

Национален съвет на
религиозните общности в България

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

СБОРНИК С ДОКЛАДИ

Научна конференция

„Хармония в различията“

София, 9.12.2016

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

Сборник с доклади

**от Научната конференция
„Хармония в различията“
София, 9.12.2016**

Съставители:

**Жоржета Назърска,
Светла Шапкалова**

**София
Издателство „За буквите – О писменехъ“
2016**

Сборникът с доклади и съобщения се издава с финансовата подкрепа на Дирекция „Вероизповедания“ към Министерския съвет и според работната програма на ПЧФНП–2016–01 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, 2016

© Александра Куманова, Александър Димчев, Анастасия Пашова, Ангелина Пенева, Ариф Абдуллах, Бисер Банчев, Валя Симеонова, Ваня Градинарова, Велчо Кръстев, Венцислав Велев, Веселин Босаков, Веска Гювийска, Володя Златев, Даниела Сотирова, Дочка Гешева, Евгения И. Иванова, Емил Стоянов, Жаклин Бодурова, Жасмина Донкова, Жоржета Назърска, Златин Маринков, Ибрахим Карахасан-Чънар, Ивета Якова, Ирина Н. Морозова, Катя Бенчева, Катя Гечева, Красимир Димитров, Красимира Мутафчиева, Лъчезар Манчев, Магдалена Гарванова, Майкъл Баркли, Маргарита Бакрачева, Мария Серафимова, Марияна Стефанова, Марсел Израел, Мая Георгиева, Митко Арnaudов, Мюмюн Тахиров, Надежда Георгиева-Станкова, Нели Бояджиева, Нели Минчева, Ненад Васич, Николай Василев, Николай Цанков, Нина Дебрюне, Петър Воденичаров, Радослав Спасов, Росица Николова, Светла Шапкалова, Сево Явашчев, Силва Налбантян-Хачерян, Слави Чирпанлиев, Стефан Пенев, Стойка Калчева, Татьяна Жаркова, Теодор Тодоров, Тодор Мишев, Янка Тоцева, Янцислав Янакиев, автори, 2016.

© „За буквите – О писменехъ“, издателство, 2016
ISSN 2367-7899

HARMONY IN DIVERSITY

Collection of Papers from

the “Harmony in Diversity” National Conference
Sofia, 09.12.2016

Editors:

Georgeta Nazarska and Svetla Shapkalova

Sofia
“Za bukвите – O pismeneh” Publishing House
2016

**Университет по библиотекознание и информационни технологии
Национален съвет на религиозните общности в България**



**НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“**

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

**9 декември 2016
София, УниБИТ**

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЯ.....	15
<u>I. РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ</u>	
МУЛТИКУЛТУРНОТО ОБЩЕСТВО В ПЕРСПЕКТИВАТА НА БИБЛЕЙСКОТО ОТКРОВЕНИЕ	22
Емил Стоянов	
АНАЛИЗ НА МОНОТЕИСТИЧНИТЕ РЕЛИГИИ КАТО ОСНОВА ЗА ТОЛЕРАНТНОСТ И ПЛУРАЛИЗЪМ	29
Марсел Израел	
СЪВРЕМЕННО ЗНАЧЕНИЕ НА ДОКАЗАТЕЛСТВАТА ЗА БОГА – ПРОБЛЕМЪТ СЪТВОРЯВАНЕ ИЛИ ЕВОЛЮЦИЯ	37
Стефан Пенев	
ХАРМОНИЯТА И ЧОВЕШКОТО ОБЩЕСТВО – ИСТОРИЧЕСКИ ФОРМИ И МОДЕЛ ЗА БЪДЕЩЕТО.....	51
Лъчезар Манчев	
РАЗБИРАНЕ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ СРЕД ХРИСТИЯНСКИТЕ ДЕНОМИНАЦИИ	59
Майкъл Барклей	
„НЕ СРЕЩУ ПЛЪТ И КРЪВ“	65
Слави Чирпанлиев	
НЯКОИ АСПЕКТИ НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕТО МЕЖДУ РЕЛИГИЯ И НАУКА	72
Мюмюн Тахиров	
ОБРАЗОВАНИЕ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ ЧРЕЗ ЗНАНИЕ ЗА РЕЛИГИЯТА.....	78
Марияна Стефанова	
ДУХОВНОСТТА НА НОВАТА ЕПОХА И МЛАДИТЕ ХОРА В БЪЛГАРИЯ	85
Жасмина Донкова	
МЕСТА И ПАМЕТ НА КУЛТА КЪМ СВЕТИ ДИМИТРИЙ БАСАРБОВСКИ – ПОКРОВИТЕЛЯТ НА ДВА НАРОДА.....	102
Радослав Спасов	
ХРАМ „СВ. БОГОРОДИЦА“ В КАРЛОВО – ЦЕНТЪР ЗА ДУХОВНА ПРОСВЕТА И ЗАПАЗВАНЕ НА РЕЛИГИОЗНОТО НАСЛЕДСТВО	108
Нели Минчева	
ОПАЗВАНЕ, СЪХРАНЯВАНЕ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ НА ПРАВОСЛАВНОТО КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО В БЪЛГАРИЯ ОТ БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА СТАРОСТИЛНА ЦЪРКВА	122
Росица Николова	

