреварва основния период на вписване на понятията в ислямското право и тематичната класификация на секторите в хадис литературата⁴³. Дори съвсем първите писмени работи в ислямското право, като *Ал-Муатта* на имам Малик (поч. 795) и *Ал-Харрадж* на Абу Юсуф (поч. 798) са съвременници на Ибн ал-Мубарак (поч. 797) и носят преживяванията на същата епоха. Затова не е чудно, че утвърдилите се дефиниции за джихад в четирите правни школи на исляма застават в същата интерпретация, ограничавайки джихада до военно сражение.

Ханефитската правна школа, в лицето на 'Аляу д-Дйн ал-Кясанй, *Краля на 'улемите*⁴⁴ (поч. 1191), дава следното определение за джихад: „Полагане на усилия в сражение, *ал-қитъл*, по пътя на Аллах, с живота, имотите и думите“⁴⁵. Друг учен от същата школа, ал-Кемъл ибн ал-Хумъм (поч. 1457), формулира подобно определение: „Полагане на усилия в сражение, *ал-қитъл*, по пътя на Аллах, пряко или косвено, чрез материална помощ или съвет...“⁴⁶. А за известния енциклопедист и един от последните редактори на ханефитското право Ибн 'Абидйн (поч. 1836) джихадът е: „Призив към истинската религия и сражение, *ал-қитъл*, срещу тези, които отказат да я приемат“⁴⁷.

При Маликитската правна школа понятието 'джихад' се разбира отново като сражение. Ибн 'Арафа (поч. 1400) го определя по следния начин: „Джихадът е сражаване, *ал-қитъл*, на мясджидите срещу неверниците, с които не са в примирие, за да бъде издигнато словото на Аллах...“⁴⁸ Ибн 'Абду с-Селям (поч. 1348) го дефинира като: „Понасяне на трудности в сражение, *ал-қитъл*, срещу враговете“⁴⁹.

⁴³ Зейдан, Абду л-Керим. *Ал-Медхал ли Дирасати ш-Шерй'ати ал-Ислямийа*. – Александрия: Дър 'Умар ибн ал-Хаттаб, 2001, с. 106–181.

⁴⁴ С думата „*улеми*“ традиционно се назовават изтъкнатите ислямски учени. А 'Аляу д-Дйн ал-Кясанй е бил удостоен с прозвището *Краля на 'улемите* поради огромното му познание най-вече в ислямското право. Интересен е фактът, че и той живее през XII в. в епицентъра на кръстоносните походи, гр. Халеб.

⁴⁵ Ал-Кясанй, 'Аляу д-Дйн. *Бед'и'у с-Сан'и'*, т. 7. – Бейрут: Дър ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1986, с. 97.

⁴⁶ Ибн 'Абидйн, М. *Хашийат Ибн 'Абидйн*, т. 6. – Бейрут: Дър ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2001, с. 197.

⁴⁷ Пак там, с. 196.

⁴⁸ Ас-С'ауи, А. *Булгату с-Салик ли Ақраби л-Месалик*, т. 2. – Бейрут: Дър ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1995, с. 76.

⁴⁹ Ал-Хаттаб, М. *Меуахиб ал-Халил*. Т. 4. – Нуакшот: Дър ар-Ридуан, б.г., с. 155.

Шафиитската правна школа също представя джихада като синоним на военна битка. Шейхът на ал-Азхар, имам Аш-Шерқауї (поч. 1812), уточнява, че джихадът е: „Сражение, *ал-қитāl*, срещу неверниците в подкрепа на исляма“⁵⁰. А ал-Бейджүрї (поч. 1859), също шейх на ал-Азхар, обобщава, че джихадът е: „Сражение по пътя на Аллах за въздигане на религията“⁵¹.

Ханбелитската школа също не прави изключение в това отношение. Шерафу д-Дїн ал-Хаджджәуї (поч. 1561), един от мюфтиите на ханбелитите и шейх на исляма в Дамаск, определя джихада като: „Сражение, *ал-қитāl*, срещу неверниците“⁵². В „Апогеят на стремленията“, *Мунтехә л-Ирәдәт*, труд, определен за един от най-значителните в ханбелитското право до наши дни, шейхът на исляма и кадия на кадиите в Египет за своето време, Ибн ан-Наджджәр (поч. 1564), пише: „Джихадът е сражение, *ал-қитāl*, срещу неверниците“⁵³.

Въпреки малките различия относно методите на воюване, например при ханефитите участието може да бъде с финансова подкрепа и наставления, а не единствено с пряка физическа сила, понятието ‘джихад’, в резултат на социополитическата действителност, за която вече стана дума при анализа на трудовете за джихада, е представено в литературата по ислямско право синонимно на военно сражение. От дефинициите обаче се забелязва определена еволюция на понятието при правистите. Докато при авторите на специализирани трудове за джихад недвусмислено се изтъква агресията и самата война като мотив за встъпване във военна битка, то в риториката на учените по ислямско право може да се намерят основания да се твърди, че този мотив е различното вероизповедание. Такъв изглежда мотивът особено за незапознатите със спецификите на историческия контекст, нито пък със сложното семантично поле на арабската дума *кяфир*, традиционно превеждана като „неверник“. Друго явление, което неизменно се повтаря в правната ислямска литература, е, че навсякъде съдържанието в тематичните сектори, озглавени с думата джихад, се отнася до военното дело.

Следователно не би се затруднил в намирането на аргументи този, който иска да върши кървави атентати срещу „неверниците“, нито пък ще

⁵⁰ Аш-Шерқауї, А. Хәшиятү ш-Шерқауї, т. 2. –Ал-Меҗба’а Ал-Амїрїя, 1298 по хиджра, с. 437.

⁵¹ Ал-Бейджүрї, И. Хәшиятү л-Бейджүрї, т. 2. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-’Илмїя, 1999, с. 489.

⁵² Ал-Хаджджәуї, Шерафу д-Дїн. Ал-Иқнә’а, т. 2. Дәрәт ал-Мелик ‘Абду л-’Азїз, 2001, с. 61.

⁵³ Ибн ан-Наджджәр, М. Мунтехә л-Ирәдәт, т. 1. –’Алему л-Кутуб, б.г., с. 302.

изглежда субективен онзи, който пожелае да представя ислямската религия като насилствена и богата на кървави граници. Стерилизираното понятие 'джихад' дава такава възможност. Дори в тълковните речници на различни езици думата джихад без колебания се обяснява като война, и то „свещена“. В „Съвременен тълковен речник на българския език с приложения“ пише: „**джихад** м., само ед. Свещена война на мюсюлманите срещу неверниците.“⁵⁴. А в „Речник на българския език“ на БАН джихадът дори е война не срещу неверници, а срещу друговеци: „Свещена война на мюсюлманите срещу друговеците, водена за защита и пропагандиране на исляма.“⁵⁵. Съвсем недвусмислено е дефинирано понятието и в речника на Секцията по компютърна лингвистика към БАН, джихадът е: „Свещена война, която мюсюлманите са длъжни да водят срещу онези, които не са последователи на исляма.“⁵⁶. Такова е определението за джихада и в западните речници. Например в *Dictionary of Contemporary English* се казва: „Джихадът е свещена война, водена от мюсюлманите; или ситуация, в която мюсюлманинът, мъж или жена, трябва да извърши определен вид жертване в своя живот.“⁵⁷. В британската енциклопедия на изкуствата и науките „Британика“ основното пояснение за джихад е: „от арабски: ‘сражение’ или ‘битка’; религиозно задължение, наложено на мюсюлманите за разпространяване на исляма чрез война...“⁵⁸.

След цялото това приковане на значението на думата ‘джихад’ към бойното поле на военното сражение всеки опит за нейното разкрепостяване би се възприел за апология, ако опитът не се базира на силни аргументи. Затова в следващите редове на изследването ще аргументираме тезата, че понятието джихад се разгръща в Корана, централния нормативен източник на ислямските постановления и концепти, с много по-широко значение от това на военно сражение, което всъщност окупира семантичното поле на джихада след смъртта на пратеника Мухамед под влияние на сблъсъка на мюсюлманите с византийци, кръстоносци, монголки, колонизатори и нестихващи вътрешни междуособици.

На първо място, нека поясним, че никъде в текстовете на Корана и нормативните постановления на пратеника Мухамед не се открива сло-

⁵⁴ Буров, С. Съвременен тълковен речник на българския език с приложения. – Велико Търново: Gaberoff, б.г., с. 152.

⁵⁵ <http://ibl.bas.bg/rbe/>

⁵⁶ <http://dcl.bas.bg/bulnet/>

⁵⁷ Longman Dictionary of Contemporary English. – Edinburgh: Pearson Education Limited, 2012, p. 942.

⁵⁸ The New Encyclopædia Britannica, vol. 6. – Chicago: University of Chicago, 1986, p. 550.

восьчетание „свещена война“. Единственият обект, който е описан в Корана с прилагателното „свещен“, *ал-муқаддес*, е земята; по-конкретно, територия от пространството между Ефрат и Ариш⁵⁹, както и долина в Синайската планина⁶⁰. На никое място в Корана не се описват действия, нито личности с прилагателното свещен, *ал-муқаддес*, да не говорим за война.

Що се отнася до самата дума ‘джихад’, в нейната конкретна форма на отглаголно съществително, то употребата ѝ в Корана е изключително ограничена. Открива се само четири пъти в цялото коранично съдържание. Глаголната ѝ основа *джѣхада* е приложена трийсет и един пъти: седем пъти в императивна форма; петнайсет пъти като глагол в минало време; пет пъти като глагол в сегашно време; четири пъти във формата за деятелно причастие. А коренната ѝ морфема /*дж-х-д*/ е актуализирана общо четирисет и един пъти, като към горепосочената статистика се добавя думата *джехд*, употребена пет пъти и думата *джухд* – един път⁶¹.

Без да правим тенденциозни заключения на базата на посочените цифри, ще пристъпим към анализ, целящ определяне на значението на думата ‘джихад’ преди нейното трансформиране в синоним на военно сражение. За целта е необходимо пълно дистанциране от явленията и процесите, характерни за обособяването на военния смисъл на понятието ‘джихад’. Подобно дистанциране може да бъде реализирано, ако за изходна точка се вземе езикът, тъй като Коранът е представен чрез буквени знаци, съставлящи ясен езиков материал. В самия Коран се посочва, че той е низпослан на „ясен арабски език“⁶². Това показва, че езиковата способност и езиковата традиция на арабите преди появата на Корана са правели тези хора способни да възприемат правилно съдържанието му. Следователно този факт ни задължава да изследваме употребата на думата ‘джихад’ в лексиката на арабите преди появата ѝ в Корана. Подобно изследване ще осветли значението на тази дума преди нейното пътешествие през вековете и напластяването ѝ с догматичен и социополитически пласт, навян от обстоятелствата на времето.

Предислямската поезия на арабите от V, VI и началото на VII в. е

⁵⁹ Коран 5: 21; вж. Ат-Табарӣ, Ибн Джерӣр. Тefсӣр ат-Табари, т. 4. – Бейрут: Дару л-Фикр, 1995, с. 235.

⁶⁰ Коран 20: 12; 79: 16.

⁶¹ Абду л-Баки, М. Ал-Му‘джем ал-Муфахрас ли Алфѣзи л-Кур’ани л-Керим. – Кайро: Дару л-Хадӣс, 1996, с. 224–225.

⁶² Коран 26: 195; Цветан Теофанов. Превод на Свещения Коран. – София: Главно мюфтийство на мюсюлманите в Р. България, 2006. Посоченият превод на Свещения Коран ще бъде използван оттук нататък в настоящия труд, в случай че няма допълнително пояснение за друг превод.

най-значителният извор, достигнал до нас, от който черпим информация за употребата на арабския език преди появата на Корана. В първото поколение на исляма, учени от ранга на ‘Умар ибн ал-Хаттаб (поч. 644), Ибн ‘Аббас (поч. 687), един от най-достоините тълкуватели на Корана, и др., използват предислямската поезия като метод за тълкуване и разбиране на определени коранични думи и изрази⁶³. Изворите предават диалога между Ибн ‘Аббас и Нафи‘а ибн ал-Азрак, при който Нафи‘а пита тълкувателя за значението на коранични думи и изрази и доколко техният смисъл може да бъде потвърден от поемите на арабите преди исляма. Изразите от Корана, за които е питан Ибн ‘Аббас в този диалог, са приблизително двеста⁶⁴. След като пояснява значението на всеки един от тях, той привежда в подкрепа на това значение стихове от предислямската поезия⁶⁵. Но в по-късните поколения на ислямските учени, след като се завихря конфликт между отдадените на ислямското право и езиковедите, първите отхвърлят възможността да се използва поезията в тълкувателния процес под претекст, че по този начин поезията, която – според тези учени – се порицава от Корана и пратеника Мухаммед, се превръща в основа за разбиране на Корана⁶⁶. Абу Бекр ал-Анбарй (поч. 940) определя тези, които твърдят подобно нещо, за „нямащи знание“, тъй като целта не е да се превърне поезията в основа на Корана, а да се поясни чрез нея там, където е необходимо, дадена дума или израз от съдържанието му, тъй като Коранът е низпослан на езика на арабите преди него⁶⁷.

Днес ние разполагаме с поетичните сборници на десетки от предислямските рицари на арабското слово. Но интересен е фактът, че при поети като ‘Антера ибн Шеддād (поч. ок. 608), ал-Мухелхил ибн Рабй‘а (поч. ок. 520), дори при аш-Шенферā (поч. 525), един от най-

⁶³ Аз-Зехеби, М. Ат-Тефсир уе л-Муфессирун, т. 1. – Бейрут: Дар ал-Юсуф, 2000, с. 78–80.

⁶⁴ Съгласяваме се с мнението на Мусаид ат-Тайяр за проява на снизходителност към методологията за установяване на автентичността на преданията, в които се съдържа информация за езиковото значение на коранични изрази. Според ат-Тайяр, ако се приложи методологията на хадисолозите върху този тип езикови предания, трябва по-голямата част от тефсир литературата да се анонсира за неавтентична; вж. ат-Тайяр, М. Меқāлят фй ‘Улюми л-Кур’ан уе Усули т-Тефсир. – Рияд: Дар ал-Муҳаддис, 1425 по хиджра, с. 300–308.

⁶⁵ Ас-Суюфй, Джелялю д-Дйн. Ал-Итқан фй ‘Улюми л-Кур’ан, т. 1. – Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2000, с. 243.

⁶⁶ Аз-Зехеби, М. Ат-Тефсир... Цит. съч., с. 82.

⁶⁷ Ас-Суюфй, Джелялю д-Дйн. Ал-Итқан... Цит. съч., с. 242.

известните клетници, войнстващи в пустинята, думата ‘джихад’ и нейната глаголна основа не се употребяват, макар че в творбите на тези автори преобладава военната лексика. Думите, които постоянно са в употреба там и чрез които се описва военното дело, са: *ал-харб*, война; *ал-қитал*, сражение; *ал-ғазу*, битка, сражение и др.⁶⁸

Производни от коренната морфема /дж-х-д/, и по-конкретно форми, образувани от глагола в първа порода *джехеда*, се употребяват в предислямската поезия. Например, възвеличавайки шурма на своя жребец, Имру л-Қайс (поч. 565) казва⁶⁹:

فَأَدْرَكَ لَمْ يُجْهِدْ وَلَمْ يُثْنِ شَأْوَهُ

*И застигна [жертвата] без усилие, с един скок*⁷⁰

В друг стих, където вече описва камилата, която язди в своето дълго пътешествие към византийския император Юстиниан I (527–565), за да търси подкрепа от него в отмъщението си срещу племето Бену Асад, Имру л-Қайс казва⁷¹:

بِسَيْرٍ يَصِيحُ الْعَوْدُ مِنْهُ يَمْنُهُ أَخُو الْجَهْدِ لَا يُلْوِي عَلَيَّ تَعَدُّرًا

Ридае от пътя старата камила, обезсилвана/от проявяващ усърдие, с твърда решеност

А когато съветва момче как да язди силния кон при лов, Имру л-Қайс го поучава с думите⁷²:

فَقُلْتُ لَهُ صَوَّبْ وَلَا تَجْهَدَنَّهٗ

И му казах: управлявай го леко и не го напругай!

И Ас-Сулейк ибн ас-Сулека (поч. 605 г.), оплаквайки своя кон ан-Наххām, изтъква достойнствата на жребеца преди неговата смърт⁷³:

و يُحْضِرُ فَوْقَ جِهْدِ الْحُضْنِ نَصًّا

И връхлита всеотдайно срещу усилията на свирепия звяр

⁶⁸ Вж. Меуляуи, М. Диуан ‘Антера. – Ал-Мектеб ал-Ислямий, б.г.; Харб, Т. Диуан Мухелхил ибн Раби’а. – Ад-Дар ал-Алемийа, б.г.; Харб, Т. Диуан аш-Шенферā. – Бейрут: Дар Ғадир, 1996.

⁶⁹ Абду ш-Шафи, М. Диуан Имру л-Қайс. – Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2004, с. 35; подчертаванията на определени думи от стиховете са от автора.

⁷⁰ Преводът на всички поетични стихове е на автора.

⁷¹ Абду ш-Шафи, М. Диуан Имру л-Қайс. Цит. съч, с. 62.

⁷² Пак там, с. 106.

⁷³ Харб, Т. Диуан аш-Шенферā. – Бейрут: Дар Ғадир, 1996, с. 89.

Среща се и реализация на коренната морфема /дж-х-д/ във формата на отглаголно съществително от глагола в четвърта порода. Сравнявайки своята камилата с тур (див бик), попаднал в засада на настървени ловни кучета, ал-А'шā (поч. ок. 633) описва тура с думите⁷⁴:

فَجَالَتْ وَ جَالَ لَهَا أَرْبَعُ جَهْدَنْ لَهَا مَعَ إِجْهَادِهَا

Обикаляше и краката му полагаха усилия да обикалят с него, след като [вихърът] го караше да се напруга

Разбира се, от най-съществено значение за нашето изследване е да проследим употребата на /дж-х-д/ в трета глаголна форма, от която всъщност произлиза думата 'джихад' като нейно отглаголно съществително. Тук, отново в поезията на Имру л-Қайс, откриваме следния стих⁷⁵:

كَأَنَّ الصُّوَارَ إِذْ يُجَاهِدُنْ غُدْوَةً عَلَى جُمْدٍ خَيْلٌ تَجُولُ بِأَجْلَالِ

Сякаш туровете, борейки се сутрин със скалистата земя, са бродещи коне, заметнати с чулове

Контекстът, в който се намира стихът, е появата на Имру л-Қайс сред стадо диви бикове, които, виждайки дръзкия конник, ги обзема страх и започват да бягат неориентирано по трудния терен, за да се домогнат до убежище. Значението на глагола *юджāхид*, води джихад, е насочено към действието на бикове, което е провокирано от характера на терена, по който се движат. Скалистият терен им отправя предизвикателство, затруднява ги със своите чукари по пътя към тяхната цел да достигнат до сигурно място. За да отвърнат на това предизвикателство и да достигнат до целта си, бикове полагат усилия, за да се справят с трудностите по пътя към целта.

В стих от своята поезия ан-Набиға (поч. ок. 604) описва издръжливостта на магаре, което упорито следва своята самка – забърза ли, и то забързва, забави ли ход, и то забавя, но не от умора⁷⁶:

وَ إِذَا جَاهَدْتُهُ الشَّدَّ جَدًّا وَ إِنِّ وَنْتُ تَسَاقَطُ لَا وَانٍ وَلَا مُتَخَاذِلٌ

Предизвика ли го в галоп – галопира/закрета ли – притихва, без да крета, нито изоставя

⁷⁴ Ар-Радуани, М. Диуан ал-А'шā ал-Кебīр, т. 1. – Доха: Уизāрату с-Секāфа, 2001, с. 237.

⁷⁵ Абду ш-Шафи, М. Диуан Имру л-Қайс. Цит. съч., с. 128.

⁷⁶ Хитти, Х. Диуан ан-Набиға аз-Зубйāни. – Бейрут: Дār ал-Китāб ал-'Арабий, 1991, с. 138.

Стремежът на самката да се измъкне от преследването на самец а е отразено с глагола *джăхѣда*. Женската полага усилия да се измъкне, като реакция към действията на мъжкия, който я следва. Тя галопира в предела на силите си, после крета изнемошяла, а той неотклонно, без усилия, остава в нейната близост. Тези действия на самката, съпроводени с преодоляване на трудностите, налагани от якия самец, са изразени от ан-Набига с думата ‘джихад’.

И при ал-А‘шă откриваме /дж-х-д/ в трета глаголна форма. Описвайки отново дивия бик, гонен от глутница кучета, ал-А‘ша рисува с действието джихад усилията на бика да се измъкне от атаката на кучетата и да спаси себе си⁷⁷:

لَأَيُّا بُجَاهِدُهَا لَا تَأْتَلِي طَلْبًا حَتَّى إِذَا عَقَلَهُ بَعْدَ الْوَنَى ثَابَا
فَكَرَّرَ نُو حَرْبَةٍ تُحْمِي مَقَاتِلَهُ إِذَا نَحَا لِكَلَاهَا رَوْفَهُ صَابَا

Бори се мъчително с тях, твърди в преследването/докато падна в безилше, но се надигна

Извъртя глава да се брани с рога/а прицелеше ли се в хълбоците им – пронизваше ги

С действието джихад ал-А‘шă е описал усилията, които бикът полага в отговор на предизвикателството, на атаката на ловните кучета. Бикът се бори, полага усилия, за да се избави от опасността. Той се бори, бягайки от кучетата, за да запази живота си. Едва когато го напускат силите и бива застигнат от свирепите кучета, той се обръща срещу тях с цел да се защити.

В поезията на ал-А‘шă се среща също употребата на думата *ал-джѣхăд*. С тази дума той назовава тежкия терен, който изисква полагане на усилия, за да бъде прекосен, тъй като е каменист, без растителност, нито сянка⁷⁸.

Става ясно, че в предислямската поезия на арабите, в арабския език, предхождащ низпославането на Корана, действието джихад инвариантно се употребява, за да се изрази необходимостта от полагане на усилия за преодоляване на трудностите. Джихадът в езика на арабите преди исляма е усърдие и борба в отговор на предизвикателствата. И макар че животът на предислямските араби е война и войната е техният живот, никъде в техния език действието джихад не се свързва с военното дело или с нападение.

Истина е, че ние определяме смисъла на този тип поезия посредством езиковите механизми, установени писмено в по-късен етап от

⁷⁷ Ар-Радуани, М. Диуан ал-А‘шă... Цит. съч., т. 2, с. 244.

⁷⁸ Пак там, т. 1, с. 237.

развитието на арабския език, но все пак те са базирани на словесната традиция на изразяване на арабите. Онова, за което не можем да се съмняваме, независимо от всичко останало, е, че общото съдържание и тематичният контекст на предислямската арабска поезия не ни позволяват да възприемаме джихада като синоним на военно действие.

Интересното е, че в чисто лексикален план отново се забелязва еволюция в схващането на джихада като понятие. Лексикографите от Ибн Дурейд (поч. 934) до Абū ал-Бақā' ал-Кефеуї (поч. 1683) не представят идентично значението му. Ибн Дурейд представя коренната му морфема /дж-х-д/ като достигане предела на човешката сила и възможност. А този, който извършва действието /дж-х-д/, е сериозен и задълбочен в делата си⁷⁹. При Ибн Фāрис (поч. 1004) основното значение на /дж-х-д/ е усилие. Той дава пример с думата *ал-джехāд*, тежък, каменист терен, както и с думата *ал-меджхūд*, млякото, от което се извлича масло, тъй като този процес изисква усилия⁸⁰. За разлика от своите предшественици, Ар-Рағиб ал-Асфахāнї (поч. 1109), след като определя /дж-х-д/ със значение на усилие, представя конкретно думата джихад като синоним на *ал-муджāхада*: „Изразходване на усилията в защита от врага“, после поставя понятието в триизмерна схема – полагане на усилие за защита от явния враг; от сатаната; от пороците на душата⁸¹. При Ибн ал-Мензур (поч. 1312) полагането на усилия вече се насочва към конкретна сфера. Първото му обяснение е, че борбата с врага е сражение, *ал-қитāл*. После посочва, че джихадът е воюване срещу враговете, както и изразходване на усилията във война и във всяко друго начинание. Авторът обръща внимание и на това, че след преселението от Мека към ал-Медина остава единствено искреността във воденето на джихад и сражение срещу неверниците⁸². Ас-Семїн ал-Халебї (поч. 1355) следва буквално мнението на Ар-Рағиб ал-Асфахāнї, като внася пояснения около типологията на джихада. Така той пояснява, че: усилията за защита от явния враг са всъщност сражение срещу неверниците, за да бъде издигнато словото на Аллах над всичко останало; усилията срещу сатаната и пороците на душата ги обобщава в категория „борба срещу таен враг“ и твърди, че борбата с тях е най-трудна; обособява и трети тип

⁷⁹ Ибн Дурейд, Абū Бекр. Джемхерату л-Люга. – Бейрут: Дār ал-‘Илм ли л-Меляийн, 1987, с. 452.

⁸⁰ Ибн Фāрис, Абū ал-Хусейн. Му‘джем ал-Мақāйс фї л-Люга. – Бейрут: Дār ал-Фикр, 1998, с. 227.

⁸¹ Ал-Асфахāнї, ар-Рағиб. Муфрадат Алфāзи л-Қур’ан. – Дамаск: Дār ал-Қалем, 2009, с. 208.

⁸² Ибн ал-Мензур, Джемалло д-Дїн. Лисану л-‘Араб. – Дār ал-Ме’ариф, б.г., с. 710.

джихад – „борба срещу атеистите чрез ясни аргументи“⁸³. ‘Алй ал-Джурджанй (поч. 1413) представя джихада с едно изречение: „Призив към правата религия“⁸⁴. Абӯ ал-Бақā’ (поч. 1683) добавя към определението за джихад на ал-Джурджанй следния израз: „...и сражение, *ал-қитāl*, срещу тези, които откажат да я приемат“⁸⁵.

От изложението се вижда как лексикалното значение на понятието ‘джихад’ еволюира паралелно с историческите събития, базирани на социополитически конфликти, за които вече стана дума. Ранните лексикографи, до X в., подчертават общото семантично поле на /дж-х-д/ като действие, изискващо полагане на усилия, без дори да обръщат специално внимание на думата ‘джихад’. Подобно разбиране кореспондира с предислямската употребата на джихада. През XI–XII в. започва лексикално да се фокусира самата дума ‘джихад’, като действието ѝ вече се насочва конкретно към „защита от враг“. В по-късен етап лексикографите стесняват обсега на понятието до бойното поле, а действието му го насочват от защитен към нападателен характер, за да бъде слогото на Аллах над всичко и да се наложи ислямът.

Тук анализът достига критичната точка, при която от ключово значение е да се проследи кораничната употреба на действието джихад, за да се отсъди на основата на централния нормативен източник на исляма, дали самият той дава основание да бъде стеснен обемът на широкото предислямско значение на джихада така, че то да започне да се възприема най-вече като военно сражение, за което ни говорят съставители на компилации и автори за джихада, правните школи на исляма, по-късните лексикографи и др.

Отправяйки се към съдържанието на самия Коран, намираме думата ‘джихад’, хронологически употребена за първи път в *сура Ал-Фурқāн*, която, според класическата хронология на аз-Заркешй⁸⁶, а и според съвременната, тази на Ньолдеке⁸⁷, датира приблизително от средата на меканския период, разгръщач се от 610 до 622 г. В контекста на надменно поведение на определен кръг от хора, които определят

⁸³ Ас-Семйн ал-Халебй, А. ‘Умдату л-Хуффаз, т. 1. – Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1996, с. 351.

⁸⁴ Ал-Джурджанй, ‘А. Му‘джем Ат-Те‘рифāt. – Кайро: Дар ал-Фадйле, б.г., с. 72.

⁸⁵ Ал-Кефеуй, Абӯ ал-Бақā’. Му‘джем ал-Куллийāt. –Бейрут: Ар-Рисāля, 1998, с. 354.

⁸⁶ Аз-Заркешй, Бедруддйн. Ал-Бурхāн фй ‘Уломи л-Қур’āн, т. 1. – Кайро: Мекребету т-Турās, б.г., с. 193.

⁸⁷ Watt, W. & R. Bell. Introduction to the Qur’ān. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, p. 110.

Корана за „лъжа“ и „легенда“, а пратеника Мухаммед – за „омагьосан човек“, и които отричат посланието, освен ако то не им бъде разкрито лично от ангелите или директно от Господ, се казва следното:

فَلَا تُطِيعُ الْكُفْرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

*И не се покорявай на неверниците, и чрез него [-Корана] води
срещу тях велика борба*⁸⁸

Целият мекански период и най-вече средният, от който датира знаменението, се характеризира с религиозни гонения и репресивни мерки срещу пратеника Мухаммед и вярващите. Този факт е представен от всички историци и летописци, изследвали меканските събития в Епохата на пророчеството. При тези обстоятелства на пратеника, а оттук и на вярващите – им е повелено да не се покоряват на исканията на езичниците за изоставяне на исляма и приемане на идолите за божества, а да водят велика борба в защита от тях чрез Корана⁸⁹. Следователно в отговор на репресиите, налагани от меканските езичници против мюсюлманите, Коранът прескриптивно отсъжда да се води борба срещу този тип поведение чрез ясни аргументи от Корана. Така става ясно, че първата употреба на джихада и първият императив за неговото действие в Корана са в съответствие с предислямското разбиране за джихад, т.е. срещу усилията за репресия на исляма се изисква полагане на усилия, които обстоятелственото пояснение за начин недвусмислено поставя в рамката на аргументите и фактите, водещи към истината. По този начин джихадът и неговият императив се поставят за първи път от Корана като интелектуално усилие срещу потискането и ограничението на свободата. Именно това усилие, интелектуалното, се възприема според Корана за велик, голям джихад, а не полученото широка популярност аскетично мнение, базирано на фалшифициран текст, приписан на пратеника Мухаммед, че големият джихад е борба с душата⁹⁰. Макар това да бъде прието смислово за истина, то е само една част от интелектуалния джихад.

Отново в меканския период, в *сура Ан-Нахл*⁹¹, глава Пчелите, действието джихад се открива в следния кораничен текст:

⁸⁸ Коран 25: 52.

⁸⁹ Ат-Табарй, Ибн Джерйр. Тефсйр ат-Табари, т. 5. – Бейрут: Ар-Рисāля, 1994, с. 476.

⁹⁰ Ал-Қарй, ‘Алй. Ал-Меуду‘ат ал-Кубрā. – Бейрут: Дār ал-Амāна/Ар-Рисāля, б.г., с. 20б, хадис 211; няма учен хадисолог, който да определя преданието за „малкия и големия джихад“ за автентично, изказано от пратеника Мухаммед.

⁹¹ Аз-Заркешй, Бедруддйн. Ал-Бурхāн... Цит. съч., т. 1, с. 193; Watt, W. & R. Bell. Op. cit., p. 110.

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا
لَغَفُورٌ رَحِيمٌ

*После твоят Господ... – за онези, които се преселиха, след като бяха подложени на мъчение, и продължиха да се борят и търпят, [за тях] твоят Господ след всичко това е прощаващ, милосърден*⁹²

Контекстът отново е изричането на лъжи срещу пратеника Мухаммед и посланието, което представя, а в исторически план текстът пак се свързва с гоненията и измъчванията на вярващите от меканските езичници. Жестоки убийства на цели семейства, приели исляма, са извършени от езичниците. Семейство Ясир са убити в Мека пред очите на сина им ‘Аммър, който се избява от смъртта, отричайки се на думи от вярата⁹³. Мъченията и насилието се превръщат в причина за напускане на родното място. Тук трябва да се отбележи, че преселението, което се споменава в текста, е преселението на част от вярващите към Абисиния, както всъщност Ибн Ашур забелязва това, за разлика от други тълкуватели, които погрешно мислят, че става дума за покъсното преселение към ал-Медина през 622 г.⁹⁴ Хронологическата класификация на *сурата* и нейната тематична прогресия, както и морфологичната категория за време на глаголите, не дават основание да се говори за друго преселение, освен за това към Абисиния (ок. 615–616).

В противовес на издевателствата на езичниците, реакцията на вярващите е описана в текста с три действия: преселение, борба, търпение. Преселението е категоричен акт за дистанциране от полето на насилието. В този смисъл тук е несъстоятелно борбата джихад да се възприема като военно действие. С глагола *джихеду* са описани усилията, които вярващите полагат за защита от терора. Напускатйки родното място, те се борят, бягайки от жестокостите, за да съхранят вярата и живота си. Дори самото пребиваване в Абисиния, където получават закрила от християнски владетел⁹⁵, изисква усърдие и полагане на усилия за преодоляване на трудностите на чуждата земя.

Значението на действието джихад в гореспомнатия кораничен текст съответства на значението на джихада, с който ал-А‘шā описва усилията на бика да се спаси от атаката на ловните кучета, както вече бе

⁹² Коран 16: 110. Преводът е на автора.

⁹³ Ал-Хударй, М. Нуру л-Йақйн. – Дамаск: Мекетебету л-Газālй, 1990, с. 55.

⁹⁴ Ибн Ашур, М. Ат-Техрйр уе ат-Тенуйр, т. 14. – Тунис: Ад-Дār ат-Тунисийа, 1984, с. 299.

⁹⁵ Ибн Хишām, ‘Абду л-Мелик. Сирату н-Небий, т. 1. – Бейрут: Дār ал-Фикр, 1981, с. 343.

споменато. Така джихадът тук отново кореспондира с предислямската употреба на това действие. В това отношение странно е мнението на един голям историк, хронист и тълкувател, Ибн Джерйр ат-Табарй (поч. 923), който в своето тълкуване на този конкретен текст говори за „воюване с меч“⁹⁶. Причината, поради която подобно тълкуване не може да бъде прието, ще бъде изложена тук.

В крайния мекански период, непосредствено преди преселението към ал-Медина, действието джихад отново е изтъкнато няколко пъти в сура Ал-‘Анкебът⁹⁷, глава Паякът. Сурата започва с напомняне към хората, заявили своята вяра, че ще бъдат подлагани на изпитания, за да се отличат искрените от тези, които лъжат. А за тези, които се надяват да срещнат Аллах – този момент ще настъпи. Затова, който се бори, единствено за себе си се бори. Аллах няма нужда от нищо и от никого:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

*А който се бори, единствено за себе си се бори. Аллах не се нуждае от световете*⁹⁸

Действието джихад тук е представено като принцип, който не се променя във времето. Текстът подчертава необходимостта от борба, която е постоянна. Контекстуализиран в рамката на срещата с Аллах, джихадът в този конкретен текст се възприема не просто като борба за съществуване, а като усърдие и усилия за натрупване на добри дела, които осмислят надеждата за среща с Бога. Усилията за вършене на добрини са изразени тук с действието джихад в контекста на меканските гонения, което прави джихада синоним на принципа „отблъсквай злото с най-доброто“⁹⁹. А едва ли съществува нещо, за което са необходими по-големи усилия от това, да се отблъсква злото с добро.

Към това разбиране за джихада в горепосочения текст ни отправя анализът на един от ранните тълкуватели на Корана и езиковед – Муқатил ибн Сулеймāн (поч. 767). Неговият ексегетичен труд се счита за най-ранния ръкопис, достигнал до нас, който представя цялостно тълкуване на Корана¹⁰⁰. Авторът пояснява, че изразът: „А който се бори, единствено за

⁹⁶ Ат-Табарй, Ибн Джерйр. Тефсйр... Цит. съч., с. 562.

⁹⁷ Аз-Заркешй, Бедруддйн. Ал-Бурхāн... Цит. съч., т. 1, с. 193; Watt, W. & R. Bell. Op. cit., p. 110.

⁹⁸ Коран 29: 6.

⁹⁹ Коран 41: 34; 23: 96.

¹⁰⁰ Муқатил ибн Сулеймāн. Тефсйр Муқатил ибн Сулемāн, Абдуллах Шахата (ред.), т. 1. – Бейрут: Ат-Тарйх ал-‘Арабий, 2002, с. 1.

себе си се бори“; означава: „Който върши добро, за себе си го върши.“¹⁰¹. Изразяването на добрите деяния с действието джихад, чиято глаголна матрица основно сигнализира съответна реакция към друго действие, ни изправя пред въпроса какво възпрепятства този тип деяния, та да е нужна борба за тяхната реализация; защо са необходими усилия за вършенето на добрини? Аш-Ша‘рауи отговаря, че препятиванията, които възпират вършенето на добро, са много и с различен характер: инстинктите, които човек не съумява да балансира; неблагоприятните обстоятелства, в които попада; силата на авторитарното поведение и др.¹⁰².

Сурата в своя завършек насочва за пореден път вниманието към онези, които измислят лъжи за Аллах и Неговото послание, и в противовес на това поведение подтиква към борба, джихад и благодеяния:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

*А които се борят в Наше име, непременно ще ги водим по Нашите пътища. Аллах е с благодетелните*¹⁰³

Муқатил ибн Сулейман е последователен в своя анализ и отбелязва, че борбата тук е със значение „вършене на добро“¹⁰⁴. Изразът „Наше име“ стилистично усилва мотивацията за искреност и чистота в намеренията при вършене на добри дела¹⁰⁵ и така предпазва добронамереността от примеси на злонамереност и лицемерие. А „Нашите пътища“ са определени от аз-Земахшерй (поч. 1143) за „пътищата на доброто“¹⁰⁶. Така, определен като искрени усилия за вършене на добро, джихадът в този текст напълно се съгласува със завършека на текста – подкрепата на Аллах за благодетелните.

Ако се доверим на твърдението на аз-Заркешй, че според Ибн ‘Аббас *сура Ал-‘Анкебут* е буквално последната меканска *сура*¹⁰⁷, или на Муқатил ибн Сулейман, който не изключва възможността съдържанието ѝ да е низпослано по време на преселението от Мека към ал-Медина¹⁰⁸, ще получим допълнителна представа за действието джихад в специфичния исторически контекст на преселението, който не предоставя никакви основания за определяне на джихада като военно действие, тъй като напускането на Мека от

¹⁰¹ Муқатил ибн Сулейман. Тефсйр... Цит. съч., т. 3, с. 373.

¹⁰² Аш-Ша‘рауи, М. Тефсйр аш-Ша‘рауи, т. 18. – Ахбáру л-Йаум, б.г., с. 11 073...

¹⁰³ Коран 29: 69.

¹⁰⁴ Муқатил ибн Сулейман. Тефсйр... Цит. съч., т. 3, с. 390.

¹⁰⁵ Ибн Ашур, М. Ат-Теҳрйр... Цит. съч., т. 21, с. 37.

¹⁰⁶ Аз-Земахшерй, М. Тефсйр ал-Кешшáф. – Бейрут: Дар ал-Ма‘рифá, 2009, с. 824.

¹⁰⁷ Аз-Заркешй, Бедруддйн. Ал-Бурхán... Цит. съч., т. 1, с. 193.

¹⁰⁸ Муқатил ибн Сулейман. Тефсйр... Цит. съч., т. 3, с. 371.

вярващите е всъщност напускане на зоната на конфликта.

Тук, се връщаме към ат-Табарй, който настоятелно тълкува джихада в меканския период като военно действие, *ал-қитъл*. Дори да потърсим извинение за него, като предположим, че той употребява думата *ал-қитъл* в преносен смисъл¹⁰⁹, без да влага смисъла на военно стълкновение, неговото недвусмислено пояснение „воюване с меч“¹¹⁰ ни обезсилва. Тази позиция на ат-Табарй озадачава и за пореден път ни кара да бъдем внимателни с класическата литература и в никакъв случай да не приемаме нейните автори за безгрешни.

За какъв кораничен императив за воюване с меч в меканския период говори ат-Табарй от дистанция около триста години от този период? За подобно становище не го подкрепя тематичното съдържание на меканските *сури*; нито автентично предание от пратеника Мухаммед, в което да се пояснява, че кораничната употреба на думата ‘джихад’ в този период е със значение военно дело; нито пък историческата действителност, отразена в изворите, където никой не говори за военна битка между пратеника Мухаммед и меканската опозиция в периода 610–622 г. И защо Муқатил ибн Сулейман, който живее приблизително двеста години преди ат-Табарй, дори с намек не дава основание да се възприеме действието джихад като синоним на военна битка?

Но най-значителният и базов аргумент срещу ат-Табарй и всеки, който определя джихада за синоним на военното сражение, е това, че Коранът, както и проф. Джеффри Ланг правилно забелязва¹¹¹, поставя принципно джихада и го подчертава още в Мека (610–622), когато „воюването с меч“ е *харам*, възбранено и религиозно недопустимо. По този въпрос няма разногласие сред ислямските учени от зората на исляма до днес. Шейх ас-Ѕауи, от големите учени в ислямското право, заявява, че военното сражение преди преселението към ал-Медина е било възбранено, *харам*¹¹². Поради този факт се отнасяме също с подозрение към стихове, най-вероятно приписани на Абӯ Талиб (поч. 619) в по-късен етап, в които е използван изразът: „И се бори [Мухаммед] с тях (група юдеи) в името на Аллах с всеотдайна борба“¹¹³. Ясно е, че Абӯ Талиб, чичото на пратеника Мухаммед, е починал преди преселението към ал-Медина, когато не може да се говори за военна бор-

¹⁰⁹ Вж. Коран 63: 4.

¹¹⁰ Ат-Табарй, Ибн Джерйр. Тefsйр... Цит. съч., т. 4, с. 562.

¹¹¹ Lang, J. *Struggling to Surrender*. – Beltsville: Amana Publications, 1995, p. 186.

¹¹² Ас-Ѕауи, А. Булгату с-Салик ли Ақраби л-Месаилик, т. 2. – Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1995, с. 176.

¹¹³ Ал-Хатйб, М. Ѓайату л-Мағалиб. – Танга: Аш-Шу‘ра’, 1950, с. 63.

ба. А самата структура и лексика на стиха наподобява до голяма степен кораничен текст от *сура Ал-Хадж*¹¹⁴, низпослан приблизително десет години след смъртта на Абӯ Тāлиб. Така че, ако приемем този стих за автентичен, то трябва да възприемем борбата, за която се говори в него, като интелектуална борба срещу опонентите чрез ясни аргументи, както вече стана дума в *сура Ал-Фурқāн*.

Меканският период е времето, в което се формира нравствено-понятийната система на исляма и се утвърждава неговият мироглед, докато в ал-Медина изпъкват практическият аспект и регулацията на този мироглед¹¹⁵. Следователно, в периода, когато се формират и концептуализират понятията и въобще мирогледът на исляма, Коранът представя джихада, общо казано, като полагане на усилия, които е невъзможно да се асоциират с военно сражение, защото в този етап то е възбранено. Така става ясно, че кораничната употреба на действието джихад в меканския период кореспондира с предислямската практика както в общото значение на полагане на усилия, така и в необвързаността си с понятието „война“.

Базирайки се на направения анализ на меканските коранични текстове, техния контекст и историческите им специфики, бихме могли да твърдим, че базовото разбиране за джихад в Корана е **постоянният стремеж към интелектуална, морална и духовна висота по пътя на добрите дела**¹¹⁶. Борбата по този път е провокирана най-вече от свободната воля, с която е дарен човек и която му предоставя възможността да прави свободен избор дали дейността и поведението му да са в съгласие с благоразумието и почтеността, или не. Оттук джихадът остава постоянен. Често пъти борбата е предизвиквана и от несподобителите в живота, както и от потисничеството.

След преселението към ал-Медина (622) в съдържанието на Корана се установява ясен термин, означаващ военно сражение, но той не е джихад, а *ал-китāl*, който е широко разпространен и в предислямската арабска лексика. Военното сражение се предписва след нарушаване на установената и общоприета конституция на ал-Медина, в която различ-

¹¹⁴ Вж. Коран 22: 78.

¹¹⁵ Watt, W. & R. Bell. Op. cit., pp. 110–111.

¹¹⁶ Това разбиране за джихада е инвариантно в повелителната коранична форма и одобрителния, положителен контекст, а там, където Коранът употребява действието джихад в отрицателен контекст, като случая с родителите, които насилват децата си да съдружават с Аллах, значението се запазва в рамката на полагане на усилия и стремеж за реализация на нещо, но напуска сферата на добрите дела и висотата. Вж. Коран 29: 8; 31: 15.

ните религиозни групи се анонсират за една общност, *умма уа̀хида*¹¹⁷. След споразумението за мир и сътрудничество на пророка Мухаммед и вярващите им е обявена война на три различни фронта: първият, този на меканските езичници, които не прекратили агресията дори след преселението; вторият, определени юдейски кръгове в ал-Медина, враждебно настроени към мюсюлманите; третият и най-агресивен, пустинните разбойници, водени от личните облаги и отличаващи се с безпринципност¹¹⁸. При тези исторически обстоятелства и след вече направения опит за дистанциране от зоната на конфликт Коранът предписва военно сражение като право на самозащита срещу агресията.

В лексикален план предписанието за сражение е изразено посредством императива *қātилю* и неговото отглаголно *қитāl*, чийто смисъл се подчинява на третия тип глаголен модел в арабския език *фā'але-фи'āl* с основно значение действие или реакция, която е ответна на подобно, предизвикващо го действие или реакция. Това показва, че лексикално-морфологичната специфика на предписанието потвърждава историческия контекст, където встъпването в сражение е за запазване на живота, а не за отнемане на живот. Отнемането на живот е отразено в Корана със същата коренна морфема /қ-т-л/, но в основния глаголен модел *қателе-қатл*, което означава убийство. Прави впечатление, че там, където отнемането на живот е целенасочено, в употреба винаги е основният модел, а не този, чрез който е предписано сражението. Например, убийствата на момчетата от израилевия род, извършени от фараона; опитът да бъде убит Юсуф (Йосиф); предислямските убийства на новородени момичета; убийството на единия от синовете на Адам и др., всички те са отразени в Корана с модела *қателе-қатл*. Но ако с този основен модел се повелява действие на вярващите, то това става винаги в контекста на третия модел, т.е. при вече започнало сражение, в което агресорът е решен единствено на война и нищо друго. Такъв е примерът в сура *Ал-Бақара*:

*И се сражавайте по пътя на Аллах с онези, които се сражават с вас, и не престъпвайте! Аллах не обича престъпващите. И ги убивайте там, където ги сварите, и ги прогонете оттам, откъдето и те ви прогониха! [...] А ако се сражават с вас, убийте ги! [...] А престанат ли – Аллах е опроцаващ, милосърден [...] А престанат ли, тогава да не се враждува, освен против угнетителите!*¹¹⁹

¹¹⁷ Ал-Умари, А. Ас-Сира ан-Небауийа ас-Саҳйха. – Медина: Мектебету л-‘Улум уе л-Ҳикам, 1994, с. 284.

¹¹⁸ Osman, F. The Other. – USA: Pharos Foundation, 2008, p. 37.

¹¹⁹ Коран 2: 190, 191, 192, 193.

Подобен е и случаят в *сура Ам-Теубе*, където заповедта: „[...] **убийте съдружаващите, където ги сварите [...]**“¹²⁰, се намира в контекст на вече започнало военно сражение: „**[О, вярващи] нима не ще се сражавате с хора, които нарушиха своите клетви и възнамержаха да изгонят Пратеника? Първом те настъпиха срещу вас.**“¹²¹.

И как е възможно да се твърди, че Коранът предписва убийство на тези, които не са мюсюлмани, след като самият Коран, в същата *сура Ам-Теубе*, в същия контекст, наставлява следното: „**И ако те моли за защита някой от съдружаващите, защити го, та да чуе той Словото на Аллах! После го заведи на безопасно за него място! Това е, защото са хора незнаещи.**“¹²².

Що се отнася до текст двайсет и девет в същата *сура*:

*Сражайте се с онези от дарените с Писанието, които не вярват в Аллах и в Сетния ден, и не възбраняват онова, което Аллах и Неговият Пратеник са възбрали, и не изповядват правата вяра – докато не дадат налога [джизя] безусловно и с покорство*¹²³.

Глаголът „сражайте се“, *қāтилю*, сигнализира, че действието е предизвикано от вече започнала битка, което от своя страна показва, че поясненията към относителното местоимение имат дескриптивна, а не мотивационна функция. Т.е. тези, които разпалват войната, те не вярват..., а не, че тези, които не вярват, трябва да се убиват. Подобен прочит противоречи на тематичната цялост на Корана и неговата принципна позиция по този въпрос:

*Аллах не ви забранява да се отнасяте с добро и да постъпвате справедливо към онези, които не воюват с вас в религията и не ви прогонват от домовете ви. Аллах обича справедливите. Аллах ви забранява само да се сближавате с онези, които воюват с вас в религията и ви прогонват от домовете ви, и помагат за прогонването ви. А които се сближават с тях – те са угнетителите*¹²⁴.

Що се отнася до данъка *джизя*, то той не се плаща от немюсюлманите за наказание, че не са мюсюлмани, това е такса, която се плаща в замяна на държавни обезпечения и е знак за следване на общоприе-

¹²⁰ Коран: 9: 5.

¹²¹ Коран 9: 13.

¹²² Коран 9: 6.

¹²³ Коран 9: 29.

¹²⁴ Коран 60: 8–9.

тия обществен ред¹²⁵.

Следователно историческата картина, лексикално-морфологичните особености, тематичната цялост на Корана – всичко това потвърждава, че предписанието за сражение в исляма не се мотивира от различията във вероизповеданията, а от самата война и агресия¹²⁶. Затова Коранът подчертава необходимостта от обединяване на усилията срещу тези, които разпалват войни:

На онези, срещу които е обявена война, им се позволи [да воюват], защото бяха угнетени – Аллах има сила да им помогне, онези, които бяха прокудени от техните домове без право, само защото казват: Аллах е нашият Господ! И ако Аллах не отблъскваше едни хора с други, щяха да бъдат разрушени и манастирите, и църквите, и синагогите, и джамии, където името на Аллах се споменава много¹²⁷.

Съдържанието на императив за сражение в Корана според условията, които бяха изложени, е необходимост за самозащита в условията на война. Макар стремежът за мир и разбирателство да е основен императив на религиите, войните и убийствата съпътстват човечеството от неговия генезис до апокалиптичните процеси, както и самата действителност днес показва това. Но онова, което трябва да се отбележи, е, че светът в VII в., когато е низпослан Коранът, е говорил предимно с езика на войната. Хаджи Халифа, или Кятиб Челеби, споменава две компилации за битките на арабите преди исляма: първата, на Абӯ ‘Убейда Му‘аммар ибн ал-Мусенна, съдържа 1200 битки; втората, на Абӯ ал-Фарадж ал-Асбаҳани – 1700¹²⁸, като някои от тези битки са продължавали около четиресет години¹²⁹. За битките на Византия и Персия също много се знае. В тази войнствена атмосфера Коранът, учудващо, отделя по-малко от един процент от съдържанието си по темата за военното сражение, поставяйки го в ясна нравствено-етична рамка.

По време на война ислямът повелява също добро поведение и човечност. Забранява се убиването на жени, деца, немощни и безпомощни

¹²⁵ Arnold, T. The Preaching of Islam. – London: Darf Publishers Limited, 1986, pp. 60–61.

¹²⁶ За подробна информация по въпроса за кораничния императив за сражение вж. Abdullah, A. The Qur’ān and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’ān. – London, Washington: International Institute of Islamic Thought, 2014.

¹²⁷ Коран 22: 39–40.

¹²⁸ Хаджи Халифа. Кешфу з-Зунун, т. 1. – Бейрут: Дар ал-Фикр, 1982, с. 204.

¹²⁹ Ибн ал-Асйр, ‘А. Ал-Кямил фй т-Тарйх, т. 1. – Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1998, с. 410.

хора¹³⁰. Не се воюва срещу свещенослужители; не се допуска поведение, с което се цели да се унизи достойнството на човек, нито гавра с труповете¹³¹; не се руши умишлено околната среда. Оказва се помощ на ранените от вражеските сили, а за пленниците се полагат специални грижи за изхранване¹³² и лечение¹³³. Именно точното спазване на тези нравствени норми редом с храбростта, проявена за защита на живота, се възприема като добро дело. Оттук, в нормативен план, самата война и нравственото поведение в нея е контекстът на всички текстове в исляма, подтикващи към сражение и определящи благоденствие за борещите се и загиналите. Докато картината, която често се представя: фанатизиран богомолец, хукнал да обезглавява „друговерците“ срещу задоволителен брой девигици в рая, е монтаж, селективно и тенденциозно изработен от исторически материали и текстове, извадени от своя контекст.

Следователно в мединския период (623–632) Коранът използва понятието *ал-қитāl* и неговите глаголни варианти като точен термин за военното сражение. Въпреки това действието джихад, не само че не отсъства от кораничното съдържание в този период, но неговата употреба се засилва, появявайки се често с поясненията „по пътя на Аллах“ и „чрез своите имоти и души“. Изразът „пътя на Аллах“ заслужава да му се посвети отделно изследване. Тук може да се отбележи, че това е метафоричен израз, в който думата „път“, която буквално означава ивица земя, водеща до определени географски точки, е заимствана за делата, които водят до задоволството на Аллах¹³⁴, до което е немислимо, според ислямското учение, да се достигне без справедливост и доброта. По този начин пояснението „по пътя на Аллах“ се отличава с мотивационен характер, подтикващ към искреност и чистота в намеренията при всяко действие. Друга отличителна черта на този израз е неговата необвързаност с каквато и да е принадлежност: национална, етническа, политическа и т.н., което прави полето на неговото действие не само хуманно, но и универсално.

Концепцията за полагане на усилия чрез имотите и душите, т.е.

¹³⁰ Абӯ Дәуд. Сунан Абӣ Дәуд, Шуайб ал-Арнауд (ред.), т. 4. – Бейрут: Дәр ар-Рисәля ал-‘Алемийа, 2009, с. 256, хадис 2614.

¹³¹ Пак там, с. 255, хадис 2613.

¹³² Коран 76: 8–9: „И дават храна – въпреки че и те я обичат – на нуждаещ се и на сирак, и на пленник: ‘Храним ви в името на Аллах. Не искаме от вас ни то отплата, нито признателност’“.

¹³³ Ас-Сибә‘ий, М. Мин Рауә’ий ‘Хадаратинә. – Бейрут: Дәр ал-Уаррақ, 1999, с. 151–176.

¹³⁴ Ибн Ашур, М. Ат-Техрйр... Цит. съч., т. 14, с. 326.

всеотдайно по пътя на Аллах, съвсем нормално намира по-широко приложение в ал-Медина, където се появяват предизвикателства от друг тип, различни от меканските. В Мека вярващите са подложени на гонения и терор, докато в ал-Медина започва да се заражда живот на благоденствие, с повече свобода и възможности, но не в хомогенно пространство, а в пространство на религиозно разнообразие. Затова явлението „религиозно лицемерие“ не е познато в Мека, в условията на страдание, но пък много бързо се развива в ал-Медина – в облагите. Така засилената употреба в ал-Медина на действието джихад, паралелно с пояснителния израз „чрез имотите и душите по пътя на Аллах“, съответства на типа и обхвата на новите предизвикателства, при които постоянният стремеж към интелектуална, морална и духовна висота по пътя на добрите дела е по-силно застрашен да промени посоката си, тъй като в условията на благоденствие „имотите и душите“ се проявяват с висок егоцентричен магнитуд и влияят противоречиво върху намеренията и делата в сферата на общото благо. Оттук Коранът заявява принципно в мединския период, че: *„Не ще се сдобиете с праведността, додето не раздадете от онова, което обичате“*¹³⁵, както и че: *„А който се предпази от скъперничеството на своята душа – тези са сполучилите.“*¹³⁶

Принципното разбиране за джихада, изведено от кораничната употреба в меканския период, се запазва в ал-Медина до края на низпославане на Корана. В *сура Ал-Худжурат*, една от последните *сури* в мединския период¹³⁷, вярата и искреността са определени по следния начин:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

*Вярващи са именно онези, които вярват в Аллах и в Неговия Пратеник, после не се усъмняват и се борят чрез своите имоти и души по пътя на Аллах. Те са искрените*¹³⁸.

Аз-Земахшерй не ограничава борбата джихад в гореспоменатия текст до определена сфера, и пояснява чрез примери, че тя може да обхваща всеотдайно полагане на усилия във всеки един аспект¹³⁹. Мнението на аз-Земахшерй се споделя също и от ал-Бейдауи (поч. 1292)¹⁴⁰, а тълку-

¹³⁵ Коран 3: 92.

¹³⁶ Коран 64: 16.

¹³⁷ Watt, W. & R. Bell. Op. cit., p. 111.

¹³⁸ Коран 49: 15.

¹³⁹ Аз-Земахшерй, М. Тефсир... Цит. съч., с. 1042.

¹⁴⁰ Ал-Бейдауи, Насиру д-Дин. Тефсир ал-Бейдауи, т. 5. – Бейрут: Дар Ихйа' ат-

ватели като ал-Қуртубӣ (поч. 1273)¹⁴¹ и аш-Шеукяни (поч. 1839)¹⁴² твърдят, че понятието джихад в текста обхваща всички праведни дела.

Несъмнено съществуват мнения на тълкуватели, които определят значението на джихада в *сура Ал-Худжурāt* като синоним на военно сражение, но на каква методология би могло да се основе това твърдение, след като: семантиката на действието джихад отхвърля такова тълкуване; нито пък общото съдържание и идейната ос на *сурата*, които акцентират върху морала и благоприличието в обществото, позволяват подобно разбиране; а и самият контекст, в който е споменат джихадът тук, е кораничният принцип за взаимно опознаване между хората, които, въпреки че имат общ произход, остават различни. Така че реализацията на взаимното опознаване на основата на цялото разнообразие, в което съществува човечеството, се съчетава със стремежа и усилията за взаимно разбиране, сътрудничество и подкрепа и в никакъв случай не се съчетава в този контекст с военно сражение.

Друга мединска сура, в която джихадът се разбира принципно като стремеж и полагане на усилия, е *сура Ал-Ҳадж*:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ

*И се борете в името на Аллах с подобаваща Нему борба!*¹⁴³

Ибн Джерйр посочва, че тълкувателите са в разногласие за значението на борбата, която се повелява в текста. След това излага различните мнения, сред които и мнението, че императивът се отнася до сражението¹⁴⁴. Аз-Земахшерӣ не ограничава заповедта до сражението и поставя в обсега ѝ борбата с пороците на душата¹⁴⁵. Ар-Рāзӣ (поч. 1209) обобщава, че най-аргументираното значение на борбата в текста е опазване на всички установени норми, търсейки задоволството на Аллах¹⁴⁶. При съвременните тълкуватели обсегът на борбата се оставя също в своята широта и не се ограничава до сражението.

Контекстът на горепосочения текст не е военен. Смесовата цялост, в чийто състав влиза думата ‘джихад’, е аргумент, а не меч. Ал-

Турāс ал-‘Арабий, б.г., с. 138.

¹⁴¹ Ал-Қуртубӣ, М. Ал-Джāми‘у ли Аҳкями л-Қур‘āн, т. 19. – Бейрут: Ар-Рисāля, 2006, с. 423.

¹⁴² Аш-Шеукяни, М. Фетху л-Қадӣр. – Бейрут: Дār ал-Ма‘рифa, 2007, с. 1395.

¹⁴³ Коран 22: 78.

¹⁴⁴ Ат-Ғабарӣ, Ибн Джерйр. Тефсӣр... Цит. съч., т. 5, с. 346.

¹⁴⁵ Аз-Земахшерӣ, М. Тефсӣр... Цит. съч., с. 702.

¹⁴⁶ Ар-Рāзӣ, Фахру л-Дӣн. Мефāтиху л-Ғайб, т. 23. – Бейрут: Дār ал-Фикр, 1981, с. 73.

лах предизвиква тези, които съдружават с Него, да обединят усилия и да сътворят муха, а ако не успеят – да Му се преклонят и да вършат добрини. Този контекст позволява да се установи значението на джихада като усилия за изпълнение на нормите на поведение.

Разбира се, в мединския период понятието ‘джихад’ се открива в *сури*, в чието съдържание се излагат норми и напътствия във военното дело. Най-ярък пример за това са *сура Ам-Теубе* и *сура Ал-Енфъл*, където контекстът нерядко е чисто военен. В тези случаи джихадът се споменава в контекста на военното сражение, отразявано със своя точен термин *ал-қитъл* и глаголните му разновидности. Няма съмнение, че при воюване, съгласно изложените по-рано условия, се изискват усилия и борба както на бойното поле, така и с душата и съвестта, тъй като встъпването във военно сражение е тежка задача, както и да се погледне. Необходимостта от понасяне на цялото това затруднение в обстоятелствата на война е изразено с действието джихад. Но дори и в контекста на тези *сури* съществуват полемики относно полето на усилиято, което се изисква да бъде положено. Бихме дали пример от *сура Ам-Теубе*:

يَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ

*О, Пророче, бори се срещу неверниците и лицемерите, и бъди твърд с тях!*¹⁴⁷

Тълкувателите са затруднени да тълкуват джихада тук като синоним на сражение, затова и не стесняват обсега му до войната. Затруднението е обусловено от удвояването на прякото допълнение към императива. Именно второто допълнение, „лицемерите“, не позволява, поради нормативни и исторически факти, джихадът да се разбира като военна борба. Всеизвестно е, че пратеникът Мухаммед, въпреки че е знаел кои са били лицемерите, ги е третирали като мюсюлмани на базата на твърденията им, че са приели исляма за своя религия, и следователно никога не е воювал срещу тях. Оттук учените разглеждат с колебание значението на джихада в този текст. Аз-Земахшери задава насока на тълкуване, определяйки джихада като борба с меч срещу тези, които не вярват, и борба с аргументи срещу лицемерите¹⁴⁸. И както наблюденията показват, че е обичайно, след като ат-Табарй и аз-Земахшери зададат определена тенденция на тълкуване на даден текст, тя се следва, в общ план, от следващите поколения тълкуватели до наши дни. Затова тълкуването на джихада в горния текст остава раздвое-

¹⁴⁷ Коран 9: 73.

¹⁴⁸ Аз-Земахшери, М. Тефсир... Цит. съч., с. 442.

но между „борбата с меч“ и „борбата с аргументи“.

Разделянето на значението на императива, отправен еднакво към два съюзени граматически субекта, изглежда тенденциозно. Първо, думата „лицемери“ категорично не позволява да се тълкува джихадът като сражение. Второ, допълнението „неверници“ не налага подобно тълкуване, тъй като вече пояснихме, че не самото неверие е мотив за сражение според исляма, а обявяването на война и проявата на физическа агресия. Трето, буквално същият текст съществува в *сура Ам-Техрѝм*¹⁴⁹, където контекстът няма никакво отношение към войната, а се разглежда темата за спасението в Съдния ден, най-вече в рамките на семейната отговорност. Даден е пример със семействата на пратениците Нух (Ной) и Лют (Лот), чиито съпруги не са повярвали, въпреки че са били в брак с божии пратеници¹⁵⁰. Докато съпругата на Фараона е приела вярата, макар и в брак с най-големия диктатор и неверник¹⁵¹. Тези примери ясно показват, че вярата не се налага със сила, а с аргументи. Следователно този контекст в *сура Ам-Техрѝм* установява значението на джихада там като борба с аргументи, интелектуален джихад, от друга страна, наклонява везните в полза на това тълкуване и в *сура Ам-Теубе*, където става дума за същия текст. Изглежда, ал-Куртубѝ е забелязал този нюанс в контекста на *сура Ам-Техрѝм*, тъй като го виждаме да променя позицията си. След като убедително тълкува джихада срещу „неверниците“ в *сура Ам-Теубе* като „борба с меч“, в *сура Ам-Техрѝм* проявява до определена степен снизходителност и заявява, че борбата срещу „неверниците“ е „с меч, добро наставление и призив към Аллах“¹⁵², но след това авторът не пояснява как се съчетават толкова противоречиви подходи.

Що се отнася до употребата на понятието ‘джихад’ в хадисите, тук трябва да започнем с уточнението, че за разлика от Корана, чийто обем е точно установен, текстовете му без изключение се приемат за автентични, а тематичните полета и връзките между тях са отличими, хадис литературата определено поставя изследователя пред по-големи предизвикателства. Дори твърдението, че хадисите оформят най-сложната и критична сфера на ислямските науки, никак не е пресилено за тези, които вече са „потъвали“ в дълбините им. Според някои учени, които зачитат всяка различна верига от разказвачи, *сенед*, за хадис,

¹⁴⁹ Коран 66: 9.

¹⁵⁰ Коран 66: 10.

¹⁵¹ Коран 66: 11.

¹⁵² Ал-Куртубѝ, М. Ал-Джәми‘у... Цит. съч., т. 21, с. 102.

корпусът от хадиси достига шестстотин хиляди текста¹⁵³. Хиляди от тези текстове са неавтентични или фалшифицирани, а **вписването**¹⁵⁴ им в сборници и тяхното тематично систематизиране е дело на поколенията след смъртта на пратеника Мухаммед.

Обособяването на тематичен блок със заглавие „джихад“ в хадис литературата е общоприета практика на хадисолозите още от VIII в. Проблемът, който изпъква в текстовете, поставени под това заглавие, е, че по-голямата част от тях не съдържат понятието ‘джихад’, а се отнасят буквално до военно сражение, отразено с характерната за него лексика. А там, където се съдържа действието джихад, много често значението му не се ограничава до военното дело или пък хадисът е неавтентичен, или фалшифициран. Дори понякога не можем да бъдем сигурни дали думата ‘джихад’ не е употребена от по-късните разказвачи синонимно на думата сражение, тъй като мнозинството от учените хадисолози допускат предаването на хадисите по смисъл при определени условия.

Изразът „по пътя на Аллах“ в тази литература усложнява също разбирането за джихада, тъй като този израз се е превърнал в маркер, сигнализиращ, че текстът се отнася до сражението и съответно трябва да бъде

¹⁵³ Ал-А‘замй, М. Дирасат фи ал-Хадис ан-Небауйй ъе Тарих Тедуйнихи. – Ал-Мектеб ал-Исламй, 1980, с. 595.