ПРАВОСЛАВИЕ: КУЛТУРНИ СМЫСЛИ ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ.....	135
Ирина Николаевна Морозова	
КОРАНЪТ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА НЕМЮСЮЛМАНИТЕ: ДЖОН УАНСБРО И АНГЕЛИКА НОЙВИРТ	146
Ариф Абдуллах	
МЮСЮЛМАНСКАТА ОБЩНОСТ В СРЪБСКИ САНДЖАК ПРЕЗ ВТОРОТО ДЕСЕТИЛИТИЕ НА ХХІ В. И НЕЙНИТЕ ЛИДЕРИ	155
Бисер Банчев	
ОБИЧАЯТ СЮННЕТ	177
Ибрахим Карахасан-Чънар	
РЕЛИГИОЗНИ УБЕЖДЕНИЯ ВЪВ ВЪЗНИКВАЩА ЗРЕЛОСТ – БЪЛГАРСКИЯТ СЛУЧАЙ.....	183
Магдалена Гарванова	
РЕЛИГИОЗНИТЕ КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ НА БЪЛГАРИТЕ, ОТРАЗЕНИ В ЛИЧНИТЕ ИМ БИБЛИОТЕЧНИ КОЛЕКЦИИ.....	197
Светла Шапкалова	
БИОЕТИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ И РЕЛИГИОЗНИ ЦЕННОСТИ В СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ	205
Жоржета Назърска, Светла Шапкалова	

II.

ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ

НЯКОИ ВЪПРОСИ, СВЪРЗАНИ С ОПАЗВАНЕТО НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО В КОНТЕКСТА И НА СЪВРЕМЕННИЯ ЕТНОКУЛТУРЕН ДИАЛОГ	218
Венцислав Велев	
ОПАЗВАНЕ И ПОПУЛЯРИЗИРАНЕ НА АРХИВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ДИРИГЕНТА МЕСРУ МЕХМЕДОВ ОТ ЧИТАЛИЩЕ „РАЗВИТИЕ – 1869“ – ГР. ДРЯНОВО – МОДЕЛ НА ЕТНИЧЕСКА ТОЛЕРАНТНОСТ	226
Катя Гечева	
РОЛЯТА НА НЕПРАВИТЕЛСТВЕНИТЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ОПАЗВАНЕТО И СЪХРАНЯВАНЕТО НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО НА БЕСАРАБСКИТЕ БЪЛГАРИ	241
Златин Маринков	
ОЗЕМЛЯВАНЕТО НА БЕЖАНЦИТЕ ОТ МАЛА АЗИЯ В ЕМОНА (1924-1928)	246
Нина Дебрюне	
ОБЩЕСТВЕНИЯТ ЖИВОТ НА АРМЕНСКАТА ОБЩНОСТ В ГРАД ВАРНА – ИДЕНТИЧНОСТ, ХАРМОНИЯ И ПРОБЛЕМИ	257
Жаклин Бодурова	

АРМЕНОЕЗИЧНИЯТ ПЕЧАТ В БЪЛГАРИЯ ДО 1944 г.	269
Гоар Хнканосян	
ИЗГРАЖДАНЕ НА ДИГИТАЛЕН РОМСКИ АРХИВ ЗА ЮГОЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ – ДЕМОКРАТИЧНА ПУБЛИЧНОСТ ЧРЕЗ ПРАВО НА ИСТОРИЯ	278
Анастасия Пашова, Петър Воденичаров	
БИТИЕ НА ЕЖЕДНЕВИЕТО – ЦИГАНИТЕ И „ДРУГИТЕ“ (XIX – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XX В.)	285
Евгения И. Иванова, Велчо Кръстев	
РОМСКИТЕ ИНТЕЛЕКТУАЛЦИ: КУЛТУРНИ ПРЕДПРИЕМАЧИ И МЕЖДУКУЛТУРНИ МЕДИАТОРИ.....	293
Надежда Георгиева-Станкова	
ДРУГИТЕ ЕТНОСИ И РЕЛИГИИ В БЪЛГАРСКИТЕ УЧЕБНИЦИ (1879-1944)	300
Тодор Мишев	
БОСНЕНСКИЯТ КОНФЛИКТ В КРАЯ НА XX в.: ЕТНОКОНФЕСИОНАЛНИТЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ, ОТРАЗЕНИ В УЧЕБНИЦИТЕ ПО ИСТОРИЯ НА БИВША ЮГОСЛАВИЯ, РУСИЯ И БЪЛГАРИЯ	312
Катя Бенчева	
ЕВРОПА: ЕТНИЧЕСКАТА ПАЛИТРА НА РЕЛИГИОЗНАТА ВОЙНА.....	321
Теодор Тодоров	
ЕТНИЧЕСКИТЕ ОБЩНОСТИ: МЕЖДУ ИГРИТЕ ЗА ЕЛЕКТОРАТ И ТОЛЕРАНТНОТО СЪЖИТЕЛСТВО	331
Ивета Якова	
НАЦИОНАЛНАТА ОРИС НА БЪЛГАРИ И ПОЛЯЦИ, ПРОСЛЕДЕНА ПО СТРАНИЦИТЕ НА I-ТА ГОДИШНИНА НА СП. ПОЛСКО- БЪЛГАРСКИ ПРЕГЛЕД (1918–1919)	339
Ангелина Пенева	
НАГЛАСИ КЪМ ЕМИГРАЦИЯ И НАЦИОНАЛНА ИДЕНТИЧНОСТ	350
Маргарита Бакрачева	

III.

КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ

ДРУГОСТТА КАТО ПРОБЛЕМ	358
Веселин Босаков	
ИЗМЕРЕНИЯ НА ТОЛЕРАНТНОСТТА.....	363
Мария Серафимова	
СТЕРЕОТИПИ И ТОЛЕРАНТНОСТ В МЕЖДУКУЛТУРНАТА КОМУНИКАЦИЯ..	374
Красимир Димитров	

ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЯ И КОМПЕТЕНТНОСТ	378
Валя Симеонова	
ГЕНЕЗИС НА БИБЛИОГРАФСКАТА ТЕОРИЯ ВЪВ ФРАНЦИЯ, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ И ГЕРМАНИЯ (XVIII-XIX В.) (КЪМ ВЪПРОСА ЗА ТРАКТУВАНЕТО НА ДИСТИНКЦИЯТА В ЛЕКСИКОГРАФИЯТА НА ИМЕНУВАНЕТО НА БИБЛИОГРАФСКИТЕ ФОРМИ: МОРФОЛОГИЯ НА РАЗЛИЧИЯТА)	383
Александра Куманова, Николай Василев	
МОДЕЛ И КОНЦЕПЦИЯ ЗА МУЛТИКУЛТУРНА БИБЛИОТЕКА – ВРАТА КЪМ ПОСТИГАНЕ НА ХАРМОНИЯ В МНОГООБРАЗИЕТО	393
Володя Златев	
НАРОДНИТЕ ЧИТАЛИЩА И ПРИЛОЖЕНИЕ НА ПРИНЦИПА ЗА ДОСТЪПНОСТ В НАЦИОНАЛНАТА СТРАТЕГИЯ ЗА УЧЕНЕ ПРЕЗ ЦЕЛИЯ ЖИВОТ (2014-2020)	399
Силва Налбантян-Хачерян	
КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ И ИНТЕРКУЛТУРЕН ДИАЛОГ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ	406
Янка Тоцева	
КУЛТУРНА СЕНЗИТИВНОСТ И НАГЛАСИ НА РАБОТЕЦИ В ПЕНИТЕНЦИАРНАТА СИСТЕМА	416
Нели Бояджиева	
„ЕВРОПА“ В ПРЕДСТАВИТЕ НА ЗРЕЛОСТНИЦИТЕ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ	426
Веска Гювийска, Николай Цанков	
ПРИЛОЖЕНИЕ НА ПОДХОДИ ОТ ЕКСПРЕСИВНАТА ТЕРАПИЯ ПРИ РАБОТА С ДЕЦА И ЮНОШИ С ПОВЕДЕНЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ	433
Мая Георгиева, Ваня Градинарова	
ДИАЛОГ КУЛТУР НА УРОКЕ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА	444
Татяна Жаркова	
КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ КАТО КОГНИТИВЕН ФАКТОР И ЛИНГВОКУЛТУРОЛОГИЧЕН ПРОБЛЕМ В ОБУЧЕНИЕТО ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК НА ЧУЖДЕНЦИ	456
Дочка Гешева	
НАГЛАСИ КЪМ СЛУЖБАТА НА ЖЕНИТЕ И НА ХОРАТА ОТ РАЗЛИЧНИ ЕТНИЧЕСКИ И КУЛТУРНИ ГРУПИ В АРМИЯТА	471
Янцислав Янакиев	
ПРОНИКВАНЕ НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАТА ВОЕННА ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА В БЪЛГАРИЯ 1919-1944 Г.	481
Сево Явашчев	

КРОСКУЛТУРНАТА ПЕРСПЕКТИВА В ОРГАНИЗАЦИОННАТА ЕТИКА: РОЛЯТА НА КУЛТУРНАТА И ЕТИЧЕСКАТА КОМПЕТЕНТНОСТ В УПРАВЛЕНИЕТО НА РАЗЛИЧИЯТА.....	490
Даниела Сотирова	
ПОВРАТНАТА ТОЧКА НА МИТОЛОГИЧЕСКОТО МИСЛЕНЕ В ТЪРСЕНЕ „ХАРМОНИЯТА НА БИТИЕТО“ („ПЕСЕНТА НА ОРФЕЙ“ – МЕТАФОРА НА ТВОРЧЕСКОТО ЖИВЕЕНЕ).....	504
Красимира Мутафчиева	
С УМ И РАЗУМ НАДАРИ МЕ: ЛИПСВАЩАТА СЪСТАВКА.....	511
Йорданка Захаријева	
ЖЕРТВИ НА ИЗТЕЗАНИЯ В СТРАНИТЕ НА ПРОИЗХОД: ПСИХОЛОГИЧЕСКИ И СОЦИАЛНИ АСПЕКТИ ПРИ ИНТЕГРИРАНЕ В ЕВРОПЕЙСКИЯ СЪЮЗ И БЪЛГАРИЯ.....	521
Стойка Калчева	
ОБЯВЕНАТА ХАРМОНИЯ НА ЕВРОПЕЙСКИЯ СЪЮЗ И ДИСХАРМОНИЯТА НА ЗАПАДНИТЕ БАЛКАНИ.....	526
Ненад А. Васић, Митко К. Арнаудов	
БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ.....	540