¹⁵⁴ Необходимо е да се прави разлика между термините: записване на хадисите, вписването им в сборници и тематичното им систематизиране. Лесно е да се стигне до объркване в употребата на тези изрази, особено след появата на огромно количество от писмени трудове през VIII и IX в., което създава впечатление, че преди това знанието не се е записвало. Наличието на текстове в Корана, още от ранните мекански *сури*, подчертаващи важността на писмеността, най-вероятно е събудило интерес сред хората за изучаване и усъвършенстване на писмената култура. Източниците посочват, че при пратеника Мухаммед е имало приблизително петдесет писари. Вж. Ал-Кеттанй, ‘Абду л-Хаий. Низам ал-Хукума ан-Небауййя, т. 1. – Бейрут: Дару л-Арқам, б.г., с. 152–153. Съществуват ясни автентични хадиси, доказващи, че хадисите са били наизустявани и записвани от сподвижници на пратеника. От друга страна, няма нито един достоверен хадис, който да забранява записването на хадиси, освен хадиса на Абү Се‘ид ал-Худрий, относно който има спор дали е от категорията *мерфү‘а*, т.е. изказан от пратеника Мухаммед, или това са думи на Абү Се‘ид ал-Худрий. А така също има разногласие по отношение на значението му, за което много учени твърдят, че се отнася до предупреждение от пратеника да не се смесват кораничните текстове с други думи, които той диктувал или изказвал. Подобно тълкуване е приемливо, тъй като не влиза в конфликт с останалите хадиси, които съобщават за действителни случаи на записване на хадиси в епохата на пратеника Мухаммед. За повече информация вж. Ал-А‘замй, М. Дирасат фи ал-Хадис ан-Небауйй ъе Тарих Тедуйнихи. – Ал-Мектеб ал-Исламй, 1980.

систематизиран под заглавието „джихад“. Един от многото примери е хадисът: „Око, което е будувало по пътя на Аллах, няма да гори в Огъня“¹⁵⁵. Този хадис ан-Ниса’й (поч. 915), а и останалите хадисолози, го поместват в раздела за джихад, което е приемливо, само ако цялата тематична атмосфера в този раздел не ни внушаваше, че джихадът и будуването по пътя на Аллах се реализират единствено на бойното поле в буквалния смисъл. Но ако се абстрахираме от тази практика на хадисолозите и следваме кораничната употреба, особено меканската, на действието джихад и израза „по пътя на Аллах“, бихме могли да озаглавим с тях много от тематичните сектори, например: търсенето на знание, религиозните ритуали, доброто поведение и т.н., за които се изисква полагане на усилия и будуване, което всъщност е най-значителната страна на джихада.

Принципната употреба на понятието ‘джихад’ като полагане на усилия в праведните дела е ясно изразена в дискурса на пратеника Мухаммед. На въпрос, зададен от Абӯ Зер ал-Гифарй (поч. 652): „Кое дело е най-добро?“, пратеникът Мухаммед отговорил:

إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
*Вяра в Аллах и джихад по пътя на Аллах*¹⁵⁶

Абӯ Зер ал-Гифарй е от първите хора приели исляма в Мека, в началото на пророчеството. Логично е да не е задал въпроса за добрите дела петнайсет години след встъпването си във вярата, когато се позволява на мюсюлманите да се сражават в самозащита срещу агресори. Естественният контекст на този въпрос е при опознаването на новата религия още в Мека. Приемливо е също ранното съдържание на думата ‘джихад’ в отговора на пратеника, тъй като самият Коран, както вече пояснихме, говори за джихад в меканския период. И след като в този исторически момент не може да се има предвид военно сражение, джихадът и тук трябва да се разбира като усилия за вършене на праведни дела. Нечленуваната форма на думата ‘джихад’ е в подкрепа на това твърдение, а и често срещаният кораничен израз „които вярват и вършат праведни дела“ се разпознава в дадения отговор.

В друг хадис пратеникът Мухаммед завещава на Абӯ Се’йд ал-Худрй (поч. 693) да се предпазва от грях, да споменава името на Аллах и т.н., но сред тези съвети откриваме следния израз:

وَعَلَيْكَ بِالْجِهَادِ فَإِنَّهُ رَهْبَانِيَّةُ الْإِسْلَامِ
*Завеждавам ти джихада – той е монашеството на исляма*¹⁵⁷

¹⁵⁵ Ан-Ниса’й, А. Сунан ан-Ниса’й, Мухаммед ал-Албани (ред.). – Рияд: Мектебету л-Ма’ариф, б.г., с. 480, хадис 3117.

¹⁵⁶ Пак там, с. 482, хадис 3129.

В Корана се казва, че не Иса (Иисус), а неговите последователи са измислили монашеството: „[...] Но монашеството го измислиха те, не сме им го предписали Ние – освен стремежа към благоволение-то на Аллах [...]“¹⁵⁸. Именно този стремеж и усилия за праведност и добри дела там, където кипят животът и предизвикателствата, е изразен в хадиса с думата ‘джихад’, която се противопоставя на разбирането за монашеството като форма на уединение.

Самият пратеник също е пояснил категорично, че най-добрият джихад е справедливото слово. В достоверен хадис той заявява:

أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ

*Най-достойният джихад е справедливата дума пред несправедлив управник*¹⁵⁹

Неопрровержимо текстът доказва, че пратеникът говори за интелектуален и морален джихад, без да ограничава понятието до сражение. Стремежът да се свидетелства в полза на справедливостта и аргументите при обстоятелства, оказващи натиск срещу законността, е великият джихад, тъй като ползата в този случай е всеобща.

Дори в определени хадиси, където се разбира, че думата джихад е употребена от хора като синоним на военно сражение, пратеникът Мухаммед е пояснявал, че джихадът е по-широко понятие. В хадис се казва, че някакъв мъж искал разрешение от пратеника да участва в джихад, а той го попитал дали са живи родителите му. След като отвърнал положително, пратеникът му повелил:

فَقِيهِمَا فَجَاهِدْ

*Води джихад при тях*¹⁶⁰

Грижата за родителите, стремежът и усилията за тяхното благополучие и здраве – всичко това е отразено в хадиса с действието джихад.

И на своята съпруга ‘Ā’иша, която искала да участва във военните походи и да полага усилия на бойното поле, пратеникът пояснил, че:

أَحْسَنَ الْجِهَادِ وَ أَجْمَلُهُ الْحَجُّ حَجًّا مَبْرُورًا

*Най-добрият и съвършен джихад е хаджът, праведният хадж*¹⁶¹

¹⁵⁷ Ал-Албани, М. Саҳиҳу л-Джами’и. – Бейрут: Ал-Мектеб ал-Ислямий, 1988, с. 498, хадис 2543.

¹⁵⁸ Коран 57: 27.

¹⁵⁹ Ибн Маджа, М. Сунан Ибн Маджа, Мухаммед ал-Албани (ред.). – Рияд: Мектебету л-Ма’ариф, б.г., с. 663, хадис 4011.

¹⁶⁰ Ан-Ниса’й, А. Сунан... Цит. съч., с. 478, хадис 3103.

Следователно тенденцията джихадът да бъде представен като синоним на военна битка не може да намери подкрепа и от употребата на това понятие в дискурса на самия пратеник Мухаммед. Както стана ясно, той употребява принципно понятието ‘джихад’, за да изрази необходимостта от полагане на усилия в сферата на добрите дела, като обществена активност, интелектуална дейност, морал и ритуали.

В заключение, проведеният критичен анализ показва, че широкото и масово разбиране за джихада като синоним на религиозна война е резултат на тенденция, актуализирала най-вече онзи аспект от значението на джихада, който се е мотивирал и осмислял от историческата и социополитическата конюнктура, отличаваща се с междурелигиозни конфликти и войни на външно и вътрешно равнище. Корените на тази тенденция са дълбоки, тъй като се подхранват от многовековни събития: от езика на силата на Византия и Сасанидите, междугруповите мюсюлмански противопоставяния, Кръстоносните походи, колонизацията на ислямския свят, Иранската революция... до „Ислямска държава“ днес.

Резултатите от строгата методология на изследването показват също, че в чисто езиков и нормативен аспект понятието ‘джихад’ се отличава с широко семантично поле, чиито граници обхващат постоянния стремеж към интелектуална, морална и духовна висота по пътя на добрите дела и отличителния прогрес. В този смисъл характерът на съвременното общество и начинът на живот днес ни предоставят основания и ни мотивират да актуализираме и изтъкнем същността на джихада като движеща сила на развитието, а не да го стерилизираме в две полярни позиции: война-аскетизъм, голям и малък джихад, популяризирани на основата на неавтентични предания.

Също така, от езикова и нормативна перспектива, разбирането на джихада като принцип за постоянно усъвършенстване, без съмнение, променя нагласите към развитието и общуването с хората в контекста на разнообразието, докато ограничаването му до войната или аскетизма неминуемо тласка към интелектуална импотентност и противоборства на религиозна и етническа основа. Поради това, с право можем да определим епохата на големите научни открития от мюсюлманите и усилията им за взаимно межкултурно обогатяване като джихад; тогава, когато управляващата класа е била обзета до полуда от страст за усвояване на знанието; когато благоволенieto на Аллах се е търсело и чрез развиване на интелектуалните способности. Този тип усилия и стремеж са тласкали не само към мирно, но и общополезно съжителство на базата на интелектуален и межкултурен обмен.

¹⁶¹ Ал-Буҳарӣ, М. Саҳйҳ ал-Буҳарӣ. – Дамаск: Дър Ибн Кесър, 2002, с. 448, хадис 1861.

Днес от изключителна важност за мирното и ползотворно съжителство и развитие е подходът ни към историческите събития и концептуализирането на религиозните понятия. Историята предоставя възможности да се правят различни заявления и твърдения. Ако някой иска да подчертае положителната роля на мюсюлманите в съжителството, би открил в западните източници заключения от този тип: да се представи възраждането на Европа и нейното развитие без приноса на мюсюлманите, е сякаш да се представи историята на датския принц без Хамлет!¹⁶², но този, който иска да открие в тези източници информация за това, че мюсюлманите са безчинствали из Европа, отново няма да се затрудни. По същия начин творбата на Албрехт Дюрер от XVI в., в която е изобразил Карл Велики с меч в дясната ръка и кръст в лявата, може да се тълкува от едни като стремеж за опазване на християнските ценности, но други могат да съзрат в нея и тенденция за налагане на християнството с меч.

Необходим е ясен и академичен подход и методология, за да се стигне до обективно и принципно очертаване на понятията, които само така могат да бъдат извадени и дистанцирани от историческите обстоятелства и противоречия, в които са застинали. Това е тежка академична задача, но е неизбежна, защото, ако изобщо можем да се доверим на заключенията на американския изследователски център „Пю“, до 2050 г. мюсюлманското население на планетата ще се увеличи със 75%¹⁶³; затова е жизненоважно как тези хора ще разбират понятието ‘джихад’ и останалите противоречиви понятия.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

На кирилица

1. **Буров, Ст.** Съвременен тълковен речник на българския език с приложения. – Велико Търново: Gaberoff, б.г.
2. **Теофанов, Цв.** Превод на Свещения Коран. – София: Главно мюфтийство на мюсюлманите в Р. България, 2006.
3. **Фотев, Г.** История на социологията, т. 2. – София: Труд, 2002.

На латиница

1. **Abdullah, A.** The Qur’ān and Normative Religious Pluralism: A Thematic Study of the Qur’ān. – London/Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2014.

¹⁶² Briffault, R. Op. cit., p. 189.

¹⁶³ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group>.

2. **Arnold, T.** The Preaching of Islam. – London: Darf Publishers Limited, 1986.
3. **Aslan, R.** No god but God. – London: Arrow Books, 2006.
4. **Briffault, R.** The Making of Humanity. – London: George Allen & Unwin Ltd, 1919.
5. **Huntington, S. P.** The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. – London: Penguin Books, 1997.
6. **Gibbon, E.** The Decline and Fall of the Roman Empire, abridged by D. M. Low. – London: Book Club Associates, 1974.
7. **Lang, J.** Struggling to Surrender. – Beltsville: Amana Publications, 1995.
8. **Lewis, B.** The Political Language of Islam. – Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
9. Longman Dictionary of Contemporary English. – Edinburgh: Pearson Education Limited, 2012.
10. **Mourad, S. & Lindsay, J.** Islamic History and Civilization: Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period: Ibn 'Asakir of Damascus (1105–1176) and His Age, with an Edition and Translation of Ibn 'Asakir's The Forty Hadiths for Inciting Jihad. – Leiden: Brill, 2012.
11. **Oqleh, I.** Book of Jihad for Al-Sulami. Dirasat: Human and Social Sciences. – Amman: The University of Jordan, 2014.
12. **Osman, F.** The Other. – USA: Pharos Foundation, 2008.
13. **Sivan, E.** La Genese de La Contre-Croisade, Journal Asiaticque, XII. – Paris, 1966.
14. The New Encyclopædia Britannica. – Chicago: University of Chicago, 1986.
15. **Turner, B. S.** Islam, Capitalism and the Weber Theses. // The British Journal of Sociology, 1974, vol. 25, No. 2.
16. **Watt, W. & R. Bell.** Introduction to the Qur'ān. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
17. **Watt, W. M.** The Influence of Islam on Medieval Europe. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
18. **Weber, M.** Economy and Society. – Berkeley: University of California Press, 1978.

На арабски език

1. **Абду л-Баки, М.** Ал-Муджем ал-Муфахрас ли Алфāзи л-Кур'āни л-Керим. – Кайро: Дāру л-Хадис, 1996.
2. **Абду ш-Шафи, М.** Диуāн Имру л-Қайс. – Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 2004.
3. **Абу Дāуд.** Сунан Аби Дāуд, Шуайб ал-Арнауд (ред.). – Бейрут: Дār ар-Рисāля ал-'Алемийа, 2009.
4. **Азами (ал-), М.** Дирāсāt фй ал-Хадис ан-Небауй ѓе Тāрих Тедуйнихи. – Ал-Мектеб ал-Ислāми, 1980.
5. **Албани (ал-), М.** Сахиху л-Джāми'и. – Бейрут: Ал-Мектеб ал-Ислямий, 1988.
6. **Асфāхāни (ал-), ар-Рāғиб.** Муфрадāt Алфāзи л-Кур'ан. – Дамаск: Дār ал-Қалем, 2009.
7. **Бағдādи (ал-), ал-Хатиб.** Тāрих Медйнати с-Селям. – Тунис: Дār ал-Ғарб ал-Ислямий, 2001.
8. **Бейдāуй (ал-), Нāсиру д-Дйн.** Тефсир ал-Бейдāуй. – Бейрут: Дār Ихйā' ат-Турас ал-'Арабий, б.г.
9. **Бейджўри (ал-), И.** Хāшийату л-Бейджўри. – Бейрут: Дār ал-Кутуб ал-'Илмийа, 1999.

10. **Brockelmann, С.** Тәріх ал-Адаб ал-‘Арабий. – Кайро: Дәр ал-Ма‘әриф, 1977.
11. **Бухәрий (ал-), М.** Сахих ал-Бухәрий. – Дамаск: Дәр Ибн Кесир, 2002.
12. **Джурджәний (ал-), ‘А.** Му‘джем Ат-Те‘рифәт. – Кайро: Дәр ал-Фадйле, б.г.
13. **Зада, Ташкубрий.** Мифтаҳ ас-Се‘ада. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1985.
14. **Заркешӣ (аз-), Бедруддйн.** Ал-Бурхән фӣ ‘Уломи л-Қур‘ән. – Кайро: Мектебету т-Турәс, б.г.
15. **Зейдан, Абду л-Керим.** Ал-Медхал ли Дирәсати ш-Шерӣ‘ати ал-Ислямийа. – Александрия: Дәр ‘Умар ибн ал-Хаттаб, 2001.
16. **Зекяр, С.** Арба‘ату Кутубин фӣ ал-Джихад. – Дамаск: Дәр ат-Текуйн, 2007.
17. **Земахшерӣ (аз-), М.** Тефсир ал-Кешшаф. – Бейрут: Дәр ал-Ма‘рифа, 2009.
18. **Зехеби (аз-), М.** Ат-Тефсир уе л-Муфессирун. – Бейрут: Дәр ал-Юсуф, 2000.
19. **Зехеби (аз-), Шемсу д-Дйн.** Ал-‘Ибар фӣ Хабар мен Габар. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1985.
20. **Зехеби (аз-), Шемсу д-Дйн.** Сиер Е‘лям ан-Нубея’. – Бейрут: Ар-Рисәля, 1982.
21. **Ибн ‘Абидйн, М.** Хәшият Ибн ‘Абидйн. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2001.
22. **Ибн ‘Асакир, ‘А.** Ал-Арба‘ун фӣ л-Хасс ‘аля л-Джихад, Абдуллах ибн Юсуф (ред.). – Кувейт: Дәр ал-Хулефа’ ли л-Китаб ал-Ислямий, 1984.
23. **Ибн ‘Асакир, ‘А.** Тәрих Медйнати Димашқ, ‘Умар ал-‘Амрауй (ред.). – Дәр ал-Фикр, 1996.
24. **Ибн ал-Асӣр, ‘А.** Ал-Кямил фӣ т-Тәрих. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1998.
25. **Ибн Ашур, М.** Ат-Теҳрӣр уе ат-Тенуир. – Тунис: Ад-Дәр ат-Гунисийа, 1984.
26. **Ибн Дурейд, Абӯ Бекр.** Джемхерату л-Люға. – Бейрут: Дәр ал-‘Илм ли л-Меляйн, 1987.
27. **Ибн Кесир, И.** Ал-Бидәйа уе ан-Нихәйа. – Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1996.
28. **Ибн Мәджа, М.** Сунан Ибн Мәджа, Мухаммед ал-Албани (ред.). – Рияд: Мектебету л-Ма‘әриф, б.г.
29. **Ибн ал-Мензур, Джемалю д-Дйн.** Лисәнү л-‘Араб. – Дәр ал-Ме‘әриф, б.г.
30. **Ибн ал-Мубарак, ‘Абдуллах.** Ал-Джихад, Незих Хаммад (ред.). – Джида: Дәр ал-Мағбӯ‘ат ал-Джедйда, б.г.
31. **Ибн ан-Надждәр, М.** Мунтехә л-Ирадәт. – ‘Алему л-Кутуб, б.г.
32. **Ибн ан-Нуҳас, А.** Мешәри‘у л-Ашуақ иля Маәри‘и л-‘Ушшақ, Салях ал-Халиди (ред.). – Амман: Дәр ан-Нефә‘ис, 1999.
33. **Ибн Фәрис, Абӯ ал-Хусейн.** Му‘джем ал-Мақәйс фӣ л-Люға. – Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1998.
34. **Ибн Хаджар, ‘А.** Инба’ ал-Гумр би Инба’ ал-‘Умр. – Кайро: Ихйә’ ат-Турәс ал-Ислямий, 1994.
35. **Ибн Хишәм, ‘Абду л-Мелик.** Сирату н-Небий. – Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1981.
36. **Қарӣ (ал-), ‘Али.** Ал-Меудӯ‘ат ал-Кубрә. – Бейрут: Дәр ал-Амәна/Ар-Рисәля, б.г.
37. **Кетгәний (ал-), ‘Абду л-Ханий.** Низәм ал-Хукүма ан-Небаўийа. – Бейрут: Дәру л-Арқам, б. г.
38. **Кефеуй (ал-), Абӯ ал-Бақә’, Му’джем ал-Куллийәт.** – Бейрут: Ар-Рисәля, 1998.
39. **Қурғубӣ (ал-), М.** Ал-Джәми‘у ли Аҳкями л-Қур‘ән. – Бейрут: Ар-Рисәля, 2006.
40. **Кясәний (ал-), ‘Алия д-Дйн.** Бедә’и‘у с-Санә’и’. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1986.

41. **Меуляуи, М.** Диуан ‘Антера. – Ал-Мектеб ал-Ислямий, б.г.
42. **Муқәтил ибн Сулейман.** Тефсир Муқәтил ибн Сулеман, Абдуллах Шахата (ред.). – Бейрут: Ат-Тарих ал-‘Арабий, 2002.
43. **Нисә’й (ан-), А.** Сунан ан-Нисә’й, Мухаммед ал-Албани (ред.). – Рияд: Мектебегу л-Ма‘ариф, б.г.
44. **Радуани (ар-), М.** Диуан ал-А‘шә ал-Кебир. – Доха: Уизәрату с-Сеқәфа, 2001.
45. **Рәзй (ар-), Фахру д-Дйн.** Мефәтиху л-Ғайб. – Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1981.
46. **Сәуй (ас-), А.** Булғату с-Сәлик ли Ақраби л-Месәлик. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1995.
47. **Семйн (ас-) ал-Ҳалебй, А.** ‘Умдату л-Ҳуффәз. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 1996.
48. **Сибан (ас-), М.** Мин Рауа’и’ Ҳадаратинә. – Бейрут: Дәр ал-Уаррақ, 1999.
49. **Суютй (ас-), Джелилю д-Дйн.** Ал-Итқән фй ‘Улюми л-Кур’ән. – Бейрут: Дәр ал-Кутуб ал-‘Илмийа, 2000.
50. **Ғабарй (ат-), Ибн Джерйр.** Тефсир ат-Ғабарй. – Бейрут: Дару л-Фикр, 1995.
51. **Ғабарй (ат-), Ибн Джерйр.** Тефсир ат-Ғабарй. – Бейрут: Ар-Рисәля, 1994.
52. **Тайяр (ат-), М.** Меқәлят фй ‘Улюми л-Кур’ән уе Усүли т-Тефсир. – Рияд: Дәр ал-Мухаддис, 1425 по хиджра.
53. **‘Умари (ал-), А.** Ас-Сира ан-Небауийа ас-Саҳйха. – Медина: Мектебегу л-‘Улүм уе л-Ҳикам, 1994.
54. **Ҳаджджәуй (ал-), Шерафу д-Дйн.** Ал-Иқнә’а. – Дәрәт ал-Мелик ‘Абду л-‘Азйз, 2001.
55. **Ҳаджй Ҳалифа.** Кешфу з-Зунүн. – Бейрут: Дәр ал-Фикр, 1982.
56. **Харб, Т.** Диуан аш-Шенферә. – Бейрут: Дәр Садир, 1996.
57. **Харб, Т.** Диуан Мухелхил ибн Раби’а. – Ал-Дәр ал-‘Алемийа, б.г.
58. **Ҳаттәб (ал-), М.** Меуәхих ал-Ҳалил. – Нуакшот: Дәр ар-Ридуан, б.г.
59. **Ҳаттйб (ал-), М.** Ғайагу л-Мағалиб. – Танга: Аш-Шу‘рә’, 1950.
60. **Хитги, Х.** Диуан ан-Набиға аз-Зубйәни. – Бейрут: Дәр ал-Китәб ал-‘Арабий, 1991.
61. **Ҳударй (ал-), М.** Нүру л-Йәқйн. – Дамаск: Мекетегу л-Ғазәли, 1990.
62. **Ша‘рәуй (аш-), М.** Тефсир аш-Ша‘рәуй. – Ахбару л-Йаум, б.г.
63. **Шерқәуй (аш-), А.** Ҳәшийату ш-Шерқәуй. – Ал-Меғба’а Ал-Амйрийа, 1298 по хиджра.
64. **Шеукяни (аш-), М.** Фетху л-Қадир. – Бейрут: Дәр ал-Ма‘рифа, 2007.

Уебсайтове

1. <http://dcl.bas.bg/bulnet/>
2. <http://ibl.bas.bg/rbe/>
3. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/04/23/why-muslims-are-the-worlds-fastest-growing-religious-group>

**A COMPARISON OF MUSLIM'S SACRIFICE
TRADITION BETWEEN BULGARIAN THRACE
AND TURKEY THRACE: EXAMPLES
OF TRAKIETS VILLAGE AND KILAVUZLU
VILLAGE**

Ali Çakır

**СРАВНЕНИЕ НА МЮСЮЛМАНСКАТА
ТРАДИЦИЯ НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ
В БЪЛГАРСКАТА И ТУРСКАТА ЧАСТ
НА ТРАКИЯ: ПРИМЕРИ ОТ СЕЛАТА
ТРАКИЕЦ И КЪЛАВУЗЛУ**

Али Чакър

***Abstract:** Food and beverages, which has an important place in human life, since it is also an important tool for religious rituals has been one of the issues on which many religious meticulously. Every religious commandments and prohibitions related to food comprising around its culture, it carefully fulfilled by members of religious piety is considered as a maintenance indicator (Kılıç). Muslim's sacrifice tradition is an important religious rituals laughter traditions are also to be evaluated in this context. In this study, Muslim's sacrifice tradition was examined which has an important universal worship and religious rituals tradition in Turkish society. Trakiets Village of Bulgaria which has Bektashi faith and Kilavuzlu Village of Turkey were compared. Comparison was limited to the Muslim Feast of Sacrifice.*

***Keywords:** Bulgaria, Turkey, Sacrifice, Bektashi, Trakiets Village, Kilavuzlu Village*

Introduction

Religion which is a social institution is a phenomenon that affects the every section of life. It is possible to say that food and beverage culture of the issues we face at the beginning of the case of religion. Religion which adopted by every society consists of distinctive beliefs and rituals (Hatipoğlu 2009:135). On many events, from the human's birth until to death (birth, marriage, death, etc.) has found its place in religious beliefs and rituals. In this chain of events, religion has also affected the food culture of the people as it affects every section of life. People tend to engage in behavior to the requirements of the religion they belong to. It is filled with different religious beliefs on a variety of dishes (Hatipoğlu 2009:135). Every religious commandments and prohibitions related to food comprising around its culture, its carefully fulfilled by members of religious piety is considered as a maintenance indicator (Kılıç, 2011:1). Muslim's sacrifice tradition is an important religious ritual slaughter traditions are also to be evaluated in this context.

The ritual of sacrifice dates back to the birth of Islam much earlier age. Very ancient nature religions and the religions of Mesopotamia, Anatolia, Egypt, Indian, Chinese, Persian and Hebrew has provide the victims with religious ceremonies in certain months of the year (Bekki 2006: 2).

In Western languages, sacrifice is a ritual for to please the gods, supernatural powers and celestial beings, to be at peace with them, to thank them and slaughtered animals to make them optional, offered food or drink means (Büyük Türkçe Sözlük 2015). The root of the word in the Turkish language, which established that the victim "krb" also; Arabic rapprochement literally, has a meaning of to establish a sense of kinship (Enginer 1997:17). The sacrifice word means "offered to provide closeness to God and gain satisfaction. According to this any time, all sorts of people worship closer to "Almighty Allah" without limitation "victim" can be described as. However, the word of sacrifice is used literally in Turkish more narrow and specific.

At the same time the definition of sacrifice, in the narrow sense of the term religion is to slaughter an animal with a certain way with certain features at a certain time in order to worship (Yaman 2010: 196). Another definition of sacrifice is offered by God to the curb in order to approach things. In other words, such as the meaning it comes in edible animals offered to God. It's known that the word began to be used in the 9-11th centuries by various Turkish tribes. It's known that the word used by Hebrew language and into Arabic and than it used by the Turkish thence through religion (Bekki 2004: 2).

There are two types of sacrifices in Turkey. One is bloody and the

other one is bloodless sacrifice. The subject of this study is bloody sacrifice tradition of Thrace part of Bulgaria and Turkey who has Bektashi belief in Thrace. In particular, the feast of sacrifice tradition of cutting sheep, goat, calf, camel meat (Engin 2013).

In the past to the present time continues unchanged until the Bektashi tradition from the sacrifice community, respectively; Amuca Kabilesi, Ali Koçlular Kabilesi, Otman Baba Musahipli and Musahipsizleri in Thrace part of Bulgaria and Turkey (Engin 2013).

The aim of the next study is to determine what is the principles laid down in the Islamic tradition of sacrifice issues, one of the divine religions are put forward and Bektashi beliefs are based on what the application.

The Study Area

The study area “Kılavuzlu Village” is located in the province of Tekirdag in Thrace part of Turkey. To go to the Kılavuzlu Village you should turn on your right side after 7 km on Tekirdag-Edirne Highway to the direction of Kayı Village. After 5 km drive, you arrive Kılavuzlu Village. Kılavuzlu Village is registered as “Kılavuzlu Farm” and “Rough Kılavuz” in the 16th century during the Ottoman State. Trakiets Village is located near Haskovo, the Thrace part of Bulgaria. Trakiets Village was called as “Elesçe” during the Ottoman State. Kılavuzlu Village’s ethnic structure is composed of Turks. The population of village has the religion of Bektashi – the branch of Babagan. Trakiets Village’s ethnic structure is composed of Turks and Bulgarians. All Turks have the religion of Musahipli Bektashi Süreği. But Bulgarians have the religion of Christian. The reason of selecting these villages from two different countries, two villages are made up of people with Bektashi beliefs. In this study, two sacrifice traditions are examined in Turkish villages with Bektashi beliefs.

The Muslim Feast of Sacrifices

“Feast” means “the day is with special religious or national significance and celebrated collectively” (Akca 2009: 116). Feasts consists of a number of demonstrations. Formation and determines identify by the traditions. Feast is a combination of applied ceremony held for the whole community (Artun 2001: 31). Feasts are very important in Turkish culture. There are religious and folkloric traditions of Turkish cultural feast featured as national holidays. Religious Feasts are Muslim Feast of Sacrifice and Ramadan Feast. Muslim Feast of Sacrifice does not come across on the same day. It is calculated according to the lunar calendar at the turn of the solar calendar each year. Feast of sacrifice time also varies in the season

long periods. This change gives a feast to be made by providing diversity in every season. The main feature of the Feast of Sacrifice to visit friends and relatives and greetings to mutually (Artun 2001: 31).

The Feast of sacrifice and sacrifice an animal rendered legitimate religious duty in the second year of Hijra in Islamic countries such as zakat and Eid prayers (Çetin vd 2011: 64). It takes its name from the Muslim feast of sacrifice for the sake of Allah bovine or ovine (Akgöz 2014: 6). Eid al-adha (Feast of sacrifice) carries the memory that God ordered Prophet Abraham to sacrifice Ismail, his son, and Abraham's showed loyalty to do so, and ultimately, as a return for this loyalty, an animal was sacrificed; and, to commemorate this day, people enjoy the this two prophets' accomplished test towards God by sacrificing an animal on the anniversary of this day (Akca 2009:118).

In Kılavuzlu Village, people wake up very early in the feast morning and men go to the mosque to make the feast prayer. Meanwhile, family members put on their feast clothes and expected the men to come home from the mosque. The men of the village exchanged feast greetings with each other after the prayer. After the exchange men go home to sacrifice the animal.

In Trakiets Village people also wake up earlier in the feast morning and men go to the mosque to make the feast prayer. At this time, kids wear their feast clothes and wait for their fathers and grandfathers. The men of the village exchanged feast greetings with each other after the prayer. The kids of the village make a line in front of the mosque. They kiss their fathers' and grandfathers' hand. The men of the village give the candies as a feast threat to the kids. After they take the candies, kids go their homes. During the feast, kids visit all neighbors in the village door to door. The landlord gives candy to children. The men from the mosque, they go to the cemetery to visit. During the cemetery visit, men pray to the spirits of the dead in the cemetery. Then men leave candies and muffins the head of the grave and go back to their houses. They believe that the dead people get happy when they put candies and muffins to their graves. After cemetery visit, the men of the village sacrifice the animals.

The Tradition of Sacrifice

Sacrificing an animal is either *sünnet* (role modelling Mohammad the Prophet) or *vajib* (rules not as harsh as *farz*) according to *fiqh* (knowledge of God). Consensus on this point is it is not *farz* (strict rule of Islam) (Öztürk 2000:1).

To sacrifice of an animal in the Feast of the Sacrifice is a part of which is obligatory for every servant financial power according to Islamic religious law (Ağcalar 2009: 112). There is a certain time for sacrificing the

animal during the Feast. Specific time starts the first day of the feast and continues to the third day evening (Yaman 2010:196). Sheep, goats, cattle, buffaloes and camels can be sacrificed. Other than these animals can't be sacrificed intention of worship (Yaman 2010:197). Roosters, geese, ducks and other domestic animals and wild cattle, deer, antelope and other wild animals can't be sacrificed (Yaman 2010: 199). In Turkey and Bulgaria, it is seen that mostly sheep used for sacrifice. Feast is determined specifications required for the animal to be sacrificed to God. Sacrifice is a religious ceremony. Everything from the sharpness of the blade, holding directions and altar place is determined by the religious rules (Beşirli 2012: 88). It is preferred that male animals must be slaughtered and the absence of a disability (Ağcalar 2009: 112). Animal's hair or wool must be bright and good condition. The body bore signs of the disease should not discharge.

Sacrificing the animal which is extremely thin, or deadly sick, or pregnant, or lame as much as it cannot go to the place of slaughter, or lack of more than one third of ear, tail, or genital organ, or has a nose cut off, or has one or two blind eyes, or has no ear or genital organ from the birth, or has lost its teeth more than half of total is inappropriate to sacrifice. (Çetin vd 2011: 64).

According to Islam, the animal should not be failure to ill-treatment, it is necessary to stress the aloofness and cut in front of another animal's eye (Nazlı 1996: 178). During the sacrifice of animal, the unity of God and the Prophet Muhammad is said to express the prophetic word "tekbir" (saying allahuekber) (Beşirli 2012: 88). There are many similar rules should be considered when sacrifice the animal. Some of them, a part of connecting by the laws of Islam are based on indigenous traditions come from varying nations and regions (Ağcalar 2009: 112). Trakiets Village and Kılavuzlu village also have their own traditions of sacrifice animal for the feast.

In Kılavuzlu Village, a hole is digged in the ground to sacrifice the animal and for draining the blood of the victim. Before the sacrifice the animal, animal's eyes usually blindfold. Salt and water are given to the animal. With saying allahu ekber (tekbir), sacrifice started with the right foot of animal.

Firstly, hands are made wet and the face and sides of ears and horns are made wet with the reverse part of the hand. With the water brought in a bucket, hands are made wet and mest (making wet for religious purpose) is done from heel of the animal to downwards. So is done to the other foot. So is applied to all the feet. In the abdest (washing some body parts for religious purpose) hand never moves from down to up; just vice versa is done. Process continues on the back of the animal after the feet. The back is caressed three times. In the abdest, every move is repeated for three times. Finally a handful of water is scattered below the tail. For the last time

animal is served with some water. Prayers and takbeers are recited. The animal which is blessed with the takbeer is situated towards Qiblah and immediately slaughtered without any delay. While slaughtering, right back leg of the animal is made sure to be set free (Engin 2013).



Photo 1: Animal to be sacrificed is blessed with takbeer (Kilavuzlu Village)



Photo 2: Sacrifice of animal (Kilavuzlu Village)

Animal to be sacrificed is blessed with takbeer. Before the sacrifice candy, muffin and raki are given to the animal as a treat. After that men pray and say allhu ekber (tekbir). Animal is tilted to the left side facing the Qibla. Its eyes covered with a towel. The left front foot is released and the other legs are grouped together. Then the animals are slaughtered. Animal's blood poured into the hole that was opened in the ground. Then the animal is hanged to a higher place for the dismantling of the flesh and the skin swim (Ali 2014).



Photo 3: Sacrifice of animal (Trakiets Village)



Photo 4: Muffin, candy and raki for the animal (Trakiets Village)

Another important issue is sharing of the meat and the evaluation of the skin. In the Islamic community, the sacrificial meat is expected to distribute to the needy people. The application is commonly seen in this sense to share the meat for three pieces and leave one piece for home, one piece for needy people and one piece for family, friends and neighbours (Beşirli 2012:88). In Kılavuzlu Village and Trakiets Village also share the meat with that way.

It's also very important to eat sacrificed animal meat during the Feast (Akca 2009:118). After sacrificed the animal, in Kılavuzlu and Trakiets Village people make roasted beef with the meat for the Feast morning. Adding to that dish, also some special Feast food is cooked.

Conclusion

Although Trakiets and Kılavuzlu Villages are located in two different countries and although there is about 264 km distance between them, they share a common cultural heritage and common religious belief. Both villages have Bektashi belief. Despite the shared values between the villages also there are different cultural practices. The Feast of sacrifice is very important for both villages. The common sacrifice traditions in Kılavuzlu and Trakiets Villages are as follows: The people whose income level is sufficient buy animal for sacrifice. The sacrifice usually happens at the first day of feast after the feast pray. Preferably, the male animal is cut. Generally sheep is preferred. The victim's blood is poured into the hole opened to the ground. The victim's eyes usually covered with a towel. Animal to be sacrificed is blessed with takbeer. Animals meat distributed to needy people, to family, to friends and to neighbours. At the first morning of the Feast, women must cook the sacrificed animal meat.

The uncommon sacrifice traditions in Kılavuzlu and Trakiets Villages are as follows: In Trakiets Village muffin, candy and raki are given to the animal. In Kılavuzlu Village water and salt are given to the animal as a treat. There are some differences in holding the legs of the animal to be sacrificed while slaughtering. In Kılavuzlu Village, the right back leg of the animal is set free, while in Trakiets Village left front one is done so.

As you can see, there are two Bektashi tradition in the village has faith in the sacrificial slaughters differences as similarities. The reason for this is applied to the traditions and customs of the region, except the law laid down by Islam.

REFERENCES

- Ağcalar 2009:** Ağcalar, A. Silifke Halk Kültürü Araştırması. Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi, Mersin.

- Akca 2009:** Akca, G. Diyarbakır İli Ergani İlçesi Halk Kültürü Araştırması. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi, Adana.
- Akgöz 2014:** Akgöz, E.-G. Ramazan ve Gürsoy, Yüksel: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 31, pp. 1–12.
- Ali 2014:** Ali, Z. Personal Interview, Person who Sacrifices the Animals, Trakiets Village – Haskovo – Bulgaria (Interview Date: 05.10.2014).
- Artun 2001:** Artun, E. Adana’da, Törenlere, Adaklara, Özel Günlere Ait İnançlar, Pratikler ve Bunlara Bağlı Mutfak Kültürü. Milli Folklor Dergisi. Cilt:7, Sayı:49, pp. 27–37.
- Batu 2012:** Batu, A. Türkiye’de Helal (Mahzursuz) Gıda ve Helal Belgelendirme Sistemi. Gıda Teknolojileri Elektronik Dergisi. Cilt:7, No:1, pp. 51–61.
- Bekki 2006:** Bekki, S. Türk Mitolojisinde Kurban. Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi. Halkbilim Araştırmaları. http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/salahaddin_bekki_kurban.pdf. (Erişim Tarihi: 10.08.2015).
- Bekki 2004:** Bekki, S. Nevruz – Kurban İlişkisi ve Kurbanla Bağlı Olarak Yapılan Ritüel – Pratikler, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Sayı, 29, pp. 1–7.
- Beşirli 2012:** Beşirli, H. Yemek Sosyolojisi. Phoenix Yayınevi. Ankara.
- Büyük Türkçe Sözlük 2015:** Büyük Türkçe Sözlük: Kurban. Türk Dil Kurumu Sözlüğü http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.55e85824cc51d4.97548309
- Cebecioğlu 2008:** Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. http://dosyalar.semazen.net/e-kitap/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf
- Çetin 2011:** Çetin, Ö.-D. Emek-Kahraman, Tolga-Bingöl, Enver Barış ve Büyükdünya, Serkan Kemal Kurbanlık Hayvan Seçimi, Kesim ve Hijyeni. İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi. Sayı:37, pp. 63–67.
- Engin 2013:** Engin, R. Personal Interview, Sacrificed. Researcher. Kılavuzlu Village – Tekirdağ (Interview Date: 16.10.2013).
- Hatipoğlu 2009:** Hatipoğlu, A., O. Batman. İnançların Gastronomiye Etkileri ve Turizm. Sakarya Üniversitesi VIII. Geleneksel Turizm Paneli 2009, Sakarya.
- Kaptan 2014:** Kaptan, R. Dört Kapı Kırk Makam. Alevi Toplumu. http://www.alevitentum.de/Insani_Kamil_Olmanin_Yolu_Dort_Kapi_Kirk_Makamdan_Gecer.pdf
- Kurtoğlu 2013:** Kurtoğlu, R., B. Çiçek. Tüketicilerin Helal Ürünler Hakkındaki Algılama, Tutum ve Beklentilerini Tespit Etmeye Yönelik Bir Araştırma. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi, Aralık sayısı, 8 (3), pp. 181–205.
- Nazlı 1996:** Nazlı, B., Kesim Öncesi Kasaplık Hayvanlara Uygulanan Bayılma Yöntemleri. // İstanbul Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi. Sayı: 22, pp. 176–186.
- Ocak 1992:** Ocak, A. Y. Bektaşılık. İslam Ansiklopedisi. Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Araştırmaları Merkezi. Cilt:5, pp. 373–379.
- Öztürk 2000:** Öztürk, Y. N. Kurban Kesmek İbadet mi? // İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 2, pp. 1–5.
- Tez 2012:** Tez, Z. Lezzetin Tarihi. Hayykitap. – İstanbul.
- Yaman 2010:** Yaman, A. Kurban ve Adak. İslam İbadet Esasları. Ünite:8. Anadolu Üniversitesi İlahiyat Önlisans Programı. Anadolu Üniversitesi Yayını, No 2074, pp. 194–211.

КУРБАН БАЙРАМ – ПРАЗНИКЪТ НА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕТО

Ибрахим Карахасан - Чънар

KURBAN BAYRAM – THE FEASTDAY OF THE SACRIFICE

Ibrahim Karahasan-Çınar

Abstract: *The blood sacrifice is known among the Bulgarian Muslims as the „kurban“. According to Islamic dogma blood sacrifice is one of the ways of venerating God (Allah). In contrast with prayer and fasting, it is not obligatory. In mass perceptions and practices, however, it becomes one of the main elements of religious observation and expression in the life of the Bulgarian Muslims. The „kurban“ is, thus, a ritual killing in the name of life. Because of its archetype (the sacrifice of Ibrahim), the blood sacrifice on the feast of Kurban Bayram has become a central sacrificial ritual in Islam. Folk tradition gives the „kurban“ a meaning of devoting something that man owes to God. The relations between man and Gods' power, resembling terrestrial hierarchy, are coded in the sacrificial ritual. The blood of the animal is a universal means for the redemption of sins, the avoidance of negative predestination or as a reward for everything, given by God.*

Keywords: *Kurban Bayram, blood sacrifice, Muslims in Bulgaria*

Големият празник на жертвата (Курбан байрам) заема централно място в класическата мюсюлманска жертвена традиция. Митичното му начало се свързва с едно от основополагащите събития в свещената ислямска история. Това е преданието за пророка Ибрахим, от когото Аллах поискал да принесе в жертва своя единствен син Исмаил. Така Бог изпитал вярата и покорството на бащата. След Мохамед, Ибрахим е един от най-почитаните пророци (пейгамбери), за когото най-често се говори в Корана. От друга страна Ибрахим е единственият пророк, отличен в свещеното повествование като *халил* – „приятелят на Бога“.

Курбан байрам започва на десетия ден от последния месец на

мюсюлманския лунен календар – Зу-л-хиджа, т.е. точно 70 дни след Рамазан байрам. Началото му съвпада с третия ден от ежегодното мюсюлманско поклонничество – т.нар. *хадж* в Мека. На този ден и през следващите три дни всички поклонници изпълняват един от важните ритуали в хаджа – жертвоприношенията в долината Мина, като спомен от Ибрахимовия курбан. По същото време в целия мюсюлмански свят явяващите също принасят своите курбани. В този смисъл жертването на животно се разглежда като благороден мотив, който достига до Аллах – всяка година мюсюлманинът изразява своята готовност да даде живота си за Бога чрез животното, което принася вместо себе си. Точното изпълнение на жертвения акт е своеобразна индулгенция в представите на редовия мюсюлманин. Казано иначе, достатъчно е човек да пролее курбанска кръв, за да се опростят прегрешенията му. Според класическото ислямско богословие, Аллах дава награда на оня свят на онези, които спазват повелята му да колят курбан и водят праведен живот на земята.

Легендарната сюжетна линия за Ибрахим и неговият син Исмаил се възприема в народната култура на мюсюлманската общност в България, но тя има своите различни вариации, които отразяват интересното взаимодействие и сливане на местните фолклорни традиции с каноничните текстове. Най-често срещаното народно схващане е, че Божият пратеник (Ибрахим, Ибрам) има върховна роля да ръководи света според правилата на проповядваната от него вяра. В повечето варианти се посочва само името на Ибрахим, докато дарената му от Аллах рожба (Исмаил) се обоначава анонимно като „синът“, „детето“, „момчето“. Няма съмнение, че под влиянието на класическата ислямска литература Исмаил попада в устната балканска традиция като легендарен персонаж с утвърдено име. В наративна среда обаче той най-често е анонимен. Оттук следва, че за повечето традиционни версии по-важно значение има образът на бащата, готов да жертва своя син.

Фолклорното предание за Ибрахимовото жертвоприношение обикновено започва с мотива за бащата, който няма деца и отправя молитва към Аллах да го дари с рожба. Отправянето на молбата за мъжка рожба и даването на обещание да бъде принесена в замяна благодарствена жертва на Аллах се превръщат в завръзка на фолклорния разказ. Сред българите мюсюлмани най-разпространена е версията, в която Ибрахим обещава на Аллах да принесе в жертва самото дете, което той ще му даде: „*Да ми даде Господ едно дете – ще го заколя за курбан!*“, или „*Курбан ще заколя първото, само и само да ми се роди дете!*“

В повечето от тези варианти мотивацията за обета на Ибрахим е свързана с Големия жертвен празник – синът е жертвата, принасяна в този ден в чест на Аллах. По тази причина в традицията на мюсюлма-

ните в България най-често битуват версиите с обричането на Исмаил като байрамска жертва. Във всички варианти народното предание намира повод, който да осмисли и свърже описаните сюжети досега – независимо дали детето е обречено на курбан предварително, или трябва да се жертва по силата на религиозни обстоятелства.

Мотивите с обричането в жертва на неродения Исмаил или със задължителното принасяне като курбан на „най-любимия син“, може да се тълкува не само в старозаветния сюжет. В историята на балканските народи обричането на първородната рожба прониква във фолклорните варианти на легендата и под влияние на един собствено ислямски сюжет. Фолклорното повествование нерядко разглежда чудото, което се случва в бедното семейство – Аллах чува молитвите на Ибрахим и го дарява със син. След физическото раждане на детето, сюжетът се пренася в преданието и на бащата се явява сън, който му напомня, че трябва да принесе в жертва рожбата си. В много редки случаи вместо чудотворния сън Ибрахим чува небесен глас, възвестяващ му какво се иска от него или пък Аллах изпраща *мелек* (ангел), който да подсети бащата, че трябва да изпълни обещаното. Явяването на съня е изключително устойчив мотив във фолклорното повествование и е пряко отражение на кораничния текст: „*И когато стигна до години да може да ходи заедно с баща си, рече му: „Сине мой, сънувах че трябва курбан да те заколя...“*“ (Сура 37, ает 102).

В легендите на мюсюлманите у нас се забелязва и едно по-различно интерпретиране на този мотив в сравнение с Корана. В традиционните предания сънят-провидение се явява не веднъж, а няколко нощи последователно – обикновено три. В отделни фолклорни варианти сънят се свързва с точно определено време – първото му явяване става в нощта срещу петък, който е свещен ден на мюсюлманите. Явяването на чудотворния сън в нечетен брой последователни нощи го превръща в сакрален знак, показващ на Ибрахим наложената му от небето божествена воля. Неслучайно броят на нощите е свързан с универсалното свещено число три, което трайно присъства във фолклорните писания.

В някои варианти на легендата Ибрахим сам разкрива пред сина си, че трябва да бъде принесен от него в жертва, както е в класическия мотив: „*О, синко мой, сънувах, че трябва да те заколя. Какво ще кажеш?*“ (сура 37, ает 102).

Пророкът трябва да докаже своята вярност към Аллах по най-потресаващия начин, убивайки най-обичното си същество, което до този момент е осмисляло живота му и е олицетворение на бъдещето му. Мъката на бащата от тази раздяла се превръща на практика в негово самоубийство – със собствените си ръце той трябва да сложи край на продължението на рода си. Това е най-драматичният момент в жи-

вота на бащата и това му душевно състояние присъства особено емоционално в народното мислене: *„Него го боли за детето, много го боли, но той трябва да го заколи за Дженабъ Аллах“*; *„Мъка му е било, как да не му е било мъка – няма от детето по-мило“*.

Във фолклора драмата на сина е не по-малко важна от тази на бащата. Желанието на Исмаил да бъде вързан в момента на жертвоприношението изразява пълното му смирение и искрено отдаване пред божествената воля. В някои случаи детето дори се опитва да оневини баща си, който ще му отнеме живота. Чрез тези мотиви легендарният сюжет разкрива как жертвоготовността на бащата се превръща в жертвоготовност и за неговия син. Двамата трябва да докажат пълното си покорство пред Бога по най-абсурдния начин: чрез прекъсване на най-здравата връзка – кръвната връзка между родител и рожба.

Народното повествование достига все пак до своята развързка: обетът на Ибрахим да принесе в жертва сина си Исмаил завършва не с кървавия акт, а с награда за изтърпяното нечовешко изпитание и отнемането на човешки живот, като е заменено с пренасянето на един овен. Но божеството изпитание е свързано със също такава необикновено възнаграждение – Аллах изисква живот, но и подарява живот. Чрез изискването да се пожертва „най-милото на сърцето“ Аллах подлага на върховна проверка пълната богоотдаденост на Ибрахим. Замяната на Исмаил с жертвено животно е послание на Бога към бащата, който доказва вярата си. Чрез чудото на замяната Бог дава още едно откровение за своята същност на Създател.

Принасянето на жертвения овен от Ибрахим е осмислено във фолклорния сюжет като първообраз на класическия мюсюлмански жертвен ритуал на Курбан байрам. Кръвното жертвоприношение на този празник се превръща в сакрално повторение на жертвения акт, извършен от Ибрахим. Същевременно разглежданите народни предания служат за митологична основа не само на байрамските, но и на всички видове кръвни жертви, принасяни от мюсюлманската общност в България. В този смисъл всеки вярващ, който принася жертва в името на Аллах, наподобява жертвоготовния пророк и се дава неговият пример във вярата – актът на Ибрахим се превръща в универсален модел за подражание на всички мюсюлмани.

Начинът, чрез който се явява жертвения живот, потвърждава за пореден път идеята за божествения произход на кръвната жертва. В повечето фолклорни варианти то е спуснато от небето. Основен персонаж при това чудодейно слизване е меляке Джебраил (архангел Гавриил) – в някои от версиите именно той взима жертвата от Дженнета (рая) и я занася на Ибрахим. В традиционните мюсюлмански представи Джебраил е ангелът, който предава волята на Аллах на хората и

свещените книги на пророците. В друга версия в ролята на небесен пратеник се явява голяма птица. В по-рядко срещани версии на легендата курбанът излиза от камъка, който Ибрахим разцепва с ножа.

Според народните представи това е най-големият байрам през годината. Вярва се, че душата на починалия ще бъде пренесена в рая (Дженнета) от животното, което той е принесъл за себе си приживе на Курбан байрам. Начинът, по който става пренасянето, е обект на различни интерпретации, но всички те са подчинени на общата идея, че ако покойникът е безгрешен, курбанът преминава безпрепятствено с душата си по моста Сърат – т.е. мостът на истината, и отива в рая. В някои варианти закланите като курбан овни и овце се превръщат в меляикета, които летят с душата на човека по моста, помагайки ѝ да стигне до рая.

Подготовката за същинския празник започва десет дни преди настъпването на Курбан байрам – това всъщност са първите 10 дни от месеца Зу-л-хиджа по мюсюлманския календар. През разглеждания десетдневен период преди празника е установен и *оруч* (пост), който според представите на мюсюлманите у нас има незадължителен, т.е. доброволен, характер. Ако се спазва дословно предписанието, се изчислява, че един ден се зачита от Аллах за една година и мюсюлманите „ще получи награда на оня свят“. Според народните представи особено силен е последният ден от поста, затова *оручът* в този ден е препоръчителен и се спазва най-масово. *Оручът* на практика действа пречистващо и възпрепятства основните блаженства в човешкия живот – ядене, пиене, пушене и секс. В някои региони, особено в родопските селища, този обичай е известен още като *говеене*.

Набавянето на жертвено животно е много важен елемент от подготовката на празника. Масова е практиката то да бъде определяно или купено предварително. Периодът, в който се извършва това, обикновено варира от един месец до три дни преди празника, но стандартния период е една седмица преди това. Семействата, които нямат добитък въкъщи, купуват животното от специални тържища, наричани *Коч пазар*, които се устройват естествено преди Курбан байрам. На тези пазари по правило се предлагат качествени животни и се избягва обичайния пазарлък. Смята се, че който продава стоката си по нормални цени, помага на хората да изпълняват религиозните си задължения.

Във времето преди празника жертвеното животно се храни с най-добрата храна и се обгрижва много внимателно. Преди заколването му, то е обект на нежност и съпричастност. В много селища жените и децата от семейството целуват курбана по очите и ушите, сякаш се прощават с него. Също така то се захранва с трева, слама, хляб, зърно или мекица, със сол (дават му „последния залък“) и задължително го запойват с вода. Даването на храна в последния час е форма на договор между човека и

животното, наподобяваща отношенията между Бога и хората.

По въпроса за цвета на жертвеното животно – в канона няма рутинно мнение. В едни хадиси се споменава, че Мохамед заклал два бели коча с черно около очите, в други – бял и черен овен, в трети – само черно животно. В българската фолклорна традиция се говори за бял овен (овца) с черно петно около очите – т.нар. „вакло животно“. Прави впечатление, че във фолклорните версии за Ибрахимовото жертвоприношение сред мюсюлманите у нас много рядко се говори за животно, което съчетава в себе си и двата цвята. Но при наличие на черно-белия модел, това може да се тълкува като местна интерпретация, чрез която героят осъществява връзка между различните светове: чрез белия – с горния (земния), а чрез черния – с долния (подземния) свят. В ислямската свещена история се разказва, че Мохамед за пръв път заклал в Медина два овена пред своята общност през 624 г. Жертвените животни били положени на земята и обърнати с главите по посока на Мека.

Курбан байрам започва рано сутринта с голяма празнична молитва – байрамски намаз, на който се събират всички мъже мюсюлмани. Тя се предшества от обичайната сутрешна молитва (Сабах намаз), а времето между двете се запълва с четене на избрани сури от Корана и произнасяне на *хутбе* (проповед), което извършва имамът или вещь в ислямското вероучение мюсюлманин. Задължително условие е жертвоприношението да се извърши след края на байрамския намаз – смята се, че ако курбанът се направи преди празничната молитва, той няма да бъде приет от Аллах. Жертвеният акт трябва да стане през деня, докато е светло. Съществува поверие, че ако денят на жертвата е петък, трябва да се принесат два курбана. За да се избегне това разхищение се прилага изключение и заколването се отлага на втория следващ ден. При нашите мюсюлмани битова мнението, че не е известно в кой ден Аллах е пратил курбана.

Докато мъжете са в джамията, жените къносоват животното определено за жертвения акт. Къната е багрилно вещество с нюанси от жълто до червено, което се извлича от благоуханното растение *Hinna* (араб.), култивирано в градините на Близкия изток. В представите на мюсюлманската общност къната се отъждествява с кръвта. Къната е семантично подобие на кръвта – символ на живота; поставянето ѝ върху тялото на курбана придава нова, мистична жизненост на животното, чиито истински живот се отнема. При курбана се вярва, че къната трябва да се сложи върху козината на животното преди изгрев слънце и в повечето случаи украсяването става още предишната вечер. Обичайно го къносова стопанката или най-възрастната жена в семейството – много рядко това се прави от мъже.

Броят на къносаните места по тялото на животното винаги трябва

да е нечетен – три, пет или седем. Маркират се различни части на тялото, но задължително главата, гръбнакът и опасната част. Акцентът на украсата се поставя на главата – освен на челото, се рисуват два кръга около очите, а ако животното е рогато, костните израстъци се боядисват в червено. Смята се, че къната е украсението на курбана, така както и невестата се гизди с къна преди сватбата. Обредното украсяване на жертвеното животно се възприема като сакрално повторение на Ибрахимовото жертвоприношение – в свещената легенда майката Хаджер къноса Исмаил, преди да бъде отведен на заколение. Тълкуванията у нас в това отношение следват канона – белязват го, че е предназначено за жертва, но има и други вариации: примерно, за да може да се познаят със стопанина си на оня свят.

Разпределянето на курбанското месо следва предписанието на класическия ислям: жертвоприносителят има право да запази курбана за себе си или да го раздаде. Смята се, че е най-добре една трета от месото да се запази за лична консумация, една трета да се даде на роднини и приятели, а последната трета да се раздаде на бедните. Обикновено цялата дясна половина и една втора от лявата са предназначени за раздаване, което прави две трети от тялото на животното. Има и практики, при които тялото се разделя на две половини – лявата остава вкъщи, а дясната се раздава. Трупът на животното се насича на парчета (пай, жобе) и техният брой задължително трябва да е нечетно число (тек) – най-масова е практиката да са седем парчета и да се раздадат на седем къщи. Раздаването на месото става в същия ден, най-късно до пладне – парчетата се разнасят в различни съдове от жените или децата.

В много селища вече съществува традиция за общ курбан и обща трапеза – най-често край джамията. Значимостта на един курбан според мнозина се определя от броя на хората, които го посещават. Като „големи“ курбани се сочат няколко – организираните в района на Хасково, Кърджали, Енихан баба и в Долни Воден (Асеновградско), както и в Шумен (Делиормана). Най-многоброен е курбанът, даван от изселниците от селата Давидково и Стърница в Хасково, на който идват поклонници от много места. Давидково и Стърница са селища, разположени до тюрбето на светията Енихан баба, което се намира до връх Свобода в община Баните (Средните Родопи). В последните години тук се събират към 3000 души, като броят на жертвените животни също е голям (курбанът е със 70 овце), което в количествено изражение е най-малко 3 тона месо. Именно тези големи курбани се превръщат в основна изява на религиозността и локалната идентичност.

Смята се, че месото, предназначено за бедните, е своеобразна помощ за тях. Много често отношението на даващите към тази социална категория е като към равни. При разпределянето на жертвеното месо ак-

центът се поставя върху нуждите на нямащите. Въпреки, че по канон за бедните е регламентирана една трета, това не се прилага буквално: желателно е на социално слабите семейства да се даде повече, отколкото на останалите. Народната традиция ясно дефинира частта, която е предназначена за бедните – в много селища тя е обозначена като „пай за сираците“. Сред просветените мюсюлмани е известно преданието, че когато колел животно, Мохамед носел пай най-напред на своя съсед евреин. Това раздаване се осмисля като проява на благотворителност и включва жертвоприношението в развитата от исляма система на добротворство.

Месото, предназначено за роднини и приятели, се възприема като подарък за тях. Често в тази група се включват и съседите, които на много места попадат в роднинско-приятелския кръг. В някои райони, освен на познати, раздават месо и на случайни хора, които преминават край къщата. При раздаването хората не трябва да се избират, а да се дава наред. Чрез третината, предназначена за роднини и приятели, мюсюлманите в едно селище се превръщат в общност от равни, каквато всъщност е идеята за Джемаата (т.е. ислямската общност за вярващи).

С третата част от курбанското месо домакинът приготвя трапеза за своето семейство и за близки роднини. Много често те запазват за себе си и частта, предназначена за роднини и приятели, ако в дните на байрама им предстои да посрещнат много гости. В този случай раздаването на въпросната третина също се спазва, но под формата на пригответна храна за празничната трапеза, която, според неписаните правила на общността, е проява на по-голямо уважение, отколкото подаряването на парче сурово месо. Роднинските посещения, придружени с общо хранене (както е и на Рамазан байрам), са израз на взаимното уважение между членовете на рода и на почитта към старите. Чрез тях по неформален, но ясно регламентиран начин се поддържат и заздравяват семейните и роднинските връзки.

Като цяло се смята, че е най-добре месото да се изяде през трите дни на празника, но се допуска то да стане и до една седмица. Свеждането на консумацията до трите дни на Курбан байрам може да се свърже с хаджийската обредност на т.нар. *таширик*. В ритуала на ислямското поклоничество с това название се обозначават 11-ия, 12-ия и 13-ия ден от месец Зу-л-хиджа – трите дни след началото на жертвения празник, когато хаджиите в Мека могат да продължат да колят курбан, особено ако не са сторили това първия ден – на 10-ти Зу-л-хиджа.

Ислямската традиция следва класическия възглед, че курбанът трябва да бъде от чифтокопитно домашно преживно животно – овца, крава, коза, камила. Те спадат към групата на разрешените за курбан животни. Кравата, както и камилата, са сред животните, които се равняват на 7 курбана. Особеният статус на коча и камилата като жертве-

ни (и съответно сакрални) животни, оформя народното вярване за тях като символи на връзката между хората и Аллах. В мюсюлманската култура кочът и камилата (която е изключение за нашите ширини), са най-често срещаната двойка животни, намиращи се в свещено съотношение помежду си. Изчезването на двата животински вида от земята е един от бележите за приближаващия край на света – липсата им означава деструкция на установения порядък от Бог.

Според мюсюлманите в България за курбан е необходимо „кротко“ животно. Особено предпочитана у нас е жертвата на овен или агне, по-рядко овца. Свързването на овена или овцата с най-желаните за курбан животни в народния ислям е естествено, като се има предвид широкото им използване като жертви в много култури от древността до наши дни. Народните представи придават на овена изключителни свръхестествени качества, превръщайки го в митичен родоначалник на всички животни на земята – фауната в света е произлязла от първия изпратен курбан. Що се отнася до козата, у нас тя остава извън кръга на приетите за курбан жертви, смята се че тя е „дива“.

Принасянето на курбана сред мюсюлманите в България се осмисля като акт на човешкото покорство – един вид изпълняване на божията воля. Подобно традиционно вярване представя жертвоприношението като част от целия ибадет на мюсюлманина. Колейки животното, той прилага косвено един от двата принципа: *„Давам ти, за да ми дадеш!“* или *„Давам ти, защото си ми дал!“*.

Чрез пожертването на животно мюсюлманинът очаква да бъде овъзмезден със здраве за себе си и своето семейство, изкупление на греховете и блажен живот в отвъдното, сигурност за дома си, избавление от беди и злополуки.

Широката приложимост на курбана подсказва жизнеността на практикуването му в наши дни. Той е универсално средство, чрез което човек може да обезпечи живота си и в този, и в онзи свят. Заколвайки животното, той сякаш заставя своя Бог да удовлетвори молбата му, защото жертвата му има твърде висока цена – животът на едно същество. Човекът, като по-нисше същество, се стреми да се отблагодари и предразположи към бъдеща щедрост върховния повелител на богатата – Аллах.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

Благоев 2004: Благоев, Г. Курбанът в традицията на българите мюсюлмани. – София: АИ.

Генчев 1985: Генчев, Ст. Семейни обичаи и обреди. // Етнография на България, т. 3. – София.

Карахасан-Чънар 2005: Карахасан-Чънар, И. Етническите малцинства в Бъл-

- гария. – София: ЛИК.
- Карахасан-Чънар 2006:** Карахасан-Чънар, И. Светът на исляма. Раждането на исляма и арабската експанзия, т. 1. – София: ЛИК.
- Карахасан-Чънар 2015:** Карахасан-Чънар, И. Етническа и религиозна мозайка на България. - София, ЛИК.
- Коран 1999:** Свещен Коран. – София: Тайба.
- Лозанова 1999:** Лозанова, Г., Л. Миков, съст. Ислям и култура. Изследвания, т. 4. – София: МЦПМКВ.
- Маринов 1956:** Маринов, В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагузите в Североизточна България. – София.
- Райчевски 1998:** Райчевски, Ст. Българите мохамедани. – София: УИ.
- Съботинова 2002:** Съботинова, Д. Семейник или колелото на живота. Обичаи и обреди на българските турци и цигани/рома. – Силистра: РИТТ.
- Троева 2011:** Троева, Е. Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. – София: АИ.

ПРИЛОЖЕНИЯ



Молитва на Курбан байрам в София



Курбан байрам в Момчилград



Жертвен коч

II. ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ

ЕТНИЧЕСКИ ГРАНИЦИ И ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

ЕВРЕИ – НОБЕЛИСТИ ЗА РЕЛИГИЯТА И ОБЩЕСТВОТО

Марсел Израел

NOBEL PRIZE WINNERS OF JEWISH ORIGIN AND THEIR RELATIONSHIP TO RELIGION AND SOCIETY

Marcel Israel

***Abstract:** This is a brief survey on Nobel Laureates of Jewish origin and their relationship to God and society. Furthermore life and dedication to God and Humanity of some Jewish Nobel Laureates from different science branches, like Winer, Einstein, Metchnikoff, Canetti, and Bashevis Singer are presented, as well as outstanding defenders of religion and human freedom and dignity, like Wiesel and Brodsky. Conclusions about importance of the dialogue Science – Religion – Humanity are made.*

***Keywords:** Nobel prize winners, Jews, religion, society*

Мнения и цитати на евреи-нобелисти за Бога и Религията

Интересно е да се изследва темата относно това, какви са възгледите на известните учени и общественици за религията и обществото, свързани ли са техните мисли с Бога, особено когато тези видни хора са и Нобелови лауреати? Еврейският им произход носи и някои допълнителни интересни моменти. Знаменитите учени и общественици са обикновено и големи интелектуалци и оставят след себе си не само фундаментални теории, но също така и общочовешки мисли свързани с Бога, природата и общественото развитие.

Един голям физик, химик, писател или политик, носител на Нобеловата награда, е преди всичко човек, който има определено отношение към Бога и обществото.

При писатели като Исак Башевис Зингер или Йосиф Бродски и общественици като Ели Визел, отношението към Бога е изразявано при всяко тяхно изказване. Например, Башевис Зингер, който определено е религиозен, на церемонията по получаването на Нобелова премия през 1978 г., казва: „Разбира се благодаря за премията, но най-много благодаря на Бога за всеки разказ, всяка идея, всяка дума, всеки ден“¹.