CONTENT

Greetings 15

I. RELIGIOUS DIVERSITY

Emil Stoyanov. Multicultural Society in Perspective of Biblical Revelation 22

Marcel Israel. Analysis of Monotheistic Religions as a Base for Tolerance and Pluralism 29

Stephan Penov. Contemporary Meaning of the Proofs of God's Being: the Problem Creation and/or Evolution 37

Latschesar Mantshev. Harmony and the Human Society – Historical Forms and a Model for the Future 51

Michael Barclay. Understanding Cultural Differences among Christian Denominations 59

Slavi Chirpanliev. *Not against Flesh and Blood* 65

Myumyun Tahirov. Some Aspects of the Interaction between Religion and Science 72

Mariana Stefanova. Education for Intercultural Dialogue through Knowledge of Religion 78

Zhasmina Donkova. Spirituality of the New Age and Young People in Bulgaria 85

Radoslav Spasov. Places and Memory of the Cult of St. Dimitrij Basarbovski – Patron of Two Nations 102

Nelly Mincheva. *Holy Theotokos* Church in Karlovo – Center of Spiritual Enlightenment and Preservation of the Religious Heritage 108

Rossitza Nikolova. Protection, Conservation and Socialization of Orthodox Cultural Heritage in Bulgaria by the Old Calendar Orthodox Church of Bulgaria 122

Irina Nikolayevna Morozova. Ortodoxy: the Cultural Senses of the Unity and Varieties 135

Arif Abdullah. The Study of the Qur'an in the Academic Discourse of Non-Muslims: John Wansbrough and Angelika Neuwirth 146

<i>Biser Banchev</i> . Muslim Community in Serbian Sandzak in the Second Decade of 21 st Century and Its Leaders	155
<i>Ibrahim Karahasan-Çınar</i> . Custom Circumcision (Sünnet)	177
<i>Magdalena Garvanova</i> . Religious Beliefs in Emerging Adulthood: the Bulgarian Case	183
<i>Svetla Shapkalova</i> . Religious Differences of Bulgarians Reflected in their Personal Library Collections	197
<i>Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova</i> . Bioethical Views and Religious Values in Contemporary Bulgaria	205

II. ETHNIC DIVERSITY

<i>Ventzislav Velev</i> . Some Questions Related to the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage in the Context of Modern and Ethno-Cultural Dialogue	218
<i>Katia Gecheva</i> . Preservation and Promotion of Archival Heritage of Conductor Mesru Mehmedov, Presented by the Razvitie -1869 Community Center at Dryanovo – A Model of Ethnic Tolerance	226
<i>Zlatin Marinkov</i> . The Role of Non-Governmental Organizations in the Protection and Conservation of Intangible Cultural Heritage of Bessarabian Bulgarians	241
<i>Nina Debruyne</i> . Providing of Land to Refugees from the Asia Minor in the Village of Emona (1924-1928)	246
<i>Jacqueline Bodurova</i> . The Public Life of the Armenian Community in the town of Varna – Identity, Harmony and Problems	257
<i>Goar Khnkanosian</i> . The Press in Armenian, Published in Bulgaria up to 1944	269
<i>Anastasiya Pashova, Petar Vodenicharov</i> . Elaborating a Digital Roma Archive for South-West Bulgaria – Democratic Publicity by Right of History	278
<i>Evgeniya I. Ivanova, Velcho Krastev</i> . Existence of the Daily Round – the Gypsies and Others (19 th - First Half of the 20 th Century)	285
<i>Nadezhda Georgieva-Stankova</i> . The Roma Intellectuals: Cultural Entrepreneurs and Intercultural Mediators	293
<i>Todor Mishev</i> . Other Ethnic Groups and Religions in Bulgarian Textbooks (1879-1944)	300

<i>Katia Bentcheva</i> . The Conflict in Bosnia at the End of the 20 th Century: the Ethno-Confessional Contradictions Reflected in the History Textbooks in Former Yugoslavia, Russia, and Bulgaria	312
<i>Teodor Todorov</i> . Europe: Ethnic Palette of Religious War	321
<i>Iveta Yakova</i> . Ethnic Communities: between Games for the Electorate and Tolerant Co-Existence	331
<i>Anguelina Peneva</i> . The National Fate of Bulgarians and Poles throughout the First Anniversary Issue of the <i>Polish – Bulgarian Review Magazine</i> (1918 – 1919)	339
<i>Margarita Bakracheva</i> . Attitudes towards Immigration and National Identity	350