От своя страна физикът Алберт Айнщайн, който по принцип е бил атеист, но е уважавал Бога², казва: „Всеки учен се убеждавам, че законите на природата доказват съществуването на духовна сила, много по-висша от тази на човека“, или: „Колкото по-малко познания има един човек, толкова се чувства той по-далеч от Бога“.

За нашето изследване би било целесъобразно да се спрем на живота и делото на някои учени от различни области поотделно.

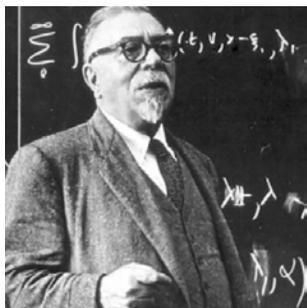
Нобелови лауреати в естествените и точните науки и отношението им към религиите

Ще се спрем последователно на творчеството на нобелистите Норберт Винер – математика и информационни теории, Иля Мечников – медицина, Алберт Айнщайн – физика, Ерик Кандел – медицина, Мъри Гел-Ман – физика, Джон Харшани – икономика.

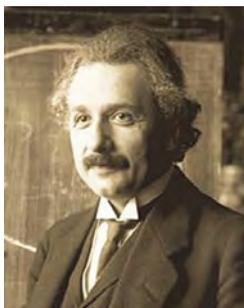
При изследователите в областта на точните и природните науки се забелязва известна склонност към атеизъм, но от друга страна определено дълбоко уважение към религията и към проблемите на обществото и околната среда.

¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_Bashevis_Singer

² http://www.zionism-israel.com/Albert_Einstein/Albert_Einstein_Prayer_Religion_God.htm;
https://en.wikiquote.org/wiki/Albert_Einstein#Einstein.27s_God_.281997.29;
<http://www.janko.at/Zitate/Autoren/Einstein.htm>;
<http://www.bethinking.org/god/did-einstein-believe-in-god>



Норберт Винер



Алберт Айнщайн



Иля Мечников



Ерик Кандел



Мъри Гел-Ман



Джон Харшани

Много интересно е виждането за Бога и религията на **Алберт Айнщайн**, който, според собствените му думи, е бил атеист. Той използва в много от своите лекции и доклади, а също и в известни афоризми, понятието Бог или Всевишен, но както тълкуват учените, а също така от неговата лична интерпретация, понятието Бог за него означава безкрайната и непостижима за обхващане природа или вселена. Когато започват споровете за определеността на законите на квантовата физика, Айнщайн изразява увереността си в положителния резултат на своите изследвания за каузалността на квантовите закони с израза: „Бог не играе на зарове“³, а също така с един афоризъм, който впоследствие става лайтмотив на много учени: „Всевишният Бог е изтънчен и непредсказу-

³ <http://www.janko.at/Zitate/Autoren/Einstein.htm>

ем, но не е злонамерен“⁴. В научния свят има многобройни интерпретации на този израз. Самият Айнщайн го обяснява така: „Природата крие своите тайни чрез величието на своята същност, но не чрез хитрост“. С това той практически твърди, че за него съществува известен преход между божественото и доказанието от човека природен закон⁵. Следните цитати на Айнщайн показват неговото конструктивно отношение към Бога и религията⁶: „Колкото по-малко познания има един човек, толкова (по-) отдалечен от Бога се чувства той“. „Естествените науки без религия са куци, религията без естествените науки е съляпа“.

Диалогът относно Бога и религията е продължен от **Норберт Винер**, съзателят на кибернетиката или науката за управлението и комуникацията в машините и живите същества. От тази теория, която бързо се превръща в практика, имайки предвид интелигентните машини и роботи, започва едно напълно ново развитие на науката, не само в областта на неживата природа, но и в изучаването на информационните процеси в живите организми и човека. И точно при Винер можем да намерим най-дълбок анализ на съвместното съществуване на точните науки и религията. В неговия фундаментален труд „Човешкото управление на човешки същества“⁷ той изследва различни общества и тяхното отношение към Бога и религията. И тъй като кибернетиката се занимава със симбиозата човек – машина, Винер съпоставя понятията живот, душа или виталност и прави сравнително тълкуване в мултирелигиозен аспект. Винер има и много интересни студии относно развитието на обществото. Във връзка с внедряването на технологиите той казва: „Прогресът налага не само нови възможности за бъдещето, но и нови ограничения“. Също така той има и важни мисли за живота: „Да се живее ефективно е да се живее с адекватна информация“⁸.

Пламенен противник на нацизма и антисемитизма, в своите изказвания невропсихологът **Ерик Кандел** поддържа тезата за равенството на различните религии. След получаването на Нобелова премия като американец от еврейски произход, без да споменава Австрия, където е роден, той подлага австрийското правителство на сериозни критики и призовава Австрия да премахне завинаги все още съществуващите елементи от нацисткото минало. Освен специалните си трудове

⁴ Пак там.

⁵ http://www.zionism-israel.com/Albert_Einstein/Albert_Einstein_Prayer_Religion_God.htm

⁶ <http://www.janko.at/Zitate/Autoren/Einstein.htm>

⁷ Wiener, N. The Human Use of Human Being. – London: Free Asso. Books, 1989.

⁸ http://www.brainyquote.com/search_results.html?q=Wiener

по невропсихология, той пише книга с общочовешки характер, „Ерата на познанието. Стремехът да разберем подсъзнателното в изкуството, разума и мозъка“, където третира на места и отношението между човека и Бога, представяйки сферата на изкуството и литературата във Виена от началото на ХХ в.⁹

Особено интересни, но противоречиви мисли относно религията, изразява **Иля Мечников**, имунолог и геронтолог, в книга си на общочовешки теми „Човешката природа, изследвания в оптимистичен философски план“¹⁰. Мечников е бил по принцип атеист, но в неговите трудове за живота и смъртта има много елементи, показващи уважението му към Бога и религията. Известна е книгата „Бог – невидимият цар“ на Херберт Джордж Уелс¹¹, където авторът описва живота и възгледите на учени като Мечников в специална глава „Религията на атеистите“.

Физикът **Мъри Гел-Ман** определено е атеист. От друга страна, той е голям хуманист и ангажиран общественик с определени научни интереси в историческата лингвистика. Един от създателите е на Проекта „Еволюция на човешката лингвистика“ в Института „Санта Фе“, Ню Мексико, САЩ, целящ издирването и възможното запазване на застрашени от изчезване езици¹².

Много интересен е жизненият и научният път на икономиста **Джон Харшани**¹³. Унгарски евреин, той е покръстен като католик, членува в Йезуитски орден, но впоследствие става атеист. По време на войната е изпратен в корпус за принудителен труд на Източния фронт, а след това в концентрационен лагер в Австрия. След 1945 г. се заселва в Австралия. Там завършва икономика и дълги години работи в Австралия и САЩ. Харшани има големи научни постижения в областта на теорията на игрите, за което получава Нобелова премия, но също така в областта на т.нар. морална философия (утилитарната етика) – науки с огромно практическо значение за създаването и поддържането на малкия бизнес.

⁹ Kandel, E. R. The Age of Insight. The Quest to Understand the Unconscious in Art, Mind and Brain. – New York: Random House, 2012.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Wells, H.G. God the Invisible King, 1917; 2. ed. 2015, Sheba Blake Publishing.

¹² <https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/nobels.html> – Gell-Man; https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Jewish_Nobel_laureates

¹³ Пак там; https://en.wikipedia.org/wiki/John_Harsanyi

Нобелисти в литературата и изкуствата, прояви на гражданска доблест и смелост



Исаак Зингер



Елиас Канети



Ели (Елиезер) Визел



Йосиф Бродски

Исак Башевис Зингер е бил силно религиозен, произхожда от ортодоксално еврейско семейство от т.нар. щетл (еврейски малки градчета или квартали на полска или руска територия). Той е най-крупният съвременен писател на идиш – език, използван от евреите в Източна Европа¹⁴.

Башевис Зингер е автор на много известни повести и романи, предимно от живота на ортодоксалните евреи. В голяма част от тях той описва отношението на еврейските общности към Бога и религията.

¹⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_Bashevis_Singer;
http://www.brainyquote.com/quotes/authors/i/isaac_bashevis_singer.html

Някои от тях са филмирани, примерно известният мюзикъл „Йентл“. Отношението си към Бога той изразява по следния начин: „Животът е един роман, създаван от Бог. Оставете Всевишния да го напише!“¹⁵. От друга страна, в своите изказвания Зингер е силно саркастичен и дори понякога подхвърля публично неприлични анекдоти като: „Ако му се плащаше хонорар, пророкът Мойсей щеше да донесе на народа си не десет, ами хиляда Божии заповеди“.

Големият поет **Йосиф Бродски**, невероятен талант и много религиозен човек, е роден в Съветския съюз. Многократно е изобличаван и критикуван от администрацията на Хрущов заради поезията си, смятана за обществено разлагача. През 1963 г. при един от разпитите го питат дали е оторизиран да пише стихове, тъй като не е завършил специално образование. Бродски отговаря гордо, че не му е нужно такова образование, защото стиховете му идват от Бога. Осъден през 1964 г. на 5 години затвор за „тунеядство и социален паразитизъм“, той пише: „Не е най-голямото престъпление да ти изгорят книгите, още по-голямо е да не ги четат“. През 1972 г. е изгонен от Съветския съюз и се заселва в САЩ. През 1987 г. получава Нобелова премия за литература¹⁵.

Невероятна е историята на нобелиста **Ели (Елиезер) Визел**. Той е дълбоко религиозен, възпитан е в ортодоксално еврейско семейство. На 15 години, през пролетта 1944 г., попада в Аушвиц, където оживява и е преместен в друг лагер – Бухенвалд. Там дочаква освобождението, следват години на изтощение, бедност и болести. Започва да пише в средата на 50-те год. на XX в., но Нобелова награда за мир получава през 1986 г. В своите книги Ели Визел изразява известно разочарование към Бога, тъй като не проумява как Всевишният е позволил да загинат 6 милиона евреи по време на Холокоста¹⁶. Въпреки това, той пише: „Не съм загубил вяра в Бога. Имам моменти на гняв и протест. Поради това, понякога съм бил още по-близо до него“. Или относно религията: „Религията не е отношението на човека към Бога, тя е отношението на Човека към Човека. Или: „Надеждата е като мира. Тя не е подарък от Бога. Тя е подарък, който можем да си дадем ние, един на друг“.

Елиас Канети, единственият Нобелов лауреат роден в България, е имал доста динамичен живот като студент по химия във Виена и като писател в различни страни – Австрия, Англия и Швейцария. Две от книгите му, „Спасеният език“ и „Факла в ухото“, се отнасят до испано-

¹⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Jewish_Nobel_laureates;
https://www.goodreads.com/author/quotes/11563.Joseph_Brodsky

¹⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Jewish_Nobel_laureates;
http://www.brainyquote.com/quotes/authors/e/elie_wiesel.html

еврейския (сефарадския) и българския произход на писателя¹⁷. В творчеството и в живота Елиас Канети не показва отношението си към религията и Бога, а неговите творби имат повече културно и обществено значение. Той се застъпва силно за езиците, застрашени от изчезване, както родния му език ладино (шпаньолски, испаноеврейски), какъвто е говорил като дете в родния си гр. Русе. Канети е известен също с остроумните си цитати: „Не е важно, колко нова е една идея, ами колко нова може да се направи“; „Успехът слуша само аплодисментите, към всичко друго той е глух“.

Приносът на евреите-нобелисти към хуманизма и религията

В изложението дотук бяха представени известни хора в най-различни области на науката, литературата и обществения живот. При това беше разгледано основно тяхното отношение към Бога и религията.

Можем да направим заключение, че почти всички от тях уважават силно Бога и религията, някои от тях са спазващи религиозните обреди хора, други по-малко, но всички те показват, в своите изказвания, едно уважение към религията.

Общо за всички евреи–нобелисти, които споменахме в нашето изложение, е, че те са големи хуманисти и много активни хора в обществото. Някои от тях дори са истински борци за правата на човека, за демокрацията и за мира.

¹⁷ https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_Jewish_Nobel_laureates;
http://www.brainyquote.com/quotes/authors/e/elias_canetti.html

**УНИКАЛНИ СРЕЩИ НА ЖЕНИТЕ ОТ ИРАН
И БЪЛГАРИЯ – ДОКОСВАНЕ ДО СЪРЦЕТО
НА ИРАН (ДНЕВНИКОВИ БЕЛЕЖКИ
ОТ ПОСЕЩЕНИЕТО НА ДЕЛЕГАЦИЯТА
НА БЪЛГАРСКИТЕ ЖЕНИ В ИРАН –
СЕПТЕМВРИ 2014)**

Александра Куманова

**UNIQUE MEETINGS OF THE WOMEN FROM
IRAN AND BULGARIA – A TOUCH FROM THE
HEART OF IRAN (TRAVEL BOOK FOR THE
VISIT OF THE DELEGATION OF BULGARIAN
WOMEN IN IRAN – SEPTEMBER 2014)**

Alexandra Kumanova

***Abstract:** Day by day (from 7 to 16 September 2014) is described in the genre of travel book the visit in Iran (Tehran and Isfahan) of the Bulgarian-Iranian Women Society at the Bulgarian-Iranian Association for Friendship and Cooperation between Bulgaria and Iran at the Iranian Cultural Center of the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Bulgaria. There are pointed out the contacts of the Society with representatives of the highest state institutions of Iran in the field of women, children and family.*

***Keywords:** journey in Iran (from 7 to 16 September 2014): diary notes, Bulgarian-Iranian Women Society at the Bulgarian-Iranian Association for Friendship and Cooperation between Bulgaria and Iran at the Iranian Cultural Center of the Embassy of the Islamic Republic of Iran in Bulgaria, highest state institutions of Iran in the field of women, children and family (President Office, Ministry of Internal Affairs, Ministry of the Culture and Islamic Education), cultural and information establishments in Iran and their social ground*

„...за писаря се помоли“
Саади

Настоящото изложение е квинтесенцията на посещението в Иран през септември 2014 г. на представителите на *Българо-иранското женско дружество* към *Българо-иранското дружество за приятелство и сътрудничество между България и Иран*. Тези дружества са организирани към Културното представителство на Посолството на Ислямска република Иран в България. В основата на този текст стоят дневниковите бележки на автора¹.

Избрана съм – като председател на *Българо-иранското женско дружество* – да бъда ръководител на българската женска делегация в Иран, която има за цел да задълбочи контактите между творците на науката и културата на България и Иран.

Членове на делегацията са доц. д-р Хаджар Фиюзи – персийка, която живее в България, дългогодишен преподавател по персийски език в Софийския университет „Св. Климент Охридски“; д-р Богдана Тодорова от Института по философия при БАН – философ, изследователка на източната мисъл; гл. ас. Людмила Янева и гл. ас. Ивета Златарова – преподаватели по персийски език в СУ „Св. Климент Охридски“, преводачи; Здравка Евтимова – писател, преводач, секретара на ПЕН-клуба в България; Людмила Филипова – писателка, филмов продуцент, носителка на званието „Жена на 2011 г.“ (България); Лидия Лечева – лингвист, журналист, съдебен заседател.

7 септември 2014 г. Полети София – Истанбул – Техеран...

8 септември 2014 г. ...С микробусче, снабдено с климатик, се отправяме от летището в Техеран към нашия хотел – *Parsian Azadi Hotel*. С такива микробусчета ще се придвижваме навсякъде в Иран.

Потегляме към първата ни делова среща, определена за 11:00 ч. Тя е с жени – творци в комплекса за конференции на *Музея на съвременното изкуство на Иран*. Още от микробуса ни посрещат журналисти, фоторепортери, организаторите на срещата. Съпровожда ни очарователната и много интелигентна млада домакиня Фези Джамали. Отправляме се към срещата с *Дружеството на иранските жени* – артисти, режисьори, сценаристи, писатели, поети, художници, театрални и оперни дейци, инженери, лекари... В залата има големи национални знамена – на Иран и България.

Разговорът започва непринудено. От иранска страна председател на срещата е г-н Хади Молавидост – директор по мениджмънта на об-

¹ Пълният текст на дневниковите бележки на автора се намира под печат в сп. „Издател“.

ществени връзки и международното сътрудничество на *Фондацията Ноzeh Нопари (Ислямско изкуство и интелектуален център)*. Любезният домакин представя участниците на форума. Неговото слово е посветено на огромното значение на женското движение по цялото земно кълбо и в Иран.

Аз разказвам за традициите на женското движение в България, за Международната женска лига за мир и свобода при Организацията на Обединените нации (*Women's International League for Peace and Freedom*). През 1901 г. в България е основан Българският женски съюз. Още през 1857 г. в Лом е основано първото женско дружество. Изтъквам факта, че повече от 100 неправителствени организации в България са ангажирани с проблемите на жените. Всички те членуват в четири неформални национални мрежи: 1) Национална мрежа за равни възможности, иницирана от *Женски алианс за развитие*, създаден през 2001 г. (обединява 72 организации); 2) Национална мрежа на организациите в помощ на жени, преживели насилие – неформално обединение на 24 организации (*Фондация „Асоциация Анимус“*); 3) *Българско женско лоби*, създадено през 2003 г. като българска платформа към *Европейското женско лоби*, създадено през 2003 г. (15 организации); 4) *Българска коалиция за равнопоставеност на двата пола* – неформална група, която обединява представителите на гражданското общество, създадено по инициатива на *Фондация „Gender Project in Bulgaria“* през 2004 г. В България има и други женски формации: *Българска асоциация на университетските жени*; *Женска инициатива за здраве*; *Асоциация „Жени в науката“* и др.

Подарявам на домакините научнодокументалния ни филм *„Ритъмът на времето“* (2007, 2008; версии на *англ. ез.*), посветен на несתיнарството в Странджа, което ни отвежда към огнените практики на зороастризма, към трансмисията на култура и ярвания по коридора Мала Азия – Балкански полуостров... Поднасям им и копринена кърпичка от България с национална шевица, чиито мотиви са сходни с иранските... Тези подаръци, завързани с лентата на българския национален трибагреник, ще правя на всички наши домакини в Иран...

Протича непринуден разговор с представителите на *Комитета за връзки между жените*. Изтъква се, че *жените могат да направят възможно това, което не е по силите на институциите и политиката*. Запознаваме се с творчеството на иранските интелектуалки, които разказват за своите научни и художествени произведения. Възниква впечатлението, че *жените са лидери на духовния живот в съвременен Иран*.

Председателката на *Организацията „Жени без граници“* подчертава ролята на връзките между жените за добрия имидж на политиката. Кулминация на срещата става прочитането на авторските стихове на

Саиде Хосейн Джони, която ни подарява стихосбирката си.

Имаме кафе-пауза. Разговорите продължават и дори не стихват в свободна форма. Особено запомням прекрасните маниери на Форуз Раджаефар и на Саейдех Хосемайни, които се интересуват от подробности на моето изказване...

Разглеждаме *Библиотеката, Фотографския институт, Образователния център, Музея на анимацията, Центъра за традиционни и електронни публикации към Музея на съвременното изкуство на Иран*. Ставаме свидетели на четенето на много читатели в *Библиотеката* на учреждението и на многото посетители в него.

Своеобразен връх тук е срещата ни с представителите на *Творческото студио към Музея на съвременното изкуство на Иран*. Това е грандиозно ателие, в което се практикуват всички изобразителни изкуства от млади хора, които усвояват художествените занаяти. Стените на залата са украсени от постоянно действаща и непрекъснато обновяваща се изложба. Произведенията на младите неофити не само се експонират на различни презентации, но се и продават.

Запознаваме се с нашите постоянни съпровождащи – сътрудници на Министерствата на външните работи и културата и ислямската просвета – интелигентния г-н Мортеза Пурхусейн (координатор за България) и много милите наши асистентки Судабе Олиа и Хасан Зоди. На срещата превежда и наскоро завършилата английска филология на Техеранския университет Хюри Фархоуди. Името Хюри означава на персийски *ангела Hourizeh...* Хюри Фархоуди ще ни съпровожда навсякъде – като ангел... Тя е влюбена както в иранската цивилизация, така и в английския език и англо-американската художествена литература...

Защото красотата цари на тази наша среща, си позволявам пред всички да цитирам изтръгналите се от сърцето ми думи, изречени от видния руски класик на мисълта Ф. М. Достоевски, който казва, че само съприживяната, споделената красота прави чудеса: „*Красотата ще спаси света.*“.

Давам интервю за изданията на *Центъра за традиционни и електронни публикации към Музея на съвременното изкуство на Иран*. Журналистката е младо и много мило момиче. Изключително добре се е подготвила. Говорим за образа на Иран в Европа, за миролюбивите традиции и хуманизма на иранското литературно и филмово изкуство. На въпроса какво мисля за иранските жени – отговарям: „*Иранските жени са изключително интелигентни, грижовни, внимателни.*“...

Домакините ни поднасят като подаръци ценни издания. Между тях има и надписани с индивидуални – за всеки един от нас – автографи...

Сбогуваме се. Вече сме станали приятели. Чувстваме се много близки. В очите ни проблясват сълзи на благодарност, обич и докосва-

не до същината ни.

След обяда се насочваме към знаменитата разкошна зала „Вахдет“ („Съединение“), в която се провеждат най-бляскавите държавни церемонии. Тук ни посрещат председателката и заместничката ѝ на *Женския комитет на Иран*. На срещата правя асоциация с девиза на българския парламент – „Съединението прави силата“. Изтъквам, че, *когато се грижат за потомството и подрастващите, жените засаждат дървета, а женските организации – създават гори за бъдещето*. Говоря за смисъла на забрадката и покривалото (*перс.*: хеджаб) – знак на жената за нейната причастност към своята култура. Споменавам за значението на ритуалните одежди, които подчертават индивидуалния рисунък на походката на жената и нейната природна грация.

Милите домакини ме питат за работата ми с младите. Охотно им разказвам за ръководеното от мен Студентско научно общество в Университета по библиотекознание и информационни технологии, което има вече 1270 (1561 към момента) публикувани студентски изследвания в специализираната и универсалната научен печат (от 2005), между които се отличават и *двайсетина научни изследвания, които са посветени на Иран – на неговата култура и история*. Тези – иранистични – изследвания са представени и поднесени на Н. Пр. д-р Абдуллах Норузи – посланик на Ислямска република Иран в Република България и на Н. Пр. г-н Мохаммад Али Кияни – културен аташе към Посолството на Ислямска република Иран в Република България. Иранистичните изследвания на българските студенти са предназначени за колекциите на Националната библиотека на Техеран.

Отново и тук ми задават въпроса да опиша възприятието си на иранските жени. Думите ми идват мигновено: „*Достолепни, женствени, интуитивни!*“.

След трогателното ни разделяне се отправяме към *Националния театър на Иран*. Тук от централната ложа сме поканени да видим постановката на изтъкнатата иранска писателка и режисьорка Пари Сабери „*Саади*“. Във възторг съм от преживяното на срещата си с този шедевър на синтез между словото на великия поет, класическата и съвременната хореография, живите музикални изпълнения – инструментални и вокални. В спектакъла е представена връзката между културите на земното кълбо. Героите са облечени в традиционните национални костюми на всички съсловия в Иран. На огромен екран се експонират кадри от различни обществени катаклизми на XX–XXI в. (бомбата в Хирошима, концентрационните лагери на Втората световна война ...), които разрушават хармонията и красотата на народния живот. На сцената има оркестър и вокалисти. Много добре в изпълнението са вписани фрагменти от „*Девета симфония*“ („*Ода на радостта*“) на Лудвиг ван Бетховен, „*Танц със саби*“ на Армен Хачатурян...

В антракта получаваме автографи от самата Пари Собери. Тя е с блага маниери и подчертано респектиращо достолепие.

Вечерта в хотела разглеждам прелестните подарени ни книги, между които има и албуми от *Музея на съвременното изкуство на Иран и зала „Вахдет“*. Силно ме докосва изобразителното творчество на художника Казем Чалипа. Поразена съм от неговата картина „Знание“, в която виждам най-точното изображение на това, което мисля за този феномен: *човек осветява света със запалена свещ, пламъкът на която просветлява неговата собствена душа; в душата му израства дърво с три клона – световните религии...*

9 септември 2014 г. Рано сутринта присъстваме на заседание с директорите за *Организацията за културно и ислямско сътрудничество (ОКИС)*. На срещата идват депутати. Председател и домакин на форума е Хе Джози – председател на *Организацията на семействата и жените към ОКИС*. Домакинята ни е много благороден събеседник. Проницателният ѝ и благ поглед достига направо душата ти. Г-жа Хе Джози ни разказва за *Организацията Islamic Thought Foundation* (< www.itf.org.ir >). *Фондацията на ислямската мисъл (идея) (ФИМ)* е културен и медиен институт, основан през 1983 г. Понастоящем *ФИМ* е единственият медиен институт в Иран, който издава 18 списания на различни езици, включително на английски, арабски, френски, руски, испански, фарси и урду и ги разпространява по целия свят. Този институт е един от центровете за представяне на иранската култура и ислямската цивилизация пред мюсюлманите от целия свят, както и пред всички, които се интересуват от проблематиката.

Акцентът на словото на Хе Джози е мисълта, че *културата на обществото зависи от статуса на жените в него*. Домакинята ни запознава с многото програми на женските организации в Иран. Изтъква, че 60% от академичните и университетските общности са от жени. В тях 40% от ръководните длъжности се заемат от жени. Много жени има в изпълнителната власт. В момента 3 жени са заместници на президента и на министрите на правото и екологията... В парламента има 9 жени. В страната се извършва законодателна реформа, насочена към разширяване на правата и свободите на жените. Подробно и интересно тя говори за обмяна на опита между женските дружества от цял свят.

Разговорите продължават оживено по времето на чайната церемония. Тук се запознавам със съпругата на г-н Мортеза Пурхусейн – Зохре Хамдие. Младата жена е много инициативна и разговорът ни става мил, непринуден, дружески.

По пътя обратно към хотела забелязвам рекламите в Техеран, които д-р Хаджар Фиози любезно ни превежда: „Жива съм за любов“; „Градът на слънцето“...

Посещаваме величествената кула на Техеран – Бордж Милад. От върха ѝ се любуваме на панорамата на многомилионния град, на планировката и мащабите му, на зелените му площи и планинския му ландшафт. Наслаждаваме се на представените във фойетата на кулата изложения на произведения на изкуството. Майсторите и художниците непосредствено творят пред очите ни. Но най-силно впечатление ни прави публиката – посетители на кулата. Те са щастливи, влюбени в своите семейства и в страната си...

10 септември 2014 г. Сутринта в 9:00 ч. имаме среща с изпълнителния директор д-р Асгари на новинарската Агенция „МЕХР“ – *Mehr News Agency* (www.mehrnews.com). Изискан и подчертано благоразположен, домакинът ни е обкръжен от близките си сътрудници, които персонално ни представя: г-н Камбари – завеждащ сектор „Интелектуални идеи“, г-н Холам Джо – секретар на *Английския отдел*, г-н Надарон – завеждащ *Международния отдел*. Д-р Асгари ни поднася кратко експозе за мащабната дейност на агенцията.

Агенция *Мехр Нюз (АМН)* е частна и неофициална медия на фарси, английски и арабски, основана през 2003 г. „Мехр“ на фарси означава добросъщност. Към момента АМН предава новини на 7 езика: фарси, английски, арабски, френски, турски, урду и немски. Тя покрива информационно такива тематични области като култура и изкуство (кино, театър, музика); литература (поезия, разкази, книги); религия и идеи; университети; модерни технологии; социология; икономика; политика; международни отношения; спорт; атомна енергия... Международният ежедневник „*Техран таймс*“, излизаш от трийсет години, е асоцииран с АМН.

В аудиторията проблясва ярката сентенция, изречена от домакина ни: „*Лицето на Иран не е атомна бомба*“. **ИСТИНСКОТО ЛИЦЕ НА ИРАН Е ЦИВИЛИЗАЦИЯ!**“

Разглеждаме целия арсенал на Агенцията. Впечатлени сме от изрядната организация. Тук работят 120 души. Въвеждат ни, за да разгледаме работата на различните редакции. Специално ни запознават с нивото на езиковия и графическия дизайн. Разговаряме детайлно по процеса на работа с г-жа Исмайли – зам.-директор на Агенцията по въпросите на информацията. Събеседниците ни са представители на най-високия слой на иранската интелигенция. Те се стараят да ни открият цялата творческа лаборатория на своята Агенция.

Сбогуваме се като близки колеги и приятели...

Потегляме към следващата ни среща... Пътят ни минава по „Улицата на мислите“...

Директорът на издателството гигант на вестник „*Еттелеат*“ (перс.: информация) – д-р Доаи ни посреща лично. Той е едно от най-

ярките лица, белязали цялото ни пътуване из Иран. Представител е на върховната иранска интелигенция. Като ръководител и на духовна школа домакинът ни е облечен в специална ритуална одежда и е с чалма. На лицето му е изписана най-голямата благодат и смирение, която може да бъде изразена в чертите на човек. Дарявам му последния брой на вестника „*За буквите – О писменех*“ (№ 42, май 2014), издаван от Университета по библиотекознание и информационни технологии.

Асистентка на д-р Доаи е ярката темпераментна и много мила г-жа Нушин Ансари, която е генерален секретар на *Центъра за детска литература в Иран*. С нея и сътрудниците на издателството-гигант на в. „*Еттелаат*“ разглеждаме полиграфските и редакционните цехове на изданието. От разговора разбирам, че тя е специализирала в Русия... И двете споделяме впечатления от Санкт Петербург, където детските библиотеки имат силни традиции.

С д-р Доаи, Нушин Ансари и завеждащите на отделите на „*Еттелаат*“ имаме обширна пресконференция. На нея говорим за същността на информацията и комуникациите през XXI в. Става ясно, че в Иран се публикуват 600 заглавия на списания и 100 заглавия на вестници на много езици. Вестник „*Еттелаат*“ е посланик на будителството в Иран – факт, който ми напомня за Деня на народните будители – 1 ноември, който е национален празник на България. За отбелязването му от години национална отговорност има нашият Университет по библиотекознание и информационни технологии със специалното участие на Студентското научно общество...

В „*Еттелаат*“ се запознаваме със свръхмодерната полиграфска база, която изцяло е компютъризирана. Вестникът („*Еттелаат*“) излиза с 500 000 екземпляра тираж като 50% от тази продукция се разпространява в градовете на Иран и в чужбина и 50% – в провинциите на Иран. Работниците в полиграфията имат 8-часов работен ден (от който 1 ч. е за обедна почивка и 1 ч. е за други почивки) и работят пълни 6 ч. Имат специализирано облекло. Периодично им се поднася кисело мляко. Мъжете (а в печатарското производство работят само мъже!) се пенсионираат на 55-годишна възраст.

Особено силно впечатление ни прави *Музеят на „Еттелаат“*. Тук е съсредоточен целият полиграфски парк отпреди 90 г. – немски, италиански, американски, ирански машини. По стените се извисяват фотопана с кадри от различни етапи от историята на „*Еттелаат*“ – създаването, редактирането му, разпространението му (първоначално с помощта на велосипеди)... Изложени са литографски образци на полиграфията, шпалти, линотип... Най-старата машинна преса за подвързване (немска) е пред нас... Това е истинска съкровищница на ерата на Й. Гутенберг!

Домакините ни дават разкошен обяд в ресторанта на „*Еттела*

ат“. Специален гост е д-р Табатабаи Фатемех – снаха на аятолах Хомейни, преподавател в Техеранския университет по философия. Поканват я да седне до мен. Двете разговаряме за нашите научни изследвания. Договаряме се по електронната поща да си ги предоставим взаимно... В непринудения разговор, завързал се помежду ни, разбираме, че харесваме лекциите на професора от Техеранския университет Голамхосейн Ибрахими Дейнани. Той е бил неин преподавател. Аз го познавам от Международната научна конференция в София по творчеството на Мулла Садра (28 януари 2010)...

Д-р Доаи обявява, че на всеки от нашата делегация предоставя ценни подаръци – многотомните персийски енциклопедии за деца и юноши... Той успява да се заговори с всеки от нас поотделно. Смирението му не изчезва нито за миг от лицето му...

Сбогуваме се с препълнени сърца от щастие...

Отправляме се към Международната телевизия „Прес ТВ“ (Press TV). Още на входа на телевизията ни посреща директорът на *Новинарския отдел* г-н Хамид Реза Емади. Домакинът ни отвежда в залата за пресконференции. Тук той обстойно ни запознава с геополитиката на Иран и с аспектите на отразяването ѝ по телевизията. Акцентът му е върху миролюбивата платформа на телевизията. Договарям се нашият филм „*Ритъмът на времето*“ (2007, 2008; версии на *англ. ез.*) да бъде показан и по Press TV ...

Вечерта сме на изключителна церемония – вечеря под открито небе в прелестна градина с г-жа Моулаверди, която е *заместник на президента на Иран по въпросите на жените и семейството*. На разкошна трапеза, обкичена с живи цветя, сядаме една до друга. Тя е изключително интересна личност – величествена, горда, смирена, проникателна. Напомня ми персийските царици.

Домакинята представя поканените иранки на вечерята, които са нейни близки сътрудници: г-жа Бахмани – преподавател в Техеранския университет по философия, г-жа Санк Буян – заместник и съветник по въпросите на жените при предишния Министерски съвет, г-жа Киели – асистент на г-жа Моулаверди ... Десет видни ирански интелектуалки са тук. Те не само ни се усмихват, но и повеждат разговори с нас. Разясняваме им проявите на нашето *Българо-иранско женско дружество*.

На срещата аз специално говоря за традициите на женското движение в България...

Г-жа Моулаверди се спира задълбочено на съвременното законодателство на Иран по въпросите на жените... Изтъква, че *хората много вярват на жените в политиката* и се надява повече жени да бъдат избрани на ръководни постове в страната. В момента в Иран има 8 жени кметове...

Пред един от водопадите в градината на Президентството всички се изправяме за снимка... Г-жа Моулаверди мило ме прегръща... Сбогуваме се като много близки хора – с разцелуване...

11 септември 2014 г. Рано сутринта в 4:00 ч. се отправяме към летището. Полетът ни за Исфахан е в 7:00 ч. ... Не чувствам умора... Очаквам с трепет срещата си с историческия град, който познавам добре от експедицията в Иран през юни 2008 г.²... В Иран градът (Исфахан) често е наричан Несф-е джехан („Половината насвета“), което означава, че *да видиш Исфахан, е все едно да видиш половината свят.*

В Исфахан – освен иранци – живеят арменци и евреи. Има християнска общност. Старите джамии са издигнати върху основите на зороастрийски огнени светилища... Правя уникални снимки на МИТРАИСТИЧНИЯ ЗНАК, намиращ се в основата (зороастрийските зидове) на джамиите в Исфахан, на старинните зороастрийски колони в тези храмове...

Особено отличителни са *Петъчната джамия (Masjid-e-Jāteh, 770, с 4 айвана (арки), Имамската (Шахска) джамия (Masjed-e-eetat, най-голямата с изключителна акустика), джамиите на Шейх Лотфола (Masjed-esheykhlof-ollah) и Амигх (бивш зороастрийски храм)...*

... Светите места, люлеещите се минарета на Исфахан, лицата на хората, които срещаме в града, се сливат в една магия...

12 септември 2014 г. От сутринта продължават срещите ни с историческите паметници на Исфахан... Денят е на традиционната *ПЕТЪЧНА МОЛИТВА*. Всичко е притихнало в очакването на срещата с Бога... Разглеждаме медресето *Гахар-Багх (1714)*, джамиите *Хаким, Сейед, Рахим хан...*

Много приятно сме изненадани от подаръците, които ни очакват в хотела от кмета на Исфахан – сувенири, книги, картички, дискове...

Късно вечерта се отправяме към летището на Исфахан... Полетът ни за Техеран е в 23:00 ч.

В самолета разговаряме оживено за впечатленията си от досега с културата на Исфахан... Аз споделям с моите спътнички, че съм направила много ценни снимки на стенописа на МИТРАИСТИЧНИЯ ЛЪВ С ОГНЕНИЯ ДИСК НА СЛЪНЦЕТО от дворцовия комплекс на Исфахан и на скулптурата на МАЛОАЗИЙСКИЯ ЛЪВ С ЛИКА НА БОГ МИТРА от главния мост на града... Не спирам да мисля за стъпките ни по алабастрените подове на дворците в града и за откриващите ни се гледки от терасите на тези дворци... В съзнанието ми са и знойните ни

² Денчев, Ст., А. Куманова, М. Куманов, Н. Казански. Експедиция в Иран за установяване историографската информационна карта на нестинарската феноменология в България. // Списание на БАН, 2011, № 3, с. 36–51.

срещи с историята на Исфахан през деня и прохладата на вечерните ни разходки по него, когато бяхме постоянно обкръжени от щастливи ирански семейства...

13 септември 2014 г. Призори сме отново в Техеран – настанени сме пак в *Parsian Azadi Hotel*, но всеки от нас вече е разположен в нова стая...

След кратка почивка се отправяме към *Музея на килимите*. Поразени сме от технологията им, която от 4500 години продължава да се разпространява и поддържа в Иран. Размерите, колоритите, орнаментите на тези изделия остават в съзнанието ни като картини на една вечна култура – персийската. Успяваме да забележим феноменологичното родство на чипровските и котленските килими с образците на наблюдаваните в Иран...

След обяда се разхождаме в парка „*Раят на жените*“ – една охранявана територия, в която влизат само ЖЕНИ. Те могат там да свалят забрадките си, могат свободно да се пекаат на слънце, да се веселят... В зоната е забранено фотографирането...

Отправляме се в *Националната библиотека на Иран*. На входа на библиотеката ни посреща директорът ѝ – д-р Салихи Амири... Вежливо се представяме взаимно... В библиотеката депозирам: 1) последния брой на вестника „*За буквите – О писменех*“ (№ 42, май 2014) – за отдел „*Булгарика*“; 2) филма „*Ритъмът на времето*“ (2007, 2008; версии на *бълг. ез.*) – също за отдел „*Булгарика*“; 3) ръкописа на специално подготвената на английски език от мен и доц. д-р Никола Казански студия „*Study of the Civilizations: Way to the Real Cultural Globalization (Life-Giving Tree of the Historical and Cultural Development of the Humanity)*“ („*Изучаването на цивилизациите: път към истинската културна глобализация (Животворящото дърво на историко-културното развитие на човечеството)*“³) – за Отдел „*Иранистика*“.

В Националната библиотека на Техеран имаме няколко поредни срещи с ръководителите на отделните сектори. Впечатлени сме от факта, че *Библиотеката* е постоянно отворена (с изключение на три дни в годината: Нова година и два религиозни празника).

Първия сектор, който посещаваме, е „*Иранистика*“. Ръководителят на този сектор – д-р Ария Енайти ни изнася подробна лекция. Запознаваме със структурата на сектора. В него има 60 000 книги на фарси, английски,

³ Куманова, А., Н. Казански. Верният път (Изучаването на цивилизациите: път към истинската културна глобализация) (Докл. на International conference on education and globalization – 2–3 Oct. 2012 in Tehran, Islamic Republic of Iran; Committee 2: communication, education and globalization E. Civilizations, Education and Globalization). // Съвременник, 2014, № 1, с. 131–139.

немски, руски и други езици. Съхраняват се 450 списания и 3000 дипломни работи от различни университети... Сбирките са от XVI в. Най-старите книги тук са преводи на стиховете на Саади на немски език. Има отдел за произведения, които се ползват на микрофилми... Изключително приятно е да видим сред чуждестранните издания и каталозите на Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“ в София, отразяваща българските иранистични колекции. В електронния каталог правя справка и намирам изданията на персийските ръкописи на Руската национална библиотека в Санкт Петербург (автор: д-р Г. И. Костигова). Допуснати сме да разгледаме Ръкописния фонд на библиотеката. Тук виждаме уникални ръкописи ... Историята оживява... Посещаваме *Детско-юношеския отдел и Библиотеката за слепи*, които са модерно оборудвани...

... В *Националната библиотека* е експониран и най-големият *Коран* в света... Тук се намира и метална книга с рубаи на Омар Хайям, която тежи 400 кг... Доц. д-р Хаджар Фиози разлиства книгата и попада на следната рубая: „*Всяко лале, / което увехне, / няма да цъфти*“ ... Разбирам, че това послание я докосва като отговор на въпросите ѝ към съдбата за преждевременно напусналата този свят нейна гениална *ДЪЩЕРЯ ШАРИ ПИЙКОК (1956–1999)*⁴...

Вечерта имаме пресконференция със *съветника по семейните въпроси на министъра на вътрешните работи на Ислямска република Иран* г-жа Фарахманд... Срещата е в аулата на Министерството на вътрешните работи на Ислямска република Иран. Домакинята ни е млада и много мила жена със силен, но благ характер. В словото ѝ се изтъква мястото на жените в сферата на образованието, просветата, културата и медицината. Тя се спира на хуманизма и толерантността на иранската култура, която е отворена към всяка друга култура. *Основни ценности в иранското общество са мирът, приятелството, хуманизмът, семейството...*

В дискусиата задавам на г-жа Фарахманд въпрос. Обръщам вниманието ѝ към епиграфа на романа на Л. Н. Толстой „*Анна Каренина*“: „*Всички щастливи семейства си приличат, всяко нещастно семейство е нещастно по своему.*“... Г-жа Фарахманд отлично познава романа на Л. Н. Толстой и цялото му творчество. Близък ѝ е образът на главната героиня. Възхищава се на силата на характера на Анна Каренина... Изказва съгласие с изречената от руския класик сентенция...

В изказването на г-жа Фарахманд правят впечатление законовите моменти за жената, на които тя обръща специално внимание. Особено силно прозвучава мисълта ѝ: „*Най-прекрасното е да си ЖЕНА. Най-*

⁴ Срв. Куманова, А. Очите на Шари. Subrosa (Страници от един забравен дневник) / Shari's Eyes. Sub Rosa (Pages of a Forgotten Diary). – София: WINI 1837, 2014.

голямата следа, която мога да оставя след себе си, това е **МОЕТО ДЕТЕ!**“... Домакинята ни обобщава, че срещата ни е историческа и ще има голямо въздействие върху женското движение в Иран...

Поканени сме на разкошна церемония – вечеря под открито небе, на която двете с г-жа Фарахманд сме седнали една срещу друга. Масата е обсипана с живи червени рози. Разговаряме по житейски въпроси. Тя е майка на 17-годишна дъщеря... И двете харесваме творчеството на професор Голамхосейн Ибрахими Дейнани. Той е бил и неин преподавател в Техеранския университет (*срв.: по-горе*) ...

14 септември 2014 г. Рано сутринта се отправяме към *Националния музей на Древен Иран (National Museum of Iran)* – най-големият музейен комплекс в страната. Той се състои от две части: *Музей на Древен Иран* и *Музей на ислямската ера*, които общо съхраняват над 300 000 артефакта на площ от 20 000 м². ... Много съм щастлива, че на съхранилите се от времето на зороастрийската култура глинени и керамични съдове мога да направя отново снимки на **МИТРАИСТИЧНИЯ ЗНАК**...

Точно в 11:45 ч. е срещата ни при министъра на културата и ислямската просвета на Ислямска република Иран, г-н Али Джаннати. На срещата присъства и Н. Пр. г-н Кияни...

Разговорът протича плавно. Министърът споменава за древните корени на иранската цивилизация. Позволявам си да изтъквам ролята на такива ирански мислители като Сухраварди и Мулла Садра, чиито възгледи са водещи и за Европа при обяснението на култа към светлината и трансцендентното... Говорим за мохамеданството и за християнството... Стигаме до извода, че „*всички религии са божествени*“ – думи, които произнася г-н Али Джаннати.

Светлина се струи от нашия домакин. Такава светлина струи от лицето му, която блика направо от сърцето му. Неговото лице ще запомня завинаги – честно, благо, достойно. Той се интересува от превода на персийските поети на български език, който е направен в моята книга „*Очите на Шари*“⁵... В дар министърът ни поднася особено ценно енциклопедично издание по културата на Иран – древна и съвременна...

Отнасям в сърцето си образа му...

... След обяда в традиционния ресторант, където ни сервират националното иранско ястие дизи, разглеждаме молитвения дом *Джама-ран* – паметното място на аятолах Хомейни... В него влизаме боси... Посещаваме и *Къщата-музей* на починалия син на аятолах Хомейни... ... Отправляме се на разходка из дворците на иранския шах *Саадабад* и *Ниаваран*, които днес са превърнати в народни музеи. Любуваме се на

⁵ Пак там.

високата материална и духовна култура, представена тук...

15 септември 2014 г. Точно в 9:00 ч. започва работата ни на симпозиума на тема „Човешките права“ в Съдебната палата на Иран. Наш домакин тук е г-н Казем Гарибабади. Той е бил в България и много обича страната ни.

Дискутираме документа *Всеобща декларация за правата на човека при Организацията на обединените нации* (1948). Домакинът ни изтъква, че правата на човека са основни права и свободи, които притежават всички хора, независимо от тяхното гражданство, пол, националност или етнически произход, раса, религия, език и друг статус. Специално посочвам провъзгласените в края на XVIII в. *Декларации* на Американската (1776) и Френската (1789) революция. Акцентирам върху „*История славяноболгарская*“ (1762) на Св. о. Паисий Хилендарски като пръв граждански кодекс на българите...

Голям отклик на одобрение сред събеседниците ни от иранска страна събужда споменаването от мен на *Цилиндъра на цар Кир* или *Манифеста на цар Кир* (VI в. пр.Хр.), който е признат за първия документ на международното право. Владетелят успява да превърне малката зависима държава, която наследява от баща си, в най-голямата империя, съществувала до този момент, присъединявайки повечето цивилизовани области в Близкия изток – от Средиземно и Мраморно море на запад до р. Инд на изток... Написан на староперсийски, еламски и арамейски език, *Цилиндърът на цар Кир* и днес продължава да е образец на толерантност и миролюбие в международното право...

Правим паралели между съдебните системи на Иран и България...

Следобед разглеждаме изложба на авангардни творби на млади автори... Не спираме да коментираме посещението ни в страна на 7-хилядолетната цивилизация...

Късно вечерта – в 21:00 ч., се отправяме от хотела към летището „Имам Хомейни“...

16 септември 2014 г. В 3:35 ч. е полетът ни за Истанбул... Рано сутринта е полетът ни от Истанбул за София...

По време на полетите преглеждам отново подарените ни издания... Част от тях ще подаря на Библиотечно-информационния център в Университета по библиотекознание и информационни технологии, друга – на Националната библиотека „Св. Св. Кирил и Методий“...

Цял космос е пред мен – космос на единението между хората, когато всички са братя, щом „*радостта, това дете на Рая, повече с крилото си*“⁶ ...

⁶ Л. ван Бетховен, Ода на радостта (текст Й. Фр. Шилер, прев. Ас. Разцветников).

СОЦИОДЕМОГРАФСКО ПРОУЧВАНЕ НА СОФИЙСКАТА АШКЕНАЗКА ОБЩИНА (1917-1932)

Жоржета Назърска

SOCIODEMOGRAPHIC STUDY OF SOFIA ASHKENAZI COMMUNITY (1917–1932)

Georgeta Nazarska

***Abstract:** This paper examines social and demographic structure and trends of the Sofia Ashkenazi community, based on statistical processing of its municipal registers of birth and death, preserved in the Central State Archive and conducted in 1917-1932. Their analysis presents that it was territorial neighborhood community, not numerous, compactly settled in certain districts of the city, made up of several groups of indigenous Ashkenazi and Ashkenazi, migrated from Russia, Romania and Poland. Basic demographic markers show that the family households could be classified to the Western European type family household (according to the typology of Hajnal), i.e. nuclear families, living patrilocal, with small number of children. Within the Ashkenazi community was observed remarkable tendency of low mortality, probably related to Jewish medical doctors and traditional Ashkenazi sanitary associations. The community kept its identity with strict observance of endogamy and preservation of its name system from foreign influences. It slowly and hardily "opened" itself for mixed marriages with Bulgarians and Sephardic at the end of the 1920s.*

***Keywords:** Sofia, Ashkenazi, registers, demographic structure, community*

Увод

Настоящият доклад проучва Софийската ашкеназка община в социодемографски план въз основа на статистическа обработка на нейните общински регистри за раждане и смърт, запазени в Централния

държавен архив и водени през 1917–1932 г.¹. Вероятно защото ашкеназката община в столицата е била по-малочислена от сефарадската, тя не е проучвана много задълбочено от гледна точка на социодемографското ѝ развитие². Анализирането на масови източници (като общинските или енорийските регистри) на етническите и религиозните общности със статистически методи и от перспективата на социалната история е рядка практика в българската историография и социология³. Подобни регистри дават възможност да се установят основни демографски характеристики, но също така и други процеси: състоянието и развитието на именната система, миграциите, смесената брачност, типологията на семейните домакинства.

Общ поглед към Софийската ашкеназка община

Софийската ашкеназка⁴ община е формирана преди Освобождението, наред с тези в Русе, Варна и Пловдив. В едно от първите преброявания ашкеназите числят 1275 души или 0,02% от цялото население.

¹ ЦДА, ф. 522 к, оп. 1, а.е. 1, л. 1–284, Регистър за смърт на Немско-израилтянската религиозна община „Ешкеназим“ (1917–1932); а.е. 3, л. 2–479, Регистър за раждане на Немско-израилтянската религиозна община „Ешкеназим“ (1896/1916–1925).

² Изключения представляват двете публикации на А. Фабрикант (Fabrikant, A. The Ashkenazic Presence in Bulgaria. // ГОЕБ „Шалом“, 1993/1994, т. 27, pp. 202–272; 1995, т. 28, pp. 77–116). Периферно тя се споменава в статии за смесените бракове (Денова, Св. За брачните отношения между сефардим и ашкеназим. // Население, 2002, № 1–2, с. 130–137) и за надгробията в Централните софийски гробища (Лозанова, С. За еврейското гробище в София – погребална практика и паметници. Минало и настояще. // Български фолклор, 2004, № 3, с. 95–107).

³ Добри примери са проучванията за арменците в Русе (Топакбашян, А. Арменската колония в град Русе в края на XIX в. – началото на XX в. – историко-демографски характеристики. // Българска етнография, 1994, № 2, с. 46–60) и за католиците в Пловдивско (Бончева, Цв. Брак и семейство при българите католици от Пловдивско през първата половина на XX век. – София, МЦПМКВ, 2005). За демографските процеси в еврейските общини, но с фокус върху сефардите, вж. също: Керен, Ц. Създаване и развитие на еврейската община в Русчук. // Алманах за историята на Русе, т. 3. – Русе, 2002, с. 124–146; Карамихова, М. Бракът на евреите през погледа на мъжете Арие. // Българска етнография, 1993, № 2, с. 46–57.

⁴ Макар в документите на общината, тя да се самонарича „ешкеназка“ (Немско-израилтянска религиозна община „Ешкеназим“), тук се възприема приетият научен термин „ашкеназка“.

ние (1881), т.е. те са малцинство спрямо другата група евреи, живеещи в България, сефарадските⁵. Смята се, че поне до края на Първата световна война ашкеназите живеят автономно от тях: говорят свой диалект (идиш), разполагат със собствени синагоги – отначало в района на дн. Женски пазар, а по-късно на ъгъла на ул. „Екзарх Йосиф“ и „Будапеща“⁶, имат свои равини⁷, обособен парцел в Централните софийски гробища⁸, отделни обществени организации⁹, сиропиталища¹⁰ и училища. През посочения период ашкеназката религиозна община се ръководи от председателите Й. Фербер (1916–1917), М. Адлер (1917–1929) и Л. Москович (1929–1932) и секретарите Я. Купфервасер (1916–1917), М. Мойсеев (1917–1929) и О. Соломонов (1929–1932).

По занятие ашкеназите в столицата се различават от съгражданиците си сефаради с принадлежността си повече към средната и високата средна класа: сред тях преобладават едрите и средните търговци и предприемачите, макар да не липсват фабриканти или дребни занаятчии. Отличително е подчертаното им присъствие в свободните професии, в музиката, театъра, изящните изкуства и др.¹¹. Смята се, че именно ашкеназите са проводници на секуларизъм в еврейската общност и разпространяват ционистките идеи¹².

⁵ Мезан, С. Българските евреи от Освобождението до днес. // Марс, Е., съст. Полувековна България. – София: Придворна печатница, 1929, с. 379.

⁶ Кираджиев, С. Софийските евреи. // La Estreya, 2011, № 5, с. 26–28.

⁷ Симон Данкович (1886–1891), Мордехай Грюнвалд (1891–1895), Маркус Еренпрайс (1900–1914).

⁸ Лозанова, С. Цит. съч.

⁹ Коен, Д. Българските евреи – социален живот. // Същият. Евреите в България, 1878–1949. – София: Факел-Леонидови, 2008, с.105–105-174.

¹⁰ Николова, В., Р. Стоянова, съст. Енциклопедия Дарителството, т. 3. – София: БДФ, П. Венедиков, 2011, с. 546–549 (Сиропиталище „Тони и Лука Москович“).

¹¹ Коен, Д. Демографско и социално-икономическо положение на българските евреи, 1926–1946. // Цит. съч., с. 26–55. От регистрите, анализирани тук, могат да се посочат професии като: акушерка, шивачка, учител, лекар, цигулар, артист, журналист, издател.

¹² Fabrikant, A. Op. cit., p. 233. Карл Хербст е един от първите последователи на Херцел в международен план и ръководител на ционисткото движение в страната. Неговата съпруга Малвина Хербст е в ръководството на женската ционистка организация ВИЦО заедно с Гизела Хорн-Алкалай, Режина Зилберщайн, Фани Капон и др.

Ашкеназката община в София: демографски характеристики и мобилност

При съпоставяне на информацията от двата регистъра се установяват поне 855 членове на ашкеназката община през посочения период. Но понеже архивните документи обхващат само групите на новородените, на техните родители и на най-възрастните покойници и всъщност не дават сведения за евреите на възраст от 2 до 25 години, както и тези на зряла възраст, споменатата численост трябва поне да се удвои, за да се добие представа за реалната численост на ашкеназите в София през изследваните десетилетия.

Според регистъра на ражданията, сред ашкеназката общност преобладават мъжете (57,1%), което съвпада с общата демографска картина в страната поне до 1926 г., когато се забелязва изравняване на числеността на половете. Това обаче е в контраст с демографските процеси в рамките на еврейската (сефарадската) общност, където жените по правило са повече¹³.

Регистърът на погребенията указва също, че поне 1/3 от ашкеназката община е съставена от имигранти, преселили се чрез вътрешни миграции (от Лом и Русе) или от Румъния (Букурещ, Браила, Яш, Тулча, Галац, Бушуш), Унгария и Русия (вкл. полските земи) – Екатеринослав (дн. Днепропетровск), Киев, Оливопол, Одеса и Поляков¹⁴.

Според регистъра на погребенията, повечето от евреите живеят в т.нар. нов еврейски квартал¹⁵ в „Ючбунар“ и „Коньовица“, приютил победните. Техните домове се намират предимно на улиците: „Антим I“, „Цар Симеон“, „Брегалница“, „Нишка“, „Овче поле“, „Димитър Петков“ и „Драгоман“ (дн. бул. „Ст. Стамболов“). Малка част от починалите принадлежат на високата средна класа и имат местожителство на ул. „Цар Иван Шишман“, „Искър“, „Бенковски“, „Аксаков“, „Обо-

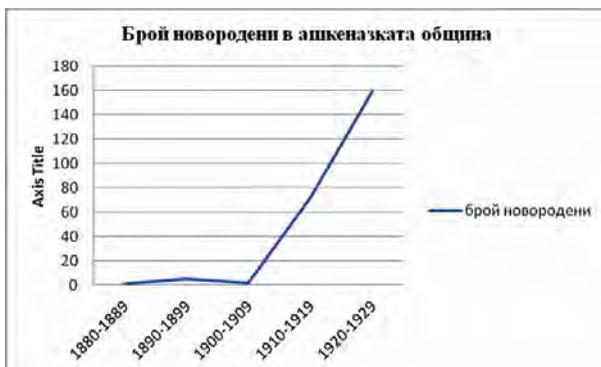
¹³ Мезан, С. Цит. съч., с. 379.

¹⁴ Тази информация се потвърждава от източници за личните биографии на членовете на общината – напр. родителите на бъдещия композитор Петър Ступел, Исер Ступел и Паулина Зоненщайн, се преселват през 1919 г. от Вилнос в Литва, където обаче, като притежатели на Нансенови паспорти, отново са изселени през 1939 г. (вж. Алексиева, Ю. Необходимо е само да запеш. // *La Estreya*, 2013, № 9, с. 68–81); учителят Майер Кошницки е роден в Тираспол в Русия и се преселва на 10-годишна възраст през 1894 г. (вж. М. Кошницки – един живот в името на Отечеството. // Пак там, 2012, № 6, с. 46–48); д-р Улрих Левенсон и Петър Габе са руски евреи; д-р Йоаким Транен – полски еврейин.

¹⁵ Формиран е след разрушаването на старата еврейска махала в центъра през 1890 г. вж. Кираджиев, С. Цит. съч.

рише“, „Скобелев“ и „Солунска“.

Сведенията за раждаемостта на ашкеназите по години представят най-високи стойности през 1920–1929 г. (66,5%), когато в цяла Европа се наблюдава „бейби бум“, и през 1910–1919 г. (30,1%) с подчертан растеж в края на Първата световна война, и най-ниска раждаемост през 1880–1889 г. (0,4%) и 1900–1909 г. (0,8%).



Ако се анализира раждаемостта по месеци, се установява, че тя е висока през месеците март, май, септември и декември, а ниска – през месеците юли и октомври. Това е свързано с традиционните сезони на сватбите и с религиозните забрани, вкл. върху сексуалния живот на съпрузите¹⁶.

Регистърът на ражданията показва, че 204 семейства имат по 1 дете, 26 – по 2 и 10 – по 3 деца. Това означава, че средният брой деца в едно семейство е 1,2 и че еврейското ашкеназко семейство има сходни характеристики със западноевропейския модел семейно домакинство (по класификацията на Хайнал), където раждаемостта в рамките на едно семейство е ниска¹⁷. Разликата във възрастта на децата е приблизително 2–3 г. (в 68,9% от случаите), като почти не се срещат интервали от 5 г.

Интересен щрих от историята на социалните отношения в рамките на общината е случаят с двамата синове на Леонард Волес и Ханзи Мармур, незаконно родени съответно през 1921 г. и 1924 г. Освен, че

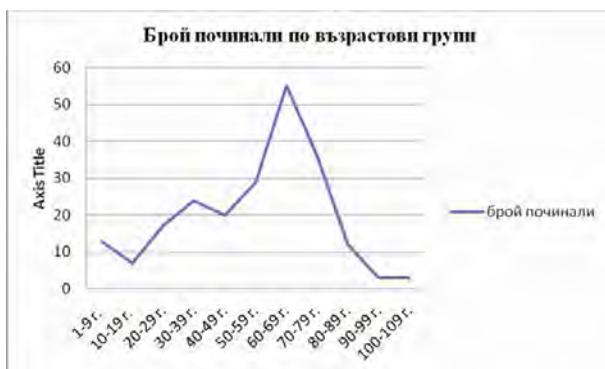
¹⁶ Майер, М. Еврейските символи. – София, НБУ, с. 64–71. Срв. Фархи, Ю. Сефарадската сватба. // La Estreya, 2009, № 2, с. 64–80.

¹⁷ В страната евреите дават пример за ниска раждаемост: 30,6% срещу 40,8% при българите. Вж. Мезан, С. Цит. съч., с. 380. Изследването на Фабрикант, отнасящо се за по-дълъг период (1843–1947), потвърждава, че сред ашкеназите преобладават двойките с по 1–2 деца. Рядкост са тези с 5–8 деца. Fabrikant, A. Op. cit., p. 251.

това е единственият случай¹⁸, предизвикал нужда от специално религиозно позволение за тяхното обрязване, той маркира и показателния факт, че от 20-те год. на ХХ в. в общността може да се забележи поява на дълготрайно безбрачно съжителство.

Най-често от 1 до 3 месеца след раждането им децата са регистрирани в Софийската голяма и в ашкеназката община от своите бащи и пред свидетели. Отбелязани са обаче и редица изключения от тази традиция: 17 случая на регистриране на 1–5-годишни, неясно по какви причини; 6 случая на деца на 7 г., провокирани вероятно от тръгването им на училище, и вписване на 7 мъже и 2 жени на възраст 19–35 години, може би емигранти от Съветска Русия, обърнали се към общината в случай на брак или друга житейска ситуация.

Данните от регистъра за починалите, който обхваща 258 души¹⁹, сочат, че те най-често са възрастни хора: на 60–69 години (21,3%), 70–79 години (14%) и 50–59 години (11,2%). Прави впечатление относително големият дял на децата, починали до 9-годишна възраст, към общия брой на починалите.



Сред починалите преобладават жените (56,2%), което е в унисон с установения им превес в демографски план²⁰.

Регистърът предлага поглед и към тенденциите на смъртността по

¹⁸ Националната статистика установява минимален дял на незаконнородените деца при евреите – 0,1–0,2%.

¹⁹ Всички починали се регистрират, освен в ашкеназкия регистър, в общината и след получаване на специално разрешение, се погребват в съответния парцел на ЦСГ. Там намират покой също така трима руски пленници.

²⁰ Мезан, С. Цит. съч., с. 379.

години в рамките на собствената група. Ясно е, че освен в два периода – военните 1917–1918 г., когато има ранени и се разпространява испанският грип, и през 1925–1926 г., тенденцията е към намаляване на смъртността. Това показват и данните от националната статистика: ако през 1899–1902 г. тя е 16,4‰, през 1911–1912 г. тя спада на 13,3‰²¹.



В регистъра рядко се упоменава диагнозата, причинила смъртта. От общо 40 души 24 са деца, от които 5 мъртвородени и още 19 починали до 2-годишна възраст (18 са от групата 0–1 години и 1 от групата 1–2 години). При възрастните първенство държат онкологичните заболявания (25%), следвани от туберкулоза и ангина пекторис (по 12,5%). Повечето евреи са лекувани от частни лекари, в мнозинството си техни сънародници (Москов, Епелбаум, Мешулам, Шпетер, Леви, Бенароев и др.), но някои от тях са настанявани в държавната Александровска болница, частната клиника на д-р Сарафов, а през Първата световна война – в болницата на Унгарската мисия.

Софийските ашкенази в мултиетническа градска среда

Именна система

Разглежданите регистри на ражданията и погребенията позволяват да се направят наблюдения върху разпространението и честотата на употреба на личните имена в рамките на ашкеназката община.

В регистъра на ражданията може да се проследи именуването на ро-

²¹ Пак там, с. 380.

дените в началото на ХХ в. родители на пеленачетата. Сред най-предпочитаните имена тогава са библейските и традиционните (Аврам, Анна, Буча, Давид, Естер, Исак, Йосиф, Мазал, Матилда, Рашел, Самуил, Соломон), заетите от немскоезичната среда (Адолф, Берта, Клара, Лиза, Фани, Филип, Хайнрих, Херман), както и образуваните по френски маниер (Емил, Жан, Мориц). Сред децата, родени през 20-те год. на ХХ в., също се наблюдават споменатите три групи имена – традиционни и старозаветни, артикулирани в немскоезична среда и други, показващи руско или романско влияние. Най-употребяваните са от групата на традиционните (Голда, Давид, Ида, Йосиф, Исак, Моис, Роза, Рубен, Сара, Сарина) и на формиралите се в немска среда (Карл, Каролина, Клара, Фани, Хайнрих, Фридрих). Разпространени са също имена по руски (Вера, Владимир, Елисавета, Сергей), френски и италиански образец (Беатриче, Бернард, Виктор, Жана, Морис). Тези наблюдения напълно съвпадат с изказаните от И. Москона в неговото обширно проучване за именната система на балканските евреи²².

Прави впечатление, че през проучвания период някои от имигрантите ашкенази именуваха децата си, следвайки „модата“ на страните, откъдето са пристигнали. Така женските библейски имена се сдобиват с наставка -ина (Естерина, Рашелина, Сарина), а мъжките се трансформират по най-близката звукова асоциация (Бенямин – Бернард, Моше – Морис, Михаел – Мишел, Мордехай – Марсел). В личните имена не се забелязва преминаване към български лични имена.

Регистърът на погребенията представя именната система на ашкеназите, родени през 60–70-те год. на ХІХ в. Тук отново проличават вече споменатите по-горе тенденции: доминация на библейски и традиционни имена (Арон, Бела, Давид, Естер, Исак, Йосиф, Лея, Перла, Ребека, Роза, Сара, Симон, Соломон, Ханна), много сериозно присъствие на немски (Волф, Гизела, Йозефина, Клара, Леополдина, Томас, Улрих, Фрида и др.) и френско-италиански (Бернард, Едуард, Жулиета, Малвина, Мориц). Интересно е обаче, че при това по-старо поколение се забелязва моделиране на именната система по турски, български или руски образец (Гизела – Гюзела, Песах – Петър, София – Соня, Янкел – Янко, Фани – Фанче).

Прегледът на фамилията дава някои податки за начало на асимилационен процес. Ашкеназите в София носят основно фамилии с немско звучене, но също така с руски наставки -ич/-ий/-ин/-ов (Абрамович, Герскович, Лейбович, Хаимович, Рукий, Шифрин, Рубелъв) или полски -ски/-чки/-цки (Варшавски, Липовечка, Теплицки). Не са изк-

²² Москона, И. За произхода на фамилията имена на българските евреи. // ГОКПОЕ, 1967, т. 2, с. 111–134.

лючения обаче фамилни имена, образувани с наставки -ов/-ев (Йосифов, Давидов, Менахемова), вероятно оформили се в българската среда. Подобни са и наблюденията от регистъра на ражданията, където част от децата са записвани не с фамилното, а със собственото име на бащата (Бенцион Корнфелд – баща на Гавриел Бенцион, Хаим Грюнберг – родител на Дора Хаимова). Тази тенденция за дехебраизация на имената обаче не е силно проявена и това е в контраст с поведението на сефарадските евреи²³.

При смесени бракове на ашкеназим с българка личните имена на децата са съобразени с еврейската традиция (Елза, Фани)²⁴.