III. CULTURAL DIVERSITY

<i>Veselin Bosakov</i> . Otherness as a Problem	358
<i>Mariya Serafimova</i> . Dimensions of Tolerance	363
<i>Krasimir Dimitrov</i> . Stereotypes and Tolerance in Intercultural Communication	374
<i>Valya Simeonova</i> . Intercultural Communication and Competence.....	378
<i>Alexandra Kumanova, Nikolay Vassilev</i> . Genesis of the Bibliographical Theory in France, Great Britain and Germany (18 th -19 th Century) (On the Problem of Treating the Distinction in Lexicography of Designating the Bibliographic Forms: a Morphology of Distinctions)	383
<i>Volodya Zlatev</i> . Model and Concept of Multicultural Library – Door to Achieve Harmony in Diversity	393
<i>Silva Nalbantyan-Hacheryan</i> . Community Cultural Centres – Chitalishta and Implementation of the Principle of Accessibility in the National Strategy for Lifelong Learning (2014-2020)	399
<i>Yanka Totseva</i> . Cultural Differences and Intercultural Dialogue in Bulgarian School.....	406
<i>Nelly Boiadjeva</i> . Cultural Sensitivity and Attitudes of Working People in the Penitenciar System	416
<i>Veska Gyuviyska, Nikolay Tsankov</i> . <i>Europe</i> in the Minds of Seniors in Bulgarian School.....	426

<i>Maya Georgieva, Vanya Gradinarova.</i> Application of Expressive Therapy Methods in Working with Children and Adolescents with Behavior Problems	433
<i>Tatyana Zharkova.</i> Dialogue of Cultures in the Classroom of a Foreign Language	444
<i>Dochka Gesheva.</i> The Cultural Differences as a Cognitive Factor and Linguo-Cultural Problem in the Bulgarian Language Teaching to Foreign Students	456
<i>Yantsislav Yanakiev.</i> Attitudes towards Service of Woman and the Representatives of Different Ethnic and Cultural Groups in the Military	471
<i>Sevo Yavashchev.</i> Penetration of Western Military Theory and Practice in Bulgaria, 1919-1944	481
<i>Daniela Sotirova.</i> Cross-Cultural Perspective in Organizational Ethics: the Role of Cultural and Ethical Competence in Diversity Management	490
<i>Krasimira Mutafchieva.</i> The Turning Point of Mythological Thinking in Seeking <i>The Harmony Of Being (The Song Of Orpheus – a Metaphor for Creative Existence)</i>	504
<i>Yordanka Zaharieva.</i> Wit and Wisdom, Grant Me: the Missing Ingredient	511
<i>Stoyka Kaltcheva.</i> Victims of Torture in the Countries of Origin: Psychological and Social Aspects in Integration in the European Union and Bulgaria	521
<i>Nenad A. Vasić, Mitko K. Arnaudov.</i> European Union Proclaimed Harmony and Disharmony of the Western Balkans	526
Biographical Notes.....	540

ПРИВЕТСТВИЯ

ДО
УЧАСТНИЦИТЕ В
НАУЧНАТА КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“

УВАЖАЕМИ УЧАСТНИЦИ В КОНФЕРЕНЦИЯТА,

За мен е чест и удоволствие от името на Ръководството на УниБИТ да Ви поздравя с провеждането на Третата научна конференция „Хармония в различията“, организирана от Университета по библиотекознание и информационни технологии и Националния съвет на религиозните общности в България.

Научната конференция „Хармония в различията“ се превърна в добра традиция, която свидетелства за системната работа на българските учени и общественици за изследване и обсъждане на съвременните проблеми, свързани с културните различия. Несъмнено подобни форуми са много актуални, особено в условията на интензивни миграционни процеси. Надяваме се настоящата Конференция да съдейства за съхраняване на етническия и религиозния мир и за изграждане на устойчиво общество, основано на социална хармония.