Смесена брачност

В регистъра на новородените се срещат поне 18 от 240 случая на смесен (екзогамен) брак между ашкенази и сефаради. През 10-те год. на XX в. те са все още рядкост, но през 20-те год. на XX в. те нарастват на 9 и особено много се разпространяват след 1922 г. по модела съпруг ашкеназим и съпруга сефарадка²⁵.

Внимание будят бракове на ашкенази с жени с фамилия Коен, които според еврейската традиция би трябвало да се омъжат или за потомък на коеним (духовенството), или за евреин, преподаващ Тора²⁶.

Браковете на евреи и българки са изключение – регистрирани са само два, и то през кризисните 1918 и 1921 г. И в двата случая съпругите приемат юдаизма и променят както личното, така и фамилното си име²⁷.

Заклучение

Общинските регистри за раждане и смърт на Софийската ашкеназка община, водени през 1917–1932 г. са първокласен източник, възстановяващ част от социалната история на еврейската общност в столицата. Техният анализ през перспективата на социодемографията представя немно-

²³ Пак там.

²⁴ Не се наблюдава осъвременяване, каквото се регистрира през следващите десетилетия. Вж. Денова, Св. Антропонимия и смесен брак. // Български фолклор, 2004, № 1–2, с. 140.

²⁵ Подобни тенденции се наблюдават също така в Русе и Варна през 1922–1942 г. и в други градове на страната (Пловдив, Самоков, Дупница и др.). Вж. Fabrikant, A. Op. cit.; Денова, Св. За брачните ..., с. 132.

²⁶ Денова, Св. Еврейските фамилии Леви и Коен: взаимодействие между име и социален статус. // Български фолклор, 2004, № 4, с. 59.

²⁷ Анна Маркова-Грюнберг и Богдана-Рашел Манчева-Щайн.

гобройна териториално-съседска общност, компактно заселена в определени квартали на града, съставена от няколко групи на автохтонни ашкенази и на имигранти, преселили се от Русия, Румъния и Полша. Основните демографски показатели причисляват семейните домакинства в нея към западноевропейския тип според типологията на Хайнал, т.е. нуклеарни семейства, патрилокално живеещи и с малък брой деца. В нейните рамки е забележителна ниската смъртност, вероятно свързана с наличието на голям брой обслужващи лекари евреи и на традиционно съществуващите здравни неправителствени организации.

Ашкеназката общност съхранява своята идентичност чрез стриктно спазване на ендогамията и опазване на своята именна система от чужди влияния. Тя бавно и трудно се „отваря“ за смесени бракове със сефаради и българи в края на 20-те год. на ХХ в.

АРМЕНЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ: ПРИМЕР ЗА „ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“

Надя Владимирова

THE ARMENIANS IN BULGARIA: AN EXAMPLE FOR „HARMONY IN DIFFERENCES“

Nadya Vladimirova

***Abstract:** This paper refers to Armenians as one of the traditional ethnic and religious communities in Bulgaria which is a specific example of harmony in differences. It focuses on the differences and cultural heritage as a resource for social cohesion, sustainable development and preservation of cultural diversity. Social and religious factors, that contribute to this „harmony“, are studied. Policies and best practices of central and local government, cultural institutions, Armenian NGOs (incl. Church) to preserve, conserve and socialize the Armenian cultural heritage in support of formation of tolerance, respect and understanding, are analyzed.*

***Keywords:** Armenians, Bulgaria, cultural heritage, preservation, conservation, socialization, harmony in differences*

Арменците в България и тяхното културно-историческо наследство (КИН) се характеризират с етнически и религиозни различия спрямо макрообщността, останалите микрообщности и тяхното КИН. В основната си част българските арменци принадлежат към Арменията апостолическа православна църква, имат своя писменост, устни традиции, специфични социални обичаи, обреди, празненства и др. форми на КИН¹. Те са традиционна и добре интегрирана етнорелигиозна общност. КИН на арменците в България представлява част от националното КИН и допринася за културното многообразие в страната.

¹ Мицева, Евг. Арменците в България – култура и идентичност. – София, ИМИР, 2001.

Обект на настоящето изследване е арменската общност в България и нейното КИН. Предмет на изследването е опазването, съхраняването и социализацията на КИН на българските арменци в контекста на запазването на културното многообразие и установяването на хармонично съжителство между различните култури. Изследването си поставя за цел да установи какъв е примерът на арменците от гледна точка на хармонията в различията. То се фокусира върху различието, изразено посредством КИН, като ресурс за социална хармония, устойчиво развитие и запазване на културното многообразие. Задачи на изследването са: да се проследи в ретроспективен план поведението на социалните и религиозните фактори, които допринасят за постигането на тази „хармония“; да се анализира правнонормативната среда, политиките и добрите практики на централната и местната власт, *институциите на паметта*, арменската общност и нейните НПО (вкл. Църквата) за опазване, съхраняване и социализация на арменското КИН в подкрепа на формирането на толерантно отношение, уважение и взаимно познаване. Настоящото изложение е изготвено в резултат на изследването ми на актуалното състояние и проблемите на опазването и съхраняването на КИН на арменците в България, осъществено в периода 2012 – 2014 г. В тази връзка беше проведено комплексно теренно изследване в осем града в страната², където бяха приложени методите на наблюдение, включено наблюдение, интервю, фото и видеозаснемане.

Социални и религиозни фактори, влияещи върху „хармонията в различията“ при българските арменци: исторически обзор

Отношенията между арменците и останалото население в българските земи се характеризират като дружелюбни и безконфликтни. Арменците векове наред живеят в българските земи в съседство с остана-

² През май 2012 г. се проведе теренно изследване в Пазарджик, през август 2012 г. – в Хасково, финансирани по НИП „Проучване и социализация на културно-историческото наследство на религиозните деноминации в България“ по Наредба 9 на МОН. През юли 2013 г. се проведе теренно изследване в Пловдив, финансирано по НИП „Споделеното“ религиозно културно-историческо наследство: изследване и социализация в условията на мултикултурен диалог“ по Наредба № 9 на МОН. През септември и октомври 2013 г. се проведе теренно изследване в Бургас, Варна, Шумен и Русе, финансирано по Проект BG051PO001-3.3.06-0055 „Създаване на информационна среда за мотивация и стимулиране на младите изследователи в УниБИТ“.

лите етноси. Не се срещат данни за трайно напрежение и конфликти на етническа или верска основа.

Българският народ приема добронамерено арменските бежанци в края на XIX – началото на XX в. и е съпричастен с тяхната съдба. Показателно е забележителното стихотворение на П. К. Яворов „Арменци“, вдъхновено от трагедията им през 1894–1896 г.

В някои селища арменците с Нансенови паспорти и без българско гражданство срещат повече неприязън, отколкото добър прием. Това е свързано с тяхната професионална заетост³.

Арменците активно участват в културния живот в страната и с постиженията си допринасят за българската култура. През XX в. до днес те са обявени заради заслугите си за почетни граждани в различни български градове.

Към арменците в България не се регистрират отрицателни стереотипи, което е определящо за късите социални дистанции. Първоначално сближаващи фактори са общата християнска религия и сходната историческа съдба⁴. Поради това, българите не разграничават арменците особено от себе си, смятат ги за близки, познати и свои. Това твърдение е олицетворено в определението „български арменци“. Те, от своя страна, се гордеят с произхода и историята си и искат да бъдат забелязани и оценени, без да бъдат разграничавани и отделяни⁵.

Продължителният живот в България и участието в стопанския, обществен и културния живот на арменците в страната е скъсило още повече социалните дистанции.

Ролята на Арменската апостолическа православна църква в България е да обединява арменците, да ги покровителства, да съхранява тяхната етническа и религиозна идентичност, и арменското религиозно КИН. Връзката с Църквата, като стожер за общността, се предава на поколенията.

³ През 20-те год. на XX в., по време на стопанската криза, някои хасковски арменци са съкращавани от работа в тютюневата промишленост и в други отрасли. Вж. Гилигян, А. Кратък очерк за арменската колония в Хасково (от 80-те г. на XIX в. до края на XX в.). // Вахан, 31.07.2002, с. 6. През 30-те год. на XX в. възниква брожение срещу бежанците обушари и месари в Пазарджик. Вж. Папазян-Таниелян, С. Арменците в България (По страниците на един арменски вестник). // Българска етнография, 1994, № 3–4, с. 72.

⁴ Бохосян, М. Арменците в София. Исторически очерк. – София: Артур Аракелян, 1999, с. 24.

⁵ Мицева, Евг. Цит.съч., с. 108–109, с. 139; Назърска, Ж. Културно-историческото наследство на етническите и религиозните малцинства в България: опазване, съхраняване и социализация. – София: За буквите-О писменехъ, 2014, с. 47–48.

Религиозните организации са първите, които обединяват и представяват арменците. Едва след Освобождението на България започват да се формират светските организации⁶.

Отношенията между БПЦ и Арменската апостолическа православна църква са добри и хармонични. Арменските висши духовници в Цариград подкрепят още през Възраждането идеята за самостоятелна българска църква. След създаването на Българската екзархия в Цариград (1870) са установени добри отношения с Арменската патриаршия. Подобни са връзките между двете църкви и на територията на България. През втората половина на ХХ в. те са засвидетелствани от две официални посещения: на българския патриарх Кирил при арменския католикос Вагген I (1958) и на католикоса в България (1965)⁷. Там, където не съществуват арменски църкви, арменците посещават българските храмове⁸.

В средата на ХХ в. с промяната на политическата обстановка в България настъпва промяна и в отношенията между държавата и религиозните организации. Държавната политика към арменците е сравнително умерена⁹. До 1989 г. Църквата относително запазва своята роля, въпреки че нейното влияние и функции са ограничени.

Опазване, съхраняване и социализация на културно-историческото наследство на арменците в съвременна България: хармония в различията

Арменците в България днес се характеризират като сравнително малка (около 0,1% от общия брой на населението в страната) и добре интегрирана етнорелигиозна общност¹⁰.

Политическата система пряко влияе върху ценностите, нагласите и културата на обществото. Тя има за задача да гарантира стабилност, сигурност и цялост на обществото. Правната политика предлага пра-

⁶ Овнянян, С. Арменско-български исторически връзки и арменските колонии в България през втората половина на ХІХ век. – София: НИ, 1972.

⁷ Коев, Т. Българската и арменската църква през вековете. // Хайрабедян, Г., съст. Българи и арменци заедно през вековете. – София: ТанНакРА, 2001, с. 169–171.

⁸ Бéroва, Д. Арменската колония в Ямбол (ХІХ – ХХ в.). // Вести на Ямболския музей, 1999, т. 1, с. 20.

⁹ Костова, В. Етнорелигиозни общности и институции в Хасково през първата половина на ХХ в. // Исторически преглед, 2002, № 3–4, с. 275.

¹⁰ Според статистиката от 2011 г., самоопределили се към арменската етническа група, са 6552 души; 5235 души са посочили арменския като майчин език, а 1715 души са определили вероизповеданието си като арменско апостолическо православно. // <http://www.nsi.bg/census2011/>, последно влизане 9.09.2014.

вен израз на защитата на културно изразяване на индивида, общността и обществото¹¹.

Съвременното законодателство на Република България следва принципите на толерантност, зачитане и защита на човешките права и на културното многообразие. Политиката за запазване на етническото и културно многообразие в страната е прокламирана в Конституцията на Република България (1991)¹². Съгласно Закона за вероизповеданията (2002)¹³, Армeнската апостолическа православна църква е едно от официално признатите вероизповедания в страната.

Националният съвет за сътрудничество по етническите и интеграционните въпроси (НССЕИВ) при Министерския съвет (МС) допринася за популяризирането на арменската култура като средство за развиване на толерантността и уважението към традициите и ценностите на хората с различен етнически произход. През 2001–2009 г. НССЕИВ финансира немалко събития и дейности на/за арменците: фестивали на арменското любителско танцово, хорово, театрално изкуство; издаване на периодични издания, отразяващи живота, историята и дейността на арменската общност; изложби; научни конференции и др.¹⁴.

МС, съгласувано с ръководствата на религиозните общности, ежегодно определя дати на религиозните празници на вероизповеданията, различни от православното (Кодекс на труда¹⁵, чл. 173, ал. 5). Това е част от политиката на зачитане на културните ценности на религиозните общности в България и дава право на служителите и работниците – арменогригорянци, да ползват част от платения си годишен или неплатен отпуск на тези дати (чл. 173, ал. 4). Религиозните празници на Армeнската апостолическа православна църква са: Рождество Христово, Св. Вартананц и Възнесение Господне, а задушниците се отбелязват на Възкресение Христово и на Кръстовден¹⁶.

Законът за народната просвета (1991)¹⁷ дава право на общинските училища да осигурят изучаването на майчин език (вкл. арменски).

¹¹ Кабаков, Ив. Правни политики за културно многообразие. // Колева, Д., Г. Гончарова, съст. Културологични изследвания: политики и репрезентация. – София: УИ, 2007, с. 71–72.

¹² Обн. ДВ, № 56, 13. 07. 1991.

¹³ Обн. ДВ, №120, 29.12.2002.

¹⁴ Интервю с Ахавни Топакбашян, НССЕИВ, София, 24. 06. 2012. // Личен архив на Н. Владимирова.

¹⁵ Обн. ДВ, № 26, 1. 04. 1986.

¹⁶ <<http://www.government.bg>>, последно влизане, 3. 01. 2015.

¹⁷ Обн. ДВ, № 86, 18.10.1991.

Културната политика в България е съобразена с правата на човека, в т.ч. правата на културна идентичност, език, празници, обичаи и др. Понеже повечето културни събития на арменската общност се посещават предимно от арменци, МК се стреми да стимулира и да привлича по-широка публика¹⁸. Приоритет са етнофестивалите („България за всички“ във Варна). Читалищата са институционална форма, чрез която държавата подпомага опазването, съхраняването и социализацията на КИН. Арменците, подобно на други етнически общности, основават читалища по Закона за народните читалища¹⁹. Такива има в Сливен (НЧ „Дружба – 1993“), Хасково (НЧ „Арарат – 2001“), Варна (НЧ „Свети Саркис – 2007“) и Русе (НЧ „Анжела Чакърян – 2008“). Част от иззивите, които МК подкрепя, са свързани със защитата на етническата идентичност, възпитанието в толерантност и интеркултурен диалог, и др.

Местната власт също допринася за запазването на културното многообразие. С оглед на поставените в изследваните задачи, ще бъдат анализирани само добрите практики, които кореспондират с проблемите на интеркултурния диалог между различните общности.

Общините и/или областните администрации организират или подпомагат по-мощни етно и други фестивали и проекти, вкл. на арменците. Община Варна подпомага организираните от НЧ „Христо Ботев“ Фестивал на етносите; Община Русе организира Ателие „Различността е богатство“ и е съорганизатор на Фестивала „Етноритми без граници“²⁰; Община Бургас подкрепя Фестивала „Шарено котле – култура и традиции на местните общности“, организиран от НЧ „Св. Св. Кирил и Методий“ – 1985²¹; Столичната община и НСРОБ организират „Празник на религиите“ под надслов „Толерантни в разнообразието – европейско измерение за модерна столица“²² и др. Община Кърджали ежегодно провежда Национален етнофестивал „Кърджали – столица на толерантността“ в партньорство с МК, където участие вземат представители от различни етнически групи, вкл. арменци. Целта е да се съхрани, популяризира и социализира КИН. По този начин не само се поддържа многообразието от културно изразяване, но и се възпитава разбиране към него²³. Община Добрич органи-

¹⁸ Интервю със Силва Хачерян, МК, София, 31. 05. 2012. // Личен архив на Н. Владимирова.

¹⁹ Обн. ДВ, № 89, 22. 10. 1996.

²⁰ <<http://www.ruse-bg.eu/>>, последно влизане 5.01.2015.

²¹ <<http://www.chitalishte-km.org/>>, последно влизане 10.01.2015.

²² <<http://press.sofia.bg/>>, последно влизане 5.01.2014.

²³ <<http://www.kardjali.bg/>>, последно влизане 30.10.2012.

зира Етнофестивала „В света на Йовковите герои“, където на арменците е посветен един ден с разнообразни прояви²⁴. В тези форуми участие вземат арменски самодейни състави, които представят традиционна музика, танци, облекло, обичаи и др. Отличията, спечелени от тях, са подредени във всеки арменски културен дом в страната.

В подкрепа на съхраняването на традициите и толерантността на етнорелигиозните общности в Пловдив е инициативата „Празник на светлината и надеждата“, която се организира под егидата на Общински институт „Старинен Пловдив“ (ОИСП). Представители на арменската и други общности украсяват заедно коледно дърво, отправят благопожелания и представят автентични танци²⁵. ОИСП също така предоставя изложбени площи и инициира събития, обединяващи етническите общности на базата на тяхното културно различие²⁶.

Някои музеи организират изложби на КИН на етническите и религиозните общности в духа на взаимното опознаване, толерантност и уважение. Повечето градове, където арменците живеят компактно, са с ясно подчертан мултикултурен характер. Това улеснява поддръждането на изложби, посветени на етническите общности и тяхното КИН. Пример е изложбата „България – многообразна и единна в европейската общност“ (2007) в НИМ. Тя е посветена на бита и културата на турците, ромите, арменците и евреите²⁷. През 2012–2014 г. РИМ–Шумен организира подвижна изложба, посветена на сватбените обичаи на етносите в Шуменско, вкл. арменците²⁸. Тя гостува в много български градове, като по този начин позволява на по-широка аудитория да се запознае с характера на тези общности и тяхното КИН.

Музеите допринасят за хармонията в различията и чрез участие в проекти, посветени на етносите и тяхното КИН. През 2013 г. РИМ–Шумен, в партньорство с НПО на етносите в града и финансиране от Община Шумен, организира „Толерантната шатра“. Събитието е насочено главно към децата от етническите общности, които общуват помежду си, рисуват, пеят и танцуват под общ покрив с формата на петстенна шатра, олицетворяваща толерантността между петте основни етноса в града²⁹. Арменците вземат

²⁴ <<http://www.dobrich.bg/>>, последно влизане 7.01.2015.

²⁵ Интервю с Амелия Гешева, ОИ „Старинен Пловдив“, 3.07.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

²⁶ Интервю с Анахид Парсехян, НЧ „Алеко Константинов – 1954“, Пловдив, 3.07.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

²⁷ <<http://www.historymuseum.org/>>, последно влизане 8.01.2015.

²⁸ Интервю с Бета Хараланова, РИМ–Шумен, 20.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

²⁹ <<http://www.shumen.bg>>, последно влизане 2.02.2015.

участие с танцовия състав към КПО „Ереван“³⁰.

Рядък пример за експониране на културните различия на етническите и религиозните общности в България дава РИМ–Пловдив, в чиято експозиция „Българско възраждане“ има обособена зала с елементи на КИН на арменците и на др. общности. Целта е да се представи етническото и религиозно многообразие в града през XV–XIX в.

Арменската общност в България също допринася за установяването на хармонични отношения в религиозните и етнически различия. Теренното ми изследване показва, че независимо от вида и ориентацията на арменските неправителствени организации (НПО), общото между всички тях е стремежът им за съхраняване на арменската идентичност. Те организират разнообразни форми на социокултурна комуникация в общността, с която да поддържат връзката между членовете ѝ, основани на общата история, език, традиции, етническа и религиозна принадлежност. Наред с това, НПО участват в множество местни и национални инициативи за популяризиране и социализация на КИН на етническите и религиозните общности (фестивали, изложби, празници и др.). Ежегодно арменската организация „ХОМ“ организира благотворителни кулинарни базари с храни, приготвени по автентични арменски рецепти, чиито клиенти са най-често българите³¹.

При Арменската апостолическа православна църква (ААПЦ) и органите ѝ за управление на религиозните дела на арменците в България (Епархийски съвет и църковни настоятелства) също се наблюдават добри практики в подкрепа на установяването на хармония в различията. Арменските храмове в България са отворени за всички желаещи да споделят християнската вяра и КИН. Респондентите споделят, че храмовете се посещават от българи и представители на други етнокултурни общности³². Някои от арменските храмове (Пловдив, Варна и Бургас) са обект на туристическо търсене. В тази връзка и в отговор на изискванията на съвременната информационна среда, църковните настоятелства предприемат мерки за популяризиране и социализация на религиозното КИН (уеб ресурси³³, традиционни рекламни материали и др.).

Начин да се наблюдава хармонията в различията при арменската

³⁰ Интервю с Мери Хачикян, Шумен, 21.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

³¹ Интервю с Жаклин Бодурова, Варна, 17.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

³² Интервю с Крикор Паносян, Шумен, 21.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова; Интервю с М.С., 1.07.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

³³ <http://www.surpkevork.com/>, последно влизане 15.12.2014;
< <http://www.surpstepanos.com> >, последно влизане 15.12.2014;
< <http://www.armenianchurch-sofia.org/> >, последно влизане 18.12.2014;
< <http://www.armenianchurch-varna.bg/> >, последно влизане 31.01.2015;
<http://www.armenianchurch-russe.com/> >, последно влизане 17.12.2014.

общност в България са смесените бракове. При сватба младоженците сами решават в коя църква ще се венчаят, а ако изберат арменска – някои части от литургията се служат и на двата езика, за да могат всички гости да разберат посланията³⁴. Наличието на все повече смесени бракове³⁵ е социален фактор, който е предпоставка КИН да бъде „споделяно“, но и силно влияе върху съхраняването на културното наследство. При тях се създават условия за културни взаимодействия, които трудно могат да бъдат измерени или регулирани.

Заклучение

Примерът на арменците в България за „хармония в различията“ показва, че постигането на устойчиви отношения в межкултурния диалог е системен и динамичен процес, който се влияе от множество фактори. Българските арменци са сравнително добър пример за постигане на „хармония в различията“. За това допринася благоприятното въздействие на социалните и религиозните фактори. Същевременно нелинейното поведение на тези и други фактори (икономически) обуславя и някои от основните проблеми, свързани със съхраняването на КИН на арменците в България и тяхното културно различие. Продължителният живот на арменците в България, тяхната интегративност и особеностите на съвременната социокултурна среда постепенно „прептопяват“ културните различия и поставят нови проблеми пред съхраняването на културното многообразие и устойчивото развитие. Въпреки че съвременната политико-правна среда благоприятства установяването на хармонични отношения между арменците и останалото население, и въпреки съществуващите добри практики за „споделяне“ на арменското КИН, необходими са още усилия за съхраняване, популяризиране и социализация на КИН на общността.

³⁴ Интервю с М.С., 1.07.2013. // Личен архив на Н. Владимирова; Интервю с дер Зарех Дженанян, Бургас, 7.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

³⁵ Интервю със Сона Кавукджиян, Бургас, 4.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова; Интервю с Жаклин Бодурова, Варна, 17.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова; Интервю с Анник Сърмаджиян, Варна, 19.09.2013. // Личен архив на Н. Владимирова.

АРМЕНСКИЯТ ЕТНОС В БЪЛГАРСКИТЕ ГРАДОВЕ

Гоар Хнканосян

THE ARMENIAN ETHNICITY IN THE BULGARIAN TOWNS

Goar Khnkanosian

***Abstract:** In the current paper the main institutions of the Armenians in Bulgaria – the church and the school – as well as partially their cultural life, realized by the activities of different organizations, are mentioned. The activity and creative work of some Armenians, which led to the establishment and progress of the innovations in Bulgaria, are considered. The contribution to the economy, architecture and other fields, through which the Armenians have contributed to the prosperity of Bulgaria – their homeland – is presented.*

***Keywords:** Armenians in Bulgaria, Armenian church, Armenian school, Mesrobovich, Gidikov, Leon (Levon) Filipov, Mechitarists, varjara*

Арменците, разпръснати по цял свят, в близки и далечни страни, благодарение на своето трудолюбие, миролюбие, лоялност, стремеж към образование и приложение на новаторствата, много бързо се приспособяват и просперират в новата си родина. Само след едно поколение те се извяват в различни области и се издигат в професионален и обществен план. Такава е и действителността в България, където арменците живеят от векове.

Настоящото изложение има за цел да разкрие по-конкретно присъствието на арменския етнос в българските градове. С единични, но характерни примери се проследяват моменти на установяване и организиране на собствените **институции** каквито са църквата, училищата, организациите, библиотеките, самодейните състави, които чрез дейността си поддържат жизнеността на общността. Накратко се разглежда дейността

и творчеството на отделни арменци, които с времето водят до установяване и развитие на новаторствата в България. Основния времеви диапазон обхваща края на XIX и първите десетилетия на XX в.

За присъствие на арменци по българските земи намираме сведения още от V в., когато византийските войски, в които участват арменци, идват по тези места. В края на VI и началото на VII в., император Маврикий заселва тук служещите в арменската конница заедно със семействата им, като погранична охрана¹. Така, през вековете по различно време и различни поводи в резултат на насилствени преселения или бягашци от нападенията в родината им, арменците се преселват и установяват в българските земи.

Според статистиката към края на 1880 г. в Българското княжество живеят 3837 арменци², а в Източна Румелия – 1306³. През годините увеличаването на броя на арменците, преселващи се в България, е следствие на Съединението, което укрепва самостоятелността и международния престиж на страната и на масовото преследване на арменците в османските вилаети след последната Руско-турска война. Арменските бежанци се спасяват от погроми и основните вълни са през 1894–1896 г., 1915 г. и 1922 г.

Година на преброяване ⁴	1892	1900	1905	1910	1920	1926
Арменогригорианци	6643	13809	12622	12259	10848	25402

Арменците в българските градове живеят компактно. Често кварталът е известен като „арменска махала“. Това наименование се запазва и до днес, като напр. в Шумен, макар че през последните десетилетия се наблюдава разпръскване на арменците из различните части на града.

В София в края на XIX в. арменската махала, т.нар. Ермени махалеси, е разположена в карето между ул. „Граф Игнатиев“, „Алабин“, „Гурко“ и „Дякон Игнатий“. Старото име на ул. „Дякон Игнатий“ до първите години след Освобождението е „Арменска улица“. В по-ново време в двора на Митрополията на пл. „Света Неделя“ се е намирала арменската църква, строена около 1620 г.⁵ и съборена в началото на 30-те год. на XX в. В първите десетилетия на XX в. и особено през 1922 г., когато пристигат бежанците, бягашци от Геноцида в Османска-

¹ Овнанян, С. Армено-български исторически връзки. – София, 1972, с. 29.

² Общи резултати от преброяването на населението на 1 януари 1881 г. на Княжество България. – София, 1884, с. III–IV.

³ Официална статистика на източнорумелийското население. – Пловдив, 1880, с. 80.

⁴ Статистически годишник на българското царство 1929–1930. – София, 1930, с. 26.

⁵ Бохосян, М. Арменците в София. – София, 1999, с. 19; ЦДА, ф. 166к, оп. 1, а.е. 96, л. 2.

та империя, махалата се оформя в карето на днешните бул. „Хр. Ботев“, ул. „Шар планина“, бул. „Т. Александров“ и бул. „Сливница“⁶. До това каре е отреден парцел, на който в средата на 30-те год. на ХХ в. се строи Арменският народен дом.

Църквата е консолидиращ фактор за общността като цяло. Много често ръководството ѝ се явява негласен представител на етноса в дадено населено място. Неслучайно тя е и първата обществена постройка за арменците във всеки един град. Днес с гордост Силистра (1620), Пловдив (1828), Русе (1832), Шумен (1834) и др. отбелязват юбилеите на своите църкви, макар че следва да се отбележи, че често датата, която се приема за година на построяването, в действителност е годината на реновирането на съществуващата църква, а не е датата на първоначалното основаване.

В днешно време в някои градове редом до църквите се намират стари надгробни камъни (най-често от XVIII в.). Те са събирани през втората половина на ХХ в. поради новите градоустройствени планове, в резултат на които старите гробища са премествани. От надписите им, освен имената, може да се получи информация и за упражнявания занаят и за рождението място на починалия.

Характерно за старите арменски църкви в България е, че те се намират в двор, в който според нуждите са изградени жилището за свещеника и напр. стопанска постройка за съхранение на дърва. С времето в това дворно пространство се изграждат първите самостоятелни сгради, предназначени за училища. Класните стаи поначало са първите зали, в които се провеждат различни културни мероприятия на общността. Впоследствие, с преместването на училището в друга сграда, в тази се помещава салонът със сцена за театрални постановки, концерти, тържества и събирания. В днешно време това своеобразно „единение“ в рамките на ограден двор, в който редом до църквата се намира своеобразен клуб за събирания и културни мероприятия, нагледно се вижда в градовете Пловдив, Варна, Шумен и др.

В Пловдив строената през 1894 г. до църквата „Сурп Кеворк“ сграда първоначално е предназначена за училище. Впоследствие, след като за учениците се изгражда ново и съвременно училище в другия край на дворното пространство, „старата“ сграда поема детската градина. След години (и до наши дни) в нея се помещава салонът, в който се провеждат почти всички мероприятия на общността в града.

⁶ Разказ на Соня Донилян, активистка в арменската общност в столицата. // Личен архив.

В София при изграждането на новата църква⁷ през 1936 г. се решава етажът над молитвено помещение да бъде предназначен за училище. Така класните стаи⁸ впоследствие се преобразуват в едно голямо пространство, което дори в днешно време е единственият салон на столичните арменци за различни мероприятия. На по-горния етаж първоначално се изграждат помещения, предвидени за живеене на свещеника и учителя.

За арменците, след вярата, следващите по важност елементи са езикът и писмеността, спомогнали за запазване на народността. В този смисъл образованието заема челно място в битата на всеки един и общността като цяло. Освобождението на България заварва функциониращо **арменско училище** в повечето градове, в които живеят арменци. Това се обяснява с факта, че арменците са сред първите, които се възползват от реформите в Османската империя и основават училища.

В Пловдив на надгробен камък се чете, че през 1831 г. там е починал Крикор Ерзънгази, „знаещ възпитател“⁹, смятан за първи учител в арменското училище в града¹⁰. Според седмичника „Хаястан“, издаван в Измир през 1847 г., в Добрич съществува арменско училището, което посещават 18 ученици, обучавани от един учител¹¹. През разглеждания период (края на XIX и началото на XX в.) училища действат вече в почти всички градове, където има арменци. Характерно е, че те (с малки изключения) се посещават от всички деца на общността. Така напр. в Хасково, арменците, наброяващи 15–20 семейства, имат специална „спретната“ училищна сграда (но нямат църква), която само едно–две арменчета не посещават, а две момичета ходят в училище за шев и кройка¹².

В началото на XX в. основните арменски училища са пловдивските „Вартанян“ и „Варварян“ (впоследствие се обединяват във „Варданян – Варварян“), варненското „Сисакян“, русенското „Месробян“,

⁷ След отчуждаването през 1901 г. на старата църква, строена в началото на XVII в., намираща се в карето на Митрополията, на арменците се предоставя участък в близост до кръстовището на бул. „Хр. Ботев“ и дн. бул. „Т. Александров“ (бивши бул. „Найчо Цанов“/ ул. „Нишка“).

⁸ Разказ на Едуард Парсехян, учил в арменското училище в столицата, в сградата на Арменския народен дом. // Личен архив.

⁹ Месроб-Танкаранян, М.К. История на арменските училища. – София, 2004, с. 71 (на арм.ез.).

¹⁰ Сборник по случай 125 години от основаването на Държавно арменско народно училище „Ст. Шахумян“ – Пловдив. – София, 1959, 16–17, 34 – 35.

¹¹ Жамгочян, Е. Арменците от някогашния Базарджик. – Добрич, 2014, с.171.

¹² Размик, № 9, 12.11.1905.

шуменското „Вартанян“, сливенското „Лусаворичан“, татарпазарджишкото „Хоренян“, бургаското „Хайгазян“, софийското „Арамян“ и арменските т.нар. „национални училища“ („азкаин варжаран“) – т.е. без специално име в градовете Хасково, Силистра, Хаджиоглу Базарджик (Добрич) и др. Впоследствие се откриват и съществуват „Мхитарян варжаран“ и „Месробян джемаран“, които имат особен принос за установяването и развитието на арменската интелигенция в страната. Преподаването в тях първоначално е изцяло на арменски език, като постепенно се въвежда българският език. В тях се спазват всичките образователните норми, приети в страната, но се запазва изучаването на арменския. Благодарение на ерудицията и високата образованост на самите преподаватели учениците, като цяло, получават повече знания и по-добро образование.

При отбелязването на ролята и мястото на училището в живота на общността трябва да се подчертае дейността на преподавателите. Те, със своето образование, всеотдайност и ерудиция, допринасят за важни промени в развитието на училищата и на общността като цяло. Благодарение на срещаната подкрепа и разбиране от местните родолюбиви ръководители, става възможно реализирането на редица нововъведения, водещи до прогрес и развитие на общността въпреки бежанските вълни и другите проблеми от ежедневието.

Училищата са местата, в които се организират и се провеждат първите сбирки по определен повод. На първо място са училищните тържества по повод края на учебната година, на второ – са празненствата в чест на арменски национални празници, като например Вартананц.

Може да се каже, че в основата на културните организации на арменците в България е учреденото в Пловдив през 1883 г. „Красирац йе-хпайрутян“ (букв. „Братство на книголюбите“). Основателите му са шестима ученици от горните класове на местното училище „Вартанян“, начело с поканения от Цариград учител от същото училище Даджад Лutfиян. Главната цел на дружеството, както се подчертава в първия член на неговия устав, се свежда до „съдействие за интелектуалното развитие на арменска общественост“¹³. Преживели превратностите на историческото време, основната част на книгите от „Красирац“ понастоящем се намират в сградата на пловдивското арменско ОУ „В. и К. Тютюнджян“ и се обогатяват с арменоезична литература благодарение на дарения.

По примера на „Красирац“ в Пловдив в края на XIX в. и началото на XX в. из всичките градове в България с арменско присъствие започват да се отварят подобни дружества – библиотеки. Много често те се превръщат

¹³ Устав на Красирац йе-хпайрутян. – Филибе (Пловдив), 1905, с. 3.

в част от клуба, в който кипи културният живот на общността. Скоро читалища се организират и функционират не само във всеки град, а и по няколко в един град. Едва ли не всяка уважаваща себе си организация се стреми да има читалище-библиотека с приличен книжен фонд.

Може да се каже, че споменатото дружество полага основите на **организационния живот на арменците** в България. Първоначално организациите са с културна насоченост, като с времето се образуват милосърдни, ученически, физкултурни, благотворителни, туристически и други такива. Те се издържат от членски внос и от културни мероприятия, които провеждат било за целево набиране на средства, било по повод на празник или събитие. Често се организират беседи, чаепития, излети, чествания на празници. В началото на ХХ в. много разпространени са вечеринките, които започват от около осем вечерта и приключват в четири-пет часа призори. Като правило те се обявяват две-три седмици предварително и целта в повечето случаи е чрез забавления и представяне на художествена програма да се съберат средства за бъдещи дейности или за подпомагане на сънародници или за друга кауза.

В рамките на различните дружества от членовете се образуват самодейни състави, най-често театрални и хорови, които взимат дейно участие в културните мероприятия.

Организациите имат свои места където провеждат редовните си събирания. Често, дори през 30-те год. на ХХ в., това са класни стаи или салони на арменските училища¹⁴. С времето, с разрастването на членската маса и на дейността се налага наемане на помещения, особено за вечеринките.

Извън общността **отделни личности** бележат успехи, които съдействат и за просперитета на България. В икономиката на страната няма област, особено в градовете, където арменците да не се изявят. Те се проявяват не само като много добри занаятчии, търговци или работници, но и като инициатори или основоположници на различни отрасли в промишлеността, занаятите и търговията.

Русенският търговец на манифактурни стоки Саркис Куюмджиян, успява да превърне дюкяна си в търговска фирма с филиали във Варна, Пловдив, а след това и в София. По-късно, през 1890 г., основава изкупвателен пункт в Манчестър, и така започва да играе важна роля в стокообмена между Англия и България¹⁵. Братята Гарабед и Нъшан Безазян водят оживена търговия на дамски кърпи за глава и разни

¹⁴ ЦДА, ф. 3к, оп. 1, а.е 217, л. 3.

¹⁵ Витош-Арабат (Пловдив), 1935, г. I., с. 155.

галантерийни стоки¹⁶. Тези две най-едри фирми са своеобразни търговски училища за арменските търговци в България. Основната част от техните търговски служители и агенти впоследствие основават свои собствени търговски фирми¹⁷. В областта на търговията с копринени тъкани се отличават братя Арутюн и Ованес Асланян (в Русе и София), с готови дрехи търгуват Степанян, Топчян, Бояджян и други.

Дейността на някои арменски фирми излиза извън границите на България. Например, братя Топчян имат делови връзки със североиталиански търговци; Кеворк Мурадян има филиал в Манчестър, Адис Абеба и Кайро; братята Гроник и Гарабед Папазян продължават връзките си с Цариград; известните силистренски братя Артин (Арутюн) и Матевос Амбарцумян са тясно свързани с пазарите в редица европейски страни и с Цариград; търговските фирми на Тертерян, Товмасян и Тютюнджян са свързани с Египет и играят голяма роля в търговията с тютюневи изделия. Разбира се, освен тези едри търговски фирми, съществуват многобройни арменски търговци с местно значение. Братята Гроник и Гарабед Папазян веднага след Освобождението се преместват във Велико Търново, но тъй като не намират достатъчно широко поле за своето действие, скоро (1880) се местят в Русе, основавайки търговска къща за тюлени, басмени и др. тъкани и трикотажни изделия. След като разширяват своята дейност, те откриват филиали във Варна и Пловдив и започват успешно да конкурират фирмата на Ованес Безазян¹⁸. Арменските търговци, намирайки благоприятна почва в страната, стават организатори на производство и постепенно от „чисти“ търговци се превръщат в производители-търговци.

Измежду арменските занаятчии има изкусни майстори, които не само спомагат за развитието на най-различни сфери на занаятчийското производство в България, но в отделни случаи са и основатели на съвсем нови отрасли в икономиката. Един от майсторите по производство на прочути персийски килими, Ованес Бохосян от гр. Ван, се заселва в известния център на българските предачи – гр. Панагюрище, и става основател на този отрасъл в българското производство¹⁹. Така изработването на „персийски“ килими за кратко време прави значителни стъпки и става един от важните отрасли в икономиката на България. За това има и благоприятни условия – овцевъдството и получаваната от него евтина вълна.

В началото на 1896 г. в Русе се основава фабрика за производство на тюл от цариградчанина Саръованес Папазян и неговите синове Гара-

¹⁶ Пак там, с. 157, 161.

¹⁷ Пак там, с. 159.

¹⁸ Пак там, с. 155.

¹⁹ Работнически вестник, № 23, 1901.

бед и Нъшан, които специално довеждат 7 майстори. Поради голямото търсене на тюлените забрадки за глави такива фабрики се откриват в Пловдив (1897), в Русе (1905), София, Велико Търново, Плевен и др.²⁰

Богатият арменец от Бурса Агоп Карагьозян заедно с българина Пеев е и първият основател на копринено-тъкачната фабрика в Сливен. Производството ѝ се ползва голяма популярност в страната и изиграва определена роля за развитието на копринено-тъкачната промишленост²¹.

Определено място сред арменското население в България заема градската интелигенция, представена от учители, сътрудници на арменски вестници, лекари и инженери, духовни и светски служители, различни държавни чиновници и т.н., които играят значителна роля в обществено-политическия и културно-просветния живот както на арменската общност в България, така и на цялата страна. Така например, за управител на централното пощенско отделение на град София е назначен варненецът Гарабед Папазян²².

Арменците, собственици или архитекти на различни сгради, **допринасят много за облика на градските** центрове в най-големите градове като София, Пловдив, Русе, Варна. Много от тези сгради сега са обявени за архитектурно-художествени паметници. В монументалния труд на арх. Христо Д. Пеев „Пловдивската къща през епохата на Възраждането“, са събрани проучванията му за няколко десетки пловдивски къщи, между които и няколко арменски. Това са къщите на Ф. Нишанян („Омуртаг“ № 1)²³, К. Топрабаян („4 януари“ № 17), на О. Степанян („Д-р К. Стоилов“ № 56а), на С. М. Хиндлиян („Артин Гидиков“ № 4, някога ул. „Арменска“), на К. Месробович („А. Гидиков“ № 11), на С. Месробович („А. Гидиков“ № 9) и др.

Един от най-ярките архитекти в Русе през последното десетилетие на XIX в. е дошлият от Цариград Негос Бедросян. Много измежду стотиците сгради от русенското архитектурно наследство и представителната „златна“ дузина от сгради с национална значимост са проектирани от него. Сред тях са сградата на ДСК (построена през 1895 г. за банка на братя Степан и Иван Симеонови), тази на бившето Австро-унгарско консулство и параходство, Домът на моряка (1898), Домът на архитекта (1897, за жилище на Петко Хаджипетков), ресторант „Дунавски вълни“ (бивша къща на Дайнелов), сградата на русенските художници (1894, бивше жилище на И. Симеонов) и т.н. Той изгражда и комплекса мага-

²⁰ Витош-Арагат. 1935, г. I., с.163.

²¹ Цит. по Овнанян, С. Армено-български ..., с. 176.

²² Зора, 19.04.1940; Бохосян, М. Арменците в София. – София, 1999, с. 22.

²³ Пеев, Х. Д. Пловдивската къща през епохата на Възраждането. – София, 1960, с. 464–473.

зини на големия търговец С. Куюмджиян, заключен между ул. „Александровска“, „Отец Паисий“ и „Шеркетска“ (дн. „Добруджа“). Това са само част от сградите, които големият архитект е проектирал и които заемат важно място в облика на дунавския град²⁴.

Особени са заслугите на Леон (Левон) Филипов (1880–1976) за съхраняването и запазването за идните поколения на българското възрожденско културно наследство. Цялата му дейност е подчинена на тази основна цел в живота му. Още преди 1906 г. той започва да изработва гипсови макети на средновековните търновски черкви и къщи. Има принос и за изграждането на най-монументалната за онова време сграда във Велико Търново, в която се помещава тогавашния Окръжен съвет. Леон Филипов проектира комплекса на 18-ти пехотен Търновски полк и Паметника на неznайния воин в Сухиндол. Той възстановява камбанарията и артиката на Дряновския манастир и полага основни грижи за опазване и съхраняване на историческите и архитектурните паметници във Велико Търново, Арбанаси и околните манастири. През 1909 г. изготвя подробен списък на историческите и архитектурните паметници във Велико Търново, за да бъдат запазени и проучени. След земетресението от 1913 г. под негово ръководство се възстановяват разрушените средновековни църкви „Св. Св. Петър и Павел“ и „Св. 40 мъченици“ в Асеновата махала. С оскъдните си средства той закупува и реставрира изоставената и полусрутена Констанцалиева къща в Арбанаси – архитектурен шедевър. За многогодишната си дейност впоследствие е награден със „Златен орден на труда“²⁵.

В своя социален живот, освен на семейството арменците придават голямо значение на общността си и близките връзки със сънародниците си. Изследвайки историята на общността в страната, лично аз отдавам голямо значение на училището в началото на ХХ в., защото жизнеността на общността през последващите години е резултат на арменското национално училище, на изграденото здраво приятелство сред сънародниците, на полученото възпитание в народолюбив дух. Отличното владееие на езика, близките отношения, които се изграждат на младини, са основата на сплотената общност и предпоставка за запазване на арменските семейни ценности (материални и нематериални).

Активното участие в мероприятията и народополезната дейност на членовете на общността води до съществуването на най-различни организации с културна дейност. В професионалното поприще се открояват предприемачите, които постигат не само лично развитие, но и просперитет за новата си родина България.

²⁴ Ереван, 22.10.1988.

²⁵ Пак там, 10. 01.1981.

ОБЩОТО И РАЗЛИЧНОТО В РЕЛИГИОЗНИТЕ ТРАДИЦИИ МЕЖДУ АРМЕНЦИ И БЪЛГАРИ

Жаклин Бодурова

THE SIMILARITIES AND DIFFERENCES IN RELIGIOUS TRADITIONS BETWEEN ARMENIANS AND BULGARIANS

Jacqueline Bodurova

***Abstract:** The paper examines the differences in religious traditions and coexistence of two communities on the path of integration of Armenians in the Bulgarian society.*

***Keywords:** religious traditions, religious and ethnic coexistence, Armenians, Bulgaria*

Според някои източници арменци присъстват на Балканите отпреди новата ера. Но една първа голяма вълна е придошла, включително в българските земи, през VI в. Първите изселници пристигат там през Средните векове след разрушаването на древната арменска столица Ани (дн. на територията на Източна Турция). Първоначално те се установяват в Полша. Поради това, че ги принуждават да приемат католицизма, се преместват в дн. България. За тяхното присъствие датират документи. По време на Абдулхамидовите кланета в **Османската империя** през 1895–1896 г. отново пристигат арменски бежанци. Тогава България е в следосвобожденския си период. Тук намират спокоен пристан за нов живот. Населението е предимно християнско, има православни храмове. Срещат се представители от различните етноси – гърци, евреи, арменци, турци, цигани, между които цари атмосфера на религиозен плурализъм и непринудено спокойствие в съвместното съжителство. Голяма вълна от арменски бежанци пристига в България през 1915 г. по време на Геноцида, извършен над арменците в някогашна Западна Армения (дн. Турция) и по-късно през 1922 г.

Пръснати по четирите краища на света, главната задача на арменците е, където и да се установят да живеят, да създадат църква и училище в един двор с цел да съхранят вярата, писмеността, традициите и културните ценности. Да възпитат в почит и преданост към **Църквата, семейните традиции и задължение дълг към родова принадлежност, за да съхранят арменското и далеч от родината си.** *В сградата на арменското училище се предвиждат канцеларии на църковното настоятелство, жилище на архимандрита, както библиотека и печатница за издаване на арменски вестници. Оформя се „люлка“ на арменската култура и духовенство, средище за идните поколения на арменската книжнина, образование и просвещение, центрове на национално-патриотичните сили на имигрантите. Арменската общност умело се вписва в градската среда с тяхната религия, бит и култура. Следващата стъпка за трайно установяване в новата им родина и за опазване на арменците от духовна асимилация е създаването на арменските организации с благотворителна цел.*

Първите арменски бежанци през ХХ в. произхождат от семейства, прокудени от родните си места в Османската империя по време на Геноцида и принудително ограбени. Притиснати от обстоятелствата, те не успяват да се реализират и изявят в сферата на интелектуалните професии. Принудени са да поемат пътя на занаятчийци, за да изхранват своите семейства. Но приемат мисията си с любов, отдават се с цялата си душа и сърце да изографисват, да шият и бродират, да извайват и ювелират, и превръщат занаятите в изкуство, оставяйки една следа след себе си в етнографията. Те са инициативни хора и служат за пример не само с високия си професионализъм и отношението си към труда, но и със своя висок морал, човечност, репутация и високо чувство за дълг.

Арменците проповядват християнството от I в. пр.Хр., преди официалното приемане на религията през 301 г. По това време литургиите се отслужват на асирийски и гръцки език, които впоследствие, по разпореждане на римляните, персите приемат съответно на асирийски, а арменците – на гръцки език. Към края на IV в. проповедникът Месроб Мащоц решава непременно да създаде собствена писменост и литература на роден език, понеже арменците миряни трудно приемат и осъзнават проповядването на Библията, която е написана на гръцки език и има опасност от асимилация на народа. Обръща се към католикоса Сахак Партев и цар Врамшапух за помощ, споделяйки мнението си. Те му оказват морална подкрепа и той създава арменската азбука в гр. Самосад през 405 г. Негово важно дело е преводът на Библията, който извършва с още двама свои ученици Ованес и Ховсеп.

След Библията се превеждат богословските книги на Св. Ефрем Сирин, Св. Василий Велики, Св. Йоан Златоуст, биографии на светци на аси-

рийски, гръцки и латински езици, творби на антични елински философи, трудовете на Аристотел, Платон и Питагор. Преводаческата дейност дава възможност на арменския народ да се запознае с античните автори и с голямото наследство, което те са оставили в областта на историографията, литературата, естествените науки. Същевременно преводачите и авторите от V в. поставят основите на арменската литература и култура.

През 1512–1513 г. във Венеция се отпечатват първите пет книги на Агоп Мехабарди на арменски език в арменска книгопечатница. Първата е с названието Урпатакирк – Петъчна книга, последвана от останалите четири: Парзатумар – Календар, Патарагаматуиц – Псалтир, Ахтарк – Хороскоп и Тахаран – Песенник. Защо именно там? Връзките, които съществуват между арменците и Венеция, са стари. Там вече съществува арменска общност, която заема по онова време едно завидно място. Тя притежава свои църкви, свой Дом на арменците, основан през 1253 г., свои консулства, свои представителства и преди всичко патентовани и утвърдени търговци. Във Венеция по онова време има почти 200 печатници, които издават книги на различни езици. Този факт не остава незабелязан от арменските търговци. Следователно Венеция е удобна за поставяне на началото на арменското книгопечатане. Месроб Машоц умира на 17 февруари 440 г. Погребан е в църквата в с. Ошаган (сега град), намиращ се близо до Ереван и Ечмиадзин.

В две географски точки на европейския континент през XIX в. действат и последователно, и едновременно два центъра за култура и просвета, които имат подчертано утвърждаващо, за Армения и за арменския народ, въздействие. Единият център е известният Манастир на мхитаристите (конгрегация на бенедиктински монаси на арменската католическа църква) на о. Свети Лазар (San Lazzaro), разположен край Венеция, Италия. Английският поет Джордж Байрон проявява жив интерес към арменската култура – изучава езика; посещава форуми, посветени на езиковите особености; пише по въпроси на граматиката и връзката между английски и арменски език, участва в съставяне на двупосочни речници; прави преводи за арменската история; превежда древния историк Мовсес Хоренаци. Той остава с чудесно впечатление от организацията на манастирското братство. „Чистота, комфорт, кроткост, непритворно благочестие, таланти и добродетели на братята от ордена са способни да внушат на светския човек убеждението, че съществува друг, по-добър свят даже в този живот“. Тези свои думи Байрон изрича на 5 декември 1816 г.

Няколко десетилетия по-късно (пак през XIX в.) на югоизток от манастира на о. Св. Лазар, който продължава и днес своята благородна мисия, в Цариград е основан и започва своето историческо съществуване, както и упражняването на силно въздействие върху личности и институции, едно легендарно американско образователно звено – Ро-

бърт колеж, благословен кът на човешко познание и ярък хуманизъм. Още от възникването си той приема ученици от различни националности, между които много българи и арменци, които бързо стават компактна маса тук, а завършилите се включват в елита на своите отворени общества, където се реализират и защитават честта на своето учебно заведение. Възпитаниците на Робърт колеж се славят с научната си работа в европейските университети или с постигнатото в обществения живот. Сред тях също са и търговци, учители, държавни служители, един първи секретар на легация във Вашингтон (персийската), фабриканти, адвокати, лекари, зъболекари, химици, архитекти в Ню Йорк, строителни и машинни инженери, агрономи, пастори и свещеници в протестантската църква, журналисти и книгоиздатели. В продължение на четиридесетилетния период (1863–1903) дипломираните възпитаници на колежа наброяват 435, от най-различни националности: 195 са българи, 144 – арменци, 76 – гърци, 14 – англичани и американци, 3-ма германци, 2-ма евреи и един турчин. В Робърт колеж се създава и укрепва и приятелството между българските и арменските възпитаници, които през годините увеличават броя си и са основната част от неговия състав. Срещата им по-късно става на спасителната за арменците българска земя, както и на други европейски територии.

Според църковния календар на Армения апостолическа православна църква (ААПЦ) в България арменците отбелязват следните християнски празници: Бъдни вечер (Джаракалуйс) на 5 януари, Коледа (Дънунт) на 6 януари, Сирни Заговезни (Пун Парегентан), Цветница (Дзахгазарт) – една седмица преди Великден, Великден (Задиг), Спасовден, Възнесение Христово (Хампарцум, Хампарцумян Криси) – 40 дни след Великден, Преображение Господне (Вартавар) – 98 дни след Великден, Успение на Пресвета Богородица (Сурп Аствадзадзин) на 15 август или в неделя ден през периода 12–18 август, Кръстовден (Сурп Хач) на 14 септември или в неделя ден през периода 11–17 септември, и Дярънтарач (Сретение Господне).

От тях се отбелязват пет Велики християнски празника, т.нар. дахавари: Коледа (Дънунт), Великден (Задиг), Преображение Господне (Вартавар), Успение на Пресвета Богородица (Сурп Аствадзадзин) и Кръстовден, Спасяване на Кръста (Сурп Хач, Хачверадз). Празниците на ААПЦ се припокриват с тези на БПЦ.

По установена традиция Задушница (Мерелоц) е календарно обвързана с петте големи църковни празника и се правят винаги един ден след всеки от тях. Поради това, че Армения църква отбелязва съответния църковен празник в неделя, то задушниците се изнасят в понеделник. На Задушница се отива на гробища, където свещеникът отслужва литургия в параклиса, след което чете заукойна молитва над гробо-

вете. Близките на покойниците палят свещи и раздават храна за помен.

Арменците празнуват Бъдни вечер (Джаракалуйс) на 5 януари. Задължително се посещава църква. В Арменската църква се отслужва тържествена вечерна литургия, която и до днес започва в 17:30 часа и приключва в 20:00 часа. Някога е имала различна продължителност в зависимост от местните условия и възможностите на съответната църква. Възвестява се раждането на Христос, раздава се причастие и миряните се поздравяват с радостното събитие. Свещта, която всеки мирянин запалва в църква, я отнася със себе си къщи. Пали се у дома и се смята, че душите на мъртвите са около трапезата, домакинните и гостите. Ястията на трапезата са постни и са 7 или 9, колкото са били мъките на Сурп Аствадзадзин (Св. Богородица). Според някои източници трябва да преобладават белите ястия. За разлика от Българската православна църква обичаите на ААПЦ позволяват за основно ястие на трапезата да се сервира риба, с която завършват постите. Ястията малко се различават с това, че присъства анушабур (сладка супа), което българите наричат ашуре. В арменските къщи се консумира само между Нова година и Коледа (29 декември – 6 януари). Приготвя се със сушени плодове, всеки от които има своя символ и се поръсва с печени ядки, чийто аромат напомня за предстоящата смърт и избавление от мъките, разкривайки ни силата на духа и жилавостта на характера, спомогнали на арменците да оцелеят и да продължат напред, предавайки арменското на идното поколение, спазвайки неизменно традицията.

Арменците празнуват Коледа (Дзънунт) на 6 януари, който е първият от петте най-гачени празника на ААПЦ, т.нар. дахавари. По стара апостолска традиция арменската църква празнува едновременно Рождество Христово и Светото кръщение на 6 януари, като това първоначално е било и при други християнски църкви. Тържествената литургия, посветена на Рождество Христово, се отслужва в арменската църква преди обяд и веднага след това започва ритуалът, посветен на Светото кръщение. Миряните се поздравяват: „Кристос дзънав йев хайднецав, Мез йев цез медз Аведис“ („Христос се роди и се яви, на нас и вас велика блага вест“), а отсрещният отговаря: „Орхнял е хайднутюн Кристоси“ („Благословено да е явяването на Христос“). Свещеникът капва няколко капки миро от сребърен съд с формата на птица във водата, с която поръсва миряните. След службата те отнасят по домовете си от осветената вода със силната вяра в нейната изключителна святост, очистителна и лечебна сила. Първоначално в древна Армения този религиозен ритуал се изпълнява на брега на някоя река по примера на Св. Йоан Кръстител, покръстил Исус Христос във водите на р. Йордан. С времето започва да се прави в самата църква като водосвет. Съществува традиция за водосвета да бъде посочен кръстник, който от своя страна обикновено дарява църквата със средства за оказаната му

чест. Увлечени от общата празнична атмосфера, много арменци също започват да отбелязват Бъдни вечер и Коледа съответно на 24 и 25 декември, след това празнуват Нова година и следва арменската Коледа. На трапезата се поднасят ястие от печено месо със зеле, лозови сарми с мляно месо и традиционната баклава, приготвена от домашно точени кори или друг сладкиш със захарен сироп. По традиция някога в Коледната нощ арменската махала се е огласяла от група младежи и девойки, които обикаляли по домовете и пеели църковни песни. По този начин известявали стопаните за Рождество Христово и им изказвали своите благопожелания. Днес тази традиция е възкресена. Домакините черпят коледарите с коледни сладки и сушени плодове.

Арменците празнуват Сирни Заговезни (Пун Парегентан) седем седмици преди Великден в последния ден преди началото на Великите пости. Обичаят има своите дълбоки корени в езическата древност. Обредността на празника е свързана с прехода в календара от зимата към пролетта и с грижите за осигуряване на плодородието през новата селскостопанска година. Празникът е наситен с много веселие, маскаради, ритуален смях, допускане на волности, недопустими в ежедневиите взаимоотношения. Пун Парегентан се свързва с маскирането и съответното карнавално веселие и забавление, което по традиция започва от четвъртък вечерта на Вартананц и завършва в неделя на Заговезни. Празникът се отличава с богатата си и изобилна трапеза, включваща отбрани ястия от месо, баница със сирене, за десерт – баклава или кадаиф, и неизменната бяла халва с орехи или сусам, която е традиционна и за българската обредност на Сирни Заговезни. Според някои източници, празникът е свързан и с обичая „прошка“, когато се опрощават насядалите около празничната трапеза. През следващите дни, когато са традиционните гостувания по повод постите, става „прошката“ с роднини и близки.

Арменците празнуват Цветница (Дзахгазарт) в последната неделя на Великите пости, една седмица преди Великден, църквата празнува влизането на Христос в Йерусалим, посрещнат радостно от народа с маслинови и палмови клонки. В Арменската църква се отслужва тържествена литургия, при която олтарът, който стои по време на Великите пости закрит с черни завеси, се открива. Миряните получават осветена върбова клонка и цветя, както се прави и в православните храмове в страната, които съхраняват в домовете си до следващата година. Окачват се някъде увити на венче или се оставят пред домашната икона. На този ден празнуват жени-те с име на цветя. Палмата олицетворява този празник.

Арменците посрещат Възкресението (Харутюн Крисдоси) в събота срещу неделя. Следобед в 17:30 ч. започва тържествената литургия в църква, на която се възвестява Възкресението и, за разлика от българската църква, приключва в 20 ч., а не в полунощ. Миряните вземат участие,

поздравяват се: „Крисдос Харяв и Мерелоц!“ („Христос възкръсна от мъртвите!“) и отговарят: „Орхнял е Харутюн Крисдоси!“ („Да бъде благословено възкресението му!“). На следващия ден, в неделя, се отслужва празнична литургия и на всеки мирянин се раздава по едно осветено яйце, боядисано в червено. До днес арменците спазват арменската традиция от времето, когато предците им живеят в градовете в Западна Армения (дн. Турция), разположена в регион, който винаги се е отличавал с културно смесване, повлияно най-вече от Ориента. Всяко арменско семейство по онова време, у дома, на Велики четвъртък, боядисва яйца в червено и приготвя козунак. В някои градове в Западна Армения, понякога арменците правят чорек – козунак подобен на френски хляб. Обичайно е арменката да украси един кът от дома с великденски яйца и иконата на Св. Богородица, която закриля семейството. Историята гласи, че ислямизираните арменки, които остават да живеят в Турция, носейки спомена от детството си отпреди извършения Геноцид над тях, по семейна традиция напролет приготвят козунак и го поднасят на гости и съседи вместо традиционния локум. По това през годините те се различават от останалото население. По време на пости и през седмицата между Цветница и Великден, се позволява да се хапва риба, която приятно замества месото. За предпочитане е пъстърва (ишхан), която е най-използваната в арменската кухня, понеже вирее в лазурносиньото ез. Севан в дн. Армения, която няма излаз на море. Традиционното ястие при арменците за Великден е пилаф със стафиди. На празничната трапеза се поднася агнешко месо, баклава или кадаиф. В някои домове се приготвя малеби. По стар обичай месните гозби се приготвят и с овнешко месо. Всяка арменска рецепта започва с краве масло. Някои от ястията се подправят с тарос или тархун, характерен за източноарменската кухня, известен в България като естрагон, който придава уникален и специфичен аромат.

Според празниците в църковния календар на ААПЦ, арменците също отбелязват Спасовден, Възнесение Христово (Хампарцум, Хампарцумян Кристоси). Това е християнски празник и фигурира в църковния календар. Чества се четиридесет дни след Великден, винаги в четвъртък, в промеждутъка между 30 април – 3 юни. На този ден християнството празнува възнесението на Христос в четиридесетия ден след Възкресението. В минутите преди възнасянето си Иисус наставлява апостолите да отидат при езичниците, да ги поучат според повелите Му и да ги кръщават. След като дал последните си наставления, Спасителят бавно се откъснал от земята и се възнесъл пред изумените погледи на учениците му. Народът го чества и като народен обичай с изпълняване на виджак (гадаене за женитба) на неомъжените девойки на полето или в двора, задължително на открито място сред пъстроцветието на цветята и желателно, в близост до извор. Това е един от любимите и жизнерадост-

ни празници на арменския народ, изпълнен с много веселие, песни и танци. Те накичват главите си с венчета от пролетни цветя. Между Великден и Хампарцум хората ядят, пият и се веселят след приключване на дългите и тъжни пости. Обаче, през този период те не консумират мляко. Смята се, че през този период кравите хранят своите малки телета за наддаване и поради това не ги доят. На този ден, спазвайки традицията на народния обичай, миряните правят гатнабур (мляко с ориз) и го раздават за милостиня, мадах (курбан). В градовете в Западна Армения (дн. Турция) някога нашите предци гощавали със специално приготвената обредна булгурена каша (мляко с булгур, вместо с ориз) и ястие с яйца, които днес, заместваме с пържени филийки с яйца.

Датата – 7 април по календара на ААПЦ е Благовещение на Пресвета Богородица (Аведумън Сърпо Асдвацаци). Според църковния календар на БПЦ, празникът се отбелязва на 25 март. На този ден, на шестия месец е изпратен от Бога ангел Гавриил, на име Назарет, в галилейския град при една девица, на име Мариам. Тя е сгодена за мъж, на име Йосиф. Ангелът съобщава на девицата Мариам благата вест „Радвай се, благодатна! Господ е с тебе. Благословена си ти между жените.“ А тя, като го вижда, се смущава от думите му и се размисля какъв ли е този поздрав.

Ангелът ѝ рече: „Не бой се, Мариам, понеже ти намери благодат у Бога. Ти ще заченеш в утробата, ще родиш Син и ще Го наречеши с името Иисус. Той ще бъде велик и ще се нарече Син на Всевишния. И ще му даде Господ Бог престола на отца Му Давида. И ще царува над дома Иаковов довеки, и царството Му не ще има край“. Мариам рече на Ангела: „Как ще бъде това, когато аз мъж не познавам?“ Ангелът ѝ отговори: „Дух Светий ще слезе върху ти, и силата на Всевишния ще те осени, затова и Светото, Кое то ще се роди от тебе, ще се нарече Син Божий. Ето и Елисавета, твоя сродница, наричана неплодна, и тя зачена син в старините си, и е вече в шестия месец. Защото у Бога няма да остане безсилна ни една дума.“ Тогава Мариам рече: „Ето рабнята Господня. Нека ми бъде по думата ти.“ И Ангелът си отиде от нея.

Преди няколко години католикосът на всички арменци Карекин II обяви този празник като Ден на майката и на красотата.

Вартавар (Преображение Господне) е третият от петте найголеми арменски църковни празници. По обичай се чества 14 седмици или 98 дни след Великден, в неделя. Тържествената църковна литургия започва сутринта с богослужение в арменската църква. Свещеникът описва в своята проповед трите основни ритуални действия, които се изпълняват по древноарменска традиция: пускане на гълъби, пръскане на присъстващите с вода и хвърляне на цветя и рози. По традиция пър-

вата ябълка за сезона се вкусува на този ден след освещаването ѝ. Този празник символизира общия дух на арменския народ, който изважда хората от сивия делник, за да ги събере и да им припомни, че в света на диаспората, в който живеем, имаме общи корени и минало, които ни обединяват. Иисус Христос заедно с апостолите Бедрос (Петър), Ховханнес (Йоан) и Хагоп (Яков) се изкачват на планината да се молят. От жегата и умората апостолите заспиват. Върху моления се Иисус се спуска ярка светлина от небето, която се простира върху цялата планина и всичко засиява. Събудилите се апостоли са изумени от гледката – от това Преображение Господне. В древността празникът Вартавар се свързва с богинята Астхиг (Звездица), която е покровителка на водата, красотата, любовта и плодородието.

Един от най-големите и светли християнски празници, четвърти по ред е Сурп Аствадзадзин (Успение на Пресвета Богородица), който се чества в неделята след 15 август или в неделен ден през периода 12–18 август. Миряните посвещават този ден на поклонение на арменските църкви и манастири, които носят името на Божията майка. От предната вечер се събират в двора на църквата, където се гощават, веселят, пеят песни, танцуват и рецитират. Младите се сприятеляват, шегите са неизменна част. Същата нощ, миряните остават да преспят в църквата. На сутринта с веселие посрещат изгрева на слънцето. Съществува традиция, която е част от езическия празник, първият узрял плод да се освещава и след това да се вкусува. На гроздето е отреден Денят на Успение на Пресвета Богородица. Тогава гроздето се освещава (хахох оршнек) и от този ден нататък може да се консумира. На следващия ден, свещеникът извършва тържествената литургия. След това се раздава мадах и пакет осветено грозде. В деня на празника възрастните се суетят около мадаха, младите подреждат трапезите. На масата се поднасят мадах, гата (сладки питки от маслено тесто), халва (брашно, масло и захар), сметана, кисело мляко, сирене, много плодове, сред които и грозде. Обичаят изисква хората да си разменят продукти, красиво оформени в големи подноси. Бъдещи сватове дават най-хубавото от масата си за бъдещите булка или зет, разменят си подаръци.

Последният по ред голям и светъл християнски празник е Кръстовден, Спасяване на Кръста (Сурп Хач, Хачверадз), който се чества в неделята след 14 септември, но се празнува винаги в неделен ден през периода 11-17 септември. Историята гласи, че през 610 г. персийският цар Хозрой II напада Византия. През 614 г. превзема Йерусалим. Взема кръста, на който е бил разпнат Иисус. Византийският император Иракий напада Персия, за да освободи кръста. Той превзема Персия и предлага мирен договор. Искането в една от точките е връщането на кръста. Получава го и го донася в Константинопол, оттам в Йерусалим. Минава през Армения, където по този повод

се устройват големи празненства. По традиция на Сурп Хач в Армeнската църква се освещава босилек, който е донесен от жените и се оставя в църковния поднос по време на литургия. След края на службата миряните си вземат от осветения босилек. По време на църковното богослужение в центъра е поставен църковният сребърен кръст с поставка, положен на поднос, украсен с китки зелен босилек и покрит с малка, тънка, бяла покривка. Свещеникът заедно с дяконите, които носят кръста, украсен с босилек, обикалят в църквата, спират се на четири места, където свещеникът чете и ръси с кръста и китката. Във всеки дом се спазва обичая, отреден за празника Хачверац. Приготовлението започва от събота, когато домакинните приготвят различни ястия и сладкиши. Мъжете колят яре, което е ритуалното ястие за този празник. След одирането, добре изчистеното и измито яре се окачва в тонира (пещ за печене на лаваш), облепен с тесто. По този начин се запечатва и месото се опича бързо. Под него се поставя също окачена тава с булгур (дзавар), който се изпича с капещата от ярето мазнина. На този ден хората посещават гробовете на свои близки, занасяйки им по малко от всичко, произведено през годината и ги освещават. По този начин правят починалите „съпричастни“ към празника. Дълго време стоят в тяхна памет и в чест на празника. След това хората си ходят на гости. Най-вече се събират в дома, където през годината са загубили близък.

Арменците отбелязват Дярънтарац, което означава Сретение Господне, „Посрещане на Господа“, „Да излезем пред Господа“. Арменският народ нарича този празник още „Дер ънт Цез“ („Господ е с Вас“). Този празник е свързан с езическите култове към огъня в народните обряди. Това е празник с постоянна дата в християнския календар. ААПЦ всяка година го празнува на 14 февруари – 40 дни след Рождество Христово. За разлика от ААПЦ, БПЦ празнува тези събития три дни – Св. Трифон Мъченик (Трифоновден), Сретение Господне и Симеон Богоприемец съотв. по Юлианския или Григорианския календар, през дните от 1 до 3 февруари или от 14 до 16 февруари. Духовното значение на този празник се обяснява по следния начин: *„На четиридесетия ден след рождението си, Исус бил занесен в Йерусалимския храм, за да бъде посветен на Бога съгласно Мойсеевия закон. По същото време Св. Божия майка също преминала ритуално пречистване и принесла жертва две гургулицы, както законът изисква. Духом просветен, в храма отишъл праведният старец Симеон, който от много столетия очаквал да види Христа – „утехата Израилева“. Нему било обещано, че няма да вкуси смърт, докато не види Спасителя на света. Поел Богомладенеца от ръцете на майка му, прегърнал Го и произнесъл пророческите слова: „Сега отпусках Твоя раб, Владико, според думата Си, смиром; защото очите ми видяха Твоето спасение, що си приготвил пред лицето на всички народи – светлина за просвета на езичниците, и слава на Твоя*

народ Израеля“. Сега вече ми позволявай да поема пътя на отците си. Сега вече ме оставяй да прекрача прага на смъртта и той не е страшен за мене, защото аз видях спасението, моето спасение, спасението на Твоите люде. На Мария праведникът казал: „Ето, този лежи за падане и ставане на мнозина в Израеля и за предмет на противоречия, и на самата тебе меч ще пониже душата, за да се открият мислите на много сърца“. Тълкувателите на този евангелски текст виждат в него осмисляне на целия живот на Исус: Той дава на хората закона на благодатта и любовта, но учението му става предмет на спорове и противоречия, а страданията и кръстната му смърт като меч нараняват сърцето на Св. Богородица. В храма била и пророчица Анна. Тя възторжено прославяла Бога, сподобила се да види Богомладенеца. Така праведният Симеон и пророчица Анна, изпълнени със Св. Дух, потвърдили, че младенецът е новороденият Месия. По благочестив обичай и днес новородените деца на 40-ия ден от рождението им се занасят в храма за благословение и на майките се чете определена молитва. Вдъхновени като Симеон от същия Св. Дух и водени от същия Дух в Църквата на Спасителя, членовете на Църквата могат да очакват своята собствена среща с Господа. И също като праведния Симеон могат да свидетелстват, че и те могат да напуснат света с мир, след като очите им са видели Божието спасение в лицето на Христа.

Извършва се вечерно богослужение („антасдан“) в арменската църква от свещеника и неговите служители. Духовниците обикалят и благославят четирите краища на света. Източната страна символизира Арменската църква, западната – християнските държави, южната – полетата, градините и плодородието, северната – земята и човечеството. В църковната служба на този ден се подчертава фактът, че Исус, Синът и Словото Божие, чрез Когото бе създаден света, сега лежи като младенец в ръцете на праведния Симеон. Същият този Божи Син, Законодателят, сега Сам изпълнява Закона, носен на ръце като човешко дете, като дете на смъртни хора. След това в двора на арменската църква се пали огън. Извършва се ритуално прескачане на огъня. По традиция около него миряните обикалят и пеят религиозни (църковни) и народни песни. Главни действащи лица в този ритуал са влюбените и новобрачните двойки. С прескачането те се наричат за здраве и за рожби. Според обичая на този ден новобрачните прескачат огъня хванати ръка за ръка, показвайки на всички, че остават зад себе си стария си живот и вече ще живеят един за друг. Те символично изгарят всички мостове към стария безгрижния живот и вече ще носят отговорност един за друг. Жените вземат по една шепа жито и го хвърлят в жарта за плодородие и берекет в семействата ни. Счита се, че по този начин се надскачат лошите мисли, лошият късмет и се пречистват с веселие и смях. С този обред се изгонва с огън и зимата, и се посреща пролетта.

По традиция хората палят свещите си от огъня и ги носят в домовете си. Отнасят в дома си въгленче от огъня за късмет. Огънят символизира Христовата Светлина, както старецът Симеон нарече малкия Исус – „светлина за просвета на езичниците, и слава на Твоя народ Израиля“.

Арменците отбелязват следните имени дни, които отговарят на българските празници според източноправославния църковен календар, независимо от различията в датите:

- Дзънунт Сурп Хованеси (Ивановден) на 14 януари;
- Сурп Теодорос (Годоровден) на 20 февруари;
- Лазаровден (Харутюн Хазару) на 27 март;
- Благовещение (Сурп Аведум) на 7 април;
- Ден на Майката и Красотата на 7 април;
- Св. Йехия Маркаре (Св. Илия) на 30 май;
- Св. Св. Константин и Елена на 15 юни;
- Сурп Нигохайос (Св. Николай Чудотворец от Смирна) на 5 декември.
- Сурп Аннаи (Зачатие на Св. Богородица от Св. Анна) на 9 декември;
- Сурп Минас (Св. Мина) на 13 декември;
- Сурп Агоп (Св. Яков) на 18 декември;
- Сурп Степан (Св. Стефан) на 25 декември;
- Сурп Бохос и Бедрос (Св. Св. Петър и Павел) на 27 декември.

Подобно на българските традиции арменците също празнуват имените дни в семейна среда. Отива се без специална покана. Стопаните са се подготвили и очакват гости. Задължително трябва да се посетят кръстникът, възрастните родители, роднините от страна на съпруга.

Религиозните различия, макар и незначителни, не са причина за големи социални дистанции. Към ААПЦ проявяват интерес и българите. С желание пристъпват прага на храма и с удоволствие се наслаждават на сладкогласния църковен хор. Вратите на същата са открити и през останалото време за посещение от туристи.

Арменците в България бързо се адаптират към условията на бит и култура в новата си родина и започват да живеят в хармония с българите и останалото население. Известно е, че те са първите, които приемат християнството. От друга страна, старите снимки от времето, когато са населявали земите в Турция преди размириците от 1915 г., показват, че начинът им на живот, битът и културата им не се отличават от тези в България. Първите изселници се придържат строго към традицията да се движат само в арменска среда и да сключват бракове помежду си, като съблюдават да произхождат от един и същи град или регион от Турция. До средата на XX в. е почти немислимо да се допусне смесен брак, по-

неже родителите настояват да се съхрани арменското самосъзнание, език и култура, и поради това не искат да допуснат чужди, непознати за тях хора в здраво сплотените им семейства. Постепенното навлизане на арменските младежи и девойки в българските училища, техникуми, институти и университети, учреждения и предприятия, спомага за взаимното опознаване сближаване с българската общност. Наблюдават се все повече смесени бракове, сключени между арменци и българи. Дори, вече кръщенетата на децата им се извършва в ААПЦ. Това е показателен пример за успешната интеграция на арменците и до известна степен представя, че същите се асимилират с местното общество.

Израснали в семейства на бежанци от Геноцида над арменците в Османската империя, всеки един от нас е възпитан в дух на взаимопомощ и закрила. Арменците са изстрадал народ. Помнейки трагедиите от оцеляването при депортацията от родните места и предавайки тези истории на следващите поколения, те се стремят към създаване на силни и здрави семейства. Силната им любов към род и родина, към семейство и майка е жизнена потребност. По този начин те изразяват почитта и любовта към традициите и обичаите, както и тяхното пренасяне през вековете до нашата съвременност. В семейството си арменците намират своята опора. Арменците държат на своите семейства и морални ценности.

Изводът от гореизложеното е, че двете църкви – ААПЦ и БПЦ – имат много общи обичаи и традиционният начин на тяхното отбелязване не се различава. Това спомага за хармонията в отношенията между двата народа – арменския и българския, за тяхното миролюбиво религиозно и етническо съжителство.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. **Агукян, С.** Българските земи – втора родина на преселилите се арменци и родина на потомците им. // Българи и арменци заедно през вековете. – София, 2001.
2. **Джордж Байрон** про Армению и Армян. // <www.arxangelo.wordpress.com>, 2010.
3. **Мишляков, Св.** Робърт колеж – българският Итън. // http://bolgari.net/robert_kolezh_bylgarskiiat_ityn-h-635.html
4. **Нерсисян, М.** История на арменския народ от древността до 1920 г. – София, 1998.
5. **Папазян-Таниелян С., Е. Мицева.** Арменците разказват за себе си... – София, 2007.
6. **Саркисян С.** Армения. Духовен и научен живот през вековете. – София, 2001.
7. **Уошбърн, Дж.** Петдесет години в Цариград. – София, 1980.
8. **Хаджолян, М., Ж. Бодурова.** Байрон и Робърт колеж – приятели на Армения. // Вахан, № 1050, 10 юни 2014.

III.
КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ

КУЛТУРНИ ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ, СТЕРЕОТИПИ, ТОЛЕРАНТНОСТ

ЕВРОПА МЕЖДУ ТОЛЕРАНТНОСТТА И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИТЕ: СРАВНИТЕЛНО ИЗСЛЕДВАНЕ НА ОБЩЕСТВЕНИТЕ НАГЛАСИ КЪМ ИМИГРАНТИТЕ

Янцислав Янакиев

EUROPE BETWEEN TOLERANCE AND PREJUDICES: COMPARATIVE STUDY OF PUBLIC ATTITUDES TOWARDS IMMIGRANTS

Yantsislav Yanakiev

***Abstract:** This paper presents a comparative study of public perceptions of immigrants in selected West, Central and Southeast European countries based of Eurobarometer and European Values Study data over 2001 – 2015. The analysis of the data reveals some indicators of process of securitization of interethnic and interfaith relations. The problem is that this process affects successful diversity management policy implementation in contemporary European societies. This situation calls for implementation of innovative public policies in response to different sources of ethnocultural diversity in the present-day societies.*

***Keywords:** public perceptions of immigrants, securitization of interethnic and interfaith relations, immigrant multiculturalism, ethnocultural diversity management.*

Проблемът секюритизация на междуетническите и междурелигиозните отношения

Въпросът за развитието на диалога между различните религиозни, културни и етнически общности в Европа, и в частност в България, и необходимостта от по-доброто взаимно опознаване между хората, принадлежащи към тези общности, придобива особена актуалност в контекста на глобализацията, засилващите се миграционни процеси и необходимостта от укрепване на стабилността в Югоизточна Европа.

Към класическите измерения на междуетническите и междурелигиозните отношения на Балканите в термините на традиционните малцинства и мнозинство се добавят и взаимоотношенията с т.нар. нови малцинства. Това са малцинства, които се формират в резултат на протичащите миграционни процеси. Ако за Западна Европа наличието на имигранти е дългогодишна традиция, за България и региона на Балканите ситуацията е нова и поставя редица предизвикателства.

В световен мащаб възникналите междурелигиозни напрежения във връзка с публикуването на карикатурите на Пророка Мохамед, терористичното нападение срещу редакцията на сп. „Шарли ебдо“ и сблъсъците на етнорелигиозна основа в Западна Европа ясно показваха, колко лесно би могло да се манипулират обществените нагласи в тази особено чувствителна област.

Анализът на общественото мнение в Западна Европа след терористичните атаки в САЩ на 11 септември 2001 г. и след бомбения атентат в Лондон на 7 юли 2005 г. показва, че отношенията между мюсюлманските имигрантски общности, от една страна, и приемащите общества, от друга страна, все повече и повече се възприемат като проблем на сигурността.

По отношение на Балканите, съществува дълготрайна традиция отношенията между мнозинството и малцинствените групи да бъдат възприемани като въпрос на национална сигурност. Освен това, междуетническите отношения често се разглеждат като „игра с нулев резултат“, в която всичко, което е в полза на малцинството се възприема като заплаха за мнозинството (Kumlicka 2002). Също така съществуват широко разпространени предразсъдъци в някои от балканските общества, че малцинствата са нелоялни към държавата и, че те играят ролята на „пета колона“ на съседна страна. Географската близост на алтернативна родина за някои от местните малцинствени групи е важен фактор в това отношение (Roudometof 2002).

Посочените факти се интерпретират от някои автори като индикатори за процес на секюритизация на междуетническите и междурелигиозните отношения (Thorsten 2007; Zuhai 2007; Roe 2004; Cesari

2009; Cesari 2006; Vékony 2014).

Терминът „секюритизация“ е въведен от изследователите от Копенхагенската школа за изучаване на сигурността, за да се дефинира ситуация, в която един факт / процес или явление в обществения живот се представя като екзистенциална заплаха за оцеляването, самоопределението на индивидите и ценностите на обществото. Съответно, обществеността интерпретира тази тема като проблем на сигурността и всяко действие извън границите на нормалната политиката, може лесно да бъде обосновано (Vuzan 2003). Поради тази причина, отношението към малцинствата, било то традиционни или нови, до голяма степен се превръща в проблем за сигурността, а не елемент от демократичната социална политика.

При тези обстоятелства ефективността на модела на имигрантския мултикултурализъм, който дълго време беше представян като успешна форма за социална интеграция на малцинствата в Западна Европа, бе оспорена, тъй като именно процесът на десекюритизация на междуетническите отношения се определя като един от най-важните фактори за успешно прилагане на публични политики за управление на етническото и културното многообразие в западния свят (Kumlicka 2004; Lesińska 2014; Rex 2003).

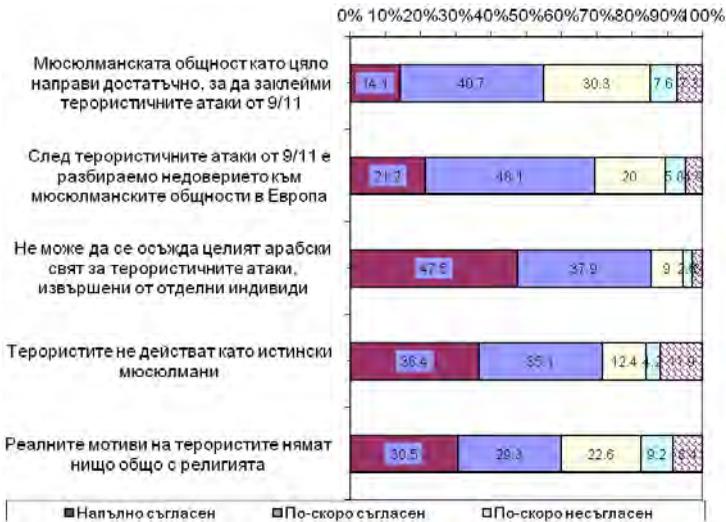
Накратко, темата за управлението на етнокултурното многообразие в условията на секюритизация на междуетническите и междурелигиозните отношения е с високо академично и политическо значение за Европа и за целия свят, защото е пряко свързана със стабилността и просперитета на мултиетническите и мултикултурните общества. Развитието на процеса на секюритизация е предизвикателство за ефективното прилагане на публичните политики в отговор на етническото и културно разнообразие. Поради това е важно тази тема да се изследва задълбочено и да се формулират препоръки за насърчаване на междуетническата и междукултурната толерантност в региона на Балканите, където съществува „непознаване на другостта“ (Исов 2005). Това е определено пречка за преодоляване на съществуващите стереотипи и предразсъдъци, както и за успешното изграждане на политическата / гражданска българска нация

В този доклад концепцията за секюритизация на междуетническите и междурелигиозните отношения се операционализира на базата на обществените нагласи спрямо имигрантите и към мюсюлманските общности в Европа, като заплаха за оцеляването, самоопределението и основните ценности на обществото. За целта в доклада се представят и анализират данни от международни сравнителни изследвания на общественото мнение като Евробарометър и Европейско изследване на ценностите.

Тенденции в общественото мнение за имигрантите и мюсюлманските общности в Европа след 2001 г.

Първото, след терористичните атаки от 11 септември 2001 г., проучване на Евробарометър установява, че близо 70% от западноевропейците в по-голяма или по-малка степен подкрепят твърдението „След терористичните атаки от 9/11 е разбираемо недоверието към мюсюлманските общности в Европа“. Възприемането на риска от международен тероризъм определено повдигна някои страхове и недоверие към мюсюлманите, които живеят на Стария континент (Фиг. 1).

В същото време анализът на данните показва, че общественото мнение не е склонно да осъжда арабските и мюсюлмански общности като цяло за терористичните атаки и не свързва пряко мюсюлманите с тероризма. Показателна в това отношение е високата степен на съгласие („напълно“ и „по-скоро съгласен“) с твърденията „Не може да се осъжда целият арабски свят за терористичните атаки, извършени от отделни индивиди“ (85,4%), „Терористите не действат като истински мюсюлмани“ (71,5%). В западноевропейското общественото мнение през 2001 г. преобладават също подкрепата за твърдението „Реалните мотиви на терористите нямат нищо общо с религията“ (59,8%).

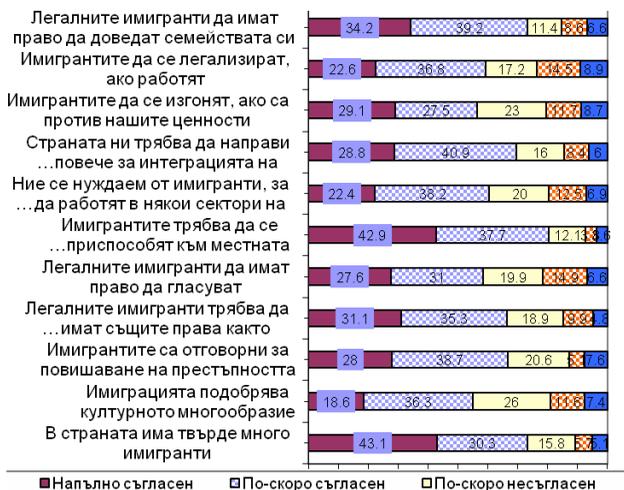


Фигура 1. Нагласи към мюсюлманските общности в Европа (в процент)

Източник: Flash EB 114, November 2001

Въпрос: „Ще прочета някои твърдения, които могат да се чуят на улицата или в медиите за сегашната ситуация в САЩ и Европа след терористичните атаки от 11-ти септември. Моля да отговорите в следните категории: „Напълно съгласен/а“, „По-скоро съгласен/а“, „По-скоро несъгласен/а“, „Напълно несъгласен/а“, „Не мога да преценя“

Анализът на данните от друго изследване на Евробарометър, проведено през 2003 г. сред гражданите на Западна Европа, показва наличие на сравнително толерантни нагласи към имигрантите, като определящо за това е дали те са легално пребиваващи в страната (Фиг. 2).



Фигура 2. Нагласи към имигрантите (в процент)

Източник: EB 59.2 May – June 2003

Въпрос: „За всяка от посочените възможности, моля посочете дали сте съгласен или сте против“; Категории за отговор „Напълно съгласен/а“, „По-скоро съгласен/а“, „По-скоро несъгласен/а“, „Напълно несъгласен/а“, „Не мога да преценя“

Показателна в това отношение е преобладаващата подкрепа („напълно“ и „по-скоро съгласен“) за твърдения като: „Легалните имигранти да имат право да доведат семействата си“ (73,4%); „Имигрантите да се легализират, ако работят“ (59,4%); „Легалните имигранти трябва да имат същите права както останалите граждани“ (57,6%); „Легалните имигранти да имат право да гласуват“ (58,6%) и „Имиграцията подобрява културното многообразие“ (54,9%).

Западноевропейските граждани ясно осъзнават, че в условията на застаряващо население, имиграцията е „необходимото зло“ за стабилизиране и развитие на икономиката, за което свидетелства фактът, че близо една четвърт (22,4%) са напълно съгласни с твърдението „Ние се нуждаем от имигранти, за да работят в някои сектори на икономиката“. Още 38,2% са „по-скоро съгласни“ с това твърдение.

В същото време, според общественото мнение са необходими много по-сериозни усилия за социална интеграция на имигрантите, което се вижда от силната подкрепа („напълно“ и „по-скоро съгласен“) на твърденията „Страната ни трябва да направи повече за интеграцията на легалните имигранти“ (69,7%) и „Имигрантите трябва да се приспособят към местната култура и обичаи“ (79,6%). Очевидно хората разбират, че това е двустранен процес, в който отговорността е както на държавата, така и на самите имигранти.

Наред с очертаните сравнително толерантни нагласи към имигрантите в Западна Европа в началото на XXI в., анализът на данните разкрива и определени индикатори за секюритизация на тези нагласи. Показателна е високата степен на съгласие („напълно“ и „по-скоро съгласен“) с твърденията „В страната има твърде много имигранти“ (73,4%) и „Имигрантите са отговорни за повишаване на престъпността“ (66,7%). В по-голяма или по-малка степен преобладаващата част от респондентите изразява съгласие също с мнението „Имигрантите да се изгонят, ако са против нашите ценности“ (56,6%).

От анализа на данните от изследването на Евробарометър от 2003 г. се налага изводът, че се проявят сериозни индикации за наличие на предразсъдъци и стереотипи в съзнанието на западноевропейските граждани, които са основа за възприемане на имигрантите и мюсюлманските общности в Европа като заплаха за оцеляването, самоопределянето и основните ценности на обществото.

Как се развива този процес в следващите години? Доколко очертаните страхове, стереотипи и предразсъдъци са стабилни във времето и какви са тенденциите? Съществуват ли значими разлики в обществените нагласи в страните от Западна, Централна и Югоизточна Европа? Отговорите на тези въпроси се съдържат във втората част на доклада.

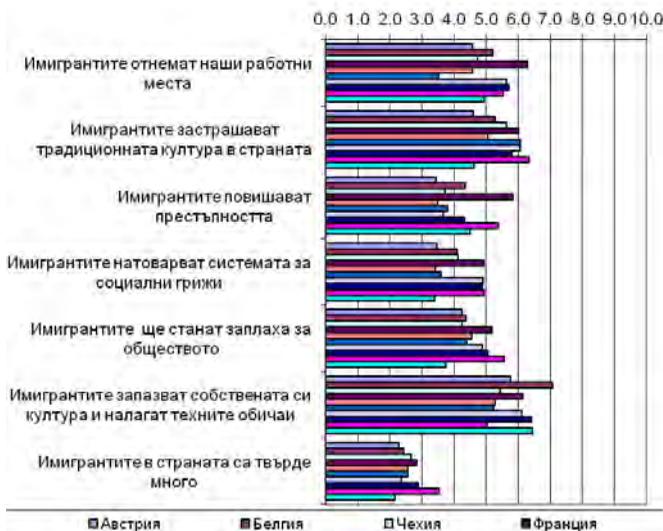
На *фигури* 3 и 4 са представени данни за резултати от изследване на нагласите към имигрантите в няколко държави от Западна, Централна и Югоизточна Европа. Данните са от Европейско изследване на ценностите, проведено през 2011 г. Подбрани са негативни твърдения за имигрантите, които дават възможност да се измерят стереотипите и предразсъдъците в европейското обществено мнение.

На графиките са представени средноаритметичните стойности за всяко твърдение, оценено по 10-степенна скала. При пълна подкрепа

на твърдението респондентът отбелязва 1, а при пълно отричане на твърдението – 10.

Анализът на представените данни на *фигура 3* показва високо ниво на подкрепа на твърденията, че „Имигрантите в страната са твърде много“, „Имигрантите ще станат заплаха за обществото“, „Имигрантите натоварват системата за социални грижи“, „Имигрантите повишават престъпността“ и „Имигрантите отнемат наши работни места“. Почти всички стойности са под теоретичната средноаритметична 5,0. При това по отношение на оценката за броя на имигрантите в съответните държави няма силно изразени различия.

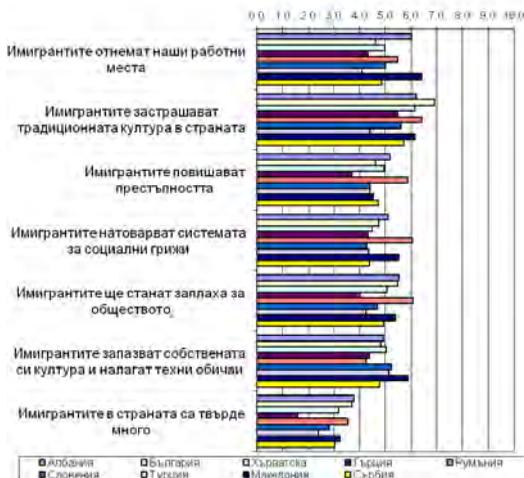
Сравнително по-слабо изразена е подкрепата за твърдения като „Имигрантите застрашават традиционната култура в страната“ и „Имигрантите запазват собствената си култура и налагат техните обичаи“, макар че и тук средноаритметичните оценки са близки до 6,0.



Фигура 3. Нагласи към имигрантите в страните от Централна и Западна Европа (Средноаритметична стойност по 10-степенна скала. Пълна подкрепа на твърдението = 1, пълно отричане на твърдението = 10)

Източник: EVS (2011): European Values Study 1981-2008, Longitudinal Data File. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4804 Data File Version 2.0.0 (2011-12-30), doi:10.4232/1.11005.

На *фигура 5* са представени данни за нагласите на гражданите от 28-те страни членки на Европейския съюз от две последователни изследвания на Евробарометър през 2014 г. и 2015 г. по отношение на приемането на имигранти в съответната страна.



Фигура 4. Нагласи към имигрантите в страните от Югоизточна Европа (Средноаритметична стойност по 10-степенна скала. Пълна подкрепа на твърдението = 1, Пълно отричане на твърдението = 10)

Източник: EVS (2011): *European Values Study 1981-2008, Longitudinal Data File. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4804 Data File Version 2.0.0 (2011-12-30)*, doi:10.4232/1.11005.



Фигура 5. Нагласи към приемането на имигранти в страните от Европейския съюз (Обобщени данни за 28-те страни членки на ЕС)

Източник: *Standard Eurobarometer 83, First results Spring 2015*, available on: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm

Анализът на данните, представени на *фигура 5*, показва диаметрално противоположни нагласи към приемането на имигранти в зависимост от това дали тези хора са от страни членки на ЕС или от страни извън Съюза.

Малко над половината от изследваните лица през пролетта на 2015 г. изразяват положителна нагласа към приемането на имигранти от другите страни-членки на ЕС, докато 40% са негативно настроени и 9% нямат формирана конкретна нагласа.

По отношение на миграцията от страни извън ЕС, данните разкриват противоположни нагласи. Едва около една трета (34%) от гражданите на Съюза са положително настроени към такава перспектива. Преобладаващата част (56%) имат негативно отношение, а 10% се колебаят.

Сравнението на нагласите на европейските граждани относно имиграцията, независимо от това дали става дума за хора от други държави-членки или за хора от страни извън ЕС, остават почти без промяна в сравнение с есента на 2014 г.

Заклучение

Процесът на секюритизация на междуетническите и междукултурните отношения, който става все по-актуален особено след 11 септември 2001 г., е една от важните бариери за успешното управление на етнокултурното разнообразие както в Западна Европа, така и в страните от Югоизточна Европа. Този процес ще продължи да бъде в центъра на вниманието на изследователите и на хората, които са призвани да вземат политическите решения в следващите десетилетия. Това лесно може да се предвиди като се имат предвид процесите на глобализация, демографските и икономическите тенденции в страните от Близкия и Средния Изток и Северна Африка и свързаните с това засилени миграционни процеси. Европа ще продължи да бъде привлекателна дестинация за големи групи хора от тези региони, които ще търсят спасение от военните конфликти, нестабилността и липсата на икономическа перспектива.

В същото време Европа остава разделена между толерантността и предразсъдъците спрямо потенциалните имигранти от страни извън Европейския съюз. Очертаните, преобладаващо негативни, нагласи към тези хора, заслужават специално внимание, защото те ще бъдат важен фактор за успешното реализиране на ефективни политики за интеграция на имигрантите, включително и в България.

Това трябва да бъдат комплексни социални политики, фокусирани не само върху културните въпроси и етническата принадлежност, а да целят постигане на икономическа и политическа интеграция, както

и засилване на ценностно-нормативна идентификация на малцинствените групи с приемащото общество. Освен това тези политики трябва да са насочени към увеличаване на кохезията в обществото при запазване на етнокултурните различия и идентичност. Не на последно място, те трябва да доведат до преодоляване на типичната слабост на мултикултурализма – рискът от гетоизиране на малцинствените групи, както и рискът от тяхната културна асимилация.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Исов 2005:** Исов, М. Най-различният съсед. – София: IMIR.
- Buzan 2003:** Buzan, B., O. Wæver. Regions and Powers. The Structure of International Security. – Cambridge: Cambridge University Press.
- Cesari 2006:** Cesari, J. et al. Securitization and Religious Divides in Europe. Muslims in Western Europe After 9/11: Why the Term Islamophobia is More a Predicament than an Explanation. Submission to the Changing Landscape of Citizenship and Security 6th PCRD of European Commission. // http://libertysecurity.org/IMG/pdf_The_Securitisation_of_Islam_in_Europe.pdf
- Cesari 2009:** Cesari, J. The Securitization of Islam in Europe. Research Paper, 15 April 2009. – Centre for European Policy Studies. Available online on: accessed on 15.09.2014.
- EB 114,** November 2001. Available from: https://dbk.gesis.org/dbksearch/SDESC2_eng.asp?no=3603&search=Flash&search2=&DB=D. Accessed on 07.10.2015.
- EB 59.2** May – June 2003. Available from: <http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/PublicOpinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/instruments/STANDARD/surveyKy/333>. Accessed on 07.10.2015.
- EVS 2011:** European Values Study 1981-2008, Longitudinal Data File. GESIS Data Archive, Cologne, Germany, ZA4804 Data File Version 2.0.0 (2011-12-30), doi:10.4232/1.11005.
- Kymlicka 2002:** Kymlicka, W. Multiculturalism and Minority Rights: West and East. // Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe, № 4.
- Kymlicka 2004:** Kymlicka, W. Culturally Responsive Policies. Paper prepared for 2004 UNHDR Revised draft – June 15, 2004. – United Nations Development Programme, Human Development Report Office, Background paper for HDR.
- Lesińska 2014:** Lesińska, M. The European Backlash against Immigration and Multiculturalism. // Journal of Sociology, vol. 50(1), pp. 37–50.
- Rex 2003:** Rex, J., G. Singh. Multiculturalism and Political Integration in Modern National States – Thematic Introduction. // International Journal on Multicultural Societies, vol. 5, № 1, pp. 3–19.
- Roe 2004:** Roe, P. Securitization and Minority Rights: Conditions of Desecuritization. // Security Dialogue, vol. 35, №3, pp. 279–294.
- Roudometof 2002:** Roudometof, V. National Minorities, Nation-states, and External National Homelands in South Eastern Europe. // Kourvetaris, G., V. Roudometof, A.

- Koutsoukis, eds. *The New Balkans: Disintegration and Reconstruction*. – New York: Columbia University Press, pp. 55–84.
- Standard Eurobarometer 2015:** Standard Eurobarometer, № 83, First results, Spring 2015, available on: http://ec.europa.eu/public_opinion/index_en.htm, accessed on 10.09.2015.
- Thorsten 2007:** Thorsten G., B. Thorsten. The Concept of Securitization as a Tool for Analyzing the Role of Human-Rights-Related Civil Society in Ethno-Political Conflicts, SHUR WP 05/07. Available online on: <http://shur.luiss.it/files/2008/10/shurwp05-07.pdf>, accessed on 15.09.2014.
- Vékony 2014:** Vékony, D. Potential Threats of Securitisation of Muslim Minority Politics in Western Europe. // *Biztpol Affairs*, vol. 2, №:2.
- Zick 2011:** Zick, A., B. Küpper, A. Hövermann. Intolerance, Prejudice and Discrimination. A European Report. – Friedrich-Ebert-Stiftung, International Policy Analysis.
- Zuhail 2007:** Zuhail, Y. G. Europe and Islam: No Securitization, Please! – Friedrich-Ebert-Stiftung, International Policy Analysis.

**КУЛТУРНИ СТЕРЕОТИПИ И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ
ВЪВ ВИРТУАЛНОТО ПРОСТРАНСТВО
(СПРЯМО СМЕСЕНИ СЕМЕЙСТВА
МЕЖДУ БЪЛГАРКИ И ПАРТНЬОРИ
ОТ БЛИЗКИЯ ИЗТОК)**

Десислава Пилева

**CULTURAL STEREOTYPES AND PREJUDICES IN
VIRTUAL SPACE (TOWARDS MIXED FAMILIES
BETWEEN BULGARIAN WOMEN AND MIDDLE
EAST PARTNERS)**

Desislava Pileva

***Abstract:** The main goal of the current article is to present some of the cultural stereotypes and prejudices (“pros” and “cons”) about mixed families between Bulgarian women and Middle East partners, widely discussed in virtual space. In particular, the research is focused on opinions expressed in 10 forums, consisting information mainly about: social status, cultural and religious transformations, differentiation between “us, the Christians” and “them, the Muslims”.*

***Keywords:** mixed families, stereotypes, prejudices, virtual ethnography*

Предмет на настоящото проучване са културните стереотипни нагласи и предразсъдъци, изразени от български интернет потребители по отношение на сродяването на българки с партньори от Близкия изток. Методологически изследването може да се причисли към *виртуалната етнография*¹, като използва техниката на т.нар. *спотайване*

¹ Процес на провеждане на етнографско проучване въз основа на придобита от виртуалното пространство информация (вж. Hine 2000; Evans 2010).

(lurking)², тъй като е осъществено единствено чрез on-line наблюдение върху вече съществуващи (в по-голямата си част неактивни към настоящия момент) форуми³, без участие на автора в дискусиите. Предимството на този тип методология е по-голямата свобода на (себе)изразяване на потребителите под анонимността на интернет средата. Същевременно липсата на директен контакт „лице-в-лице“, както между форумистите, така и между дискутиращите и изследователя, създава предпоставки за известна несигурност относно истинността / искреността на изразените мнения⁴ (Маева 2012: 233–235). В настоящото изследване е анализирано *съдържанието* на посочените форуми, на базата, на което са извлечени общи тенденции в изказванията / стереотипните представи и сходства в някои поведенчески модели на форумистите⁵.

Стереотип и *предразсъдък* често се употребяват в смисъла на синоними, но някои автори правят съдържателно разграничение между двата термина. Според Херман Баузингер *стереотипите* представляват „безкритични обобщения, които не допускат проверка и са относително устойчиви на всякакви промени“ (Цит. по Рот 2007: 132). Вербалното стереотипно изразяване е определено от Ута Квастхоф като „съждение, което по неоправдано опростяващ или обобщаващ начин, с емоционално оценъчна тенденция... е насочено към определена социална група или отделна личност като член на тази група“ (Цит. по Рот 2007: 133). *Предразсъдъците*, според Клаус Рот, са „съждения, съществуващи... преди собствения опит с индивиди от съответната група... афективни, емоционално натоварени... безкритично възприети, релевантни за поведението нагласи“ (Рот 2007: 133–134). Въпреки „залегналия автостереотип за българите като изключително толерантни“ (Хайдиняк 2013: 52), в българското общество етническите, расови, религиозни стереотипи и нагласи, а понякога и „латентни или открито проявени расизъм и ксенофобия“ спрямо „другите“, „различните“ (Назърска 2011: 163) са разпрост-

² Социална практика, която „предоставя достъп до компютърно конструирания социален живот на членовете на дадена виртуална група“ (Матанова 2014: 41–42).

³ Подбрани са 10 форума (Таблица 1).

⁴ Дори сред потребителите на един от цитираните форуми открито стои съмнението за истинността на зададената тема и реалното съществуване на автора ѝ, определени като провокация.

⁵ В този смисъл приложените цитати „представяват конкретен вариант, фиксиран в реалното си проявление, което позволява постигането на по-голяма детайлност и достоверност на информацията“ (Матанова 2014: 42).

ранени под различни форми, засягащи разнообразни културни аспекти на общности, както във, така и извън България.

Другото понятие, от съществено значение за проучването, е *смесено семейство*. То съществува при условията на съвместно съжителство на брачни партньори, принадлежащи към различни етноси, раси и националности, носители на различни култури и религия, изискващи опознаване и разчитане на знаци, неприсъщи за собствения етнокултурен модел (Назърска 2011: 129; Матанова 2013: 19–20).

Профил на форумистите

Като цяло въпросите, поставящи началото на дискусиата във форумите, могат да се отделят в две групи. От една страна са търсещите мнение / съвет: дали да започнат връзка с чужденци; по какъв начин (дали изобщо) да продължат / прекратят връзка с партньори, живеещи в момента / живели доскоро / никога не живели в България⁶. От друга страна са такива, които желаят да научат повече за определящи културни специфики и „последствията“ от наличието на несъвместимост, очаквайки информация от жени „в тяхното положение“. Често, в хода на своеобразните разговори, се появяват други българки със сходни взаимоотношения и изправени пред различни дилеми, както и такива, които просто споделят своя личен опит (положителен или не), техните случаи също ще бъдат включени в анализа. Чуждестранните партньори, упоменати във форумите, са с произход от Египет, Ливан, Ирак, Сирия, националността на някои от тях обаче не е спомената.

Сред дискутиращите в най-общи линии могат да се открият две групи, състоящи се предимно от жени: едните са българки християнки, обвързани (или не) с българи християни, другите – българки християнки, чиито партньори са (били) от Близкия изток и/или с мюсюлманска религиозна принадлежност. И при едните, и при другите се срещат полюсни мнения, не само по отношение на създаването на смесени двойки (предимно междурелигиозни), но и по въпроси, свързани с морала и социокултурни порядки, присъщи за хората, в частност мъжете, от страни от Близкия изток. Изказаните мнения / съвети / препоръки са

⁶ В този случай първоначално контактът е установен по Интернет, предимно по този начин и продължава. Обикновено общуващите са се срещали 1–2 пъти в родната страна на някой от двамата партньори.

изградени на база както на личен опит – пряк и/или непряк⁷ (посочвайки конкретни истории на свои близки, приятели, познати): „*Чух и приказки и оправдания, но видях и последствията. Съветвам те да не се жениш за арабин*“ (жена⁸, „Брак с арабин“), така и на „общо основание“: „*Принципно аз съм много против този вид бракове*“ (жена, „Брак с арабин“); „*Не, в никакъв случай. Нямам лични наблюдения върху арабите, но с тях ни дели културна и религиозна пропаст*“ (жена, „Брак с арабин“).

На пръв поглед в съдържанието на подбраните форуми интерес предизвикват няколко факта. „Нуждата“ от споделяне на личната житейска история, под анонимността на интернет пространството, с цел търсенето на съвет, подкрепа или просто мнения (от напълно не(за)познати хора⁹), относно собствената връзка/брак, би могла да се обясни с липсата на доверие в преценката на близки и приятели, повлияна от емоционална обвързаност (може би дори предразсъдъци) и притеснения (може би дори страх) относно обвързване с чужденец от арабски произход / с мюсюлманска вяра: „*Трудно ми е да реша какво да правя и не знам от кого да искам съвет, приятелките ми няма да одобряват подобно нещо*“ (жена¹⁰, „На 19 влюбена в арабин“); „*Моето семейство,*

⁷ Позоваването на книги и филми, разказващи действителни истории на жени, омъжени за „араби“, подложени на редица забрани, насилие и др. от страна на своите съпрузи, е често срещано явление сред изказващите мнение „против“. Изтъквайки тези разкази, дискутиращите настояват, че това е поведение, характерно за „тези страни“, и са част от „мюсюлманската култура“. Широко разпространено е „цитирането“ на книгата и филма към нея „Не без дъщеря ми“ на Бети Махмуди (давана за пример за поведението на „арабите“, без да се прави ни най-малко разграничение, че в книгата съпругът е персиец, а действието се развива в Иран, както отбелязва и авторката на един от форумите, чийто съпруг е сириец: „[...] *те са перси, не са араби, така че [...] не е най-показателен, специално в моя случай*“ („Арабин за съпруг“). Посочени са и други произведения: „Пустинно цвете“ от Уейърис Дайри и „Лунни сълзи“ от Уарда Сайо.

⁸ Твърди, че има няколко познати българки, омъжени за „арабски жребци“.

⁹ Както една от потребителките на форума „Брак с арабин“ коментира: „*Тук ще прочетеш [обръща се към авторката на темата] множество компетентни мнения, повечето от които, от хора нямащи и бегла идея от тези неща – чели книги, гледали филми и т.н...*“; друга, участничка във форума „Арабин за съпруг“, споделя мнението си: „*Скъпа, аз не вярвам, че която и да е от нас тук имаме реален поглед на нещата върху твоя проблем. Ще съдим само от нашата си гледна точка и култура*“.

¹⁰ В Интернет-връзка с египтянин (информация към 2013 г.).

не беше съгласно да се обвързвам с него, и аз мислих[че] това са само предразсъдъци и се ожених тайно за него[...]“ (жена¹¹, „Арабин за съпруг? “). Същевременно се разчита на дистанцията между търсещия и предлагачите съвет / решение, въпреки ясната представа за наличие на обществени предразсъдъци и стереотипизиране на партньори с въпросния произход. Така стигаме и до значителното генерализиране на чуждестранните половинки на база религия без значение на етнически произход и национална принадлежност – всички са определяни като „араби“, без отчитане на културните специфики в различните страни от посочения ареал (с които, в повечето случаи, нямат личен досег).

Културна (пр)опас(т)ност: „ние“ – европейците и „те“ – арабите

Трансформация на социалния статус

Партньорите с различен произход (етнически, расов, религиозен) променят своя социален статус в зависимост от принадлежността си и положението в обществото на своята половинка. Трансформацията обхваща и двамата партньори, като може да бъде с положителен (хипергамна) или отрицателен (хипогамна) знак, според конкретните обществени представи, възприятия и норми. При разглеждания тип семейно обвързване, първата е по-скоро присъща за партньора имигрант, докато втората се отнася до българския (Назърска 2011: 140). Българките, особено тези, които усвояват културни и най-вече религиозни (т.е. мюсюлмански) практики от своята чуждестранна половинка, според част от коментиращите, доброволно снижават собствения си социален статус. И дори нещо повече, обвързването на българка с „арабин“ е оприличено на поробване: „*Решила е да стане робиня в харем*“ (мъж, „Да си омъжена [...]“).

От съществено значение за хода на част от протичащите дискусии и предимно за изтъкнатите доводи „против“, е преобладаващият въпрос за местожителството на смесената двойка. Мигрирането на българката в родината на брачната половинка, т.е. в „мюсюлманска страна“, предизвиква (не)оправдани страхове у значителна част от форумистите (както на тези с личен досег до арабската култура, така и на „принципните противници“). Негативните мнения и реакции са свързани с неизбежната акултурация, изначално считана за проявяваща се (предимно) сред българския/християнски партньор: „*различията в ре-*

¹¹ Омъжена за сириец, имат един син, живеят в България (информация към 2012 г.).

лигиозните догми и нрави винаги ще си казват думата и ще влияят на единия в по-голяма степен – зависи къде ще живеят“ (жена, „Брак...“); „Дъщеря ми живее вече 5 год. [...] с иранец. Живеят в Германия, но имаме споразумение, че няма да живеят в Техеран – тук, в старата добра Европа“ (жена, „Брак...“); „Аз не съм ходил по такива държави, нямам и желание. Много съм против такива връзки и ако имах дъщеря, която иска да се омъжи за човек от тези държави, аз бих я убил преди там да са ѝ отрязали главата. Нямам нищо против хората там, но начинът им на живот и мислене нямат нищо общо с европейските“ (мъж, „Да си омъжена [...]“). Представата за „другите“ като далечни, притежавачи неразбираема и агресивна (особено спрямо жените) култура, поставят явна и трудно преодолима граница от стереотипни представи и генерализиращи възгледи между „нас“ и „тях“ (Желязкова 2005: 66; Гергова 2012: 27–29, 33).

„Какво значи „арабите“? Всяка арабска държава е различна, определящото не е религията, а традициите[...] семейството.“¹²

Най-очевидната външна промяна, наблюдавана сред българките в смесен брак / връзка, отбелязваща настъпилите социокултурни изменения, особено в случаите на пребиваване в родината на партньора, е тази в облеклото, в т.ч. забраждането. Тази стъпка се забелязва при една част от жените, споделящи в интернет пространството своя позитивен личен опит, докато сред тези, търсещи фундаментален съвет за собствената си връзка, забраждане липсва¹³. Въвеждането, отпадането и / или заместването на елементи от облеклото създават своеобразна видима преграда между „преди“ и „след“ обвързването с партньор от друга култура / религия и символично бележат началото на личностна промяна. Според част от представените истории тази трансформация е вследствие на проявено уважение към културните (и / или религиозни) възприятия на приемащото общество, респективно на партньора и семейството му, но често е обвързана и със смяна на религиозната принадлежност: „при тях [братята на бъдещия ѝ съпруг, живеещи в Лондон] аз реших да си сложа забрадка (милото не знаеше) аз казах на жената на брат му [...] тя милата умря от кеф [...] като си дойдох

¹² Жена, „Брак с арабин“.

¹³ Разбира се, трябва да се вземе под внимание фактът, че в разглежданите случаи на жени търсещи съвет / мнение, с изключение на един, връзката не е узаконена.

[...] милото като ме видя със забрадка онемя [...] след малко само вика: Това да си го сваляш от главата веднага!!! Но аз казах: не! Така съм решила и съм приела религията ти и няма да я сваля“ (жена¹⁴, „Омъжени за чужденци“). Избрах да посоча откъс от този разказ, тъй като той съдържа в себе си лекотата на промяната, продиктувана от собствените убеждения, без (директен) натиск (или поне на пръв поглед). Покриването на главата, според Соня Деян-Херцбрун, „има функция на социален код за мюсюлманките... инструмент на (само)контрол“ (Цит. по Троева 2011: 205). Друга част от разказа е пример и за личното преодоляване на проявите на културна стереотипизация: „Първите 2–3 месеца ми беше кофти, защото всички се присмиваха [...] вече не ми пука [...] важното е, че аз се чувствам добре и че съм щастлива“¹⁵. Подобни твърдения се срещат и сред други интернет потребителки, направили своя избор да сменят религията и да приемат социокултурните порядки на своите съпрузи.

Предразсъдъците към българо-арабските семейства до голяма степен произтичат от подобна културна промяна, както в облеклото, така и в религиозната принадлежност. Културата на ислямските общности е възприемана от голяма част от българското общество като изостанала, неразвита, авторитарна. В тази връзка отличителните мюсюлмански белези в женското облекло – (цялостното) покриване на тялото, най-вече на главата, а понякога и на лицето, са повод за определения с обиден характер (Желязкова 2005: 66; Троева 2011: 206–207) както към „арабите“, така и към българките, обвързали живота си с такива. Забраждането се възприема като механизъм за (само)налагане на ограничения, на затваряне към „нормалния и европейски“ начин на живот, повлиян от „толерантните“ към останалите религии мюсюлмани [които] са ѝ обяснили, че тяхната религия е много по-праведна от нашата [...] казваше, че жените [в Египет] се обличат съвсем като европейките, а вече започна да покрива косата си дори и тук в България, където е само сред нас християни и българи“ (жена¹⁶, „Да си омъжена [...]“). „Нетолерантността на мюсюлманите“ се смята за религиозно предопределен факт, залегнал и сред изказвания относно един от основните белези, част от културната и етническа принадлежност – празниците: „Предпочитам да си празнувам с бъдещите деца Бъдни вечер, Коледа, Великден, а не Байря-

¹⁴ Омъжена за ливанец от 2009 г., имат едно дете, първоначално живеят в България, в последствие в Ливан, приела исляма (информация към 2010).

¹⁵ Пак същата.

¹⁶ Говори за позната с дългогодишна връзка (и бъдещ брак) с египтянин, живеят в Египет.

ма. Не искам те да са с различни религии [...] на християнските празници да бъда сама, ако въобще ми бъде позволено да ги празнувам...“ (жена¹⁷, „Отново за арабите“). На културно-религиозните различия се гледа като на основно проявление на противопоставянето между „нас – християните“ и „тях – мюсюлманите“, а в процеса на изграждане и подсилване на представата за „нас“ и „присъщото за нас“ образът на „другите“ се натоваарва с отрицателни черти и характеристики (Данова 1995: 5; Гергова 2012: 29).

„Гледат я странно, защото е омъжена за арабин“¹⁸

В дискусиите за „арабите“, търсещи българки за интимен партньор, като един от мотивите се посочва стремежът за мигриране в България като страна в Европа и част от Европейския съюз „Знам от много места, че египтяните си търсят европейки“ (жена, „На 19 влюбена в арабин“). Този довод е обсъждан в случаите, в които установяването на контакт започва и / или се случва от разстояние, посредством социалните мрежи. Друг лайтмотив в изказванията на противниците на подобни връзки е стремежът на „арабите“ „да натрупат брачен опит в България, тъй като в техните общества предбрачните контакти не се насърчават“ (жена, цит. по Желязкова 2005: 47).

Във виртуалното пространство са изказани множество мнения (предимно от мъже) с неодобрителен характер, дори с открито агресивно и обидно съдържание. От една страна, „критиките“ са насочени към избора на партньор според етническия и национален произход: „Ей, свършиха се мъжете от цивилизованите страни, та [...] сте се запътили към Арабския свят...“ (мъж, „Отново за арабите“); „Ти толкова ли не намери българин, сърбин, немец, французин или какъвто и да е [...] че си решила да се обвържеши с хора от Близкия изток?“ (мъж, „Отново за арабите“). Срещат се дори крайни расистки и ксенофобски мнения, свързани със сродяването на българи и „араби“/мюсюлмани: „Как ще свързваш живота си с арабин [...] или какъвто и да е представител от друга раса? [...] затриваши умствените възможности на поколението си! Това е национално предателство [...] Това е вид ГЕНОЦИД!“ (мъж, „На 19 влюбена в арабин“); „Не си попилявайте красивия български ген!!! Раждайте българчета от българи [...]“ (мъж, „Отново за арабите“). От цитираните пасажии ясно личи идеята за биологично неравенство (расизъм), изразявана

¹⁷ В Интернет-връзка с тунизиец (информация към 2013 г.).

¹⁸ Говори за позната, омъжена за йорданец, живеея в Йордания, в България се сблъскват с предразсъдъци, заради произхода му („Арабин за съпруг“?).

от част от коментаторите. Отново се подчертава границата между „нас“ – българите, европейците, западните „цивилизации“ и „тях“ – „арабите“, „хора от Близкия изток“. На чужденците се гледа като на пришълци, чието присъствие (трябва да) капсулира „нас“, „те“ са тези, от които „ние“ трябва да предпазим „гена“ и държавата си (Хайдиняк 2013: 55). От друга страна, като водеща мотивация за българските жени, решили да се обвържат с мъже от Близкия изток, се посочва търсенето на финансови облаги: *„И аз бих се оженил за арабин, но ако ми подари един петролен кладенец“* (мъж, „Отново за арабите“). В тази връзка коментарите, свързани с (предполагаемото) финансово положение на чуждестранните партньори, не са рядко срещани. Едни категорично отричат това да е водеща мотивация при обвързване, като дори твърдят, че семейството на партньора им е със скромни финансови възможности. Други не крият подобряването на стандарта си на живот (без да изтъкват това като мотив при избора на партньор). Дама, чийто съпруг е ливанец, обстойно разказва за подаръците, получени от него, неговите родители и братя (за сватбата), под формата на бижута и злато, „един килограм злато за булката“, парцел за къща в Ливан, дрехи и други. Във връзка с това, въздържайки се от всякакви обобщения, ще посоча информация от проучване на българо-ливанските бракове (склучени след 1989), според която такива семейни домакинства са с висок социален статус, а ливанските съпрузи са ценени и „поради финансовото благополучие, което осигуряват на семействата си“ (Петрова 2011: 223).

„Липсата на знание е винаги генератор на предразсъдци и стереотипи“¹⁹

Тук се стига до друг, широко критикуван от някои, аспект – „забраната“ за работа спрямо жените. Този проблем е един от основно дискутираните и се отнася както за двойки, живеещи в България, така и за такива, установили се в родината на мъжа. От една страна, за това се говори на общо основание, по презумпция: *„ако искам да ида на работа, какво ще стане, той казва, а-а-а, няма проблеми, но аз не съм сигурна“* (жена²⁰, „Арабин за съпруг?“). От друга, обаче твърдението е подкрепено с конкретни примери и лични истории: *„Естествено, имаше забрана да работи. Стои си вкъщи и откача от скука и безделие“* (жена²¹, „Брак

¹⁹ Назърска 2011: 165.

²⁰ Омъжена за сириец, имат един син, живеят в България (информация към 2012).

²¹ Говори за приятелка, омъжена за ливанец, живеещи в Ливан.

с арабин“). И в двата случая се изтъква желанието за контрол като основен мотив за ограничаване на съпругата. Разглеждайки този проблем, не бива да се пропуска и една социокултурна особеност, според която арабските мъже са морално и социално отговорни да осигурят финансовата стабилност на своите семейства: „Да разрешиш на жена си да работи означава, че си доста изпаднал като мъж“ (мъж, цит. по: Желязкова 2005: 48). Разбира се, това би могло да се разглежда и като оправдание както пред самата жена (особено ако тя е носител на друга култура), така и за пред родната ѝ общност (семејство, приятели, (не)познати). Същевременно не бива да се генерализира, много от потребителите, както от първо лице, така и вторично запознатите, твърдят, че подобна забрана върху тях/техни близки не съществува, българките са също толкова свободни в брак с „арабин“ / мюсюлманин, колкото с българин / християнин: „*ло негово настояване тя се върна на училище и на работа* [след поотрастване на бебето им]“ (жена²², „Брак...“); „*Познавам българка, омъжена за арабин. Тя работи. Никой не ѝ е забранил да ходи на работа, да се среща с хора*“ (жена, „Отново за арабите“).

Въпросът за запазване на личната свобода на жената в смесен брак / връзка като свобода на изразяване, движение, социални контакти и др. е широко присъстващ мотив в дискусиите както при скептиците / противниците, така и на реалните участници / поддръжниците. Част от (основателните) предразсъдъци се изразяват в: „*най-вероятно ще се [...] лиши от кафе-забежките [...] от близките контакти с колеги, съседи, познати*“ (мъж, „Да си омъжена [...]“); „*Имам приятелка, която беше омъжена за ливанец [...] не я пускаше да излиза никъде [...] дори до кафето срещу тяхната къща [...] Стоеше му мирно [...] Е, ако той реши да я изведе [...] няма право да кани нейни гости, освен ако той не е предварително одобрил и разрешил [...] никакви мъже, разбира се*“ (жена²³, „Брак с арабин“). Противниците изтъкват тази практика като израз на деспотичния характер на „арабите“ / мюсюлманите, и на стремежа за ограничаване на социалните контакти на жената (независимо от нейния произход). Дори се говори за случаи на бягство „по чехли“, в стремежа си жената да се измъкне от положението на „домашен арест“, включващ психическо и физическо насилие: „*Имам приятелка в Йордания. Мъжът ѝ системно я бие, не се вижда с никой, освен с жените от родата му – баби, лели, братовчедки и т.н.*“ (жена, „Брак с арабин“). Постоянното придружаване във и извън дома е широко установен механизъм за

²² Говори за познат египтянин в брак с католичка, според контекста живеят в България.

²³ Говори за приятелка, омъжена за ливанец, живеещи в Ливан.

осъществяване не само на контрол от страна на мъжа: „*всеки ден ме кара до работното място [...] и ме взима от там*“ (жена²⁴, „Отново за арабите“), а и на неговото семейство (когато съжителството е в неговата родина): „*Дялата им рода може да те командва и да прави с теб каквото си поиска*“ (жена, „Брак с арабин“). Това е една характерна практика за осигуряване и гарантиране на физическото предпазване на жената (извън дома), както и на опазване на нейния, на съпруга ѝ, а и на цялото семейство, чест²⁵. Тя има дълбоки корени в патриархалните средиземноморски култури „на честта и срама“, а в исляма придобива особено значение (Faqir 2005: 108–110). Разбира се, налице са и житейски разкази за свободата, с която жените в мюсюлманските страни разполагат: „*може и да не ходя пеша сама, но си излизам сама с колата, е, взимам си децата с мен и си ги водя по морето, по парковете*“ (жена²⁶, „Да си омъжена [...]“). Интензивните семейни контакти в някои случаи водят до създаване на силна връзка с роднините на съпруга; те имат важна роля в процеса на адаптиране в новата житейска среда и в изграждането на (новата) идентичност, основополагащи са за създаването на взаимно доверие и помощ в рамките на рода: „*Свекърът ти става като баща – обича те като свое дете, а моите девери са ми като братя [...] като бях наред войната с децата си (без мъжа ми), дойдоха през нощта със заплаха за живота си под бомбардировките на ф-16, за да се скрием [...] да не се чувствам изоставена*“ (жена²⁷, „Да си омъжена [...]“).

Заклучение

Форумните дискусии разкриват множество гледни точки към разнообразни въпроси, засягащи културните различия, религиозната принадлежност, етническия и национален произход. Многообразието от изразени мнения относно смесения брак / съжителство очертава последния като поле на сблъсък на стереотипи и предразсъдъци, отразяващи отношението към другостта както на личностно, така и на общностно ниво.

²⁴ Живее с египтянин в ОАЕ (информация към 2013 г.).

²⁵ Някои от форумистите обаче смятат, че: „*съществената разлика [в културите] идва от поколенията и запазената патриархално-религиозна традиция*“ (мъж, „Да си омъжена [...]“).

²⁶ Омъжена за ливанец от 11 г., имат 3 деца, живеят в Ливан, приела исляма (информация към 2008).

²⁷ Пак същата.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Гергова 2012:** Гергова, Л. Етнически стереотипи във всекидневната култура. – София: Парадигма.
- Данова 1995:** Данова, Н. Представата за „другия“. // Представата за „другия“ на Балканите. – София: АИ, с. 5–9.
- Желязкова 2005:** Желязкова, А., В. Григоров, Д. Димитрова. Имигрантите от Близкия и Средния Изток. // Кръстева, А., съст. Имиграцията в България. – София: МЦИМКВ, с. 19–73.
- Маева 2012:** Маева, М. Интернет методите в българската етнология/етнография. // Лулева, А., съст. Етнологията в България – история, методи и проблеми. – София: АИ, с. 231–238.
- Матанова 2013:** Матанова, Т. Поколението от смесен брак – идентичност и културни характеристики. Дисертация. София.
- Матанова 2014:** Матанова, Т., М. Борисова. Фейсбук групите на българските мигранти в Европейския съюз – типове, функции, граници. // Илиева, Ан., съст. Добре дошли в Киберия! Записки от дигиталния терен. – София: ИЕ-ФЕМ-БАН, с. 40–55.
- Назърска 2011:** Назърска, Ж., М. Хайдиняк. Смесени и транснационални семейства в България. // Хайдиняк, М., съст. Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България. – София: МЦИМКВ, с. 119–176.
- Петрова 2011:** Петрова, Д. Българо-ливански смесени бракове. // Хайдиняк, М., съст. Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България. – София: МЦИМКВ, с. 219–234.
- Рот 2007:** Рот, К. „Образи в главите“: стереотипи, митове и идентичности от етнологика гледна точка. // Рот, Ю., Кл. Рот. Студии по интеркултурна комуникация. – София: АИ, с. 131–150.
- Троева 2011:** Троева, Евг., М. Манчева. Миграция, религия и джендър: имигрантски мюсюлманки в България. // Хайдиняк, М., съст. Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България. – София: МЦИМКВ, с. 177–216.
- Хайдиняк 2013:** Хайдиняк, М., М. Косева, Ан. Желязкова. Предизвикателствата на различието: измерения на толерантността в България. – София: МЦИМКВ.
- Evans 2010:** Evans, L. Authenticity Online: Using Webnography to Address Phenomenological Concerns. // Mousoutzanis, A., D. Riha, eds. New Media and the Politics of Online Communities. – Oxford: Inter-Disciplinary Press, pp. 11–17.
- Faqir 2005:** Faqir, F. Intrafamily Femicide in Defence of Honor: the Case of Jordan. // Moghishi, H., eds. Women and Islam. Critical Concepts in Sociology. – Routledge, pp. 104–124.
- Hine 2000:** Hine, Ch. Virtual Ethnology. – London: Sage.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1.

Заглавие на форума	www	Активност (към IX.2015)	Тема на автора
„Арабин за съпруг?“	http://www.bg-mamma.com/index.php?topic=674542.0;topicrefid=20	Създаден на: 18.VIII.2012 Последен пост от: 14.IX.2012	„La vita“ – омъжена за сириец, но в следствие се появяват различия, иска съвет и търси други българки „като нея.“
„Брак с арабин“	http://www.bg-mamma.com/index.php?topic=465209.0;topicrefid=20	Създаден на: 23.I.2010 Последен пост от: 24.I.2010	„Julis8501“ колебае се дали да се омъжи/ задълбочи връзката си с приятеля си – сириец, поради културните различия.
„Отново за арабите“	http://spodeli.net/4/story-7362.html	Създаден на: IV/V.2010 Последен пост от: IV/V.2015	Жената се опитва да се раздели с приятеля си „араби“, търси съвети как да постъпи.
„Да си омъжена в мюсюлманска страна“	http://forum.abv.bg/lofiversion/index.php/t66606-0.html	Създаден на: 5.III.2008 Последен пост от: 15.III.2008	Близка на „Евита“ се омъжва в Египет, търси информация за „рисковете“ от такъв брак и ключването му в египетската държава.
„Брак...“ [между християнка и мюсюлманин от Египет – б.а.]	http://forum.all.bg/showflat.php/Cat/0/Number/1194260/page/0/fpart/all/vc/1	Създаден на: 18.III.2006 Последен пост от: 21.III.2006	„Sjd“ – сгодена за египтянин, живее в САЩ, търси мнения за подобен брак.

Заглавие на форума	www	Активност (към IX.2015)	Тема на автора
„Смесените бракове“	http://www.mamaibebe.com/forums/viewtopic.php?t=14549	Създаден на: 29.III.2009 Последен пост от: 24.IV.2009	<i>„Sinna“ се интересува от причините децата от смесени бракове (не само м/у българи и „араби“) да не усвояват двата езика, в частност този на майката, в случаите, в които живеят в страната на произход на бащата.</i>
„Какво мислите за брак между българка и арабин?“	http://www.bg-mamma.com/index.php?topic=300784.0	Създаден на: 4.VI.2008 Последен пост от: 5.VI.2008	<i>„Melone“ – влюбена в египтяни (до момента имат контакт само по интернет), има опасения да заминне при него в Египет. Авторката не коментира след първоначалния си пост.</i>
„На 19 влюбена в арабин“	http://spodeli.net/7/story-39485.html	Създаден на: I.2013 Последен пост от: III.2015	<i>Момиче на 19 г., има връзка (по-скоро по интернет, виждали са се веднъж за 2 седмици) с египтянин; мисли, че ще ѝ предложи брак и ще заминат за Египет, иска съвет как да постъпи.</i>
„Брак с иракчанин“	http://forum.abv.bg/lofiversion/index.php/t102777.html	Създаден на: 22.IV.2011 Последен пост от: 27.X.2011	<i>„Raia“ има връзка с иракчанин, проучва въпроса за регистриране в България на брак, сключен в чужбина (Ирак).</i>

Заглавие на форума	www	Активност (към IX.2015)	Тема на автора
„Омъжени за чужденци?!“	http://www.mamaibebe.com/forums/viewtopic.php?f=12&t=16751&sid=9644f089358f39509b4e40d6b1874272	Създаден на: 23.V.2008 Последен пост от: 24.X.2010	„Eva_atwi“ разказва за запознанството, връзката и брака си с египтянин, живеещ в България, предстои местене в Египет (най-вероятно вече факт).

ОПАЗВАНЕ НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО ОТ ИМИГРАНТИ ОТ БЛИЗКИЯ ИЗТОК В БЪЛГАРИЯ

Златин Маринков

PRESERVATION OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF IMMIGRANTS FROM THE NEAR EAST IN BULGARIA

Zlatin Marinkov

***Abstract:** This paper deals with protection of intangible cultural heritage of immigrants from the Near East living in Bulgaria. Two couples from Lebanon and Syria, respectively Christians and Muslims, and established in the country in the period 1987-1999 are discussed. The aim is to study the integration of these two families of immigrants in society and the transformation of their lives and culture. The paper combines historical approach with field work conducted in April and June 2014 through in-depth standardized interviews. Some references to normative documents and available web resources are made.*

***Keywords:** immigrants, Near East, intangible cultural heritage, field work*

Въведение

Обект на настоящия доклад е опазването на нематериалното културно наследство в условия на миграция, а предмет на анализ са имигранти от Близкия изток, живеещи в България. Разгледани са две семейни двойки от Ливан и Сирия, съответно с християнско и мюсюлманско вероизповедание, установили се в страната в периода 1987–1999 г. Целта е да се изследва степента на интеграция на двете семейства имигранти в обществото и трансформацията на техния живот и култура. В доклада историческият подход се съчетава с теренно изс-

ледване, проведено през април–юни 2014 г. под формата на дълбочинни интервюта по стандартизиран въпросник с имигранти от Близкия изток. За по-голяма прецизност са направени справки с нормативни документи и налични уеб ресурси.

Семейство на имигранти християни от Ливан

Респондентите от Ливан М.М.Л. и Н.Н.Л. са християни и са високообразовани. И двамата са завършили УАСГ със специалности Строително инженерство и Архитектура; там по време на своето обучение са се запознали. Сключили са граждански брак през 1993 г. Притежават консултантска фирма и собствено жилище. Имат син на 16 г. и дъщеря на 14 г.

Майчин език

По време на придобиване на висшето си образование в България семейството е комуникирало само на майчиния си език, като изключение са били случаите, в които са се намирали в смесена етническа среда. С течение на времето навлизането на българския език в тяхното ежедневие става все по-голямо, докато разговорите на арабски език са се свели до употребата му в семейството и гостувания при сънародници по различни поводи. Важен момент за това е изиграла тяхната интеграция в трудовата среда чрез създаването на собствена консултантска фирма и раждането на техните деца. Интеграцията им в обществото е право пропорционална на повишаването на българската им езикова култура. Към дадения момент, понякога в разговорите си, те несъзнателно смесват български и арабски език, най-вече когато говорят със своите деца. В семейството се говори на арабски и български. Майчиният език е задължителен за децата, заради общуването с роднините и други сънародници.

Мъжът от ливанското семейство следи обстановката в Ливан и Близкия изток от медиите като „Ал Арабия“ и „Ал Джазира“ чрез сателит, докато жената предпочита новини от сайтове и блогове в интернет на арабски език. И двамата заявяват, че употребяват своята писменост само по време на кореспонденция със свои близки и роднини зад граница и тук в България чрез Скайп, Вайбър и Фейсбук (Интернет приложения за комуникация и социални мрежи).

В дома им няма библиотека с книги на майчин език и не представлява интерес придобиването и създаването на такава. Това най-вероятно се дължи на динамиката в живота им, свързана с тяхната работа, на широкия кръг приятели и клиенти и желанието за пълноценна

интеграция в българското общество. Интервюираните обясняват този си стремеж като следствие от желанието си за по-добро бъдеще на децата си – образование във висши учебни заведения и бъдещата успешна реализация в живота. Общуването на майчин език е предимно с приятели и сънародници, с които се срещат в кафенета, барове, обществени места и техните домове.

Двамата потвърждават, че никога не са имали пречки от държавните институции да се изразяват и да упражняват своя майчин език, което дава индикация за толерантното отношение на държавата и ръководените от нея институции към имигрантите като цяло. В личен аспект и двамата споделят, че са имали епизодични пречки в упражняването на своя език от отделни личности в обществото, като това е било особено изявено при тяхното пристигане през 1987 г. Това те отдават на факта, че когато се говори за „араби“ българите интуитивно подразбират хора, изповядващи исляма (мюсюлмани), но с течение на времето и тяхната интеграция в българското общество, тази тенденция е намаляла значително. С днешна дата това се е svelo до укорителни погледи и в редки случаи подмятания.

Идентичност

Съпрузите се определят на първо място като ливанци, а след това като християни. Категорични са, че децата им са българи от ливански произход. Мъжът се определя като арабин (ливанец), християнин и в известен смисъл българин, като за това се позовава на усещането си за принадлежност към България като негова втора родина. Жената се определя като християнка, ливанка и на последно място българка, като за това посочва доводи, сходни с тези на нейния съпруг. И двамата респонденти са на мнение, че щом работят и техните деца са родени и учат в България, са част от държавата и не бива да се допуска капсулиране в семейна среда на ливанския им произход и идентичност (араби), като по този начин те приемат за нормално да бъдат пълноценна част от българското общество.

Религиозни практики

В религиозно отношение ливанските имигранти са християни. Според тях, религията е важна, защото „човек без религия не може“. За двамата интервюирани принадлежността на партньорите им към християнската религия е от огромно значение. Мъжът споделя, че значимостта на християнската религия особено се е засилила след преживени от семейството му събития през периода 1975–1978 г. в Ливан, като

категорично не пожелава да разкаже подробности. Може да се предположи, че става въпрос за събития с трагичен край за членове от неговото семейство.

Подобно на голяма част от българите християни, те честват само най-важните религиозни празници, като не отдават особено значение на религиозните обреди и обичаи като пост, молитва и др. В семейството жената е по-тясно свързана с религията, тъй като в трудни за нея моменти тя отправя „молитва към Бога“. Не се спазват голяма част от религиозните ритуали и табуираните храни. Респондентите посещават религиозните храмове само по време на важни празници. Събеседниците са против забуването на жените. Съпругът е обрязан, поради хигиенни съображения. Децата на респондентите са кръстени, за което главна роля имат родителите и тяхното усещане за религията в живота: „човек без вяра (религия) за мен не е човек“, казва М.М.Л., „за мен тя е опора в трудни моменти“ потвърждава Н.Н.Л. Като извинение за неспазването на религиозните си задължения респондентите изтъкват високата динамика на своя живот в личен и служебен аспект, множество то задължения и ангажменти в семейството и ниското ниво на спазване на религиозни обичаи и обреди, включващи различни по вид церемонии по изпълнението и въздържания (пости) на обграждащото ги общество като цяло вследствие на бързата им интеграцията в него.

Културни маркери

Интервюираното семейство от ливански имигранти има типични за произхода си имена. Децата са наименувани на своите баба и дядо, като момчето носи името на дядо си по бащина линия, а момичето – на баба си по майчина линия. Това е показателно за съхраняването на този тип традиция, която съществува в различните култури.

По своя начин на обличане събеседниците не се отличават по нищо от българите. Това им поведение може да бъде обяснено само с тяхната дълбока интеграция и възприетите културни норми в периода им на пребиваване в България. В кулинарен аспект те са съхранили предпочитанията си към традиционни за тях ястия: бакла, сърми, нахут и хумус, но приготвят и традиционни български гозби.

В ливанското семейство задълженията на съпрузите са разпределени равномерно като те вършат почти всичко заедно. Основните домакински функции са иззети от жената – чистене, пране, гладене, а готвенето и пазаруването се извършва и от двамата, което приобщава двойката към едно средностатистическо домакинство в България.

За тях е важно децата им да знаят историята и културата на родителите си, за да се гордеят с предците си. Не притежават вещи, харак-

терни за родния им край. Семейството смята, че има заплаха от културно претопяване в българска среда, което изглежда неизбежно.

Семейство на имигранти мюсюлмани от Сирия

Имигрантското семейство от Сирия, С.С.С и А.А.С, е мюсюлманско, сключило брак в България през 1999 г. И двамата имат средно образование, завършено в родината им. Стандартът им на живот е висок. Мъжът е собственик на верига магазини, разполагат със собствено жилище, в което живеят с 10-годишната им дъщеря.

Майчин език

Основният език, на който говорят, пишат и четат, е арабският. Употребата в семейството е всекидневна, а също така и извън него с изключение на посещения във връзка с празнуване на семейни или други значими празници в смесена среда, но само ако има представители, които не разбират езика, и то само ако се води диалог, в който те участват. Семейството има литература на родния си език и се интересува да придобива още такава. Те следят медии като „Ал Джазира“ и др. на арабски език.

И двамата родители са категорични по отношение на изучаването от тяхното дете на майчиния език и тяхната история с цел запазване на идентичност. Това също ще бъде в плюс в комуникациите между приятели и роднини зад граница. Родителите твърдят, че това няма да навреди на изучаването, познаването и употребата на българския език от тяхната дъщеря. От техните отговори става ясно, че те никога не са имали пречки от различни институции за възможността им да се изразяват и упражняват своя майчин език, което е показател за толерантността на различните институции и държавата като цяло към имигрантите. В личен аспект и двамата споделят, че са имали епизодични пречки в упражняването на своя език от отделни хора в обществото, изразяващи се в забележки към употребата на майчиния им език на обществени места.

Идентичност

Мъжът и жената в изследваното семейството се идентифицират на първо място като сирийци и впоследствие добавят мюсюлмани, което от своя страна показва силната роля на религията в техния живот. Никога не използват различни идентификации в различни ситуации. От уклончивия отговор по същия въпрос, свързан с детето им, което

също се идентифицира като сирийка и по-малко вероятно като българка от сирийски произход, въпреки факта, че е родена в България и има българско гражданство. И двамата респонденти не са срещали пречки от институции или граждани да изразяват идентичността си.

Религия

Според съпруга религията е важна, защото сплотява семейството и опазва корените му. Той е обрзан по традиция. И за двамата е от голямо значение партньорите да са с една и съща религия. Носенето на забрадка е задължително за съпругата му. Тя никога не я сваля.

В религиозно отношение сирийското семейство мюсюлмани се придържа много по-стриктно към религиозните си традиции и обичаи. Макар да не са правили церемония при сключването на брака си и да е сключен само граждански брак, те празнуват празници като: Еид (Рамазан байрам) и Курбан байрам. През месец Рамадан всички членове на семейството спазват задължителния пост (въздържание от ядене и пиене от втора зора до залез слънце и от определени благини, които при нормални условия са позволени от Аллах: консумиране на храна и вода, полово съвкупление през целия месец). Събеседниците изпълняват основните си религиозни задължения, като постят, молят се, посещават молитвени места поне два пъти седмично. За себе си те твърдят, че не се причисляват към силно религиозните мюсюлмани. Не срещат пречки в упражняването на своята религия. Сирийските имигранти предават религиозните си възгледи на своето дете. Това най-вероятно се дължи на факта, че сирийската общност е най-голямата имигрантска общност в България и вътре в нея тези навици са много силно застъпени.

Културни маркери

Сирийските имигранти имат типични арабски имена. Дъщеря им носи името на своята баба по бащина линия, като така е спазено важно правило за именуване. Зачита се и традицията мъжът да се грижи за задоволеността и благоденствието на семейството, а жената – за дома и отглеждането на детето. И двамата категорично отговориха, че за друг тип разделение не може да се говори. Те утвърждават, че не са имали разногласия за броя на деца и техните имена, защото са държали да следват традицията. Съпрузите насърчават дъщеря си в изучаването на историята и културата на своя народ и страна, за да може тя да се гордее със своите деди.

В ежедневието съпругата приготвя редица национални ястия: фъте с хумус, табуле и бакла. У дома си съхраняват и няколко традици-

онни вещи – поднос и чаши за чай с традиционен обков, килим с характерни за региона мотиви, старинна броеница, предавана от баща на син и инкрустирана с камъни, и кутийка за бижута. Анкетираните изказват опасения по отношение на културното претопяване в българска среда за своята дъщеря и по-малко за себе си.

За разлика от ливанското, сирийското семейство има много малко социални контакти извън роднинската си среда, като основна причина за това е по-високата религиозност и спазването на определени религиозни ритуали. Те общуват със семейството си от Сирия чрез Скайп, Вайбър и Фейсбук. Имат приятели сънародници, с които общуват по работа, на гости, по кафенета и други заведения. Разговарят за ежедневието и обстановката в Близкия изток изцяло на арабски. Помагат на приятели и роднини, пристигнали в България. Не поддържат контакт с посолството си.

Заклучения

От отговорите на респондентите може да се направят следните важни за изследваната група изводи относно опазването на тяхното културно наследство.

И при двете семейства майчиният език е запазен, но се употребява в публичното пространство според обстоятелствата: някои предпочитат да разговарят предимно на български, други го използват в краен случай.

По-голямата част от събеседниците се идентифицират етнически (като араби), а след това според своята националност (сирийци или ливанци) или религиозна принадлежност (мюсюлмани, християни). Те утвърждават с малки колебания, че децата им са българи от съответната националност.

Имигрантите мюсюлмани са по-стриктни от християните при изпълнение на своите религиозни задължения, но всички те празнуват само най-важните празници. Именно в мюсюлманското семейство се запазва традиционният модел, при който мъжът работи и се грижи за прехраната на семейството, а жената е домакиня и възпитателка на детето. При християнското семейство половите роли са изравнени и задълженията се разменят според случая.

Участниците смятат, че за тях лично не е проблематичен процесът на асимилация в България, но се опасяват, че децата им ще бъдат лишени от своето културно наследство и идентичност, а третото поколение вероятно ще се определя изцяло като българи.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение №1 Въпросник

1. Възраст, пол, година на пристигане в България ?
2. Образование (последна образователна степен)
3. Занятие, доход (като цяло, по Ваша оценка)
4. Домакинство (В самостоятелно жилище ли живеете или под наем? Сами ли живеете или с други?)
5. Какъв/Каква е Вашият съпруг(а)? По народност, религия?
6. Имате ли деца? Колко и на каква възраст са те?
7. На какъв език общувате в семейството си? Колко езици използвате? Знаете ли езика на своя партньор? А той Вашия? На какъв език се разбрахте в началото на своята връзка?
8. Упражнявате ли майчиния си език? Четете ли, пишете ли, говорите ли на него? Къде, кога и колко често? Заменяте ли го с официалния? Кога и защо?
9. Държите ли децата Ви да знаят Вашия майчин език? Защо?
10. Имате ли книги/библиотека на роден език? Интересувате ли се от придобиването им/създаването й?
11. Следите ли различни медии на майчиния си език? Кои? Как?
12. Срещате ли пречки (от институции и хора) да упражнявате своя език? Дайте примери!
13. Как бихте се идентифицирали (арабин, палестинец, мюсюлманин, българин ...)? Използвате ли различни идентификации в различни ситуации?
14. Как ще се идентифицират Вашите деца? Като българи, като ...? Мислите ли, че националната идентичност е важна?:
15. Срещате ли пречки (от институции и хора) да изразявате своята идентичност? Дайте примери!
16. Важна ли е религията за Вас? Каква роля играе тя във Вашия живот?
17. Правилни ли сте религиозна церемония при сключване на брака си? По какъв ритуал?
18. Обсъждали ли сте някога с партньора си възможността да промените религията си? Какво мислите за това? От какво значение е дали партньорите имат еднаква религия?
19. Отбелязвате ли религиозни празници? Кои?
20. Извършвате ли религиозни ритуали? Какви? Как?
21. Спазвате ли хранителните табу?
22. Спазвате ли всичките си религиозни задължения ? Постите

ли? Молите ли се? Посещавате ли молитвени места? Колко често? Възпрепятства ли Ви някой в това?:

23. Забулвате ли се/ Настоявате ли близките Ви жени да се забулват? Защо? Имат ли те проблеми с това?

24. Обрязали ли сте/ Бихте ли обрязали своите синове? Защо?

25. Кръстили ли сте/ Бихте ли кръстили своите деца? Защо?

26. Срещате ли пречки (от институции и хора) да упражнявате своята религия? Дайте примери!

27. Общувате ли със своето семейство в родината си? Как? (пътувания, чрез социалните мрежи и Интернет)

28. Имате ли приятели сред Вашите сънародници? Къде общувате с тях? Колко продължително и с каква ритмичност? Какви теми обсъждате?

29. Говорите ли с тях на родния си език?

30. Включвате ли се, участвате ли в живота и дейността на имигрантската общност – в различни асоциации, дружества и пр.? Как?

31. Поддържате ли контакт с посолството на Вашата страна? Празнувате ли там заедно със сънародниците си националните празници? Посещавате ли Вие или Вашите деца курсове или училище там? Имате ли достъп до вестници или книги в посолството?

32. Според Вас има ли мъжки и женски роли и задължения в семейството, на пазара на труда и в обществото? Моля, да ги опишете! Приемате ли тази ситуация?

33. Какво е „разделението на труда“ във Вашето семейство? Кой ходи на работа, кой върши домакинската работа (пазарува, готви, чисти, пере, глади)? Кой гледа децата?

34. Има(х)те ли разногласия за броя деца, които бихте желали да имате?

35. Как сте/бихте избрали имената и религията на своите деца?

36. Насърчавате ли/Бихте ли насърчили децата си да учат историята и културата на Вашия народ и страна?:

37. Какви традиционни ястия и напитки приготвяте/консумирате? Кои традиционни продукти купувате или отглеждате?

38. Какви традиционни вещи от родния Ви край държите у дома? Защо?

39. Чувствате ли заплаха от културно претопяване в българска среда?

Приложение № 2

Профил на респондентите												
Инициали	Възраст	Държава	Година на установяване	Семейно положение	Брой деца	Пол	образование	заятие	Вероизповедание	Етническа принадлежност	Празници	Обреди
М.М.Л.	47	Ливан	1987	Женен, 1993	2	мъж	висше	Президент на фирма	Христи- янин	Арабин	Най- важните	Не
Н.Н.Л.	45	Ливан	1987	Омъжена, 1993	2	жена	висше	Управител на фирма	Христи- янка	Арабка	Най- важните	Молитва
С.С.С.	45	Сирия	1990	Женен, 1999	1	мъж	средно	търговец	Мюсюл- манин	Арабин	Курбан байрам, Рамазан байрам, ислямс- ка нова година и др.	Пост
А.А.С.	36	Сирия	1999	Омъжена, 1999	1	жена	средно	домакиня	Мюсюл- манка	Арабка	Курбан байрам, Рамазан байрам, ислямс- ка нова година и др.	Пост и частично забулва- не

ПРИЛОЖЕНИЕ НА АРТ-ТЕРАПЕВТИЧНИ МЕТОДИ И ТЕХНИКИ ВЪВ ВЪЗПИТАНИЕТО НА „РАЗЛИЧНИТЕ“ ДЕЦА В УСЛОВИЯТА НА СПЕЦИАЛНОТО ОБРАЗОВАНИЕ

Ваня Градинарова

ART-THERAPEUTIC METHODS AND TECHNIQUES IN THE EDUCATION OF “DIFFERENT” CHILDREN IN SPECIAL EDUCATION

Vanya Gradinarova

Abstract: *Children with special educational needs are a heterogeneous group and at present it is difficult to identify a single intervention that is universal. They may encounter various difficulties due to their violations not only in training but also in communication, expression of emotions, social life. Working with these children suggests a multidisciplinary approach to achieve optimal results in the development of children. Art-therapy is a relatively new and less established method when working with children with special educational needs. Art-therapy is an effective and therapeutic activity that allows children to adapt or transform in positive ways their behavior. This publication presents the essence of art-therapeutic work and an application of different art-therapies in children with special educational needs is analyzed.*

Keywords: *special education, art therapy, children with special educational needs, art, emotions, education*

Един от актуалните въпроси в работата с деца с различни проблеми в развитието е свързан с проблемите на специфични подходи в процеса на възпитанието и обучението им, което се осъществява чрез образованието им в различен тип образователни институции – специални или чрез включване в масовите училища. Актуална тенденция е възможността за

преодоляване на различията и дефицитите в развитието и социално включване чрез прилагането на нови и алтернативни методи за взаимодействие с деца със специални образователни потребности. На Световната конференция по проблемите на специалното образование, проведена в Саламанка (Испания) през 1994 г., изтъкнати специалисти от цял свят, включително представители на ООН и ЮНЕСКО, приемат заключителен документ, в който се дават конкретни насоки за работа. „Особено внимание се отделя на необходимостта за запазване на човешкото достойнство и упражняване на човешките права спрямо лицата с нарушения. Един от основните изводи се свързва със задължителна промяна на социалните перспективи спрямо тези хора. С други думи: крайно време е обществото да спре да се вглежда в техните недостатъци, а да съдейства за откриването и реализирането на техния потенциал, който те притежават.“ (Добрев 2005: 11). Откриването на дейности, които да развият потенциала на децата със СОП са обект на специалната и социалната педагогика и насока в образователната политика. Арт-терапевтичната работа е един от сравнително по-новите методи за взаимодействие с деца със СОП, който позволява на децата да разгърнат своя потенциал и дава възможност за развитие на социални и комуникативни умения посредством разнообразни дейности и занимания с изкуство.

Предмет на изследване в настоящата публикация е представянето на арт-терапевтичната работа и приложението на присъщите ѝ методи в образованието на деца със СОП. Целта е да представи възможностите за обучение на деца със СОП и същността на арт-терапевтичната работа, да разгледа приложението на различните методи при работа с деца със СОП, да даде примери от практиката, които да илюстрират предимствата и възможностите на арт-терапевтичния метод.

Децата със специални образователни потребности са хетерогенна група. Нарушеното им развитие може да се дължи на умствена изостаналост, сензорни увреждания, физически увреждания, емоционални или поведенчески проблеми, хронични увреждания, множество увреждания и др. Наредба №1 на МОМН от 23.01.2009 г. във връзка с държавното образователно изискване за обучението на децата и учениците със специални образователни потребности и / или с хронични заболявания, определя децата и ученици със СОП по следния начин:

Деца със специални образователни потребности са деца с:

1. различни видове увреждания – сензорни, физически, умствени (умствена изостаналост), множество увреждания;
2. езиково-говорни нарушения;
3. обучителни трудности.

Според същата наредба на децата и учениците със специални образователни потребности се осигурява психолого-педагогическа подк-

репа за: коригиране и компенсиране на съответното увреждане, нарушение или затруднение; подпомагане в образователно-възпитателния процес за постигане на държавните образователни изисквания за предучилищното възпитание и подготовка или за учебното съдържание; стимулиране на цялостното им развитие за успешна социална интеграция и професионална реализация. Съответната подкрепа децата и учениците със специални образователни потребности могат да получат в институцията, в която се обучават и възпитават. В зависимост от състоянието на децата със СОП, те могат да се обучават:

- интегрирано в детските градини по чл. 18 от Закона за народната просвета (ЗНП) и в училищата по чл. 26, ал. 1. т. 1–10 или т. 12 от ЗНП.

- в специалните детски градини и училища след изчерпване на всички възможности за интегрирано обучение и възпитание в детските градини по чл. 18 от ЗНП и в училищата по чл. 26, ал. 1, т. 1–10 или т. 12 от ЗНП.

- интегрирано в детските градини и училищата в системата на народната просвета, като получават психолого-педагогическа помощ от психолог и логопед.

Работата с тези деца предполага мултидисциплинарен подход на работа с цел постигане на оптимални резултати в развитието на децата. Експертите в специалната педагогика подчертават, че възпитателната работа в училище, насочена към корекция на изоставането, не се изчерпва с едно или няколко мероприятия, с решаването на няколко фиксирани задачи, а я разглеждат като съвкупност от организационни, учебни, възпитателни и развиващи форми на взаимодействие с учениците. Корекционно-развиващо средство в работата с деца със СОП може да бъде арт-терапията.

В учебните планове за обучение на учениците със СОП изобразителното изкуство е дефинирано като ключова дейност, която има връзка с всички културно-образователни области и учебното съдържание в тях. В рамковата учебна програма за изготвяне на индивидуални образователни програми за културно-образователна област „Изкуства“ по музика и по изобразителни изкуства за ученици с умствена изостаналост и с множество увреждания – учебното съдържание по изобразително изкуство е представено в образователни ядра. Модулите към образователните ядра представляват етапи на усложняване на учебното съдържание в зависимост от образователните потребности и възможности на учениците (от общодостъпно учебно съдържание към усложнено такова). Темите към модулите са глобални. В зависимост от конкретните условия на работа, свързани с потребностите и възможности-

те на учениците, учителят самостоятелно определя съдържанието, последователността, методите и организацията на работата в учебните часове по изобразително изкуство, като се съобразява с образователните стандарти за учебно съдържание. Въпреки известната свобода, която дават рамковите програми при организацията на учебните часове, водещата цел остава усвояването на конкретни умения и правилното изпълняване на поставените задачи, което превръща часовете по изобразително изкуство в още една трудно достъпна дейност за успешна реализация за децата със СОП. Именно затова арт-терапевтичните дейности имат своето специално място в специалното образование. Те дават възможност на децата посредством арт-терапевтичните методи и процес, лишен от оценъчност да разгърнат своя потенциал, да усвоят нови умения.

Прегледът на проучванията на български автори, свързани с прилагането на изобразителното изкуство като средство за профилактика и терапия, е направено от Н. Бояджиева (Бояджиева 2012: 166). Направеният преглед илюстрира възможностите за приложение на арт-терапията в различни сфери: консултирането, педагогиката, социалната работа, специалната педагогика. Разглеждането на изкуството (преди всичко изобразителното) като терапия при лица с различни проблеми в комуникацията в спектъра на специалната и / или социалната педагогика и работа е представено от Д. Маркова (2001), Г. Владова (2005), П. Терзийска (2012), К. Караджова и Д. Щерева (2009), Е. Тополска (2009). В тази група по-често се търсят възможностите на изкуството в диагностиката и корекцията на различни нарушения. Д. Маркова представя по-цялостно виждането си за диагностичните възможности на детската рисунка през призмата на приложение при работата с деца (2001, 2006), а К. Караджова и Д. Щерева – едновременно като средство за диагностика и корекция при интелектуална недостатъчност. Същите автори разглеждат арт-терапията като алтернативен подход в работата с деца със СОП – с интелектуална недостатъчност и комуникативни нарушения от (Караджова: 2007). Защитени са и дисертационни трудове, разглеждащи арт-терапията при деца със СОП, които не са в парадигмата на педагогическото взаимодействие, а разглеждат спецификата на творчеството – съотв. от В. Границка (2013) „Арт-терапията като творчески процес (Визуални модели на експресия и комуникация при лица с двигателни увреждания, интелектуални затруднения и аутизъм)” и от Петрова (2013) „Арт-терапия при деца аутисти. (Визуални и когнитивни проблеми, свързани с особеностите на творчеството при деца и възрастни със синдрома на аутизма)“.

Посочените изследвания представят възможността за арт-терапевтичната работа при деца със СОП в условията на интегрираното

и включващото обучение и като диагностичен способ в помощните училища. Представянето на арт-терапевтичната работа като корекционно възпитателно средство в условията на помощните училища не е представяно все още у нас. Популяризират се различни арт-терапевтични подходи чрез превод на практически ръководства с чуждестранен опит, които представят възможните употреба на разнообразен набор от арт-терапевтични техники (Бакълтър 2010), на експресивната арт-терапия (Дарли 2013), принципи и практика в експресивната арт-терапия (Нил 2015) и опит от работа с деца от аутистичния спектър (Еванс 2014).

Основното *съдържание* на арт-терапевтичните сеанси в тесния смисъл на понятието `арт`, е предлагането на разнообразни занимания с изобразителен и художествено-приложен характер (рисунки, графики, живопис, скулптура, дизайн, малка пластика, резба, пирография, ковано желязо, линогравюра, батик, гоблиниране, мозайка, фреска, витраж, работа с кожа, тъкани и др.). Те са насочени към целта активизиране на общуването с психотерапевта или в групата като цяло, за по-ясно и тънко изразяване на преживявания, проблеми и вътрешни противоречия от една страна, а също и чрез творческо самоизразяване – от друга. (Бояджиева 2014). Субекти в арт-терапевтичния процес: участник (клиент) и специалист (арт-терапевт), които взаимодействат помежду си вербално – със символи, на асоциативно ниво и невербално – чрез визуален контакт, възприемане на продукта на творческата дейност (Лебедева 2012).

Според броя на участниците арт-терапевтичната работа може да бъде индивидуална и групова. Индивидуалната арт-терапия е удачна при лица, които изпитват затруднение при вербализиране на своите преживявания. М. Лийбман (Попов 2004) формулира по следния начин основните предимства на груповата арт-терапия на основата на своя опит: позволява да се развият ценни социални навици; свързана е с оказването на взаимна поддръжка между членовете на групата, позволява съвместно да се решават общи проблеми; дава реална възможност да се наблюдават резултатите и действията и да се види тяхното влияние върху околните; позволява да се установят нови роли и да се проявят латентните качества на личността, а също така да се наблюдава как ролевото поведение влияе на взаимоотношенията с околните; повишава самооценката и води до укрепването на личностната идентичност; развива навиките за вземане на решения.

Изкуството има полифункционален характер на въздействие, което обуславя и основните функции на арт-терапевтичната работа – компенсираща, развиваща и обучаваща. Компенсиращата функция се състои в това, че благодарение на възприемането на различните произведения на изкуството или посредством активното упражняване на някакъв вид или жанр на изкуството могат да бъдат компенсирани различните неразрешени личностни проблеми. Развиващата функция се изра-

звя в развиването на навици у клиентите, чрез възприемането на изкуството и прякото му преживяване. Обучаващата функция цели формирането на нови навици у клиента, които до този етап той не е овладял (Бояджиева 2012).

Освен горепосочените характеристики на арт-терапевтичната работа, могат да бъдат открити следните ѝ функции при деца със специални образователни потребности: социализираща – допринася за социализация на децата чрез социохудожествено преживяване; комуникативна – способства за общуването на детето с участниците във възприемането на художествените творби; възпитателна – взаимодействието се осъществява на фона на конкретно общуване, съпреживяване, което способства нравственото усъвършенстване и ориентация в моралните норми и етично поведение; корекционна – целта е да се изгладят социално неприемливите прояви в поведението на личността; развиваща – разнообразието на арт-терапевтични техники и материали, позволяват всяко дете да изживява успех в някаква насока и да се справя самостоятелно; диагностична – арт-терапията е коректен способ за наблюдение, при който може да се обогатят впечатленията относно интересите и нагласите на личността, да се осъзнаят проблемите, подлежащи на корекция.

Арт-терапевтичните методи и техники в специалното образование могат да намерят различно приложение като средство за:

- създаване на контакт / връзка с възрастния;
- развиване на комуникативните умения;
- трансформиране на агресията и деструктивното поведение;
- реализация и преживяване на успех;
- развиване на социален опит;
- обезличаване на различността и социално включване;
- развиването на фината моторика, координацията око – ръка и др.

Арт-терапевтичните методи могат да бъдат и неотменна част от учебния процес. Разнообразните изобразителни техники намират приложение и при усвояване на дидактичния материал. Често пъти въвеждането на дейности, свързани с изкуство в учебния процес, прави ученето забавно и приятно.

Хуманната природа на арт-терапевтичните дейности създава условия за преживяване на доверие от страна на детето към възрастния. Отсъствието на критика и оценъчност в процеса спомагат за разкриването на детето. При арт-терапевтичните дейности от особена важност е съблюдаването на принципа за свобода. Свободата и спонтанността в рисуването позволява изразяването на детското светоусещане по един незастраващ начин.

Способността да се създава невербален контакт е още една от при-

чините, които определят терапията чрез изкуство като изключително подходяща при работа с деца със СОП. Тези деца често изпитват затруднения в общуването поради ограничен вербален репертоар за разрешаване на проблеми и създаване на контакти, както и ограничен репертоар от поведения, с които могат да изразят своя тревога, щастие, вълнение. Тази и характеристика позволява на децата със специални образователни потребности да изразят, това което е вътре в тях – мисли, чувства, знания чрез творенето, да осъществят един своеобразен диалог, но без думи, а посредством изобразителни дейности. Еванс и Дубровски определят създаването на една картина, като акт на комуникация; „ние очакваме и се надяваме онзи, който я гледа, независимо дали това е майката на детето, или публиката на артиста, да разбере нещо от онова, което е било обрисувано, когато гледа образа.“ (Еванс 2014: 6).

Самата дейност, свързана с изкуство, често пъти има трансформиращ характер – агресивното поведение, гневните изблици се претворяват в естетически продуктивна дейност, която успокоява и носи удовлетворение. Рисуването се превръща в един алтернативен начин за изразяване на емоциите. Процесът на завършване на рисунката дава чувство за достижение, за постигане на целта, убеждение в собствените възможности.

Разнообразните изобразителни техники, използвани в арт-терапевтичната работа дават възможност на всяко дете да открие своята силна страна и да преживее чувство на успех и удовлетвореност. Успехът от своя страна стимулира мотивацията за постигане на нови цели. Преживявайки успех, децата със СОП формират положителна нагласа към извършваната дейност, към околните и към самите себе си. Постигнатите резултати носят на децата чувство на радост и наслада (Терзийска 2012).

Арт-терапевтичната дейности могат да бъдат посредник в създаването на връзки с връстниците. Именно посредством творчеството децата със специални образователни потребности имат възможност да развият своето разбиране за социален живот и да участват в него. Груповите арт задачи могат да се разглеждат и като продуктивно общуване, по време на което се извършва обмен на емоционална и познавателна информация, възприемане и разбиране на другите, съгласуване на действията. Взаимодействието между участниците в груповата дейност е средство за получаване на полезна информация, както и за разбиране на другите (Легкоступ 2010).

К. Караджова и Д. Щерева (2009), П. Терзийска (2012) открояват въздействието на арт-терапевтичната дейност за подобряване състоянието на фината моторика, координацията око – ръка, развиването на цветовия гнозис и тактилните усещания. Арт-терапията предоставя възможност за децата да използват двигателна координация и подражателни умения чрез

разнообразие от дейности като изрязване, лепене и рисуване.

Разнообразието на арт материали и техники позволява опознаването и приемането на непоносими за децата със СОП сензорни дразнителни. Някои деца от аутистичния спектър могат да гледат с изключително внимание пръстите си, да усукват по тях хартиени ленти, да извиват пръстите си и да махат с ръце напред-назад. Многократните повторения на подобни действия, автостимулации, отвличат децата от участието им в училищни занимания или игри с връстници. Арт-терапевтичната работа е удачно средство за пренасочване / трансформиране на сензорните фиксации (Lacour 2013).

С. Бакълтър (2010) предоставя широка гама от арт проекти и техники, които могат да се използват за предоставяне на богата палитра от дейности, в която всяко дете има възможност да открие своите силни страни. Това могат да бъдат: работа с глина, стенни рисунки, спонтанно рисуване, кукли и маски, мандали, колажи, живопис, комбинирани техники и др. Стенните рисунки са по-малко познати за децата от часовете по изобразително изкуство и представляват голям интерес за тях. Създаването на подобна творба е един незастрашаващ метод, който позволява на децата да общуват с другите, благоприятства социализацията им и сплотеността в групата. Спонтанното рисуване е още един от вариантите децата да общуват както вербално, така и със символи. Изработването на кукли маски позволяват ролеви игри и изследване на мисли и чувства. При работата с глина децата могат да стискат, удрят глината, за да изразят част от тревогата или вълнението си. Комбинирането на визуалните изкуства с други изкуства дава много и разнообразни възможности за творческо изразяване, подсилват сетивните възприятия, както и изразяването на мисли и чувства.

За да се илюстрира приложението на арт-терапевтичните методи в специалното образование, представям арт-терапевтични техники, които дават възможност на деца с различни нарушения да се включват в изпълнението им: степенване на вълна, рисуване с пясък, апликиране с тису хартия*. Представените арт-терапевтични техники са реализирани в Шесто помощно училище, гр. София (Арт ателие) и в ДЦДУ „Св. Врач“ (Проект „Да бъдем заедно“), гр. София.

* Темите на упражненията са вариации на представените проекти и техники от С. Бакълтър (2004) „Практическа арт-терапия“ и С. Дарли и У. Хийт (2013) „Експресивна арт-терапия“.

Степване на вълна

Степването на вълна е една от предпочитане техники от децата участвали в арт-терапевтичните сесии. Дейност изключително благоприятства развитието на фината моторика, координацията око – ръка, тактилните усещания (работи се с естествен материал, сапунена вода и полиетилен с балончета, което предоставя различни усещания).

Материали: вълна, сапун, купа с топла вода, парчета тюл, полиетилен с въздушни мехурчета, хавлия.

Цел: преживяване на положителни емоции, намаляване на тревожността; дискусия върху това, което ни кара да бъдем щастливи; стимулиране на тактилните усещания, подобряване координацията око – ръка.

Процедура: Могат да бъдат поставени различни теми при изпълнението на съответната техника. В представените снимки темата е „Любимо място“. Помолете децата да си спомнят за момент, в който са били радостни. След това дайте на децата различни цветове вълна и им предложете да изработят заедно мястото, на което са се чувствали толкова щастливи. Оставете ги сами да изберат кое е това място и какво има на него. В процеса на степване на вълната всяко дете може да разкаже какво го кара да се смее и да се чувства щастливо точно там. След като са направили своето „Любимо място“, дайте възможност на децата да поставят допълнителни елементи върху своята творба.

Техниката е подходяща за групова и индивидуална работа.



Степване
на вълна



Проект:
„Да бъдем заедно“
Тема: „Любимо място“



Арт-ателие 6 ПУ
Тема: „Любимо място“

Рисуване с пясък

Материали: бирен картон, лепило, цветен пясък (може да се закупи от магазин за художествени материали или от магазин за цветя), прозрачни пластмасови кутийки (може и чаши), пластмасови лъжички.

Цел: сътрудничество, изразяване на чувствата, позитивиране, развитие на тактилните усещания и цветови гнозис.

Процедура: В началото на сесията раздайте на децата ванички, в които ще изсипете различни цветове пясък. Преди да започне рисуването се дава възможност на децата да играят с пясъка. След като са се запознали с новия материал, на всяко дете от групата се дава кутийка с различен цвят, заедно с лъжичка. Поставете голям картон на масата (100 см / 70 см). Поканете децата да рисуват, да чертаят различни форми и линии с лепило, след което да поставят желания от тях цвят. Дайте свобода на децата да се движат около цялата маса, така че всяко от тях да има възможност да работи върху всички части от картината и да добави своя цвят. След като картината е приключена, може да измислите заглавие на творбата, както и кратка история.

Техниката е подходяща за групова и индивидуална работа.



**Рисуване с
декоративен пясък**

**Проект:
„Да бъдем заедно“**

Арт-ателие 6 ПУ

Апликиране с тишу хартия

Материали: картон, лепило (сухо или течно), тишу хартия.

Цел: развитие на умения за работа в екип, изразяване на емоциите, позитивиране, подобряване координацията око – ръка, развитие на фината моторика.

Процедура: В началото на сесията дайте възможност на децата да разгледат и изберат различните цветове от тишу хартията. След като всички участници са се запознали с новия материал и са избрали предпочитания от тях цвят, разделете децата на малки групи (2–3 деца), така че да могат да се допълват и си помагат по време на сесията. Дайте възможност на децата да си вземат лист от избрания цвят и ги оставете да накъсат тишу хартията на различни по големина листчета, които могат да използват накъсани, или да ги намачкат в малки

топчета. С подготвените от тях материали могат да започнат да апликират спонтанно по избрана от тях тема или вие може да поставите тема, която след завършване на творбите да бъде обсъдена в групата.

Техниката е подходяща за групова и индивидуална работа.



**Апликиране
с тишу хартия**

**Проект:
„Да бъдем заедно“
Тема: „Обич“**

**Арт-ателие 6 ПУ
Тема: „Обич“**

Участниците в представените техники, реализирани в 6 ПУ и ДЦДУ „Св. Врач“, са деца с детска церебрална парализа, генерализирано разстройство на развитието, умствена изостаналост, Синдром на Даун, Синдром и множество увреждания. Групите, които бяха формирани при изпълнението на различните сесии, са отворени, което дава възможност на голям брой деца за участие. Независимо от различните нарушения на децата, разнообразието на арт-терапевтични техники направи възможна творческата изява на всяко дете. Благодарение на творческите дейности те творяха в хармония, независимо от различията. При проведено включено наблюдение по време на сесии с представените техники могат да бъдат изведени следните изводи:

– Избраните дейности бяха съобразени с нивото на децата и това даде възможност да бъдат провокирани силните страни на личността, което доведе до разширяване диапазона на възможностите им;

– Груповите арт задачи насърчават чувството за приемственост в една защитена среда. Могат да се разглеждат и като продуктивно общуване;

– Участието на децата в арт проектите даде възможност да преживеят чувство на успех и удовлетвореност, което от своя страна позволи на родителите да видят децата си реализирани успешно в дадена дейност;

– Благодарение на разнообразните материали (вълна, глина, декоративен пясък и др.) и начините им на прилагане, много от децата

стават по-толерантни към сензорни стимули, към които са проявявали непоносимост (напр. отказ при миене на ръце – след стъпване на вълна със сапунена вода, детето започна да прави опити да пипа водата);

- Арт дейностите са средство за трансформиране на деструктивното поведение. Работата с глина и колажните техники дават свобода за изразяване на разрушителните емоции в естетически продуктивна дейност;

- Изпълнението на различни арт техники допринася за развиването на фината моторика, тактилните усещания, цветовия гнозис, координацията око – ръка;

- Арт-терапевтичните методи спомагат за повишаване на комуникативните умения. В случаите, в които се опитват да осъществят контакт, понякога действията на децата със СОП изглеждат агресивни, импулсивни и остават неразбрани. Арт-терапевтичните дейности спомагат при осъществяването на социално взаимодействие като се превръщат в посредник при създаването на връзки с връстниците;

- Усвояването на различни техники и развиването на сръчността успешно може да бъдат пренесени и в учебния процес (напр. рисуване с пясък в условията на ателието – изработване на пясъчни букви по метода на Мария Монтесори, релефни карти с цифрите, пясъчни континенти, пана от вълна за различните сезони);

- Прилагането на арт-терапевтични методи в специалното образование допринася за постигане на хармония в различията както между самите деца, така и с околните.

Арт-терапията е творчески подход за социална подкрепа на деца със специални образователни потребности, който отскоро намира своето място в специалното образование. На практическо ниво препоръчително е включването на разнообразни арт-терапевтични техники и проекти, даващи възможност на оптимален брой деца със СОП за изява, както и популяризиране на арт-терапията като метод за терапевтично и възпитателно въздействие в условията на специалното образование.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

Бакълтър 2010: Бакълтър, С. Практическа арт-терапия. – София: Център за психосоциална подкрепа.

Бояджиева 2012: Бояджиева, Н. Арт-терапия в социално-педагогическа практика и консултирование. // В: Терапия изкуством. Под ред. В. Никитин, Н. Бояджиева. – София: УИ.

Бояджиева 2014: Бояджиева, Н. Развитие на идеята за възпитание и терапия чрез изкуство в университетската педагогика. // ГСУ, ФПНП, т. 105.

Добрев 2005: Добрев, Зл. Нормативна уредба за деца със специални образователни потребности и ресурсни учители. // Интегрираното обучение и ре-

- курсния учител. – София: Иван Богоров.
- Дарли 2013:** Дарли, С., У. Хиит. Експресивна арт-терапия. – София: Център за психосоциална подкрепа.
- Еванс 2014:** Еванс, К., Я. Дубровски. Отвъд думите. – София: Център за психосоциална подкрепа.
- Караджова 2009:** Караджова, К., Д. Щерева. Алтернативни средства при деца с умствена изостаналост. – София: УИ.
- Лебедева 2012:** Лебедева, Л. Д. Базовые подходы в становлении методологии арт-терапии. // Терапия искусством. – София: УИ.
- Легкоступ 2010:** Легкоступ, П. Изобразително изкуство. – София: УИ.
- Маркова 2001:** Маркова, Д. Детската рисунка като начин на изразяване. – Пловдив.
- Марчева 2013:** Марчева, П. Възможности на изкуството за приобщаване на деца със специални образователни потребности към условията на съвременен педагогически процес. // Научни трудове на Русенския университет, т. 52.
- Наредба № 1 от 23 януари 2009 г. за обучението на деца и ученици със специални образователни потребности и/или с хронични заболявания.** // <http://www.mon.bg/>
- Нийл 2015:** Нийл, П., Е. Левин, С. Левин. Принципи и практика в експресивната арт-терапия. – София: Център за психосоциална подкрепа.
- Попов 2004:** Попов, Т. Терапия и профилактика чрез изкуство. – София: Образование.
- Учебни планове за обучението на деца и ученици със специални образователни потребности и/или с хронични заболявания.** // <http://www.mon.bg/>
- Терзийска 2012:** Терзийска, П. Децата със специални образователни потребности в общата образователна среда. – Благоевград: УИ.
- Тополска 2009:** Тополска, Е. Изкуството в интегрираното образование на деца със специални образователни потребности. // Изкуството и интеграция на деца със специални образователни потребности. – София.
- Gabriels 2003:** Gabriels, R. Art Therapy with Children Who Have Autism and Their Families. // Malchiodi, C., ed. Handbook of Art Therapy. – Guilford Press.
- Lacour 2013:** Lacour, K. The Value of Art Therapy for Those on the Autism Spectrum. // <http://the-art-of-autism.com/the-value-of-art-therapy-for-those-on-the-autism-spectrum/>

КУЛТУРНИ ИНСТИТУЦИИ, ПОЛИТИКИ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

МНОГООБРАЗИЕТО ОТ ЧОВЕШКИ РЕСУРС В БЪЛГАРИЯ: ПОЛИТИКИ, ПРАВА И РЕАЛИЗАЦИЯ

Катя Владимирова

DIVERSITY OF HUMAN RESOURCES IN BULGARIA: POLICIES, RIGHTS AND IMPLEMENTATION

Katia Vladimirova

***Abstract:** The development of every society is bound to ensure equal rights and opportunities for all and to provide access to education, employment, healthcare, as well as also equal opportunities for participation and involvement in the governance, the distribution of wealth and incomes, etc. In the recent decades that has led to developments and implementation of individual entitlements and policies, standards and norms ensuring actual implementation of those rights to participation, involvement and development. There are stereotypes and barriers built centuries ago, historical exclusion, failure to utilize significant portions of human capital and limitation of individual capabilities and opportunities of people of different gender, age, ethnic origin, race, health status, etc. The most recent concepts and policies for economic development, boosting employment, social security, individual, corporate and community wealth are related to building of the capacities and conditions needed to utilize the potential of each individual and its effective linking to the potential of others. Successful social and economic policies are aimed at achieving social cohesion based on higher employment rates and wider integration in the labour market for all, based on mitigated contrasts in the world of*

employment. The selection of appropriate policies in that field and their successful implementation require awareness-raising for the obstacles faced by various disadvantaged groups and understanding that each person is entitled to equal rights to be involved in the creation and utilization of economic resources and welfare.

Keywords: *disadvantaged groups, social cohesion, human resources, policies, Bulgaria*

Въведение

Темата за различните е непосредствено свързана със социалните измерения на устойчивото развитие, социалното включване, социалната сигурност, социалната кохезия, но и с неизползвани възможности на човешките ресурси от невключване в производството, социална изолация, бедност, сегрегация и несигурност в обществото за големи групи от населението.

Промените, които следват глобализацията, силната конкуренция и реструктурирания в икономиката, кризите, както и високата мобилност на населението и растящите демографски проблеми, повече от всякога поставят на дневен ред проблема за включването в труда и осигурителните системи на различните групи от населението.

За България проблемите с използването на човешкия фактор за икономически растеж, за повишаване на производителността на труда, за успешно включване в европейската интеграция и за намаляване на бедността и социалната изолация на различни групи от населението, е изключително важен. България е сред държавите в Европа с най-негативна ситуация и развиващи се тенденции през последните години по отношение на броя и структурата на населението. Това изправя организациите в страната пред ограничения от гледна точка на количеството, качеството и структурата на работната сила, а публичните политики – пред силни финансови ограничения по отношение на системата за социално осигуряване и социално подпомагане на значително групи от населението. Тези демографски процеси се съпътстват с ниска активност на населението и висока безработица, особено за някои групи (главно с ниско образование, без професия и трудов опит, за ромското население, хората с увреждания). В тези условия развитието на икономиката и отделните организации са изправени пред предизвикателството да намерят на пазара на труда необходимата им работна сила, професионално подготвена и мотивирана за висока производителност. Изборът на бизнес организациите е свързан с: цената на труда; необходимостта от съобразяване на условията на труд с възможните кандидати; повече инвестиции за развитието на персонала и др.

В голяма степен това налага развитие на управлението в посока на привличане и използване на по-различна от досегашната работна сила, управление на различни групи (възрастни, пенсионери, майки с малки деца, хора с увреждания, с ниско образование и квалификация), на групи, които са в най-неблагоприятно положение на пазара на труда, в т.ч. и от някои етнически групи, привличането, интегрирането и задържането на имигранти. Това променя коренно управлението на организациите и работещите в тях. Съществуващите възможности изискват промяна в управлението на човешките ресурси, приемането и прилагането на адекватни стратегии и политики. Наред с това е необходимо и утвърждаване в обществото и организациите на разбиране, чувствителност към различията и тяхното ефективно използване.

Изследванията по отношение приложението на публичните норми и политики на равнище предприятия и отделни организации показват непознаване и повече или по-малко неприлагане на тези норми. Основният извод е преди всичко за отсъствие на чувствителност към различните и техните проблеми, на солидарност в обществото и отделните колективи и общности, за недостатъчна подготвеност и разбиране в това отношение на управляващите. По принцип българското общество се промени значително през последните три десетилетия и силно се диференцира. Разбирането на другите, търпимостта, солидарността в много случаи деградираха. Задълбочилата се социална диференциация, противопоставяне и силен индивидуализъм намалиха сред редица слове от населението приемането на различните в общността, в трудовия колектив. Сред най-ярките примери за тези дълбоки проблеми през последните години е отношението, приемането на ромското население, имигрантите и бежанците; безразличието към проблемите на хората с увреждания, бедните, възрастните и особено социално изключените.

Концепции и политики за управление на различните. Многообразието на работното място: новите предизвикателства

Най-новите концепции и политики за икономическо развитие, за повишаване на заетостта, социалната сигурност, богатството на индивидите, организациите и общностите се свързва с изграждане на възможности и условия за използване на потенциала на всеки индивид и за ефективното му свързване с този на останалите, за промяна в стратегиите, политиките и практиките на управление на човешките ресурси.

Диверсификацията на работната сила се увеличава. Все повече и във все повече страни и фирми се наблюдава увеличаване на дела на представителите на различни етнически групи, имигранти, жени. Демографс-

кото стареене на населението и силните миграционни процеси изискват все по-голямо внимание и включване на групи, които по-малко досега са представени в състава на персонала – възрастни, имигранти, бежанци, роми и други.

Сред ценностите и политиките за съвременния свят са равните възможности и равнопоставеността на всички членове на обществото и неговите отделни групи. Основно място заема включването в сферата на платената заетост, достъпът до образование и до пазара на труда, вземането на решения, сигурността. Ролята на разбирането, чувствителността на всички към въпросите на равнопоставеността станаха изключително важни.

Известни са две различни виждания за различията: различията като източник на богатство за нацията, както от икономическа, така и от културна гледна точка, и другата, при която различните и техните общности се възприемат от останалите като източник на заплаха, злоупотреби, незаконност, престъпност и др., като нежеласци да работят, мързеливи, „нередовни безработни“.

Най-новите концепции и политики в управлението се свързват с изграждане на условия за използване на потенциала на всеки индивид. В съответствие с това и съвременното стратегическо управление на човешките ресурси в организацията се свързва с откриване на талантите, лидерите, но и на индивидуалния капацитет на всеки, за да бъдат максимално използвани за успеха на организацията, т.е. с използване предимствата, които дава разнообразието от различните, по своите характеристики, човешки ресурси. Съществуващите естествени различия между индивидите позволяват всяка организация да приеме това като източник на нови възможности с по-пълното използване на капацитета на всеки работещ, като част от организационната или корпоративната култура.

Предимствата на разнообразието в работещите може да се търси в две основни направления. *Първо*, съществуващите естествени различия между индивидите позволяват на всяка организация да приеме това като източник на нови възможности с по-пълното използване на капацитета на всеки работещ, със самостоятелна политика или като част от организационната или корпоративната култура. *Второ*, различията могат да се приемат като разнообразие, допълване, взаимно обогатяване.

Различните като обект на включване в публичните и корпоративните политики и практики

Съвременното управление на човешките ресурси се основава на идеята, че хората са различни, притежават различни физически и духовни характеристики, но и различни мотиви, които предопределят тяхната

производителност и нагласа за включване. Те са различни по много видими и невидими характеристики. Всеки индивид е уникален със своите естествени и придобити качества и възможности. От управляващите се изисква да намерят най-подходящия подход и на управление към всеки, за да се постигнат максимални резултати от включването им. Тезата е, че разнообразието може да бъде фактор за развитие и растеж. Съчетаването на предимствата на всяко от различията може да даде повече от изключването, поради това различие от общото и общоприетото.

Нашата теза е, че има неизползвани възможности, човешки капитал и ресурс за икономическо развитие, които остават неизползвани или недоизползвани за личното и общественото развитие. Самото разнообразие би следвало да се разглежда като богатство, а то става още по-голямо със съчетаване на предимствата и извличане на най-доброто от всеки поотделно и особено от тяхната комбинация при работата им в екип, колектив, общност. Има стереотипи, има с векове изградени прегради, изолация, неизползване на много човешки капитал и ограничаване индивидуалните възможности на хората, различаващи се по пол, възраст, етническа принадлежност, раса, здравен статус и др. Като различни се определят онези групи от хора, които се отличават от голямото мнозинство, от една доминираща по численост група. Изключение от това прави разделянето по пол. Другите обикновено са по-голяма или по-малка група с общи характеристики (стари, млади; с различни увреждания; имигранти; етнически групи и др.). Много често някои от тези групи или части от тях срещат проблеми за включването им в обществото, местната общност, организацията, в сферата на труда и системите за социална сигурност.

Националните и корпоративни политики следва да се основават преди всичко на съществуващите и гарантираните граждански, трудови и социални права на всички индивиди в международни конвенции и харти, в европейските директиви и националните конституции и свързаните с тях специфични закони и подзаконови актове. Такива са международни норми и стандарти за равни права на гражданите и на заетостта, приети от държавите членки на ООН, в т.ч. и МОТ; директивите за равно третиране на ЕС; Европейската социална харта и мн.др. Националното законодателство на тази основа създава гаранции за равни права и недопускане на дискриминация в обществото и в сферата на труда. Съществуват и съгласувани стратегии, политики и програми на международно и национално равнище за осигуряване на реално равенство на гражданите, зетите, индивидите с включването на конкретни механизми, средства и ресурси. В тази връзка се създават публични институции и институции на гражданското общество, стимулира се развитие на техния потенциал и се насърчават политиките им за постигане на фактическа равнопоставеност. Повече-

то от тези политики имат национален характер, но все повече те намират място и в политиките на корпорациите, фирмите и др. и особено с развитието на социалните планове, социалния одит и социалната отговорност на организациите.

Трудът, заетостта и включването като основа за социална сигурност и благоденствие

Целта на публичните политики за социално включване и за социално сближаване е намаляване на изключванията и дискриминацията и повишаване на социалната интеграция, в т.ч. и в света на труда. За България постигането на социалната кохезия или преодоляване на развилите се процеси на разединение и противопоставяне на населението е залог за успешното демократично развитие и европейска интеграция. Друга област на публичните политики са политиките за повишаване заетостта на групите в неравностойно положение на пазара на труда (продължително безработни, обезкуражени, инвалиди, жени, роми и др.), като най-често се предвижда това да става по пътя на повишаване на тяхната и на бизнеса пригодност, прилагането на гъвкава политика на заетост, създаването на подходящи условия за труд и заетост. Целта е свързана с избор на най-подходящите пътища за повишаване равнището на участие на пазара на труда, преди всичко на групите, които са по-малко представени или са в неблагоприятно положение. Създаването на повече и по-добри работни места е ключът за социалното включване. Необходимо е обаче пазарът на труда да е по-достъпен за включване и да се насърчат различията в заетостта като фактор за конкурентоспособността и социалната интеграция.

Характеристиките на отделния индивид по отношение на неговата възраст, пол, етническа принадлежност, физическо и умствено здраве и др. предлагат достатъчно поводи за изключване от пазара на труда, наречен външен, според критерии – все по-селективни и по-ограничаващи. И всичко това в силно ограниченото сега предлагане на труд. Независимо от силно ограниченото предлагане на труд извън сферата на заетостта или с ограничен достъп до пазара на труда остават значителни групи от населението и особено представителите на някои етнически групи (главно на ромското население).

Наблюдаващите се процеси на изключване и дискриминация в сферата на труда имат мултиплициращ ефект за част от представителите на отделните групи. На практика те остават дълго на пазара на труда (в значителната по численост и дял на групата от дългосрочно безработните) и много от тях напускат „обезкуражени“ пазара на труда и се вливат в голямата група на икономически неактивното население

на страната, което остава извън сферата на труда, без регулярни или с ниски доходи, без социално осигуряване. Това ражда процеси на изключване, социална дезинтеграция, бедност, несигурност и много често престъпност. Така на практика цялото общество, неговото прогресивно развитие се поставя на изпитание, особено когато това са големи групи население. Цената на икономическото и социалното развитие става висока, растат осигурителните вноски и данъци за работещите и за работодателите, увеличава се делът на социалните плащания за сметка на бюджета, бедността и неграмотността се възпроизвеждат с поколения. Несигурността расте за всички и за обществото като цяло, демократичното развитие и развитието на гражданското общество са застрашени. Застрашени са в своето развитие и самите бизнес организации.

Никое общество, дори и най-богатите, не би следвало да си позволява значителни групи от трудоспособното население да остават извън сферата на труда. Цената, която се плаща е висока, бъдещото несигурно. Намаляването и / или преодоляването на тези процеси е в същността на концепцията за социална кохезия (социално сближаване, интеграция, единение). Политика към постигане на социално единение и за намаляване на настъпилото значително разслоение на населението и на развиващите се процеси на трайно изключване от пазара на труда и от обществото на големи групи от населението е повече от необходима. Това за България се засилва и с увеличаване на имигрантите и бежанците от Третия свят. Увеличаващата се дерегулация на пазара на труда и тенденцията за делиберализиране на трудовото законодателство намаляват шансовете на много хора, които могат и желаят да работят, да могат да го постигнат, за да имат доходи и сигурност – за себе си и за своите семейства.

Заетостта е сред най-важните предпоставки за социална сигурност и интеграция. Трайната заетост, социалното осигуряване, достойното заплащане за положения труд са решаващите фактори за намаляване на социалните изключения, за солидарност и интеграция в обществото. Затова сред най-важните стратегии за икономическо развитие е необходимо да бъде създаването на повече и по-качествени работни места, които увеличават производителността, но и доходите на населението, повишават мотивацията за труд. Стратегията за увеличаване на заетостта (за достигане в следващите години на критериите на Стратегия Европа 2020 и на Стратегията на ЕС за заетост в България може да се постигне по пътя главно на: включване в сферата на труда на „обезкуражените“, които са извън пазара на труда и на заетите в неформалната икономика; връщане към трайна заетост на безработните; увеличаване на достъпа до труд на всички групи от трудоспособното население на страната.

Голямото предизвикателство пред политиката за социалното включване: реинтеграция на ромите в сферата на труда

В Европа продължават да съществуват две различни виждания за различията: *първото* се основава на „предимствата“ на различията и според него расовите и етническите общности са източник на богатство за нацията както от икономическа, така и от културна гледна точка, а *второто* – на „цената“ на тези различия и в този случай тези общности се възприемат като „нередовни безработни“, свързани със „злоупотреби, незаконност, престъпност и други криминални деяния“. Би могло да се твърди, че тези разбирания са валидни и за България, но второто определено доминира, което разединява обществото и понякога много остро го противопоставя.

Икономическата ситуация, бедността, голямата безработица водят и могат да доведат до много тежки последици за обществото на основата на противопоставянията между ромското население и другите етноси и особено най-големия от тях – българския. В основата са ниската мотивация за труд сред ромите и силно ограничения им достъп до легална работа, до трайна заетост и социална сигурност. А реинтеграцията на преобладаващата част от ромското население се проявява в: масовата и продължителна безработица; временна заетост, в т.ч. заетост за няколко месеца в субсидираните от правителството или чуждестранни институции програми; работа в нерегламентирани дейности и сектори, концентрация в рискови сектори; ниско образование и растяща неграмотност сред младото население поради непосещаване на / отпадане от образователната система; географското им струпуване в селища и квартали „гета“.

Съществуващата нагласа при ромите да разчитат на държавата, обикновено се свързва със социалното подпомагане, а не с бюрата по труда. Повечето ромски семейства, които имат право да получават някакви социални плащания, разчитат главно на детските добавки и евентуално на мизерната пенсия на някой от възрастните родители в домакинството. Според мненията на специалистите от социалните служби и бюрата по труда значително се е променила през годините на прехода нагласата на преобладаващата част от ромите към труд: мотивацията им за труд е нищожно ниска, а са нараснали очакванията им към държавата и практиката за криминално преразпределение на доходите в обществото (кражби, проституция, неплащане за ползвани услуги – електроснабдяване, отопление, транспорт и съобщения и др.). На свой ред това увеличава негативното отношение към тях от страна на другите членове на обществото.

Ромската общност се счита за най-силно засегната от икономи-

ческото реструктуриране и с най-високо равнище на безработица, бедност и социално изключване в страната. Дискриминацията, която среща това население, се отнася до достъпа му до заетост, образование и социална сигурност. Образованието и професионалната квалификация са сред основните фактори за наличието или липсата на заетост. През годините на прехода се развива тенденцията на декларирана безработица, респ. икономическа активност, с цел главно получаване на социални помощи, а не включване в заетост. Немалко от участниците в субсидираните от бюджета и европейските фондове програми за заетост се отказват поради ниското заплащане (около равнището на социалните плащания, които получават, когато не работят), временния характер на работата и безперспективността за оставане на работа или за намиране на друга, след приключване на субсидираната им заетост. В тези програми много малък дял заема обучението, придобиването на квалификация или други професионални умения от ромите. Много от тях обясняват своя отказ с това, че няма да им помогне за намиране на трайна заетост поради съществуващата дискриминация към тях. Много са извън официалната регистрация на безработните, т.е. без официален статут в обществото.

Главното, което прави изключително сериозна проблема за сигурността и сближаването на обществото в дългосрочна перспектива, е образованието и свързаната в голяма степен с него – заетост на ромите. Необходимата промяна в социалната политика и политиката по заетостта е свързана със: стартиране на национални програми (в т.ч. и с външно субсидиране) за обучение и професионална подготовка на деца и възрастни, които да имат масов характер и да се осъществяват в и от учебни заведения; повишаване на обхвата на децата в образователната система с използване на подходящи стимули и насърчения; промяна в социалната политика и специално в областта на социалните помощи, с цел мотивиране за активно търсене на работа и включване в образованието или официалната икономика; промяна в политиката по доходите така, че да се избира трудът, като източник на по-добър и достоен живот, а не социалните плащания; заместване на социалните плащания и голяма част от субсидиите по недостатъчно ефективните програми за заетост с програми за продължително обучение и професионална подготовка, които да завършват със сертификат за придобита професия и / или квалификация; развитие на системи за професионално ориентиране, мотивиране и консултиране на безработните роми и другите, желаещи да се върнат или навлязат в официалната икономика; разработване на младежки програми за стажове в предприятия за придобиване на професионални умения и трудови навици; стимулиране на работодателите да наемат ромско население с използване на различни форми за гъвкава заетост (непълно работно време, надомна работа, стажуване, до-

говори за изработка, договори с изпитателен срок и др.), които биха направили по-достъпен света на платения труд за тях, биха им дали по-голяма сигурност; програми за преодоляване на изградените стереотипи за ромското население, работните места и длъжности, на които най-често се наема или се смятат най-подходящи (ниско квалифицирани и с ниски заплати, традиционни занаяти); повишаване разбирането на проблемите и възможностите на ромското население с различни медийни програми и публикации, семинари, дискусии и други; разпространение на добри практики и примери за успели представители на общността в различни професии и статуси, за ролята на образованието и труда и др.

Интегрирането на ромите на пазара на труда е свързано с промяна в тяхното образование и професионална подготовка, но в не по-малка степен с предрасъдъците на работодателите и на другите заети. Наредането на ромите в най-ниските социални категории позволява да се твърди, че етническите предрасъдъци се смесват със социалните. Необходимо е заместване на социалните плащания и субсидиите по недостатъчните ефективни програми за заетост с програми за продължително обучение и професионална подготовка, които да завършват със сертификат за придобита професия и / или квалификация. Развитие на системи за професионално ориентиране, мотивиране и консултиране на безработните роми и другите желаещи да се върнат или навлязат в официалната икономика; разработване на младежки програми за стажове в предприятия за придобиване на професионални умения и трудови навици; стимулиране на работодателите да наемат ромско население с използване на различните форми на гъвкава заетост, които биха направили по-достъпен света на платения труд за тях, биха им дали по-голяма сигурност; програми за преодоляване на изградените стереотипи за ромското население, работните места и длъжности, на които най-често се наема или се смятат най-подходящи (нискоквалифицирани и с ниски заплати, традиционни занаяти); повишаване разбирането на проблемите и възможностите на ромското население с различни медийни програми и публикации, семинари, дискусии и др.; разпространение на добри практики и примери за успели представители на общността в различни професии и статуси, за ролята на образованието и труда и др.

Имиграцията: новото предизвикателство за обществото и организациите

Преход към нов пазар на труда: от пазар на търсенето в пазар на предлагането, е една дилема пред развитието на пазарите на труда в България и бизнес организациите. Недостигът на достатъчно предлагане на квалифицирана работна сила все по-осезателно се чувства. Ви-

сокият дял на продължително безработните с ниско образование и без професионална подготовка и квалификация поставя на дневен ред дебата за приемането на имигранти. Ниската цена на труда и липсата на адекватно законодателство биха затруднили по-голямата имиграция в страната през близките години и особено оставането на чужденците в България. Икономическият растеж, демографските ограничения, продължаващата висока емиграция и особено повишена мобилност към европейските пазари изправят националната икономика пред недостиг от подходяща, професионално квалифицирана работна сила. Разработената и приета Национална стратегия за миграция и интеграция не дава приемливо виждане за имиграцията и политиката по отношение на нея. Още по-малко в нея се съдържат решения за интеграцията на нарастващия брой от имигранти и бежанци в страната. Населението на страната е неподготвено за приемане на по-различни групи имигранти и особено такива от други религии, цвят на кожата или култура. Желаната имиграция (от българския етнос извън пределите на страната) или от близките държави не е сигурен и траен източник на работна сила, от която се нуждае българската икономика. Мобилността към България от други държави, членки на ЕС, по редица очевидни причини не е надежден източник. Остава като най-реална имиграцията на трудоспособно население от трети страни: не само за необходимата работна сила, но и за развитие на конкурентни пазари, на стоки, но и по отношение на човешкия фактор и неговата цена.

Заклучение

В управлението на човешките ресурси в България, като концепция и практика, е необходимо развитието на една нова област – управление на различните както за спазване на равните права за достъп до труд, заплащане на труда, сигурност и други, така и за намаляване на конфликтите и възможните практики на дискриминация, но преди всичко за извличане на предимства от това различие. Уважението към различните е вече част от комуникационната политика на всяка уважаваща себе си компания в развитите икономики на западните страни, но за източноевропейските, в т.ч. и България, това все още не е реалност. Необходимо е да се повиши чувствителността на българското население и особено на работещите в организациите, които ще прибягват към такава работна сила за приемането и включването им като равни.

Обединяващо звено за икономическата и социалната политика е концепцията за стабилен икономически растеж в полза на заетостта, основан на висока производителност и качество на работната сила. За успеха на социалната, но и на икономическата политика – концепцията

за постигане на социална кохезия на основата на по-висока заетост и интеграция в сферата на труда на основата на намаляване на противопоставянията в сферата на труда и използване на гъвкави политики на пазара на труда.

Концепцията за социалната кохезия изисква и преодоляване на противопоставянето, неравенствата, дискриминацията на различните социални групи в обществото. За да бъдат избрани в тази област подходящите политики и те да се реализират успешно, е необходимо преди всичко създаване на чувствителност към проблемите на различните и разбирането, че всеки е преди всичко човек и има равни права с останалите за участие в създаването и в използването на икономическите ресурси и блага.

Обединяващо звено за икономическата и социалната политика е концепцията за стабилен икономически растеж в полза на заетостта, основан на висока производителност и качество на работната сила. Успехът на социалната, но и на икономическата политика, е в постигането на социална кохезия на основата на по-висока заетост и интеграция в сферата на труда на всички, основа и на намаляване на противопоставянията в сферата на труда. За да бъдат избрани в тази област подходящите политики и те да се реализират успешно, е необходимо преди всичко създаване на чувствителност към проблемите на различните и разбирането, че всеки е преди всичко човек и има равни права с останалите за участие в създаването и в използването на икономическите ресурси и блага.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Селени 2002:** Селени, Ив., съст. Бедността при поскомунизма. – София: Изток-Запад.
- Дискриминация в труда 2004:** Наръчник за анализ и борба срещу дискриминацията в Европа. Проект NODISCRIM по Програма Леонардо да Винчи. – София.
- Пампоров 2001:** Пампоров, А. Социални и етнически стереотипи за малцинствата в България. – София: Отворено общество.
- Пампоров 2007:** Пампоров, А. Броят на ромското население в България като проблем при изграждането на адекватна социална политика. // Интеграция на ромите в България. – София: Институт по социология при БАН.
- Пампоров 2009:** Пампоров, А. Характеристики на ромската заетост. // Демографските процеси и работната сила в България. – София: ЦИН-БАН.
- Ромите 204: Ромите.** Другото измерение на промените. – София: Партньори-България.
- Стратегия за борба с бедността и социалната изолация.** МС.
- Томова 2000:** Томова, Ил. Циганите в преходния период. – София: Междуна-

роден център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.

- Томова 2005:** Томова, Ил. Демографски процеси в големите етноконфесионални общности в България. // Демографско развитие на Република България. – София: БАН.
- Томова 2008:** Томова, И., А. Пампоров, В. Миленкова. Социално-икономическото положение на уязвими етнически малцинства в България. Ръкопис. // Архив на Института по социология при БАН.
- Bouchareb 2003:** Bouchareb, R. L'action européenne de l'emploi: une production de normes d'accès à l'emploi face au statut du travail. Communication aux Journées de sociologie du travail. – Paris.
- Djariani 2000:** Djariani, O., P. Lidke. Avenir du travail. Le dilemme de l'emploi. – Sofia.
- Ferreira 2002:** Ferreira V. La mondialisation des politiques d'égalité: du réformisme social au réformisme d'Etat. L'égalité, une utopie? // Les Cahiers du genre, 2002, № 33, pp. 63–84.
- Freysinet 2000:** Freysinet, J. Le chômage, Repères, La Découverte. – Paris.
- Stiglitz 2002:** Stiglitz, J.E. Globalization and its discontents. – W.W. Norton & Company, Ins.
- Sue 1994:** Sue, R. Temps et ordre social. – Paris: PUF.

ЧИТАЛИЩЕТО КАТО ЦЕНТЪР ЗА МУЛТИКУЛТУРНА ТОЛЕРАНТНОСТ

Искра Арсенова

COMMUNITY CENTER AS CENTER FOR MULTICULTURAL TOLERANCE

Iskra Arsenova

***Abstract:** The task of the paper is to reveal the role of community center as center for multicultural tolerance. According the Law for public community centers Community center “Nikolay Haitov” (CCNH) develops best practices in the terms of multicultural tolerance in the face of various schools and formations. The multicultural education of the youth is especially good developed. In the community center the passive user becomes an active participant person. Through speech, music, dance, folklore and art the participants in the activities of CCNH uncover them and their place in the multicultural world.*

***Keywords:** community center, multicultural tolerance, multicultural education, national awareness, folklore, music, theatre*

Увод

В българската история има няколко думи, които най-точно отразяват националната ни идентичност и една от тях е „читалища“. Читалището е уникална за света културна институция, която съществува единствено у нас. Затова българщината се крепи на трите стълба – читалище, училище, православен храм, или с други думи казано – образование, вяра и култура. Читалището е място, в което влизат от най-малките до най-възрастните. В над 160-вековната си история читалището е хранилище на човешкото знание и културни постижения, център на етичен диалог между поколенията и етническите групи.

Понятията „читалище“, „мултикултура“, „толерантност“, „мултикултурно общество“

Съгласно Закона за народните читалища Чл. 2. (1) Народните читалища са традиционни самоуправляващи се български културно-просветни сдружения в населените места, които изпълняват и държавни културно-просветни задачи. В тяхната дейност могат да участват всички физически лица без оглед на ограничения на възраст и пол, политически и религиозни възгледи и етническо самосъзнание. Целите на читалищата са да развият и обогатяват културния живот, социалната и образователната дейност, да запазват обичаите и традициите на българския народ; да разширяват знанията на гражданите и да ги приобщават към ценностите и постиженията на науката, изкуството и културата, да възпитават и утвърждават националното самосъзнание.

В съвременните условия на развитие, читалищата продължават да играят значителна роля в обществото с многообразието от културно-просветни дейности и то е единственото, което дава възможност на хората за самодейност. Читалището си остава мястото, в което любителското творчество е най-силно застъпено. Почти във всички читалища съществуват и развият дейност различни по своя обхват любителски формации. В голямата си част това са основно фолклорни състави – танцови и музикални ансамбли, групи за изворен фолклор, певчески групи. През годините засилен интерес се наблюдава и към музикалните школи, в които се изучават редица инструменти, както и към певческите и хорови формации. Не на последно място интересът е и към любителските театрални формации, школите по класически и модерни танци, школите по изобразително и приложни изкуства. От няколко години към читалищата се разкриват и спортни школи, а в определен брой от тях (основно в големите градове) полудневни забавачки. В читалищата по традиция са застъпени и школите за изучаване на чужди езици.

Читалището е най-естественият мост между миналото и съвременното и ролята му при създаването, укрепването и възпроизвеждането на традициите и културата по места е незаменяема. Благодарение на дейността му се съхранява за поколенията местният фолклор със своите танци и песни, традиции и обичаи.

Съхраняване на националното наследство, търсене на нови подходи към неговото изучаване, възстановяване и прилагане на нови форми за неговото място в съвременния глобализиращ се свят са актуални задачи в научен, социален, културен и политически аспект. Българската култура, както и всяка друга култура, се сблъсква с нови явления: множественост на културни ценности, мултикултурно разнообразие, масовизация на културата и др. Всичко това се съпровожда от

криза на националната култура и националното самосъзнание. В тези условия важна задача пред българските творчески общности, и особено на читалището, е задачата да се отговори на въпроса как да се осмислят и съхранят националните традиции.

Терминът „multicultural“ се използва по отношение на елементите етнически и национални култури, като включва езиково, религиозно, социално-икономическо разнообразие. Терминът „interculturality“ се отнася към ситуации на съществуване и равнопоставено взаимодействие на различни култури и възможности за съвместна разработка на нови форми на самоизразяване, посредством диалог и взаимно уважение. Според американската изследователка Дж. Бенкс голяма роля в реализацията на межкултурния диалог играят обществените организации (Banks 2001). Такава организация в България са читалищата.

Кеймбриджкият речник определя понятието „толерантност“ (tolerance) като готовност благосклонно да се признават / приемат поведението, убежденията и възгледите на другите хора, които се различават от собствените ни, даже и тогава, когато тези убеждения или възгледи не се споделят или одобряват.

В „мултикултурни общества“ според нашето разбиране влизат следните социални групи: етнически малцинства и други културни групи като деца, подрастващи, лица, живеещи в различни условия (градски, селски среди), възрастни, недееспособни лица и лица с физически недостатъци, мигранти.

„Межкултурната толерантност“ е култура на комуникативна откритост, подразбираща активно внедряване и развитие на принципите на толерантността на субектите в мултикултурното общество.

За мултикултурната толерантност от особено значение е активността на участниците в този процес. Как те разбират и реализират ролята си на участници в културните процеси?

В читалището пасивният *човек потребител* се превръща в активен *човек участник*. „Културата на участие“ (participatory culture) е преди всичко свободно, дейностно и съзнателно участие на хората в културните и социалните процеси, възможност да бъдат не само „потребители“ или обекти на въздействие, но да внасят свой собствен принос в създаването на културни събития, а оттук и в процеса на осмисляне и актуализация на културното наследство. (Агапова 2012) Терминът култура на участие възниква като антитезис на култура на потреблението (consumer culture).

Защо читалището влиза в основните проводници на култура на участие в обществото? Читалището е включено в процеса на културно производство и потребление (произвежда и продава за символични суми културните продукти или по точно обучението за тези културни продукти). Но по своята природа то се противопоставя на културата на потреб-

ление, тъй като притежава изключителното право да е собственик на изявите на своите изпълнители. Тези изпълнения нямат цена, те са изключени от отношенията на притежание и собственост те принадлежат на общия фонд на човечеството. Това дава право на читалището да се обръща към потомците. По този начин читалището е открито за participatory culture, която предлага „билет“ в този общ културен фонд за всеки способен на безкористно съдействие участник.

Добри практики на НЧНХ

Как Народно читалище „Николай Хайтов – 1936“ (НЧНХ) отговаря на новите промени, настъпили в света във връзка с глобализацията и мултикултурните процеси?

Понятието ‘култура’ се интерпретира различно, но е неотменен атрибут на всички интерпретации с дълбоко осъзнатото, уважително отношение към наследството на миналото, към традициите и обичаите на различни националности, на способност към творческо възприемане, разбиране и преобразуване на действителността в разнообразните сфери на човешката дейност. Именно от това разбиране на понятието ‘култура’ се ръководи НЧНХ в своята дейност на мултикултурна толерантност.

Днес в голяма степен мултикултурното разнообразие е предизвикано от масовата миграция на населението. Това налага мултикултурността да се разглежда и като резултат от миграционните процеси. От една страна, при вътрешната миграция имаме движение от град в град или от село в град, а при външната миграция от една държава в друга. И при двата вида миграция се променя културният облик на новонаселеното място. Мигрантите привнасят в новия район културата, традициите, обичаите на мястото, откъдето идват. Район „Изгрев“ на Столичната община, където се намира НЧНХ, не е подминато от миграционните процеси.

В НЧНХ съобразно ЗНЧ членуват хора с различна възраст, вероизповедание, образование, народност, етнос, социален произход. В основата обаче на дейността на читалището, на колектива и на членовете му, е толерантността към „другия“, „другото“, „различното“. Основен принцип в дейността на НЧНХ е **уважението, приемането и разбирането на богатото многообразие от култури в нашия свят, на всички форми на самоизява и способите за проява на човешката индивидуалност**, на разбирането на толерантността като хармония на многообразието. Възприемайки Кеймбриджкото понятие за толерантност, в основата на толерантността в НЧНХ лежи не просто търпимост към „Другия“, а неговото приемане и стремеж за създаване с този „Другия“ на общо поле на духовния живот, създаване на „Ние“ пространство.

Вокалният ансамбъл „Мистерии на българските гласове“, обхва-

щайки твърде широк в стилово отношение репертоар – автентични народни песни от различни региони на страната, многогласни обработки, разнася из най-престижните концертни зали на Европа, Азия, Америка и Африка българската народна музикална култура.

Хорът за автентичен обработен фолклор „От извора“ поддържа в репертоара си песни от всички фолклорни области на България. По неговите песни може да се проследят певческите традиции и историята на различните етнографски групи в България. А хумористката Зоя е ненадмината в представянето на уникалния шопски хумор.

На организирания съвместни вечери с посолството на Куба освен размяна на знания за литературата, историята, културата на двете страни се уреждат и надигравания по танци.

Сътрудничеството с Посолството на Руската федерация е многостранно. Като се започне от участието на руски бардове във Фестивала „Софийски вечери на авторската песен“, организирани на чествания на годишнини на руските композитори Чайковски, Глинка и др., уреждане на изложби за 3 март и освобождението на София с неизвестни архивни материали и се стигне до гостуване на руски поети в поетичния салон „Дамян Дамянов“, обмяната на култура е изключително интензивна.

Незабравими ще останат и срещите с немските писатели, поднесени от учениците от 73 СОУ с преподаване на немски език и към Посолството на Република Германия.

Кардинален принцип на Читалище „Николай Хайтов“ е сътрудничество на творчески личности в рамките на етническият и мултикултурен диалог и взаимодействие. За изпълнението на този принцип читалището провежда творчески срещи, всевъзможни конкурси, фестивали, презентации, изложби, концерти и прочее културни акции и диалози за обмен на идеи, различни точки на зрение и възприятия. Тук ще си позволя да нахвърлям няколко мисли за литературата. Тя дава възможност да се възпитава личност, способна да оценява всички особености, отличителни черти на различните култури. Чрез литературата и произведенията на различни автори човек е способен да разбере културните особености, речта, поведението, мислите, ценностите както на отделен представител, така и на цялата общност от представителите на дадена култура.

Както отбелязва Д. С. Лихачов, всяка култура, било тя от миналото или от друга страна, става за интелигентния човек „своя култура“, доколкото той свързва своето знание с чуждото. Именно такава разбиране за открит и толерантен процес на културна комуникация позволява на Д. С. Лихачов да утвърждава, че културата е универсален фундамент на човешкото съществуване, основен източник на хуманизация.

Литературата, като проява на културата, по невидим начин съе-

динява минало, настояще и бъдеще. Диалогът с културата на миналото помага на човек по-добре да разбере настоящето. Лихачов пише: „Не само културата, но и целият свят води своето начало от Словото ... Словото, езикът ни помагат да виждаме, да забелязваме и да разбираме, това което без него не бихме видели и разбрали, открива на човека околния свят“.

В цялото развитие на човешката цивилизация литературата е основен начин за предаване на културните постижения на човечеството. Литературата с пълна убеденост може да се нарече език на културата. Благодарение на литературата и нейното развитие са съхранени, развити и постепенно се превръщат в единна многостранна общочовешка култура културите на различните цивилизации (Лихачев 2000).

Фолклорът, като част от народната култура, акумулира духовно-практическия опит на народа. Картината на света, възпроизвеждана в него посредством думи, музика, действия, транслира вечните нравствени ценности, задава надеждни ориентири в културното пространство. Народната музика притежава голям мирогледен, интелектуален и творчески потенциал и е вярно средство за възпитаване в традиции, открити за диалог с други народи и култури.

Разбирането на музиката като средство за предаване на „знания-преживявания“ е особено важно не само за емоционалното възприемане на „чуждата“ музикална култура, но и за получаване на знания за „общото“ и „особеното“ при съпоставянето на различни музикални култури на основата на етнографския подход в двуединния контекст „Аз – Другия“. В тази връзка музикалните постижения на различни исторически епохи, създавани в рамките на определени национални култури е едновременно и постижение на „другия“, в някаква степен възприемане на неговата роля в процеса на межкултурните взаимодействия.

Осъществяването на межкултурно възпитание в читалището става по следния начин:

- национално възпитание като любов и уважение към своя народ, към неговите културно-исторически постижения;
- формиране на доброжелателно отношение към съседни националности на базата на приобщаване към традициите, обичаите и културата на съседни народи;
- предлагане на знания за етническата самобитност на отделни народи и формиране на емоционално-положително отношение към националното многообразие в света.

Плаубак театърът „Тук и сега“ по свой начин допринася за мултикултурността. При импровизациите, базирани на личните истории на хората от публиката, актьорите използват уменията си да слушат, да вникват

в преживяванията на другите и креативността си да „върнат обратно“ разказаните истории. На живо и спонтанно се изпълнява и музиката към тях. Този театър също е пример за интегритет на различни култури. Неговият създател, Джонатан Фокс, е повлиян до голяма степен от преживяванията си в Непал, където е свидетел на това как театърът бива интегриран в ритуалите и ритъма на обществения живот. Плейбек театърът черпи своето вдъхновение също и от устната традиция на разказвачеството, при която хората се събират заедно, за да чуят и споделят стари истории от света на митовете, легендите и приказките.

Една от целите, които Плейбек театърът си поставя, е да се създаде мост, който да направи едно лично преживяване понятно за другите. По този начин се подпомага развитието на общността; често в представленията участват хора, които не говорят, но изговорените или излезли наяве по време на представлението теми отварят очите на хората за съществените неща в техния живот.

Друга обща ценност е *стремежът към включеност*, което означава, че всеки индивид е свободен да чувства, че има право на свое място в колектива. Плейбек театърът създава *ритуално пространство*, където всяка история – било то обикновена или необикновена, тайна или объркана – може да бъде разказана.

Танцът е език преди словото. И като такъв е част от живота на българите от стари времена, но като всяко нещо и той търпи промяна, развитие. Танците са част от ритуалите, от радостите и ежедневието на българите. Детският фолклорен състав на НЧНХ включва деца на възраст от 5 до 14 години. В състава се придобиват базови умения от различни народни танци. По този начин децата обогатяват представите си за културата, обичаите и традициите на различните части от България. Съставът е биетничен. В детския фолклорен танцов състав НЧНХ наред с българчетата на българския ритъм потропват и япончетата. Япончетата от своя страна учат българчетата на традиционния японски поклон, на ситни стъпки, на японска вежливост.

„Фолклорът е съставка на материалното и духовното производство, на социалното управление и комуникациите на обществото. В социален план той е художествена култура на народа като съвкупност от социално-групови образувания, част от неговата социално-творческа дейност. Като социално продуктивен процес фолклорът е идейна и нормативна сила, която закрепва в художествени ценности и в механизмите на художествената дейност мирогледни, естетически прояви и други разбирания на народа, на онези класи и слоеве, които по силата на конкретни исторически обстоятелства (разделението на художествената дейност) не са преки участници в специализираното художествено производство“. (Живков 1999)

Включването на фолклорните празници в живота на децата и възрастните, събрали духовното богатство на нашия народ, позволява да се възприема българската култура, да се формира любов към родното и желание за неговото опазване и обогатяване. Етническата идентификация в съвременния динамичен свят с голяма социална и географска мобилност на населението, не само вкоренява младежта в традициите на по-възрастното поколение, но служи като нравствен ориентир, компас в многокултурния свят, както и инструмент за формиране на толерантност в младежта, а и не само в нея.

Българската култура е изключително широко поле с неограничени възможности за диалог, защото е многопластова и в диахронен, и в синхронен аспект. Свое място в културата на нашия народ имат шлагерите. Превърнати в градски фолклор за различни социални слоеве, имат свое дълго битие през годините, свързват се с определена чувствителност и определена психология. Конвенционални са и изразните средства, изработени чрез традиционно-фолклорните механизми. Художественият образ се отличава с простота и пределна яснота на идейните внушения; акцентът върху вътрешните изживявания на лирическият герой носи бележите на сантиментализъм. По този начин градските песни са едновременно и продължение на традицията, и нейно допълнение, определяно от различното историческо време. ВИГ „Виолетки“ при НЧНХ не само допринася за съхраняването на този жанр, но и го развива с песни, собствени композиции и текст. Ненадминат виртуоз в акордеона, ръководителят на състава Борис Пелих е ярък пример на мултикултура. Руснак по рождение, живеещ в България, в своите музика и текстове по един перфектен начин е успял да обедини най-хубавото от двете културни традиции.

Днес, в процеса на глобализация, особено значение придобива етнопедагогическата дейност на читалището, в процеса на която оказва реална помощ по преодоляването на етнокултурни бариери и намаляване на риска от възникване на етнокултурен шок в процеса на междукултурна комуникация на индивидите. Именно в този процес читалището акцентира върху формирането на национално самосъзнание, разширяване на кръгозора, възпитаване на познавателни интереси.

В този контекст интерес представлява дейността на Фолклорен състав „Шопчета – бобчета“. Ръководителката на състава, Лиляна Ангелова, не само учи децата да свирят народни песни и на български народни инструменти, но ги води и на международни фестивали, като разширява представата им за „другия“, за другите страни, народи, култури. Тази среща с други страни и народи подпомага възпитаването на уважително и толерантно отношение към ценностите на другите култури. Чрез песните и танците децата се сблъскват с богатството и кра-

сотата на фолклора на различните етнически групи, живеещи в България, запознават се с обичаите, културните различия, които не разделят, а допълват цветната палитра на културата.

Рисуването с различни бои, моделирането, изработването на предмети и картички дават възможност на децата чрез ръцете си да изразяват себе си, да опознават и сътворяват собствения си свят. Картичките, мартениците, новогодишните сувенири и предмети за украса, освен естетическа наслада от изработването, дават и културни знания на децата.

Вторият Международен конкурс на детското изобразително изкуство на името на Иван Сергеевич Тургенев „Читаем, Рисуем!“ е мост не само между различните народи, но и между литературата и изобразителното изкуство. Децата от цял свят имат възможност да покажат, чрез рисунките си, как са възприели творчеството на големия руски писател. От този конкурс 4 деца от школата по изобразително изкуство на НЧНХ получават дипломи, а преподавателката Снежина Славчева – грамота.

Мултикултурното многообразие на читалището се представя на изложбата на децата от школата по изобразително изкуство, на концертите на малките пианисти, цигулари и китаристи. С рисунките си децата изобразяват вижданията си за своя етнос и народ, с музиката те разкриват познати и непознати чужди песни и танци. Преподавателите се стремят чрез изкуството децата да открият себе си и своето място в света. Бедно е словото да опише разнообразието от багри на националните костюми, с които се обличат по време на изпълнение децата и възрастните. Правенето на мартеници в школата по изобразително изкуство от деца от различни националности и райони на страната е съчетаване на познание, възпитание, изкуство и най-вече толерантност към вижданията и традициите на „другия“.

Концертната изява е доказала се във времето форма на толерантност и мултикултуризъм поради няколко причини. Концерти, в които децата са актьори, танцьори, певци, се превръщат в събития, за които се говори. От една страна, тези концерти имат социализираща роля (и за децата, и за родителите и другата публика), а от друга – помагат на децата да се радват на изявите на другите.

Концертите на открито, провеждани в Дома за сираци в Белоградчик, в манастира „Св. Св. Павел и Петър“ и на други религиозни и исторически места, дават възможност на участниците и тяхната публика да се запознаят с историята, някои легенди и местните традиции.

Честването на календарните празници са едни от най-важните събития в живота на всички хора по света. Те са извор на вдъхновение, радост, споделяне на преживяванията с близки и роднини. Различните празници показват колко сходни са традициите и обичаите, как те се преплитат и доближават до изконното и вечно начало, топлията и лю-

бов между близките. Отбелязването на традиционни и етно празници е добър начин за среща с културата и бита.

Затова в НЧНХ са заложили на отбелязване на различни празници от националния и културен годишен календар. Разнообразни са формите на честване на тези празници – чрез концерти, изложби, посещения на културни мероприятия, на фестивали. По подобаващ начин се представят празниците – Коледа, Бабин ден, Баба Марта, Цветница, Великден, Гергьовден. На Бабин ден Хорът за автентичен фолклор „От извора“ представя ритуала на бабуването с цялата му красота и магия.

Начините за постигане на резултати са интерактивни методи, самодейност, приложно изкуство, танц и песен. Интерактивните дейности дават възможност за опознаване на себе си и другите, развиване на умения за разбиране на собствения свят, света на другия, за да се постигне толерантност и ефективност в общуването.

Свой принос в открояване на българската идентичност в мултикултурното многообразие има и библиотеката при НЧНХ. Библиотеката, която обслужва различни обществени групи, функционира като образователен, културен, обществен и информационен център.

Мултикултурното библиотечно обслужване включва както снабдяване с мултикултурна информация всички типове библиотечни потребители, така и осъществяване на специално насочено библиотечно обслужване на мултикултурни групи (Multicultural 2009). Внимание се обръща на маргинални в културното разнообразие групи: етнически и мигрантски малцинства, чужди граждани, работещи или временно пребиваващи в България. Освен че удовлетворява информационни потребности, такова обслужване облекчава встъпването в диалог на мултикултурните общества, по-добро разбиране на различията и подпомага кроскултурните знания. Библиотекарите запознават малките читатели с богатството на българските приказки и славянската митология. Те разкриват на децата, че самодивите от българските предания и приказки по нищо не отстъпват на вълшебните феи. Че пред герои като Крали Марко или Малкия брат, толкова мощни, нееднозначни и целенасочени герои, отдават почит и уважение европейски и американски писатели.

В условията на глобализация особено значение получават *международните аспекти на диалога на културите*. Световните процеси се съпровождат не само с взаимопроникване и взаимно обогатяване на културите, но и поставят под заплаха самобитността на етноси и народи, поражда чувство на опасност от междудивизационен разкол. Глобалните предизвикателства от началото на века и масштабните задачи в областта на международните отношения в условия на глобализация придават на взаимодействието на културите нарастващо значение

(Marion 2015). Алтернативна жизнеспособна стратегия е стремежът към хармонизация на отношенията, към диалог и межкултурен обмен.

В този контекст НЧНХ има опит и в развиване на културния диалог със съседни държави. Пример за такъв диалог е срещата в Димитровград, Република Сърбия, организирана от НЧНХ, НЧ „Добри Читател“ и Дома за култура в Димитровград. Целта на срещата е да се сключи меморандум за сътрудничество и културен обмен, да се покажат постиженията в областта на фолклора и старата градска песен, да се разменят книги от български и сръбски автори.

Колективът и членовете на читалището се отнасят с уважение и разбиране към хората с увреждания и в неравностойно положение. Затова в читалището се провеждат занимания на деца аутисти с помощта на музикотерапия, две надарени с музикални способности, но без финансови възможности, деца се обучават безплатно в класа по цигулка.

Заклучение

Тези примери показват старанието на НЧНХ да внесе своя принос в мултикултурните процеси на нашето съвремие чрез толерантното си отношение към различията, на уважение към всичко различно от нас. Старам се чрез възпитаване в принципите на толерантност и взаимно уважение, чрез образование, межкултурен диалог и интелектуално сътрудничество да станем по-добри и сме напълно убедени, че имаме нужда от другите, в тяхното разнообразие, че *conditio sine qua non* за межкултурната толерантност е познаване културата на „другите“.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Агапова 2012:** Агапова Д. Култура участия: милиони диалогов. // Копелянская, Н., съст. Музей как пространство образования: игра, диалог, култура участия. – Москва, с. 8–20.
- Живков 1999:** Живков, Т. Ив. До следващата запетая. – София.
- Лихачев 2007:** Лихачев Д. С. Русская культура. – Москва.
- Banks 1998:** Banks, J. A. Multiculturalism`s Five Dimensions. URL: <http://www.learner.org/workshops/socialstudies/pdf/session3/3.Multiculturalism.pdf>
- Banks 2001:** Banks, James A. et al. Diversity Within Unity: Essential Principles For Teaching and Learning In a Multicultural Society. // Phi Delta Kappa, vol. 83, № 3, pp. 196–215.
- Multicultural 2009:** Multicultural Communities. Guidelines for Library Services. – IFLA.
- Marion 2009:** Marion, V. Between Cultural Democratization and the Preservation of Artistic Integrity. Constructing Cultural Mediation for Contemporary Art. // URL: <http://chmcc.hypotheses.org/958>.

БЪЛГАРСКОТО ЧИТАЛИЩЕ КАТО ИЗРАЗИТЕЛ НА ПРИНЦИПИТЕ НА КУЛТУРНОТО МНОГООБРАЗИЕ

Венцислав Велев

BULGARIAN COMMUNITY CENTER (CHITALISHTE) AS AN EXPRESSION OF THE PRINCIPLES OF CULTURAL DIVERSITY

Ventzislav Velev

***Abstract:** Bulgarian cultural and educational organization - a community center chitalishte, is unique not only for the country but also worldwide. Among the main activities aimed at enriching the cultural life of the people it has assisted the efforts of the Bulgarian government aimed at protecting the cultural identity of the various ethnic communities in the country.*

***Keywords:** community center, chitalishte, ethnicities, cultural diversity, traditional culture*

В исторически план българското читалище възниква в средата на XIX в. Това са години, наситени с изключителни промени в обществено-политически, социален и демографски аспект не само за териториите на тогавашната Османска империя, част от която са българските земи, но и за целия Европейски югоизток. Териториите, населявани от българи в етническо отношение, представляват съвкупност от различни етноси. Основен и най-съществен е българският. Но освен него на определени места в голяма степен присъства турският етнос, а в по-малка и в много локализиран обхват – гръцкият, арменският, влашкият и др.¹. В социално отношение също

¹ Щерионов, Щ. Демографско развитие на българските земи през Възраждането. – София, 2012.

се наблюдават значителни промени, които от своя страна стават катализатор за важни промени в икономическия и обществен живот. Значителен брой българи, благодарение на по-високия си социален статус, имат възможност да получат солидно за времето си образование. Мнозина от тях се завръщат и в родните си места. Така те пренасят някои от модерните за годините си обществени и научни течения, които намират почва и сред зараждащата се българска интелигенция. Това се залага и в основата на българското читалище. Едни от най-изтъкнатите представители на българската интелигенция от тези години са сред радетели за развитие на читалищата. Между тях можем да отбележим имената на Г. С. Раковски, Л. Каравелов, Хр. Ботев, Екзарх Йосиф и др. В тези първи години от развитието на читалищното дело основни учредители, членове и посетители на създадените читалища са предимно млади будни българи. Това очертава и новосъздадената институция като чисто българска. Още от първите години читалищата възникват на основата на взаимния интерес на хората. Обединяващото между тях е не толкова социалния им статус, колкото еднаквите виждания и мислене, етническа и религиозна принадлежност. През 1871 г. на страниците на в. „Македания“ е публикувано „Възвание към читалищата“, в което наред с други организационни въпроси се споменава, че читалищата имат за задача да осъществяват „еднаква дейност по събуждането и просвещението на целия български народ по всичките страни от общото ни Отечество“². Читалищната идея намира свои привърженици основно сред българското население. Тя става изразител именно на стремленията на българите за нови знания, както и задоволяване на възникналите културни потребности. Това се преплита и с желанието и борбата за национално освобождение. Всичко това разкрива защо представителите на различните от българската етнически общности не проявяват интерес към развитието и дейността на читалищата, или той е изключително слаб. При все това може да се приеме и виждането, че читалищните дейци са толерантни към присъствието и на други хора, различни от българския етнос. На много места се наблюдава съвместна дейност, която основно е продиктувана от започналите борби за национално освобождение и на останалите народи в Османската империя.

² Стамболски, Хр. Автобиография. Дневници и спомени (1852–1868), т.1. – София, 1927, с. 282–283.

За близо един век развитие (до средата на ХХ в.) читалищата се идентифицират основно и единствено само от българското население. Така те са възприемани и от останалите народи. Това се отразява и в българската и в чуждата преса от тези години. Основание за това твърдение може да се намери най-вече в сложната геополитическа обстановка в този период. Сформираната след 1878 г. българска държава преминава през трудни години на развитие. След радостния акт на Съединението следва и първата война на младата българска държава – Сръбско-българската. Основен мотив е затвърждаване на осъщественото обединение на териториите, населени с българи, в една държава. Присъединяването и на останалите територии към България остава като следваща цел за постигане. В същото време въпросите, свързани с принадлежността към отделни етнически групи на част от населението, живеещо по българските земи, официално, или не се повдигат, или мълчаливо се подминават. Основно се говори за религиозни различия, като в тези години религията се слага като равнозначна принадлежност с етническата. Статистиката от този период ни разкрива следния профил на населението по състав и структура: При първото преброяване в Княжество България, проведено към 31.12.1880 г., като основни компоненти се наблюдават само вероизповеданието и матерният език. Разглеждане в етническо отношение не се наблюдава и при следващите две преброявания, проведени в края на 1887 и 1892 г. Картината в Източна Румелия е по-друга. През 1880 г. там е направен първи опит за преброяване, който завършва с неуспех и практически не се реализира. При повторното му провеждане в края на 1884 г. елементът „народност“ е включен и са извършени значителни разработки и по трите признака. Така от общо 815 951 души, живеещи на територията на Източна Румелия през 1880 г., българите се оказват 590 хил. души (72,3%), турците – 158 хил. (19,4%), циганите – 19,5 хил. (2,4%), и други народности – 48 хил. (5,9%). От същия порядък са съотношенията и при преброяването през 1884 г. – 69,9% българи, 20,6% турци и 2,8% цигани. За пръв път в Княжество България народностната принадлежност се регистрира при преброяването през 1900 г. Установява се, че в пределите на страната живеят 2888 хил. българи (77,1%), 531 хил. турци (14,2%), 90 хил. цигани (2,4%) и 237 хил. евреи, арменци, гърци, руси, румънци и др. (6,3%).

Таблица 1.
Население по вероизповедания и години на преброявания³

Вероизповедание	1887	1893	1900	1887	1893	1900
	Брой			Структура - %		
Православни	2 424 371	2 606 786	3 019 999	76,86	78,74	80,66
Мохамедани	676 215	643 258	643 300	21,44	19,43	17,18
Израилтяни	24 352	28 307	33 663	0,77	0,86	0,90
Католици	18 505	22 617	28 569	0,59	0,68	0,76
Протестанти	1 358	2 384	4 524	0,04	0,07	0,12
Арменогригорианци	5 839	6 643	13 809	0,19	0,20	0,37
Други	1 461	-	326	0,04	-	0,01
Непоказани	2 274	718	93	0,07	0,02	0,0
Общо за Княжеството	3 154 375	3 310 713	3 744 283	100,0	100,0	100,0

В годините след Освобождението читалището играе съществена роля като основна културна институция по места, изграждана на принципа на доброволно изразено желание на хората, на базата на уседналост и местоживеене. Продължава традицията да се популяризира българската култура и писменост, както и да се отстоява българщината в териториите, които по една или друга причина са извън пределите на българската държава. В известна степен това е и важен катализатор, който стимулира изграждането на нови читалища по места⁴. Няма ясни и категорични данни, които да посочват, че представители на отделни етнически групи са изграждали свои читалища. По-скоро може да се говори, че те сформират свои културни центрове, основани на спецификата на отделните общности. Така например след 1880 г. съществуват източници, които разкриват, че арменската общност в страната изгражда и развива множество свои училища, епархийски съвет, обществени и културни организации, землячески сдружения, физкултурни

³ <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>

⁴ Според наличните, макар и не напълно точни данни, към края на 80-те год. на XIX в. броят на съществуващите читалища наброява 236. Тук се включват и читалища, които остават извън пределите на Княжество България, но в територии, населени с българи. За един период от 30 години се основават нови 840 нови читалища – 84 в периода 1880–1890 г. и 796 в периода 1890–1910 г. Заедно със съществуващите до този момент, общата цифра на изградените в българските земи читалища към 1910 г. е 1076. До 1944 г. техният брой нараства на близо 1500. Вж. Лазаров, Ст. Съюзът на народните читалища – учредяване, прекратяване и възстановяване на дейността му. Юбилеен сборник 150 години читалищно дело. – София, 2007, с. 95 и сл.

дружества, периодичен печат. Информацията, че в Шумен още през 1867 г. е сформирано арменско читалище, към този момент остава непотвърдена. Сведения за културни организации на еврейската общност също са спорадични и непотвърдени.

През 1927 г. е изработен и приет от Народното събрание специален Закон за развитие на читалищата на територията на Царство България. В него те са определени като българска институция от съществена значимост за културно-просветния живот на държавата. Подчертава се и значимата роля, която читалищата играят в общия процес по опазване на културно-историческото наследство и памет, с акцент върху общественополезната и народна дейност, която всички български граждани са призвани да изпълняват⁵. В съзнанието на хората читалището продължава да се възприема като организация, обединяваща всички слоеве на българското интелектуално общество. Доказателство за това откриваме и в официалната политика на българската държава, която приема, че е необходимо да се използва ресурсът на различни организации, съчетаващи „художествено-естетическите методи и изразни средства с образователните и възпитателни функции на културната политика“⁶. Успоредно с тях продължават да съществуват и функционира редица културни и религиозни организации на останалите етноси в страната, групирани в отделни региони. Непосредствено преди войните, през 1910 г. е извършено поредното преброяване на населението, живеещо на територията на Царство България. Съобразно приетата методика във всяка лична карта е трябвало да бъде означено каква вяра (религия) изповядва лицето, за което се отнася картата. Задължително изискване е да се посочи принадлежността на отделните лица, обхванати от преброяването, като се уточни дали те са католици, протестанти или източно православни. Целта е била по този начин да се установи сферата на влияние на източно православната, католическата и протестантската религии. Данните относно изповядващите ислямската религия също са били обект на специално внимание. През 1920 и 1926 г. в използваните при преброяването анкетни карти е включен въпрос за вероизповеданието на отделния човек. През 1934 г. този въпрос се доразширява, като акцент се поставя върху практикуваните религиозни обреди от източноправославни, католически, протестантски, мохамедански, израелтянски и пр. Тук може да се открие и

⁵ Закон за народните читалища. // ДВ, № 291, 28 март 1927.

⁶ Денчев, Ст., С. Василева. Държавна политика за културно-историческото наследство на България 1878–2009. – София: За буквите – О писменехъ, 2010, с. 212–214.

търсене, насочено към разкриване на етно-културните особености на населението в отделните региони на страната. Затова и въпросите се конкретизират. Ако лицето е било последовател на някоя църква или религиозна секта, е трябвало да посочи на коя именно: либерална, вселенска, униатска, адвентистка, окултистко-дъновистка, старOVERска и пр. Приема се, че по този начин най-точно към момента ще се разкрият признаците за културно изразяване на всяка една общност, като изразител на нейните вярвания и виждания. Преброяването и анализите осъществени по-късно през 1946 г. по същество повтарят възприетата методология от 1934 г.

Таблица 2.
Население по вероизповедание и години на преброявания⁷

Вероизповедание	1910	1920	1926	1934	1946
Общо	4 337 513	4 846 971	5 478 741	6 077 939	7 029 349
Източно православно	3 643 918	4 062 097	4 569 074	5 128 890	5 967 992
Мюсюлманско	602 078	690 734	789 296	821 298	938 418
Католическо	32 150	34 072	40 347	45 704	-
Протестантско	6 335	5 617	6 735	8 371	-
Юдейско	40 067	43 232	46 431	48 398	43 335
Арменогригорянско	12 259	10 848	25 402	23 476	-
Друго и непоказано	706	371	1 456	1 802	79 604
Не се самоопределя	-	-	-	-	-
	Структура - %				
Общо	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
Източно православно	84.0	83.8	83.4	84.4	84.9
Мюсюлманско	13.9	14.3	14.4	13.5	13.3
Католическо	0.7	0.7	0.7	0.8	-
Протестантско	0.1	0.1	0.1	0.1	-
Юдейско	0.9	0.9	0.8	0.8	0.6
Арменогригорянско	0.3	0.2	0.5	0.4	-
Друго и непоказано	0.0	0.0	0.0	0.0	1.1
Не се самоопределя	-	-	-	-	-

Ясно отчетлив показател е, че до средата на ХХ в., когато се говори за читалище, към него винаги се прибавя и определението „българско“ и „народно“. В унисон с възприетите в тогавашната правно-нормативна и обществена система принципи, основани и на постулатите на действащата Търновска конституция, читалищните дейци не

⁷ <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>

се разграничават по пол, религия или етническа принадлежност. Откроява се тяхната цел, която е насочена към подкрепяне усилията на българската държава към събуждане у гражданите на интерес към четенето и да се способства за тяхното научно, нравствено и естетическо развитие. Читалището си остава средище на духовен живот. Естествени са и усилията, насочени към подпомагане на училищната институция посредством закрепване на придобитите сред населението грамотност и знания. Също така, читалищните членове активно работят за приобщаване на всички към придобивките на духовната и материална култура, както и да бъдат в подкрепа на съществуващите стопански и културни сдружения и учреждения по места⁸.

След промените, настъпили в България в резултат на събитията, последвали 9.IX.1944 г., дейността на народните читалища също претърпява известни корекции. По същество те продължават да бъдат културни и просветни средища, създадени на местна основа. Приетият през 1945 г. Наредба-закон за народните читалища по същество не променя основните цели и мисия на тези средища. Важен елемент обаче се поставя с изискването изявите на читалищните членове да бъде в унисон с отделните разпоредби на новосъздаденото Министерство на пропагандата. Самото читалище се поставя под наблюдение на министъра на пропагандата, който придобива известен контрол върху дейността му⁹. Конкретно или по-специално отношение към отделните представители на етническите или религиозни общности в страна не се упоменава. В известна степен водеща роля в това отношение има приетият през 1949 г. Закон за вероизповеданията. В него културното изразяване на отделните етноси отново се поставя предимно на религиозна основа. Това дава възможност за функционирането на техните съществуващи все още културно-просветни организации. Тяхната дейност, както и досега, паралелно с читалищната, продължава да се развива и е насочена към културното израстване и запазване на традициите и вярванията на отделните етноси. Като цяло всички културно-просветни организации, в т.ч. и читалищата, следва да съблюдават общата държавна политика по отношение на културата, която се формулирала от Министерството на пропагандата. През 1955 г. нещата придобиват още по-централизиран характер, когато със специално Постановление на Министерския съвет на Република България общото ръководство на читалищната дейност се определя и наблюдава от Националния съвет на Отечествения фронт. Следващата крачка по посока

⁸ Чл. 4 на Закон за народните читалища. // ДВ, № 291, 28 март 1927.

⁹ Наредба-закон за народните читалища. // ДВ, № 213, 14 юни 1945.

централизация в цялостната дейност на читалищата и съществуващите други културни организации е направена през 1966 г., когато общото ръководство на цялостният културен процес в страната се осъществява от страна на изградения Комитет за култура. Изпълняващи указанията на създадените по места съвети по култура и изкуство народните читалища продължават да развиват своята дейност, насочена към превръщането им в център на културно-масовата и просветна работа в различните населени места¹⁰. За работа с отделните етноси не се повдига въпрос. В този момент това е и официалната държавна позиция, която е насочена към утвърждаване на общия етнически облик на страната, който се определя единствено като български. Процесът по изграждане на нови читалища продължава с ускорени темпове. Строят се нови читалищни сгради. Създават се и различни художествени колективи, разширява се библиотечната дейност. Това върви успоредно и с политическата пропаганда, разпространявана чрез лекторите на сформираниято Дружество за разпространение на научни знания „Георги Киров“, което подпомага дейността на окръжните и общински съвети за духовно развитие.

Промените, настъпили след 1989 г., довеждат до следващ нов етап в развитието на читалищната дейност. Макар и функциониращи в нова обществено-икономическа и политическа обстановка, читалищата остават изразител на стремежите за задоволяване на културните потребности на населението. Това се забелязва най-ясно в по-малките места, където те се очертават като единствени културни институти. В същото време възприемането и на принципите за културно многообразие допринася и за подпомагане издирването и запазването културната идентичност на различните етнически общности в страната. Стимул за това дава и ясно изразената нова държавна политика в тази сфера. На проведените през 1992 г. и 2001 г. преброявания въпросът за вероизповеданието за първи път върви успоредно с този за самоопределение на принадлежност към определена етническа група и използване на майчин език. Това е в изпълнение и на изискванията, отразени в различни международни препоръки, включително и на ООН. По този начин въпросът за вероизповеданието подпомага в голяма степен установяването на етническия състав на населението в страната. Различните етнически и религиозни общности в страната намират възможност за свободно изразяване и представяне пред обществото.

¹⁰ Постановление на ЦК на БКП за преустройство на Комитета по културата и изкуството, октомври 1966.

Таблица 3.
Население по вероизповедание и години на пребоявания¹¹

Вероизповедание	1992	2001
Общо	8 487 317	7 928 901
Източно православно	7 274 592	6 552 751
Мюсюлманско	1 110 295	966 978
Католическо	53 074	43 811
Протестантско	21 878	42 308
Юдейско	2 580	653
Арменогригорянско	9 672	6 500
Друго и непоказано	15 226	7 784
Не се самоопределя	-	308 116
	Структура - %	
Общо	100.0	100.0
Източно православно	85.7	82.6
Мюсюлманско	13.1	12.2
Католическо	0.6	0.6
Протестантско	0.3	0.5
Юдейско	0.0	0.0
Арменогригорянско	0.1	0.1
Друго и непоказано	0.2	0.1
Не се самоопределя		3.9

Настъпилите промени, не само в български, но и в световен мащаб създават нови условия за развитие по отношение възприемането на принципите на културно многообразие. Читалищата не остават извън този общ модел на развитие. В приетия през 1996 г. нов Закон за народните читалища е записано, че същите са традиционни самоуправляващи се български културно-просветни сдружения в населените места, които изпълняват и държавни културно-просветни задачи. В тяхната дейност могат да участват всички физически лица без оглед и ограничения на възраст и пол, политически и религиозни възгледи и етническо самосъзнание. По смисъла на действащата правно-нормативна система читалищата отново се определят за „народни“ и „български“ по своя характер. Освен културно-просветни задачи от общ характер, те биват призвани и да съдействат за запазване на обичаите и традициите на българския народ в неговата всеобхватност¹². Отново е потвърдено правилото, остоявано през годините, че тук се

¹¹ <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>

¹² Закон за народните читалища. // ДВ, № 89, 22 октомври 1996.

дава възможност за равноправно присъствие на различни етнически и религиозни общности, както и на хора от различен пол и вероизповедание. По този начин, в отделни населени места или региони, читалищата задоволяват не само нуждата от култура и просвета, но стават и изразител на културно-етническата принадлежност на хората, които ги учредяват. Те се превръщат в пример за институция, съчетаваща етнически и религиозен плурализъм, който се опира на общо културно и историческо наследство на хората, живеещи в България. Лишени от политическа или религиозна основа, в читалищата се застъпва съхраняване на традицията и естествено място за препредаване през поколенията на културно наследство на отделните хора. Тук най-ясно се наблюдават отделните елементи на приемственост и многообразие на формите на културно изразяване. Самите читалища стават инициатори и организатори на множество фестивали и различни по своя характер и формат културни прояви, по време на които отделните етнически общности в страната представят своята традиционна култура, съхранена през годините. Показателно е, че читалищата в страната стават ярък изразител на идеите, заложили в поредицата от приети през последните години международни правно-нормативни актове, ратифицирани и от България. Между тях могат да се посочат: Рамковата конвенция за защита на националните малцинства, приета от Съвета на Европа, Рамковата конвенция на Съвета на Европа за значението на културното наследство на обществото, Конвенцията за опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване на ЮНЕСКО. Българското читалище по своята същност, още от зората на създаването си, прилага основните принципи на тези документи, изразяващи се в опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване, както и създаване на условия за разцвет и свободно взаимодействие на различните култури с цел тяхното взаимно обогатяване. Наред с това читалището, в рамките на българската държава, се явява не само първообраз, но и изразител на вижданията на гражданското общество в различните периоди на неговото съществуване, в т.ч. и на толерантност и зачитане културното изразяване на всички общности в страната и извън нея.

ДЕВЕТА ГОДИШНА СРЕЩА НА ЕКСПЕРТИ ПО НЕМАТЕРИАЛНО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО В ЮГОИЗТОЧНА ЕВРОПА

Силва Налбантян-Хачерян

NINETH ANNUAL MEETING OF THE SOUTH EAST EUROPEAN EXPERTS NETWORK ON INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE

Silva Nalbantyan-Hacheryan

***Abstract:** This paper is focused on the conclusions of the Ninth Annual Meeting of the South East European experts network on Intangible Cultural Heritage (Venice, 17–19 June 2015), organized within the framework of the contribution of the Italian Ministry of Foreign Affairs and International Cooperation to the UNESCO Regional Bureau for Science and Culture in Europe (Venice, Italy) and with the support of the Regional Centre for the Safeguarding of Cultural Heritage in South-East Europe (Sofia, Bulgaria).*

***Keywords:** cultural policy, cultural heritage, intangible cultural heritage, diversity of cultural expressions, formal and non-formal education*

Мрежата от експерти по нематериално културно наследство в Югоизточна Европа, създадена в Арбанаси, България, през 2007 г., се установи и съхрани като регионална платформа за обмяна на знания и постижения при прилагането на Конвенцията на ЮНЕСКО за защита на нематериалното културно наследство, както и за международно сътрудничество в областта. Основните теми, които се разискват на нейните годишни срещи, са свързани от една страна с правата на носителите на нематериално културно наследство, културното многообразие, което те създават, както и неговото насърчаване. И от друга страна – с правото на достъп на всеки човек до културното наследство, свързано с неговото препредаване, популяризиране и документиране.

От 17 до 19 юни 2015 г. във Венеция, Италия, се проведе Деветата годишна регионална среща на експерти по нематериално културно наследство в Югоизточна Европа на тема „Нематериалното културно наследство и многообразието от форми на културно изразяване: синергия и координация между Конвенциите на ЮНЕСКО от 2003 и 2005 г.“. Тя се организира от Министерството на външните работи на Италия и Регионалното бюро на ЮНЕСКО във Венеция, с подкрепата на Регионалния център за защита на нематериалното културно наследство в Югоизточна Европа под егидата на ЮНЕСКО в София. Участваха представители на 14 държави, както следва: Албания, Босна и Херцеговина, България, Кипър, Хърватия, Гърция, Италия, Черна гора, Молдова, Румъния, Сърбия, Словения, Македония и Турция. Срещата беше организирана в три кръгли маси, темите за които следваха решенията на Осмата годишна среща на експертната мрежа, проведена в Лимасол, Кипър, 2014 г.

На първата кръгла маса беше предоставена възможност на представителите на държавите да акцентират върху новостите в развитието на мерките по прилагането на Конвенцията от 2003 г. за периода 2014–2015 г. Презентациите включваха информация за основни политики, механизми на сътрудничество, приобщаване на нови институции за работа по проблема, промени в законодателството, дейности за популяризиране на нематериалното културно наследство и др.

За България основните акценти бяха актуализацията и разширяването на Националния съвет за нематериално културно наследство, като експертно-консултативен орган към министъра на културата, провеждането на четвъртата процедура за вписване на елементи на нематериалното културно наследство в Националната листа, изготвянето на анализ на Националната система „Живи човешки съкровища – България“ от страна на ИЕФЕМ – БАН, подготовката на мултинационално досие за мартеницата, вписването на нов елемент през 2014 г. в Представителния списък на ЮНЕСКО на елементите на нематериалното културно наследство на човечеството – Чипровски килими (традиционни умения), кандидатурата „Празникът Сурва в Пернишки регион“ за евентуално вписване в същия списък на ЮНЕСКО през 2015 г. и подготовката на XI Национален събор на българското народно творчество в Копривщица, 7–9 август 2015 г.

В някои доклади направи впечатление, че проблемът за защитата на нематериалното културно наследство се поставя във взаимовръзка с материалното и природното наследство, с териториите, на които са активни нематериалните ценности. Особено много това се изрази в доклада на колегите от Италия, които споделиха, че се стремят към глобално разработване на проблема, като се създават връзки между видовете наследства при прилагането на мерки за тяхната защита.

Беше предоставена информация за проведени конференции, симпозиуми, изложби, представяне на книги, филми и други събития за популяризиране на темата, както и за преглед на постиженията в защитните мерки от страна на различни институции.

Съществена част от докладите бяха и съобщенията за дейности, свързани с образованието на деца и младежи в сферата на нематериалното културно наследство. Усилията на Албания са насочени към работата със студенти, за да се предизвика допълнителен интерес към проблематиката, за което е проведена конференция „Образование чрез нематериално културно наследство“. В Гърция също с участието на студенти е организирана среща-дискусия с носители на нематериални елементи. Македония е започнала провеждането на курсове по нематериално наследство в началните училища. В Кипър е организиран семинар на тема „Елементите на нематериалното културно наследство“, в който са участвали 22 училища от Гърция и Кипър. В Хърватия приоритетно се разработват образователни програми в областта на нематериалното наследство. Последователна в това отношение е и Турция. И на тази среща бяха посочени като добри примери създадените Музей за традиционни детски игри и играчки, Музей на живото нематериално културно наследство в Анкара, където се показват детски игри, както и Музей на Театър „Карагьоз“. В гр. Адана е организиран Детски конгрес по проблемите на нематериалното наследство с участието на 50 деца, като са представени социални, културни и икономически аспекти на проблема.

В Молдова е приета стратегия за защита на нематериалното културно наследство за периода до 2020 г. и започват разработването на публична електронна база данни с описание на елементите, фото и видео материали, както и контакти на носителите. В Румъния 17 октомври е обявен за Ден на нематериалното културно наследство, което е един чудесен начин за признаване на неговото значение за обществото.

В общи линии докладите очертаха няколко основни извода и посока на развитие на мерките като на първо място това е сътрудничеството между институции в самите държави, особено с университети и други ведомства и организации, имащи отношение към политиките за устойчиво развитие. Наблегна се на важността на международното сътрудничество, особено по отношение на споделени елементи на нематериалното културно наследство. Във връзка с това бяха изказани горещи благодарности към Регионалния център в София за организирани обучения за повишаване на капацитета на държавите в прилагането на Конвенцията от 2003 г. Беше отчетено, че тези семинари дават добри резултати и те ще бъдат продължени. Предстоящи са такива обучения в Македония и Албания.

Като особено важен беше поставен въпросът за това какво се случва

с елементите след вписването им в регионален, национален или световен списък / регистър. Темата постепенно беше разширена с дискусия относно връзките на дейностите по защитата на нематериалното културно наследство с пазара на труда, с възможността за създаване на продукция, продажби, бизнес активност, културен туризъм, което постави добър преход към втората кръгла маса, чиято тема беше и мотото на срещата – синергия и координация между Конвенциите на ЮНЕСКО от 2003 и 2005 г.

На базата на примери от различните държави (предимно в сферата на занаятите) в хода на разискванията се очертаха следните въпроси: вреди ли икономическата експлоатация на нематериалните ценности, преодолими ли са проблемите между професионалните производители на нещо традиционно и неговите носители от местната общност, има ли възможности да печели местната общност от своите умения, което да се окаже благодатно и за населеното място. Много показателен беше примерът на Венеция, където все повече се разраства производството на гондоли, поради големия приток на туристи. В същото време се предава и традицията, тъй като гондолите се произвеждат по определен начин и правила. Изводът беше, че това е една много комплексна тема и че трябва да се търси баланс между ползата и комерсиализацията в тази сфера. Тези въпроси явно изискват повече координираност между институциите, съвместимост на защитните политики, постигната чрез сътрудничество между експерти в различни направления, което понякога е изключително трудно, може би именно защото се считат за различни сфери и не се търсят възможните взаимодействия между тези две области, целящи да подпомогнат културните процеси и устойчивото развитие.

Третата кръгла маса постави като фокус нематериалното културно наследство, свързано с храната, традиционните кухни и съответните социални практики в рамките на годината на ЕКСПО 2015, протичаща под мотото „Спасяване на планетата – енергия за живот“.

Беше направена една встъпителна презентация, която показа в развитие как през последните няколко години храната се превръща в наследство. Като един от примерите беше представена дейността на Италия за вписване и подготовка на кандидатури за световния списък на нематериално наследство, свързани с храната – уменията за приготвяне на традиционна италианска пица. Световно наследство са вече Френската гастрономия, Мексиканската кухня, Средиземноморската диета като начин на живот и др. Работата по този род елементи е сравнително ново, но вече добре развито направление в нематериалното културно наследство и доказателство за това е фактът, че към момента са внесени нови шест кандидатури от този вид за евентуално вписване в списъка на ЮНЕСКО.

Като причини за възникването на това явление се изтъкват многообразието от общности, индивидуалности и групи по места, както и

мигрантските общности, носталгията по родните им кухни, стремежът да се съхранят традиционни елементи от тяхната култура. Друга основна предпоставка е глобализацията в производството и предлагането на храна (Макдоналдс), което предизвиква като противодействие зараждането на множество фестивали, представящи хранителни продукти, начини на приготвяне на храна и ги характеризира вече като наследство.

Естествено темата за традиционното приготвяне и отглеждане на продукти се свързва с наложилото се производство на биопродукти, с развитието на селскостопански ферми, с ограничаването на вредите върху околната среда, опазването на природата, което е жизнено важно за човечеството.

В края на срещата участниците се обединиха около някои основни изводи и препоръки за бъдещо сътрудничество конкретно по всяка дискутирана тема.

По отношение на напредъка по прилагането на Конвенцията от 2003 г. се подчерта уместността и практическото значение на националните проекти за повишаване на информираността на обществото и за защитата на нематериалното културно наследство. Тези действия трябва да бъдат основен регулярен приоритет в работата на институциите. Но в същото време се признава като първостепенна и дейността по номинациите за листите на ЮНЕСКО, като важно средство за популяризиране на този вид наследство сред гражданското общество и широката публика. Освен това информационните дейности, съпътстващи номинацията на даден елемент, включват представяне на националните регистри и програми, с което допълнително влияят върху инициативността за съхраняването на други елементи на нематериалното културно наследство.

Мултинационалните номинации се разглеждат като възможност за засилване на международното сътрудничество между общностите, експертите и институциите. Понякога, обаче, тези инициативи могат да породят дискусии, полемики, спорове, когато експертите признават, че има подобни културни явления между различните групи, докато членовете на общността не разглеждат тяхното наследство като споделено с други групи.

Сътрудничеството и включването на общностите продължава да бъде основното предизвикателство в прилагането на Конвенцията. Отбелязва се, че редица държави-членки в Югоизточна Европа развиват своите политики за включване на общностите доста активно чрез създаване на нови регистри на локално равнище, които се добавят към съществуващите. Последните вписвания в регистрите, чрез различни инициативи, са доказателство за повишена информираност за ролята на нематериалното културно наследство за устойчивото развитие, особено по отношение на социалните въпроси, околната среда и икономическото развитие.

Системата „Живи човешки съкровища“ или идеята за изключителната стойност на нематериалното наследство и на неговите носители е

обща в държавите от региона, които се стремят да я развият, както и при необходимост да предприемат мерки за промени в законодателствата си.

Няколко държави са включили или се опитват да включат нематериалното културно наследство в образователните си програми. Този факт може да се разглежда и като положителен отзвук от срещата през 2014 г. по темата нематериалното културно наследство и образование. Участниците отбелязаха, че в тази посока би било особено полезно да се разработи помагало на ЮНЕСКО по подобие на издадения през 1998 г. образователен комплект *The World Heritage in Young Hands* (<http://whc.unesco.org/en/educationkit>).

По повод на втората тема участниците подчертаха важноста от връзка между двете конвенции в дейностите за защита и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване, което отговаря на определените за нематериално наследство, особено на управленско равнище.

Някои експерти приемат ревитализацията на нематериални елементи като благодатна почва за оперативни взаимодействия между двете конвенции. Участниците представиха главно примери от областта на занаятчийството и традиционната музика. В тези области жизнеността на нематериалното културно наследство се свързва със създаването на условия за творчество, за разпространение и ползване на културни продукти, включително и разработване на политики в тази посока.

Участниците специално подчертаха необходимостта от предпазване на нематериалното културно наследство от комерсиализация. В действителност беше обърнато внимание, че в някои случаи (особено, отнасящи се до занаятчийството) културната и икономическа стабилност са тясно свързани и защитата на нематериални елементи също разчита на трайна рентабилност на свързаните с нея дейности.

Беше отправено предложение към ЮНЕСКО, тъй като координира прилагането и на двете конвенции, да бъде изготвено удобно за ползване помагало, представящо различните културни конвенции на ЮНЕСКО и техните възможни допирни точки на оперативното ниво, както и на ниво разработване на политики.

По третата тема се установи наличието на достатъчен опит по отношение на елементите, свързани с храните. Повечето държави вече са разработили подобни номинации за листите на ЮНЕСКО или са вписали такъв елемент в националните си регистри.

Участниците са съгласни за важноста от вътрешна координация на национално равнище за ефективна защита на хранителни и свързани с храненето елементи в контекста на Конвенцията от 2003 г. Министерствата на земеделието, икономиката и здравеопазването се посочват като ключови партньори на министерствата на културата, когато става въпрос за запазване на такива елементи.

Примерите за брандирането и създаването на фестивали за насърчаване на производството на различни продукти и представяне на традиционни кухни присъстват във всички презентации. В някои случаи брандовете се считат като риск за жизнеността на нематериалното културно наследство, доколкото то съществува по естествен и спонтанен начин. Тази кодификация вреди на онези носители, които не отговарят на изискванията на установените регламенти. В други случаи брандирането, насърчавайки производството на традиционни продукти, може да има положителен ефект, защото довежда до повишаване на информираността на обществото по отношение на определени ценности на социо-културните процеси, може да подпомогне съхраняването и предаването на умения, похвати, тайни в производството, както и на социални и културни практики, свързани с традиционните кухни.

Участниците докладваха за множество индиректни последици от вписването на хранителни елементи в страните от Югоизточна Европа. Тези вписвания са допринесли за устойчивото развитие по отношение на овластяването на жените, насърчили са добри практики в международното сътрудничество и са стимулирали местните общности да изследват и да започнат дейности за защитата на други важни за тях нематериални елементи.

Всички участници изразиха своя интерес за развитие на бъдещи мултинационални дейности и сътрудничество в областта на свързаните с храните и храненето елементи.

По отношение на регионалното сътрудничество беше потвърдена ползата от тези годишни срещи на експертната мрежа по нематериално културно наследство в Югоизточна Европа.

Беше приета любезната покана на Хърватия да бъде домакин на следващата среща през 2016 г., която предложи като тема за дискусия „Кординация и синергия между Конвенциите на ЮНЕСКО от 1972 и 2003“.

Държавите-членки ще имат отново ангажмента да представят доклади, фокусирани върху новостите и предизвикателствата по прилагането на Конвенцията от 2003 г. през предходната година.

Като цяло Деветата годишна среща на експерти по нематериално културно наследство в Югоизточна Европа постави множество въпроси по отношение защитата на нематериалното културно наследство и очерта нови възможности и перспективи за развитие на политики в тази област като се наблегна на необходимостта от разширяващ се диалог и сътрудничество, както между институциите в отделните държави, така и на международно равнище, което все повече се налага като ключов фактор за прилагане на културните конвенции на ЮНЕСКО.

ОСНОВНИ ПРИНЦИПИ НА ДУХОВНО ОРИЕНТИРАНИЯ ДИАЛОГ

Паулина Тодорова

BASIC PRINCIPLES OF THE SPIRITUALLY- ORIENTED DIALOGUE

Paulina Todorova

***Abstract:** The article is underlying principles of the spiritually-oriented dialogue developed by Tamara A. Florenska, which are based on the philosophy of existentialism, the Orthodox anthropology and the patristic spiritual experience. They are internally interrelated and cross each other. Disregarding even one of them will lead to the destruction of the spiritual and existential basis of the psychotherapeutic dialogue. The dialogical communication, which is typical of the spiritually-oriented psychological aid, is viewed as a means of interpersonal support and assistance.*

***Keywords:** spiritually-oriented dialogue, empirical “self”, spiritual “self”, interpersonal communication.*

Диалогът като духовно общение и душегрижие в концепцията на Тамара А. Флоренска (1936–1999)

В основата на тази теория е патристичната антропология и психология, както и руската религиозно-философска и психологична традиция в лицето на свещ. Павел Флоренски, Семьон Л. Франк, Николай О. Лоски, Сергей С. Аверинцев, Евгений Н. Трубецкой, Михаил М. Бахтин и Алексей А. Ухтомски. Несъмнено редица оригинални идеи и стимули могат да се посочат и по линията на западноевропейската философия на екзистенциализма. Но в чисто психологичен контекст доминиращо значение при Т. А. Флоренска имат концепциите на Бахтин и Ухтомски. Положителното възприемане и творческият синтез на техните оригинални научни и философски идеи имат решаваща роля за Т. А. Флоренска при разработването на теоретико-методологичните ос-

нови на диалогичното общение. Уникулността на всеки човек се развива и познава в процеса на общението по два различни начина: според М. Бахтин – чрез „диалог“, принципът на когото е изразен в понятието „внезаходимост“, според А. Ухтомски – чрез „доминантата на събеседника“. Т. А. Флоренска отбелязва, че двамата автори подразбират необходимостта от „децентрация на „аз-а“ в психологичен план, което означава преодоляване на егоцентризма и отчитане на гледните точки на партньора в процеса на общуването. Понятно е, че без тази първоначална фаза са невъзможни както „доминантата на събеседника“ (А. Ухтомски), така и „динамиката и на пребиваването на собствения „аз“ в психичната реалност на Другия“ (състоянието на „внезаходимост“ при М. Бахтин). Ето защо тези две концепции предпоставят необходимостта от такова преживяване на собствения „аз“, при което моето „его“ излиза извън рамките на своята егоцентричност, като се премества и емпатийно заживява в жизненото пространство на „аз-а“ на другия. Моят „аз“ като че ли излиза извън себе си, за да заживее съвместно живота на другия „аз“. Това е превъзможване на собствения „аз“, което трябва да намери себе си извън себе си, като напълно възприема в любов и разбиране психичната реалност на другия¹. Тези две понятия са координати на диалога и имат своите пресечни точки в него. Те предполагат вечното духовно начало в човека и не могат да бъдат разбрани, оставайки единствено върху плоскостта на временното, на наличната проява на личността; без духовна перспектива самата идея на диалога се лишава от жизненост и губи смисъл².

Отличителни черти на духовно ориентирания диалог

Това, което основно и най-точно характеризира диалогичните функции в процеса на психологичното консултиране и помощ би могло да се изрази сумирано в следните четири позиции:

а) Събеседниците преживяват чувство на духовен контакт, радост

¹ Срв. Колпакова, М. Ю. Диалог как духовное общение: концепция Т. А. Флоренской. // Психология общения. Энциклопедический словарь. – Москва, 2011.

² Срв. Флоренская, Т. А. Диалог в практической психологии. – Москва, 1991; 2001. Вж. Диалог как метод психологии консультирования, 1994, № 5; Мир дома твоего. – Москва, 1998; Проблема психологии катарсиса как преобразования личности. // Психологические механизмы регуляции социального поведения. – Москва, 1979; Слово и молчание в диалоге. // Диалог. Карнавал. Хронотоп, Витебск, 1996, № 1 (14).

от общуването и душевен подем. Психотерапевтът вместо умора чувства второ дихание. Това е *емоционалното* ниво на контакта.

б) Между участниците в диалога възниква дълбоко взаимно разбиране. Те намират общ език, разбират се един друг с половин дума. Това е *когнитивното* ниво на интелектуалния контакт.

в) Събеседниците намират чрез съвместни усилия съзнателно решение на психологичните проблеми. В случая чрез подсказването на консултанта събеседникът разбира мисълта му като своя собствена. Ако мислите съвпадат, този признак изразява един диалогичен контакт. Това е нивото на *творческия* контакт.

г) В резултат на диалога с консултирания в събеседника *се пробужда осъзнаването на духовния „аз“*. Това е висша степен на диалога. Преминва се от ниво на зависимост към степен на духовно израстване. Осъзнаването на *духовния „аз“* обикновено се случва чрез понятия и преживявания на *съвестта*. Случва се среща, примирение на *личния „аз“ с духовния „аз“*.

Това са най-съществените страни на диалогичния контакт, чиято вървна точка е осъзнаването от пациента на *духовния* му „аз“. При психотерапевта идват душевно обременени и страдащи личности с проблеми, възникнали вследствие на нарушаване на този контакт с *духовния „аз“*. Когато контактът се възстанови, е възможно изцеляването, възстановяването на цялостната човешка личност. Такова духовно ниво е диалогът³.

Основоположни принципи на духовно ориентирания диалог

В диалогичното общуване много често се разрешават личностни проблеми и кризи, когато са налице относително открити психични настройки на взаимен контакт. Поради това в най-общ смисъл диалогът е инструмент, присъщ на човешкото общуване и комуникация и оттук необходим, дори и за най-елементарното човешко съществуване. Секуларизацията на обществото обаче, задълбочава още повече типичния за наши дни процес на отчуждение в трите му измерения – отчуждение на човека от самия себе си, от своя близен и от Бога, – като поставя проблема за изключителната важност от истинско човешко общуване. Това означава, че за да се преодолее това отчуждение, междуличностната комуникация трябва да премине в ново качество като форма на истинско общуване. Духовно ориентираният (екзистенциалният) диалог, присъщ на душегрижието, може да бъде средст-

³ Пак там.

во за междучовешка помощ и психологична подкрепа по отношение на екзистенциални и духовни проблеми. Като се направи окончателна равностметка на екзистенциалните религиозно-философски основи на диалогичното отношение „аз – ти“, както и на концепциите на А. Ухтомски и М. Бахтин, залегнали в синтеза на Т. Флоренска, могат да се формулират и *основополагащите принципи на духовно ориентирания диалог*. Въпреки диференцирания подход към тях при тази квалификация, следва да се има предвид, че те са вътрешно взаимосвързани и много често преливат и преминават един в друг. Обаче игнорирането дори и на един от тях разрушава духовната и екзистенциалната основа на психотерапевтичния диалог. Като цяло те са следните:

а) *Първият принцип* е признаването в събеседника на неговия *духовен „аз“*. Той може да не се възприема, да не бъде почувстван нито в собствената същност, нито в „аз-а“ на другия, но да се вярва, че съществува. Даже на ниво знание и на ниво вяра, приемането на *духовния „аз“* вече променя много неща в процеса на психотерапията и общуването. Според степента на развитие на способностите на човека към диалог, тази вяра преминава в увереност и накрая прераства в опитно знание, че наистина *духовният „аз“* съществува. Появява се способност *духовният „аз“* да се възприема, узнава и различава. Само тогава е налице общуване на духовно ниво. Не трябва да се мисли, че тази способност възниква от самото начало, но към нея може, и е необходимо, да се стремим. В някакъв период от своя живот човек може да почувства изведнъж своя *духовен „аз“*.

б) *Втори принцип*. От признаването на *духовния „аз“* в човека, следва въздействието на психотерапевта върху събеседника да не включва манипулиране и управляване и да не нарушава хипократовия принцип „Не причинявай вреда!“, защото истинската личност е тайна. *Духовният „аз“* е тайна за всеки. Според Т. А. Флоренска човек никога не може да изчерпи *духовния „аз“*. Може да привикне към него и да мисли, че го познава изцяло, че е скучен и безинтересен, но това ще е грешка, защото той вижда само неговия *наличен „аз“*. Може да познава всичките му навици и особености, но *духовният „аз“* не може да се познава напълно, тъй като никой не е в състояние да постигне в дълбочина образа Божии. Възможно е да се срещне с него, да има съприкосновение, да общува, но да го познава или изучи рационално, на това никой не е способен. Духовно-ориентираният психотерапевт не може да се ползва от методите на въздействие, управление и манипулиране, да не говорим за хипноза и други подобни методи. Ако се стреми към *духовен контакт*, той не трябва да въздейства върху прибягналия към него за *духовна помощ* и изцеление и да се опитва да го управлява дори и с благородни цели. В противен случай може да навреди за *духовното формиране* на

личността. Тамара А. Флоренска ясно и категорично подчертава, че това, което „виждат“ екстрасенсите – не е духовно ниво, защото духовното ниво е недостъпно за тях. Екстрасенси, астролози и други окултисти не могат да властват над *духовния* „аз“ у човека. Те могат да пречат на душата му да бъде в съгласие със своя *духовен* „аз“ и да ѝ навредят да върви по пътя на духовното си призвание. Човекът е тайна – непостижима и дълбока тайна и следва да се отнасяме към него благоговейно и внимателно. Психотерапията е подобна на акушерството: както акушерката по време на раждане трябва постоянно да чувства движението на плода, така и психотерапевтът трябва да следи за душевните движения на човека. Добре е пациентът да разбере необходимостта от въздействието и предписването на рецепти и указания от лекаря.

в) *Трети принцип*. Психотерапевтът потвърждава гласа на *духовния* „аз“. Първата му задача е да изслуша описанието на болестната картина, така както тя е проследена и споделена от пациента, който от своя страна е необходимо да се изказва колкото се може по-пълно и в подробности. При подобно продължително споделяне пациентът би могъл сам да осъзнае проблема си и да схване какво е необходимо да се прави. Психотерапевтът може да разбере това, защото жизненият път, и логиката на събитията, споделени от психично обременения, разкриват много страни от болестното му състояние. Психотерапевтът трябва да изслуша внимателно пациента и да не бърза с изказвания, решения и съждения. От особено значение е да се разбере вътрешната логика на психичното развитие. Когато решението на психичните проблеми идва по пътя на свободния избор, тогава може във въпросителна форма стимулиращо да се каже: „А може би това е така? Може би в това е и същността на проблема?“ От израза на лицето на пациента и неговите реакции би могло да се установи дали сам е осъзнал същността на проблема и в дълбините на душата си е взел самостоятелно решение. Тогава той би могъл да реагира с думите: „Действително, сякаш четете моите мисли! Нали и аз мислех същото“. Когато е налице такова съвпадение, това означава, че става въпрос за правилната терапевтична насока, осъзната от самия пациент. Ако липсва съответният вътрешен отклик, това означава, че психотерапевтът е минал покрай решението на психотерапевтичния проблем. В случая той е бил монологичен, а не диалогичен и неговата насока, дори и правилна, не е била съзвучна със състоянието на болния. Необходимо е да се влезе във вътрешното състояние на пациента, при което е важно да се говори и реагира, като се изхожда от самия човек, а не от собствен опит. Професионализмът на лекаря е от особено голямо значение тук.

г) *Четвърти принцип*. Диалогичният контакт възниква според степента на приемане на личността на събеседника, основаващо се на

убежденията в духовните му достойнства, независимо от наличното му състояние. Диалогичният контакт възниква при отношения на любов и съпричастност при възприемането му като свой близък. Без признаване на *духовния* „аз“ е невъзможно да се приеме и заобича неприятна и не-симпатична личност, която е неприемлива и дори отблъскваща в общуването си. С признаване на *духовния* „аз“ се способства за постепенното изменение на психично обремененото и разстроено състояние на пациента. Така изменението се осъществява вече на стадий изслушване.

д) *Пети принцип*. Това е диалогичното консултиране като съпреживяване с човека в наличните му жизнено ситуации, болки и радости. Този контакт е с моментния *наличен* „аз“ на събеседника. В случая – от гледна точка на психотерапевта – при необходимостта от преминаване към доминанта на *духовния* „аз“ не трябва да се игнорира наличното състояние на пациента, дори когато той започне да задава неуместни и смущаващи въпроси. Към тях психотерапевтът следва да се отнася с максимално съчувствие и разбиране, тъй като това е много важно за болния.

е) *Шести принцип*. Ако приемането на личността въз основа на *духовния* „аз“ е безусловно, то приемането на *наличния* „аз“ е *опосредствана оценка* на неговите прояви. Консултантът може да не приема прояви на жестокост, лъжа и др. Тази оценка се определя от универсалните духовно-нравствени ценности, а за вярващия човек – от евангелските повеления. Това е съществен принцип, отличаващ дадения подход от западните направления в психотерапията, тъй като в тях господства принципът на неопеняване на събеседника и психотерапевтът трябва да приеме клиента такъв, какъвто е. В психоанализата изобщо се отрича обективността на нравствените ценности. В диалогичния подход обаче основното е, че се дава духовно-нравствена оценка за състоянието на човека. Това е принципно важно, защото нравствените нарушения водят до психични аномалии. При престъпленията от нравствен характер човек отива срещу собствената си природа, защото е сломен вътрешно от греха и така разрушава себе си като личност.

ж) *Седми принцип*. Емпатийното внимание способства да се проникне *във вътрешния диалог на събеседника* – диалога на *наличния* „аз“ и *духовния* „аз“ – с техните противоречия, борби, конфликти или стремеж за съгласие. Когато е налице съпреживяване, изслушване на това, което се споделя, то постепенно се изяснява: дали пациентът се намира в конфликт с *духовния си* „аз“ или изобщо не чувства в себе си духовното начало (гласа на съвестта и нравствеността), както и дали се намира в съзнателно противоречие със своя *духовен* „аз“ или е способен да се вслуша в него, като установи контакт между *духовния* „аз“ и *наличния* „аз“. Психотерапевтът изяснява степента на духовната готовност на събеседника, изслушва автентичните признания за състоя-

нието му или по собствен път достига до неговите истински психични нагласи. Поради това, за да се встъпи в диалог с *духовния „аз“* на събеседника, е необходимо вслушването във вътрешния му диалог. Психотерапевтът е този, който преценява в каква ситуация на избор се намира пациентът, необходимо е да се вслуша в гласа на вътрешната му борба, в измъчващите го противоречия, конфликти и психологичен дискомфорт, като вникне в техния генезис и начин на протичане, което означава да постави точна диагноза и да прогнозира какви са възможностите за духовно пробуждане.

з) *Осми принцип*. Единствено по пътя на примирение със своя *духовен „аз“* е възможно достигането на вътрешния свят и изцеление, разбирано като осъществена цялостност на личността. В това се състои същността на физическото, душевното и духовното изцеление. За тази осъществена цялостност на личността, е необходимо тя да бъде в света с *духовния си „аз“* (затова консултантът в съжденията и оценките си потвърждава този глас и неговата истинност). Тук е квинтсентенцията на всеки процес. Защо психотерапията трябва да бъде духовно-ориентирана? Защото цялостният човек се състои от духовно, душевно и телесно ниво. Ако се обърне внимание само на душевното и телесното, но не се вижда духовното, то не ще се достигне цялостността и всяко лечение по този начин е палиативно. Медицината временно лекува само телесното и душевното. С каквото може помага, но трябва да е наясно, че не може да става дума за цялостния човек, ако не се отчита духовното ниво. От гледна точка на духовно-ориентираната терапия цялостният човек трябва непременно да включи в себе си духовното ниво, което е и йерархически основно през целия живот и определя състоянието на личността. Следователно, изцелението е възможно благодарение на примирението с *духовния „аз“*. Ако не си в света, ти не си в конфликт със съвестта си и с жизненото си призвание и тогава консултантът трябва да изяви този конфликт и да потвърди гласа на *духовния „аз“*. Без това не би било възможно лечението. Пациентите са най-различни: сред тях има такива, които сами са осъзнали необходимостта от лечение. Тогава се установява контакт с консултанта, който се старее да помогне. Понякога обаче, пациентът споделя, че е насочен за лечение от други специалисти и психотерапевтът процедира механично. Той интуитивно чувства, че да се рови по-надълбоко във вътрешния свят на пациента е безмислено. Тамара А. Флоренска смята, че при подобни случаи оказването на помощ е невъзможно.

и) *Девети принцип*. Като се занимава с позицията на *духовния „аз“* на събеседника, психологът помага да се осъзнае причината за отрицателните му преживявания, свързани с угризенията на съвестта: той не успокоява съвестта, а способства за по-пълното разкаяние на

пациента. Обикновено психотерапевтите считат, че трябва да успокоят болния. Тамара А. Флоренска смята, че не следва да бъде успокояван клиентът, а да се способства за пълното му разкаяние, като се формулират критичните ситуации, които са го довели до осъзнаването на собствените постъпки и поведение. Тази тактика се определя от конкретната ситуация. Когато психологът успокоява съвестта за момента, само се приглушава болката и като прониква дълбоко в пациента се проявява в психосоматиката. За да се осъзнае източникът на тази болка в душата, трябва да се прояви гласът на съвестта. Когато болният осъзнае грешката си, тогава е готов да я поправи, като промени живота си с разбиране за погрешната посока на досегашните си постъпки. Този процес е труден и мъчителен, но друг път освен пътя на покаянието за духовното изменение на личността – няма. Най-убедителен признак за истинското покаяние са сълзите, които умиват душевните рани. Те биват най-различни – сантиментални сълзи или сълзи на съжаление към себе си. От опит е известна тази разлика и това се забелязва в душевно страдащите. От егоистична мъка към себе си човешкото лице става непривлекателно и отблъскващо, а сълзите на покаянието и разкаянието изпяват духовното. Те се преживяват напълно различно като процес на очистване. Майевтиката е метод от времето на Сократ като метод на пораждање на истината. Задачата на психотерапевта е да способства да се състои духовното раждане и духовното пробуждање. Сълзите са признак, че духовното раждане е започнало и е в процес, а приемането на плода от това раждане е грижа на психотерапевта.

й) *Десети принцип.* Емпатийният контакт помага да се говори на езика на събеседника, на неговото културно ниво, личностно развитие, убеждение и светоглед. В процеса на емпатийното изслушване е необходимо думите да идват от само себе си, без предварителното им предпоставяне от психотерапевта. Той не трябва да мисли. Така например, Св. Теофан Затворник в писмата до своята духовна дъщеря понякога използва езика на тогавашната наука, като по-понятен за събеседничката му, въпреки че като светец за него духовният език е бил по-близък. Така е и със съвременния човек, на когото може да се говори за духовното на научен, психологически език, или обратно – на елементарен житейски език. Този диалогичен език възниква единствено при духовен контакт. Психотерапевтът трябва да умее да говори на подрастващите на техния език, защото така той може да им въздейства, но ако говори неразбираемо, то всичко се възприема като нравоучение и възниква чувство на протест, а отрицателната реакция обикновено е: „Не ме учете как да живея!“

к) *Единадесети принцип.* Консултантът трябва да изхожда от конкретния проблем на събеседника, като разкрива в него скритите мотиви и дълбинните източници за вътрешни промени. Духовните

ценности не могат да бъдат усвоени като нещо външно. Те възникват, пробуждат се и се актуализират като общозначими ситуации. По такъв начин психотерапевтът следва естествената *логиката на развитие*. Човекът се обръща за помощ при значима за него критична ситуация. Колкото по-сериозна и по-остра е кризисната ситуация, толкова повече се актуализират всички негови сили, духовни и душевни възможности. Психотерапевтът трябва да отчита и използва този факт. Критичната ситуация психотерапевтично е по-важна, отколкото ситуацията във всекидневните взаимоотношения. При обостряне на кризисните ситуации страдащият човек е по-възприемчив към призива на своя *духовен „аз“*. Така става, когато за помощ се обръщат младежи със суицидни намерения. Съществуват случаи, при които хората отиват на църква, за да преодолеят желанието си да се самоубият, защото там намират помощ и решение на трудностите си. С тях може да се говори за духовното. Духовните ценности не се усвояват отвън, а се пробуждат вътре в пациента. В човешката душа съществува памет за Бога и за вечното. На това се основава майевтиката: във всеки живее истината, той може да си я спомни, тя може да се роди в него. Това не е истина, усвоена отвън, но е родена вътре в неговия *духовен „аз“*.

л) *Дванадесети принцип*. В случаи на проблеми от духовно-нравствен характер психотерапевтът се стреми да помогне да се осъзнаят противоречията между *духовния „аз“* и *наличния „аз“*. Той съдейства да се осъзнае противоречието, като на болния се предоставя възможност да направи сам своя свободен избор. Така не се нарушава принципът на свободата и става ясно, че това е въпрос за собствен избор. Дори, ако след посещение при терапевт, пациентът си тръгне без желание за нравствена промяна, трябва да се изясни, че психичното му състояние остава без промяна и той ще продължи да живее по стария начин със същите съпътстващи патологични последствия. Поради това страдащият трябва да направи усилие, за да се промени. Пациентът би могъл да направи грешен избор, като тръгне по пътя на безконтролното удовлетворяване на удоволствията, при което в последствие ще установи, че психичното му състояние се развива според прогнозата на психотерапевта. В съответствие с тази причинно-следствена логика по-късно пациентът би могъл да се преориентира в психична нагласа, поведение и постъпки. Пациентът обаче, следва да бъде предупреден от психотерапевта за възможността от отрицателен избор и съответните последствия. Всеки е свободен в избора си, но при тези случаи трябва да се помогне максимално, като се обрисова ситуацията, свързана с единия или другия път на избор, както и жизнените и психологични последствия.

м) *Тринадесети принцип на „битието–извън–себе–си“*. Съхранявайки ролевата си позиция, психотерапевтът не следва да пристъпва в отно-

шение на личен контакт и равноправие към пациента. Това нарушава творческия конструктивен диалог, създава и задълбочава проблема на „преноса“. Затова е необходимо да се изработи позиция на „*битие, изживявано в собствената психична дълбинност, където „аз-ът“ на другия е тъждествен със собствения „аз“*“, а това означава пълно преодоляване на пристрастното лично отношение, заради обективността и пълнотата на възприемане на духовния свят на събеседника и ситуацията му. Задължително е да не се влиза в лични отношения с пациента, защото ситуацията на пренос е много опасна. По време на диалога са възможни усложнения от преноса, но те принципно са отстраними, благодарение на *преноса* на отношенията на духовното ниво и обективната позиция на психотерапевта, ако той не решава личните си проблеми в процеса на психотерапия. На лекувания особено често му се случва да се сблъска с опасността от преноса, защото за болния той е свръхзначима личност. Очакванията на пациента се пренасят върху лекувания. Неговият образ се идеализира – върху лекувания се пренасят и скрити, нереализирани влечения на болния. Според Тамара А. Флоренска във всеки се среща подобен опит. Голям подарък на съдбата е обсъждането на тази тема, защото лекуваният може да нанесе осезаеми вреди, ако не знае, че е необходимо да поддържа в себе си състоянието на „*битие–извън–себе–си*“. Това е необходимо, за да не потъне в *наличния „аз“*. Ако психотерапевтът забележи в пациента *духовния „аз“*, образа Божи, то той има стимул да се стреми към това ниво и в общуването и в поведението.

н) *Четиринадесети принцип*. Оптималната психотерапевтична цел е равновесието на доминантите на събеседника и на позицията на „*битие, изживявано в собствената психична дълбинност, където „аз-ът“ на другия е тъждествен със собствения „аз“*“. Противоположното на доминантите на събеседника и „*битие–извън–себе–си*“ е подобно на две координати: вертикална и хоризонтална. Психотерапевтът трябва да се стреми към точката на тяхното пресичане. Защото ако позицията на „*битие, изживявано в собствената психична дълбинност, където „аз-ът“ на другия е тъждествен със собствения „аз“*“ прехвърля естествените граници, то така настъпва отчуждение, т.е. наблюдава се двустранно отчуждаване. Или в другия случай, ако изцяло психотерапевтът се слее със събеседника, то тогава се губи диалогичната насоченост: той вече не е в диалога, събеседникът се удвоява, а психотерапевтът се губи. Затова е необходимо психотерапевтът да се намира между две координати: доминантата на събеседника и на „*битието–извън–себе–си*“; да се намира в центъра, в равновесие на едното и другото състояние. Това състояние се постига от психотерапевта единствено чрез натрупания опит, но трябва да се усвои от негорационално и той да се придържа към такова състояние, за да не попадне в отстранено отчуждение и да съхра-

ни себе си, като не се разтвори изцяло в събеседника. Това е възможно само тогава, когато е налице целта на духовното общуване. Дали ще се състои психотерапевтичният процес или не – зависи от събеседника и от психотерапевта: ще съумее ли той да влезе в диалогичен контакт? Доколкото у всеки съществува потребност от такъв контакт, то той е твърде вероятен. Човек се разкрива, понякога така, както никога не е предполагал.

Заклучение

Това са четиринадесетте принципа на духовно-ориентираната психотерапия. Отказът от всеки един от тях нарушава изискването: „Не причинявай вреда!“. Изпълнението на всеки един от тях е необходимо, за да се състои психотерапевтичният диалог⁴.

Истинската същност на психологичната установка на духовно ориентирания диалог става особено добре разбираема в трите фундаментални жизнени позиции на:

а) „съществуване (*existenz*)“;

б) съвместно диалогично съществуване, „съ-съществуване (*ko-existenz*)“;

в) „съществуване за другия (*pro-existenz*)“.

Именно третата позиция е християнската, себежертвената и най-трудно осъществимата, но тя е, която прави възможен духовно ориентиран диалог с *изключително високите си изисквания и критерии към свещенослужителя, психолога и психиатъра*. И като се има предвид психологичната прозорливост и констатация на Св. ап. Павел, че „коренът на всяко зло е сребролюбие“ /1 Тим. 6:10/ и генетично вродената любов към собствения „аз“, то в случая критичната граница е въпрос на вътрешна борба между доброто и злото в самия духовник или консултант по практическа психология, при което фактически душегрижието може много лесно да се превърне в требничарство, а психологичната помощ от терапия да се комерсиализира и да загуби истинската си същност⁵.

⁴ Принципите на духовно ориентиран диалог са предадени според: Флоренская, Т. А. Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия. // Духовно-нравственное воспитание, 2001, № 3. Вж. още: Чтения памяти Т. А. Флоренской. // Консультативная психология и психотерапия, 2004, № 4, с.170–202.

⁵ Вж. Донкинз, Р. Эгоистичный ген. – Москва, 1993.

УНИВЕРСАЛНИЯТ ЕЗИК НА ИЗКУСТВОТО И МЕЖДУКУЛТУРНОТО ОБЩУВАНЕ

Мюмюн Тахиров

THE UNIVERSAL LANGUAGE OF ART AND INTERCULTURAL COMMUNICATION

Mjumjun Tahirov

***Abstract:** The main thesis of this paper is that intercultural communication has found long ago a universal language through which new interfaces are created and some kind of "blood transfusion" between branches of knowledge are performed. This dynamic language, thanks to which spiritual renovative migrations and interactions are carried out, keeps consistently a set of benchmarks and immanent signs of temporary and eternal, material and spiritual. Its contributions are established by this language universal rule and priorities, also the development of human society, cultural interchange and the actual compatibility of the parts of the whole, that we call the human community.*

***Keywords:** intercultural communication, language, spiritualmigration, cultural interchange.*

За да са успешни междукултурните срещи, независимо къде се осъществяват, смятам, че е необходимо да приемем принципа на културната относителност. Според него една култура няма абсолютни критерии, по които да определи действията в други култури като „низши“ или „благородни“. Но всяка култура може и трябва да прави такива преценки на собствените си действия, защото нейните членове са и действащи лица, и наблюдатели (Хофстеде 2001: 8).

Съсредоточени предимно върху личностните взаимоотношения, различията и междуобщностните конфликти, битуващите в съвремието представи за интеркултурната комуникация и междукултурните срещи често свеждат тези многообразни социокултурни явления до някое от техните основни проявления. Не са редки случаите, когато извън ця-

лостния контекст, на тях се придават нови, понякога тенденциозни и противоречиви тълкувания и значения.

От друга страна, културният релативизъм, базиран аксиоматично върху предположението, че културите не могат да бъдат оценявани, приемани или отхвърляни от една императивна перспектива, налага формирането на различен сравнително-оценъчен дискурс за възприемане на всяка една гражданска, обществена и културна референтна рамка. Независимо от това, именно пълноценната интеркултурна комуникация, която в основни линии е в основата на междукултурните срещи, позволява да се разкрие дълбокото единство между някои, на пръв поглед твърде различни, дори несъвместими явления в политическия, икономическия, социалния и културния живот, които имат решаващо значение за обществото. В рамките на една тема е невъзможно да се разгърнат и обобщат всички формули и аспекти на това удивително явление, което обединява представи и понятия от различно естество и се простира във времена и пространства, разделени от епохи и вековни културни пластове.

Междукултурното общуване отдавна е намерило универсалния език, чрез който се разкриват нови допирни точки и се осъществява своеобразното „кръвопреливане“ между отделните клонове на познанието. Този динамичен език, благодарение на който се осъществяват обновителните духовни миграции и взаимодействия, спазва неотклонно установените ориентири и иманентните белези на временното и вечното, материалното и духовното. Нему и на установените от него общовалидни върховенства и приоритети дължим и развитието на човешкото общество като такова, и културния взаимообмен, и реалната съвместимост на отделните части на цялото, което наричаме човешка общност.

Като се има предвид това, може да се изведе и обоснове твърдението, че в условията на новата информационна епоха и глобализиращ се свят, събитията, решенията, дейностите, субектите, икономическите, политическите и културните фактори в една част на света оказват видимо, значимо и конкретно влияние в друга част, независимо от времевите и географските разстояния. Днешният взаимозависим свят представлява безкрайно усложнена и широка мрежа от свързани помежду си комуникационни средства и информационни системи, поддържани от крупни компании, междудържавни организации и граждански структури. Това води до преобразуването на външния светоглед и светоусещане в сетивен и интровертен. Това означава, че съвременният постмодерен човек не би могъл да живее в познатия досега затворен и изолиран свят на своето общество.

Разглеждайки информационната и комуникационната среда в съвременната постмодерна ситуация, в която те имат съществена роля

за формирането на представа за посочените категории, Стоян Денчев и Александра Куманова пишат, че „Информационната среда в културологичен смисъл е мембраната, чрез външната форма на която (средата) резонира въстъпващият чрез нея в диалог с информационното пространство всеки индивидуален информационно-комуникативен акт като негова вътрешна (на пространството) форма“ (Денчев 2009: 25).

Навремето Хипократ се е произнесъл: „Животът е кратък – изкуството е вечно“. Кое е онова нещо в изкуството, което ни кара да му отредим толкова значима роля в нашия живот? Един от възможните отговори е, че езикът на изкуството е универсален и поради това твърде удобен за межкултурно общуване.

Разбира се, не подлежи на съмнение, че изкуството би могло да се превърне в мощно средство за межкултурно общуване, в един от начините да се опознаем взаимно, да задълбочим културната си компетентност и разширим своя светоглед. Още при зараждане на писмеността схематичните знаци служели за предаване не само на прости, но и на цяла система съобщения. Самата писменост е свързана с рисунките, гравирани върху статуетки, кости, съдове, скални повърхности. В тях ясно различаваме изображения на животни, хора, риби и пр.

На Лев Толстой се приписва мисълта, че изкуството е средство за общуване между хората. Изкуството обаче не е само обикновено общуване. Комуникативността е една от неговите функции. То е неразривно свързано с останалите: познавателна, възпитателна, хедонистична. Тези функции на творбите на изкуството се осъществяват независимо от културата, етноса, епохата и стила на твореца. В своята цялост и единство те реализират единната и специфична за изкуството художествено-естетическа функция. Всяко човешко творение, на което е присъща тази функция, е произведение на изкуството, независимо от всичките му останали характеристики (Джаджев 1985: 122). Когато твори, художникът активизира своите когнитивни процеси. Още през Ренесанса Микеланджело разбира това и казва, че в „изкуството, се рисува с мозъка, а не с ръцете...“

Според многобройните му тълкувания изкуството е изкушение, умисъл, интерпретация и импровизация, начин на себеизразяване, многослоен акт на комуникация. Изкуството е многостранно и не може изцяло да бъде дефинирано и класифицирано. Можем обаче с увереност да твърдим, че изкуството е породено от преживяванията на художника във връзка с живота; то е самият живот. Затова изкуството може да се използва като средство в межкултурното общуване. То носи информация за други светове и култури (Гърмидолова 2012). Езикът на изкуството е универсален и би могло да бъде използван не само за интеркултурна, но и за междупланетна комуникация. През 1977 г. в космоса бяха изстреляни два

космически апарата: *Вояджър 1* и *Вояджър 2*. През 2004 г. те напускат пределите на слънчевата система, пътуват из космическото пространство и носят послание към неизвестни цивилизации. На борда им се намират златни дискове с информация за нашата планета – фотографии, схеми, рисунки, музикални творби от различни краища на света, различни земни звуци. И в този случай универсалното качество на изкуството бе използвано с цел информация за живота на Земята. Дисковете са още един израз на убеждението ни, че най-подходящите форми на комуникация не само с други култури, но и с други светове, е изкуството.

Изкуството би могло да изиграе важна роля за облика на европейското бъдеще чрез процеса на обучение в образователните институции и в контекста на ученето през целия живот. Опознаването на чуждите култури и изкуства посредством процеса на обучение допринася за тяхното диалектично взаимодействие. Собствената култура влиза в диалог с изкуството на чуждите култури. В този културен сблъсък човекът обогатява и разширява собствените си познания. Посредством художествения си опит всеки от нас може да изследва дейностите на другите култури. За да се разберат чуждите форми на изкуството, трябва да се разбере самата култура и се вникне в нея. И тук подчертана роля играят културната интеграция и интегриращата идентичност. Този процес е труден и сериозен, особено ако нямаш необходимото образование и подготовка. Възприемането и изучаването на чуждото изкуство неизменно ще разшири собственото разбиране на моралните ценности, на смисъла на живота, човешката същност и мястото на човека в битието.

Стимулирането на културното съзнание е сериозна задача в настоящата ситуация на културно многообразие. Интеркултурните, както и етнокултурните измерения могат да бъдат стимулирани чрез възприемането на автентични творби на изкуството при посещение на музеи и галерии, архитектурни комплекси, международни експозиции на изкуството. Според специалистите (те са много и не е нужно да ги изброяваме) подобен начин на усвояване на чуждото изкуство има предимство пред уроците в класната стая и аудиториите. Има различни възможности за доближаване до чуждата култура, като процесът на възприемане на изкуството, разглеждането на творби на чужди автори, аукциони с творби на изкуството, времето, посветено на историята на културата и изкуствата. Има много пътища в образователния процес по изкуството, които могат да изиграят значима роля при изграждането на интеркултурното съзнание на бъдещите европейски граждани. А и на нас предстои дълго пътуване по пътищата на межкултурното общуване, за постигане на цивилизован живот в условията на межкултурния свят.

В световен мащаб едно незначително на пръв поглед събитие може да има огромно въздействие върху развитието на света, като и най-малките промени на едно нещо биха могли да породят неизмеримо отражение върху друго. В тази перспектива се открояват и отговорите на някои от въпросите, които повдигаме. Глобализацията е явление, различно от познатия до преди няколко десетилетия порядък, който не се свежда до процесите на глобална конкуренция между отделните регионални структури в света. Той предполага интензивно сътрудничество в рамките на световно разделение на труда за масово производство и осигуряване на услуги чрез високите технологии и иновациите, при което националните граници придобиват архаичен характер.

При изучаването на влиянието на глобализацията върху межкултурните общувания, една немалка част от изследователите акцентират върху това, как изменените под нейното въздействие условия за развитие на културата влияят на основите на функционирането и организацията на съответната национална система на културата. Друга част от тях обръщат внимание преди всичко на взаимовръзката и взаимозависимостите между глобализацията (глобалната информатизация) и интернационализацията на културата, на това как първата съдейства за нарастване на международното културно сътрудничество. По този начин се смята, че на базата на използването на новите медии и на информационно-комуникационните технологии се развива процесът на глобализация на самата култура. Застъпваме тезата, че само единна Европа, като доброволно сдружение на свободни, демократични и цивилизовани нации в условията на глобализация, би могла да превърне в ценност характеристиките на справедливото общество. Съществуването на Европейския съюз има смисъл, само ако се основава на идеята за хуманистичната цивилизация и би могла да бъде реална алтернатива на конфронтацията, в условията на която са живели народите през вековете. Това предполага нациите в европейското икономическо, културно и духовно пространство да бъдат равноправни в социално и икономическо отношение, за да може всяка една от тях да има реален принос в утвърждаването на единството на многообразието, запазвайки своята културна специфика.

Няма да бъде пресилено, ако се каже, че най-важното предизвикателство в сегашната ситуация е да бъдат запазени и разширени базисните европейски ценности, които да поощряват участието на етническите групи в изграждането на межкултурно общество, в провеждането на межкултурни срещи, в осъществяването на устойчив прочит на историята, в опознаване на обичаите, традициите и културата на другите и приемането им на основата на разбирането, диалога и толерантността. Живеейки в нова цивилизационна ситуация, Европа се стреми да създаде общи пространства и територии за установяване на

диалог между гражданите на различните страни, за взаимно опознаване, за протичане на миграционни процеси и потоци, променящи до неузнаваемост картата на националните идентичности, тъй като тези процеси променят съотношението мнозинство – малцинство, чертаят нова картина на националното, глобалното и груповото; променят отношението към общностите, основани на религиозно, групово, етническо или етнографско различие.

Разглеждайки комуникацията, която допринася за качеството и презентацията на културния продукт в естетически и организационен аспект, стигаме до извода, че културата притежава комуникационни параметри, които я карат да функционира като социална система. В свое изследване Евгени Велев приема, че: „Комуникацията като социокултурно явление е структурирана по начин, който допуска принципа на алтернативност, а не следва само и единствено правилото за пренасяне и предаване на информация“ (Велев 2010: 7). Според автора в контекста на съвременните културни явления и процеси тя изгражда едно общо поле, което по различен начин може да бъде запълнено с информация.

Засилващото се влияние на европейските реалности във всекидневието и начинът на живот, основан на общочовешки ценности, превръщат евроидентичността в основен механизъм, който позволява на националните и етническите малцинства, в рамките на своите собствени държави, да се чувстват равностойни членове на общността, като условие за пълноправно съжителство в Общия европейски дом.

В наши дни доминиращата политическа и икономическа доктрина в света е идеята за конвергенция, качеството на живота и взаимната отговорност. Затова е необходимо да се проследи еволюцията на цивилизацията от локалните към глобалната цивилизация, възприемайки идеята на голяма част от изследователите за това, че цивилизационните отношения имат обща природа, единни корени и същностни характеристики, независимо че се конфигурират като самостоятелни същности. Те застъпват тезата, че е настъпило времето да се разсеи митът за множествеността на цивилизациите, защото такава едно схващане блокира разбирането за общото възприемане на историята като цялостен процес, както и всъщност от гледна точка на цялото човечество.

Според изследователите продължителното и целенасоченото акцентирание върху частните проявления в различните исторически епохи не позволяват да се видят общите тенденции на обществено-политическото, икономическото, социалното и културно развитие, както и сходството на цивилизационните процеси, характерни за отделните социокултурни системи, като следствие на фрагментарното разбиране на цивилизацията и на общата история на човечеството. Това води до загубата на ориентири за осмисляне процесите на глобализацията.

Извеждайки концепцията за иманентно присъщите на обществата културни и цивилизационни характеристики, се имплицира схващането, че човешката цивилизация се формира при определени условия. Тези характеристики се проявяват не защото са внесени отвън, а защото социокултурната система достига определено равнище на развитие. Възприемайки разбирането, че културният контекст съпътства човешкия индивид от самото начало на неговото изграждане като мислещо социално организирано същество, цивилизационните признаци се установяват на по-късен етап от развитието на обществения живот.

Тези условия обаче преди това са детерминирани както от интелектуалното развитие на човека, така и от степента на овладяване на природните сили, което от своя страна предопределя преминаването на всяко едно общество през определено културно и цивилизационно развитие, превръщащо се в дадена историческа епоха в осезаема реалност (Ганчев 2010).

Глобалната постмодерна култура се различава от всички предходни култури в отношението към реалния свят и по равнището на възприемане и осмисляне на смисъла за вечното. Съвременният космополитен човек залага по-скоро на убеждението, че междучовешките (междукултурните) отношения се променят, видоизменят, трансформират, преминават от едно качествено състояние в друго, но не винаги по посока на изграждане на хуманистично ориентирана, издигаща духовните ценности цивилизация. В този смисъл е и твърдението на Антъни Смит, че: „За разлика от предходните културни империализми, които имат своите корени в определено етническо време и място на възникване, новата глобална култура е универсална и безвременна. Тъй като е еkleктична, тя е безразлична към мястото и времето. Тя е флуидна и безформена“ (Смит 2000: 212). Според автора идентичностите, образите и културите по един и същи начин упорито си остават множествени и етнически или национални.

Понастоящем глобализацията предизвиква противоречива реакция, тъй като диалогът за преодоляване на негативните последици от нея, както на национално, така и на международно равнище е изключително незадоволителен. Затова бъдещето на отделните страни и съдбата на планетата изискват тя да бъде сериозно преосмислена, така както остарелите убеждения и идеологии преминават през изпитанието на времето и се изменят под влиянието на примера. Необходимо е отделните общности, етноси или националности да се издигнат над интересите на собствените си страни и вярно да уловят надеждите и опасенията на цялото човечество. Отчитайки възможностите за по-добър живот, които глобализацията предлага, е необходимо да се отбележи, че всичко това е осъществимо само при условие, че се подобри управлението на глобализацията на всички равнища. От друга страна, заст-

рашителното нарастване на географията и интензивността на между-етническите и междурелигиозните сблъсъци, както и възникването на нови горещи точки по света, вследствие на тези сблъсъци и увеличаването на сепаратистките и терористичните движения, дава повод на някои наблюдатели, анализатори и изследователи да твърдят, че бъдещите основни конфликти на световната политическа сцена ще бъдат на религиозна, етническа и културна основа.

По същество конфликтът между културите е конфликт на противоположни интереси, разбирания, светогледи, визии, нагласи и ценностни системи. Отделните цивилизации имат различни приоритети по отношение на гражданите и на държавата, на правата и задълженията, на отговорностите и на свободата. Спецификата в приоритетите в крайна сметка определя и основополагащата особеност по отношение на цената на човешкия живот, която е различна в отделните държави. И в тази посока трябва да се поставят наболелите въпроси: дали ще има конфликт между отделните цивилизации и култури, кой и как ще управлява света, коя страна, коалиция или международна институция ще разполага със средства да се справи с екологичните, ядрените, икономическите, финансовите, социалните, политическите и военните заплахи, които тегнат над света. А може би има и други, по-добри, решения, свързани с оползотворяването на безкрайните възможности на межкултурното общуване и с мирното съжителство и взаимодействие между различните национални, етнически, културни и религиозни общности. Необходимо е също така да бъдат поставени въпросите дали е възможна културната интеграция в условията на глобализация, дали е възможно да се гарантира сигурността на личността, на гражданите, на държавите и на света като цяло. Трябва ли да се остави властта в ръцете на религиите, на империите, на пазарите или пък да се върне на нациите, като отново се затворят границите, например. Човечеството би могло да спечели, ако се обедини около хуманистичните идеали на културата като практическа реализация на най-добрия начин на живот. Той предлага благоденствие на мнозинството, защитава идентичността на всяка цивилизация и се грижи по най-добрия начин за интересите на цялото човечество и конкретно на човека.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

- Велев 2010:** Велев, Е. Постмодерна информационна среда и съвременно изкуство. – София.
- Ганчев 2010:** Ганчев, П. Философията на универсалната история като фундаментална философия. – София.

Гърмидолова 2012: Гърмидолова, М. Межкултурната компетентност и изобразителното изкуството. // Научни трудове на Русенския университет. – Русе.

Денчев 2009: Денчев, Ст., А. Куманова. Графемите на писмото на homo sapiens (естествена знакова класификация на човечеството): Към аксиологичния въпрос за методологията на писмената ера. // Нови информационни технологии в образователния процес. – София.

Джаджев 1985: Джаджев И. Беседи по естетика. – София.

Смит 2000: Смит, А. Национална идентичност. – София.

Хофстеде 2001: Хофстеде, Х. Култура и организации. – София.

**ВЪЗМОЖНАТА СКОТУСА:
ТЕРЕННО-ВИЗУАЛНО ИЗСЛЕДВАНЕ НА
МАТЕРИАЛНИТЕ, КУЛТУРНИТЕ И ДУХОВНИ
РЕСУРСИ ЗА РАЗВИТИЕ НА КУЛТУРНИЯ
ТУРИЗЪМ КАТО ЕЛЕМЕНТ ОТ
ОБРАЗОВАНИЕТО ПО ИЗКУСТВОТА И
КУЛТУРАТА ПРЕЗ ЦЕЛИЯ ЖИВОТ В РАЙОНА
НА С. ДОЛНО СПАНЧЕВО, ОБЩ. ПЕТРИЧ,
ОБЛ. БЛАГОЕВГРАД**

Христо Христов

**POSSIBLE SCOTOUSA: VISUAL FIELD STUDY
OF MATERIAL, CULTURAL AND SPIRITUAL
RESOURCES FOR THE DEVELOPMENT OF
CULTURAL TOURISM AS AN ELEMENT OF
LIFELONG LEARNING OF ARTS AND CULTURE
IN THE DOLNO SPANCHEVO VILLAGE,
PETRICH MUNICIPALITY,
BLAGOEVGRAD REGION**

Hristo Hristov

***Abstract:** The paper describes the field work in the SULSIT project that aimed to explore both archaeological, religious and intangible heritage of the village of Dolno Spanchevo, Blagoevgrad district. As a result of the study a hypothesis that the village can be identified with the ancient settlement Scotousa, well known from written sources, is formulated.*

***Keywords:** fieldwork, SULSIT, cultural heritage, village of Dolno Spanchevo, Scotousa*

<i>Γαιος Λουκιον</i>	<i>Гай, син на Луций,</i>
<i>Σκοτυσσαιος ο και</i>	<i>скотусеец,</i>
<i>Ηρακλεωτης και</i>	<i>още и хераклеец,</i>
<i>Ουλπεια Παραμοναφ</i>	<i>и Улпия Парамона (поставиха)</i>
<i>Γαιφ τφ υφ.</i>	<i>за сина Гай.</i>

Надгробен паметник, открит от Георги Митрев в землището на с. Рупите, Петричко, през 2002 г., и намиращ се в АМ – Сандански.

Долината на Струма е своеобразен коридор, връзка от векове на поселенията в Дунавската равнина и поречието на Дунав, Северозападна България, Софийското поле със Средиземноморието. Потокът от обмен на народи, идеи, култури е бил постоянен откакто има население по земите на Средна Струма. Още през V в. пр. Хр. Тукидид в записките си по Пелопонеските войни дава информация, че по долината на Струма, тогава Стримон, е било основното направление на похода на тракийския владетел Ситалк към земите на древна Македония¹. Век по-късно в обратна посока е походът на Александър III, цар на Македония, преди още да е станал Велики, срещу винаги бунтуващите се тракийски поданици на държавата му. От същата посока, от юг, пристигат двеста години след Александър и господарите на средиземноморския свят – римляните. Те разширяват мрежата от градове и пътища, установяват Pax Romana, което въобще не оказва влияние върху характера на местното население. От долината на Струма е родом човекът, който три години държи в шах цяла Италия – медицеа Спартак. Столетия по-късно същата долина и цветущите градове са удавени в пламъци от идващите от север готи. Някак естествено това е била и посоката, в която България по Крумово време започва да обединява земите в югозападните Балкани, това е коридорът, по който през XX в. са направени опити за нахлуване на чужди войски във вътрешността на държавата ни – Петричкия инцидент от 1925 г. и германските Група армии „Е“ при изтеглянето си от Гърция през есента на 1944 г. Точно по времето на Петричкия инцидент², голяма част от селата, в непосредствена близост до гръцко-българската граница са опожарени, имотите разграбени, вълна от около 15 000 бежанци поема на север.

¹ Тукидид. История на Пелопонеската война. – София: Наука и изкуство, 1979, с. 162–165.

² https://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%BA%D0%B8_%D0%B8%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%82

Жителите на едно от селата в Средна Струма – Долно Спанчево и до сега пазят спомени за това кърваво събитие, които те споделиха със студентите от УниБИТ, извършващи теренно-визуално изследване в района на селото. Изборът на землището на споменатото село за провеждане на научните търсения, бе провокиран от няколко фактора: близостта на селото с основен търговски маршрут още от древността; наличието на голямо количество артефакти, намирани при провеждани в миналото археологически експедиции и при обработка на земеделските площи; непроучените и неизследвани местности, носещи най-често имената на светци и свързаните с тях предания за разрушени храмове от различни епохи; особеностите на водоснабдяване на селото от все още действащ безотказно античен водопровод; легенди и предания, свързани с намирани некрополи, неотговарящи като големина на днешното състояние на населените места в района; предания, насочващи към идеята, че Долно Спанчево е едно от най-старите поселища в района, дало начало на почти всички околни села. Освен всичко изброено, едно от заданията на изследването беше да се проверят материалните, културни и духовни възможностите на региона за развитието на културен туризъм, като елемент от обучението по изкуство и култура през целия живот.

Посещението на музеите в Благоевград, Петрич и Сандански, в които се съхраняват част от намерените в и около селото находки, затвърдиха усещането на екипа, състоящ се от преподаватели, докторанти и студенти от Катедра „Информационна среда за туризъм, изкуство и култура“, че територията, обхващаща землищата на Долно Спанчево и околните села, остават недостатъчно проучени, независимо от постоянно извиращите от земята доказателства за бурното минало на района. Важно за теренно-визуалните проучвания бе изключителното съдействие, оказано от местните власти и ръководствата на съответните културни институти. Участието на заинтересовани страни от частния сектор чрез публично-частно партньорство бе в изключителна полза за екипа, за неговата мобилност и обезпеченост. Това е една страна за взаимодействие, което трябва да се развива в перспектива, за разбиране ролята на културното наследство в икономическото развитие на съответния район, за неговото насърчаване, използване на многостранния му принос за различни обществени и икономически цели. Бяха проведени интервюта и разговори с представители на местното население, които откликнаха с готовност, въпреки започналата кампания по прибиране на зърнената реколта. Особено интересни за екипа бяха срещите с хора, обработващи земеделски терени, в които ежедневно се намират изключително любопитни следи от живота на населението, свързано с късномакедонската, римската и ранновизантийската епоха.

Живописният им разказ, свързан с откриването през 70-те год. на XX в. на некропола в местността Турица³, за изградените с плочи гробове и намерените скелети на деца и възрастни и за всичко това, изчезнало безследно и въобще не документирано – нещо, изключително характерно за начина на опазване на старините в този район – плени въображението на целия екип, даде нов импулс при последвалите изследователски действия.

В резултат на творческия импулс бяха прегледани документите на църквата, чийто градеж официално приключва през 1859 г., когато е й осветена, но на екипа направиха впечатление няколко запазени надгробни кръста, носещи информация за края на XVIII и началото на XIX в. Участниците в практиката бяха възхитени от двете най-стари икони, намиращи се в църквата, носещи годината на освещаването на храма.

При проучване на документите попаднахме на информация която, вероятно може да даде отговори на много актуалните въпроси. Каква е причината около такова малко населено място да са намерени и продължават да се намират такова голямо количество археологически находки?

От изследванията на Георги Митрев, озаглавени „Долината на Струма през Античността“⁴, се разбира, че все още няма пълни историко-археологически проучвания на тази област, разделена в момента от границите на три държави. Въпреки че изследвания в района на Средна Струма са правени още от началото на XX в., като се започне с проучванията на Йордан Иванов, Богдан Филев и се стигне до Александър Фол, експедициите с чуждестранно участие през 70-те и 90-те год. на XX в., и до сега този район от поречието на Струма остава практически неизучен. Имайки тази предварителна информация, това бе един от факторите, накара екипа да проведе своите изследвания в землището на Долно Спанчево.

Особено се заинтересувахме от съобщението за неустановеното местоположение на един от градовете по поречието на Средна Струма – Скотуса. Античният град е споменаван от Страбон, Плиний Стари, Клавдий Птолемей и фигурира в античната карта на Певтингер. Името на селището варира като Скотуса, Скотиса, Котуса и като котусеи са назовани гражданите му върху една монета. Всред изследователите градът предизвиква особен интерес поради своята специфична автономия по време на римското владичество на Балканите. Още нещо впе-

³ Смилянв, Й. Из Миналото на Марикостиново и района. – Благоевград, 2004, с. 31–32.

⁴ Митрев, Г. Долината на Струма през Античността. – Асеновград: Екобелан, 2012.

чатли екипа – споменаване на разстоянието от Скотуса до Хераклея Синтика. Ще спомена, че доскоро не беше ясно локализирането и на двете селища. Г. Митрев ни цитира Страбон, който в книга VII на своята „География“, описвайки долината на Струма или Стримон, по негово време, за местоположението на Скотуса споменава следното: „...отсам Стримон до самата река се намира градът Скотуса, а при езерото Болбе – Аретуса...“⁵. При определянето на изразите „отсам / оттатък“ науката вече е установила, че става въпрос за източно или западно от река Струма. Тук, обаче, е и основното противоречие между Страбон и другите автори, описали местоположението на Скотуса. Плиний Стари и Клавдий Птолемей поставят Скотуса източно от Струма за разлика от Страбон, като Клавдий Птолемей описва местонахождението му в областта Одомантика, която историографията локализира на изток от Струма – територия на племето одоманти. По-късните изследователи, разсъждавайки върху написаното от Страбон, установяват че думите му не бива да се приемат буквално – определят коя е била отпращаната му точка, което съответно отново позиционира Скотуса на изток от Стримон. Още по-интересно е, че на картите от Античността през Скотуса минават два маршрута от Хераклея Синтика към Филипи – и двата града са обозначени като значими центрове. Особено е важна Певтингеровата карта, на която е фиксирано и разстоянието от Хераклея Синтика до Скотуса – 4 римски мили или около 6 км, източно от посочения полис. Учените дълго време спорили за местоположението на Хераклея Синтика: едни я пращали до Серес, други я позиционирали на юг, близо до Солун. Все пак, улеснение е било, че в района на Древна Македония има само четири селища, наречени на Херакъл, като три от тях са идентифицирани. Търсенето продължило до 2002 г., когато Г. Митрев открива в античния град близо до Рупите една възпоменателна плоча, която локализира града като Хераклея Синтика.

Така, с малки отклонения, може да бъде локализирана и Скотуса. Още нещо за особения интерес към Скотуса – докато Хераклея Синтика, макар и голям град по мерките от онова време, добива статут на полис в началото на III в., Скотуса е важна със своята автономия, потвърдена от няколко императорски писма до гражданите ѝ и съобщенията на историците.

Кога точно възниква Скотуса не е известно, а различните варианти на името ѝ дават основания да се смята, че то е със сигурен пелас-

⁵ Прев. Г. Кацаров и Хр. Данов в ИТМ, 1949, с. 223.

гийски произход. Известно е още едно селище с това име в областта Тесалия, в Елада, също с пеласгийски произход. От историята на Херодот се знае, че пеласгите са смятани за най-старото население на Атика в Елада, което под напора на нахлуващите от север народи започва своето преселение на север и в различни епохи се заселват все по на север от предишните си обиталища, като даже се разселват на островите в Егейско море. Последното им мащабно преселение е в началото на V в. пр. Хр. във връзка с Гръко-персийските войни. Пеласгите са свързани със синтите от Лемнос и вероятно при преселението си увличат и синтите, които се настаняват в района Средна Струма. Навярно, основавайки Синтика, те основават и Скотуса⁶.

Не е ясно положението на града през т.нар. Класически период. Страбон смята че има съществена роля в култа на местната тракопеласгийска общност към Великата богиня-майка, регистрирана в източниците като Котус, Котис и др. По някое време влиза в територията на Македонската държава, и съответно – в територията на римската провинция със същото име. Плиний Стари изрично я споменава като един от сто и петдесетте народа на тази провинция след 148 г. пр. Хр. Във всеки случай Скотуса се споменава като един от градовете с особена автономия, получена при войните на Октавиан Август и Марк Антоний с убийците на Цезар, и като общност, подкрепила триумвирите. Възможно е това да е част от римския принцип „Разделяй и владей“, давайки особен статут на селище, съсед на стария тракийски град Синтике, превърнал се в елинистичния полис Хераклея Синтика. Скотуса губи особения си статут след 212 г. с Едикта на Каракала, когато всички, родени свободни, стават римски граждани, за да бъдат обложени с данъци. Засилването на Хераклея Синтика през следващия век допринася за западането на града до пътна станция, но това се случва и с много околни, важни дотогава, селища.

През IV в., с готското нахлуване по долината на Струма от север, се слага край на цивилизационното развитие на региона до началото на IX в., когато струмският регион става част от българската държава.

Скотуса е била търсена и преди локализирането на Хераклея Синтика, като на базата на археологически проучвания и намерени артефакти е поставяна в триъгълника Враня – Катунци – Горно Спанчево⁷. Посоченият регион наистина изобилства на останки от римски пътища, мостове, чешми, некрополи, руини от стопански и жилищни сгради.

⁶ Пак там, с. 127.

⁷ Ф. Папазоглу, У. Лийк, Д. дьо Дезър, Д. Самсарис, П. Колар и българите Б. Геров, Цв. Дремсизова-Нелчинова и Г. Митрев.

Възможно е недостатъчните изследвания да карат изследователите да не преминават на юг от землището на село Враня, съседно на Долно Спанчево. Землището на Долно Спанчево обаче изобилства от археологически материал: масивни мраморни и каменни колони, вече споменатия „римски“ водопровод, огромни питоси, намирани при земеделски дейности използвани за съхранение на зърнени храни, мед, масло, вино и т.н. селскостопанска продукция. При повърхностно проучване на тези площи екипът попадна на голямо количество керамика – фина и по-груба, даваща основание да се мисли, че в околността е съществувал център за нейното производство. Количеството ѝ говори за голям център, възможно от градски тип. Това е подкрепено от намирането на много некрополи, някои с голяма площ – неотговарящи на количеството открити останки от жилищни или стопански постройки.

Възможно е Скотуса да чака някъде в околността да бъде идентифицирана.

Съществено основание за мнението на екипа са иманярските групи и техните „търсения“. Те, разбира се, не се афишират, но дейността им не остава скрита за местните хора. При проведените проучвания екипът събра достатъчно устен материал за намирани предмети, представляващи историческо наследство. Тук е нужно да се акцентира за несъответствията около информация за намиране на артефакти и информацията, достигаща до музеите в Петрич, Сандански и Благоевград. За тези културни институти намерените предмети не съществуват, защото не са заведени при тях, а голяма част от заведените не са описани. Това са част от констатациите на екипа при извършените проучвания и проследяване пътя на намерените артефакти.

Нещо основно, което кара екипът да направи извода, че е възможно Скотуса да не е в триъгълника Враня – Катунци – Горно Спанчево, е несъответствието на разстоянието от Хераклея Синтика до Скотуса. Разстоянието от 4 римски мили или около 6 км много точно локализира местонахождението на Скотуса в землището на с. Долно Спанчево. Споменаването, че поселището се намира в близост до Струма, също е основен аргумент – очевидна е отдалечеността на упоменатите села от реката, колкото и да изменено коритото ѝ. Самото корито някога е било много по-близо до сегашното с. Долно Спанчево. Напълно е възможно в района на посочените села да има друго поселище – регионът, и отгъткъ дефилето при Кресна, а и цялата Струмска долина изобилстват с остатъци от поселища от споменатите три епохи – има и праисторически селища, също недостатъчно проучени.

Следващите проучвания на екипа могат да помогнат за изясняване на ситуацията около местоположението на Скотуса. Същевременно самите проучвания могат да спомогнат за развитието на културния тури-

зъм в района, за нови посоки на еко- и туристическите пътеки. Регионът е многопластов, с потенциал за изследвания и проучвания, с възможности за развитие на винен и религиозен туризъм – близостта на Рупите с храма на Ванга, Мелник и Златолист (съответно – на Преподобна Стойна) са предпоставки за това, а наличието на няколко винарски къщи дава основа за новия вид туризъм – всъщност, много добре развит в държавите с развито винопроизводство, като Франция, Италия и Испания, където особено се цени наличието на стопанства със собствено, локално винопроизводство. Регионът е много подходящ с наличието на предпоставки за културен туризъм – Мелник, Роженският манастир, Артцентър „Илинденци“ в едноименното село и регионалните културни институти – музеите в Петрич и Сандански. В близост, в Република Македония, в околностите на гр. Струмица, са уникалните храмови комплекси от времето на Първата българска държава, Велюса и Водоче. На приблизително същото разстояние са и старините с български произход в близост до градовете Серес и Сидерокастро (Демирхисар) в Гърция. Самата, вече спомената, Хераклея Синтика е само на 6 км или 4 римски мили. Не бива да се пропускат и селищата в споменатите вече тригълник Враня – Катунци – Горно Спанчево, с. Пиперово, с. Хърсово с уникалната си дървовидна хвойна – растение, съвременник на динозаврите – единствената в България и други села от околността.

Долината на Струма от дълбока древност е била коридор за връзка между народите и цивилизациите, населяващи Балканите или преминаващи през тях. Освен споменатите народи, понякога от тук са минавали и необичайни странници. Легендата гласи, че самото име на с. Долно Спанчево е във връзка с жител на Иберийския полуостров, отбил се от главния път на кръстоносните армии по пътя им към Божи гроб. Испанец – и от него Спанчево – Долно и Горно. Личното ми виждане е малко по-различно – испанец да, но не от кръстоносните походи, а от войските на каталаните⁸. Базирам се описаното от Рамон Мунтанер за пътя на каталаните, испански наемници на Византия от началото на XIV в., от Галиполи до Атина – по стария римски път Виа Егнация, като отрядите им са минали много близо до сегашното село. Смятам за по-вероятно някой от каталаните да се е отправил на север по долината на Струма, а не обратното – от Софийското поле, където е минавал пътя на кръстоносните войски по друг стар римски път – Виа Милитарис. Вероятността, кръстоносец да се отдели от основната армия, да стигне толкова далеч и да остане жив сред негостоприемното

⁸ Мунтанер, Р. Хроника. – София: Наука и изкуство, 1994.

към този тип войски население, не е много голяма.

Фактът, че странник с името на своята народност, дава име на две селища, отдалечени на 30 км едно от друго, е доказателство за възможността да съществува хармония в различията.

Ще спомена още нещо – възможно е да е Скотуса, но е възможно да е и споменатия с много подробности от Псевдоаристотел храм-прорицалище на Дионис⁹, намиращ се някъде по средното течение на Струма, което обхваща коритото на реката от Рупелското до Кресненското дефиле. „Съществува и друго на същото място – голям и хубав храм на Дионис, в който, на празника и при жертвоприношението в него, се казва, че когато богът възнамерява да изпрати плодородна година, прави да се появи голяма огнена светлина и това виждат всички, които живеят около теменоса...“. Изследователите са сигурни, че при аналогични храмове, се стига до голямо поселище – споменатия теменос, който е свещената земя на храма, обслужващо подобни прорицалища. Почти са убедени, че не е възможно локализирането на храма.

Възможно ли е да е Скотуса? Възможно е!

Както е възможно да е този храм-прорицалище на Дионис.

А е възможно да е и двете...

Бъдещето ще покаже!

⁹ Фол, Ал. Политика и култура в Древна Тракия. – София, 1990.

БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ

Ариф Абдуллах: Доктор по богословие, преподавател във Висшия ислямски институт и ръководител на Научноизследователския център към него. Адрес за кореспонденция: arif.abdullah@islamicinstitute-bg.org

Александра Куманова: Доктор на педагогическите науки, професор в Катедра „Библиотечни науки” в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: alexkum@abv.bg

Али Чакър: Докторант в УниБИТ, преподавател в Университета в Къркларели, Турция. Адрес за кореспонденция: alicakir1977@hotmail.com

Ваня Градинарова: Докторант в Катедра „Социална педагогика и социално дело“ на ФНПП при СУ „Св. Кл. Охридски“. Адрес за кореспонденция: gradinarovavanya@gmail.com

Венцислав Велев: Доктор по история, доцент в УниБИТ, директор на Дирекция „Нематериално културно наследство“ в Министерство на културата. Адрес за кореспонденция: ventzislav.velev@gmail.com

Веселин Босаков: Доктор по социология, доцент в Института за изучаване на обществата и знанието – БАН. Адрес за кореспонденция: vesobos@abv.bg

Гоар Хнканосян: Докторантка в Института по балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: ggoar@abv.bg

Десислава Пилева: Докторантка в Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН. Адрес за кореспонденция: desislava_pileva@abv.bg

Димитър Иванов: Доктор на икономическите науки, професор в УниБИТ, директор на Института по лидерство при УниБИТ. Адрес за кореспонденция: lider@unibit.bg

Евгения Троева: Доктор по история, доцент в Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН. Адрес за кореспонденция: troeva@abv.bg

Емил Стоянов: Доктор на богословските науки, професор в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Адрес за кореспонденция: traytchev@abv.bg

Жаклин Бодурова: проектант в „Черноморски строителен холдинг“ ЕООД – Варна. Адрес за кореспонденция: jaki_bodurova@abv.bg

Жасмина Донкова: Доктор по богословие и доктор по философия, главен експерт в Дирекция „Вероизповедания“ при Министерския съвет. Адрес за кореспонденция: jdonkova@abv.bg

Жоржета Назърска: Доктор по история, професор в Катедра „Културно-историческо наследство“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: nazarska@abv.bg

Златин Маринков: Докторант в Катедра „Културно-историческо наследство“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: zlatin_marinkov@abv.bg

Ибрахим Карахасан-Чънар: Докторант в Катедра „Културно-историческо наследство“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: ibrahim_chynar@abv.bg

Искра Арсенова: Доктор на философските науки, професор в УниБИТ и Института по електрохимия и енергийна ефективност – БАН. Адрес за кореспонденция: isarsenova@gmail.com

Катя Владимирова: Доктор по икономика, професор в Института за изследване на населението и човека – БАН. Адрес за кореспонденция: kvladimirova@hotmail.com

Костадин Нушев: Доцент в Богословския факултет на СУ „Св. Климент Охридски“. Адрес за кореспонденция: kostadin.nushev@theo.uni-sofia.bg

Магдалена Гарванова: Доктор по психология, главен асистент в Катедра „Комуникации и информиране“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: m.garvanova@unibit.bg

Марсел Израел: Доктор на техническите науки, секретар по международните отношения и връзки на Националния съвет на религиозните общности в България. Адрес за кореспонденция: marcelisrael@telefonica.net

Мюмюн Тахиров: Доктор по философия, доцент в Катедра „Комуникации и информиране“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: dr.mumun.tahir@gmail.com

Надя Владимирова: Доктор по Организация и управление извън сферата на материалното производство (Културно-историческо нас-

ледство), експерт в Държавна агенция „Архиви“. Адрес за кореспонденция: nadja.vladimirova@gmail.com

Паулина Тодорова: Доктор по богословие, асистент във Висшето транспортно училище „Т. Каблешков“. Адрес за кореспонденция: paulitod@abv.bg

Росица Тодорова: Доктор по богословие, асистент във Висшето транспортно училище „Т. Каблешков“. Адрес за кореспонденция: rossitod@abv.bg

Румяна Неминска: Доктор по педагогика, асистент в Педагогическия факултет на Тракийския университет – Стара Загора. Адрес за кореспонденция: neminska@abv.bg

Светла Шапкалова: Доктор по научна информация, главен асистент в Катедра „Културно-историческо наследство“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: s.shapkalova@unibit.bg

Светлозар Елдъров: Доктор на историческите науки, професор в Института по балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: sveldarov@abv.bg

Силва Наблантян-Хачерян: Доктор по педагогика, държавен експерт в Министерството на културата. Адрес за кореспонденция: silnal@abv.bg

Христо Христов: Докторант в Катедра „Информационна среда за туризъм изкуство и култура“ в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: qwaga@abv.bg

Янцислав Янакиев: Доктор на социологическите науки, професор във Военната академия „Г. С. Раковски“. Адрес за кореспонденция: yanakiev@pims.org

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

Сборник с доклади от Научната конференция
„Хармония в различията“ – София, 10.12.2015

Българска
Първо издание

Съставители
Жоржета Назърска, Светла Шапкалова

Редактор
Таня Алмалех

Формат 64/84/16
Печатни коли: 24
Предпечат и печат „БПС“ ООД

Издателство
“За буквите-О писменехъ“

ISSN 2367-7899

София, 2015