Уважаеми участници, приемете моите пожелания за успешна и ползотворна работа!

ПРОФ. ДИК.Н. СТОЯН ДЕНЧЕВ,
РЕКТОР НА УниБИТ



ПРИВЕТСТВИЕ

към организаторите и участниците в конференцията на тема
„Хармония в различията“
от името на Националния съвет на религиозните общности в България

*Уважаеми проф. Денчев – Ректор на УниБИТ,
Уважаеми участници в конференцията на тема „Хармония в различията“,
Драги гости,*

Имам честта и удоволствието да Ви поздравя за иницирирането и провеждането на тази Конференция, която е трета поредна от този тип. Актуалността на нейната тема не само не намалява, а нараства непрекъснато в съвременната социално-политическа обстановка както у нас, така и в рамките на целия Европейския съюз. Възникващи проблеми и напрежения, свързани с прилива на мигранти, стават вече видими за всички европейски държави. Все по-често се чува твърдението, че моделът на мултикултурализма не дава очакваните от неговата реализация плодове за безпроблемно социално-културно спояване на различни по етническа и религиозна принадлежност общности, а алтернативната му – асимилаторска политика – се оказва още по-малко работеща и често съпътствана с негативни резултати като антихуманни прояви, нежелано гетоизиране и пр. Общи призови за интеграция на Другия, закърмен с различна култура, нрави и вяра, различни от тези на приемащото общество, остават често безплодни, поради своята абстрактна поставеност.

Иска ми се да вярвам, че поставената и анализирана от участниците в настоящата Конференция идея за хармония в различията ще се окаже един алтернативен, разумен и хуманен проект. От 21 до 23 октомври в гр. Вършец бе проведена организираната от Националния съвет на религиозните общности в България Научна конференция на тема „Религиозните символи като послание“. Мога да кажа, че тъкмо идеята за хармония на символните послания на религиозните общности, изчистени от исторически насложени неразбирателства и носещи дълбок хуманистичен заряд, бе най-вече дискутирана на фона на запазването на техните автентични специфики. Това бе шестата конференция от една свързана поредица „Хуманизъм, религия и наука“, която привлича лидери на шестте основни вероизповедания в България, като направи от тях добри приятели, както и участници от БАН, Богословския факултет на СУ, УниБИТ, ЮЗУ, Комисията за борба срещу дискриминацията и др.

Уважаеми участници и гости,

Пожелавам успешна и плодотворна работа на Вашата Конференция, като не се съмнявам, че нейното мъдро послание за хармония в различията,

ще бъде чуто както от нашите управляващи политици, така и от постепенно съзряващото гражданско общество у нас.

София, 9 декември 2016 г.

д-р Рупен Крикорян

Председател на Националния съвет на
религиозните общности в България и
Директор на Института за междурели-
гиозен и етнокултурен диалог

**ДО
УЧАСТНИЦИТЕ В НАУЧНАТА
КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“**

**УВАЖАЕМИ ДАМИ И ГОСПОДА, УЧАСТНИЦИ В НАСТОЯЩАТА
КОНФЕРЕНЦИЯ,
УВАЖАЕМИ ОРГАНИЗАТОРИ,
УВАЖАЕМИ ГОСТИ,**

В знак на уважение и съпричастност към темата на днешната конференция искам да поднеса пожелания за успешна и ползотворна работа на участниците в нея.

Признателни сме и високо оценяваме инициативата на организаторите на настоящата конференция за поредна година да съберат на едно място представители на държавните институции, религиозните общности и научните среди и в дух на разбирателство да се дискутират въпроси, свързани с уважението към достойнството на всеки човек, независимо от неговия етнос, пол или религия.

Днес, когато повече от всякога се говори за правата на човека и тяхната защита във всяка една сфера и дейност от личния, професионалния и обществен живот на личността, темата на настоящата конференция придобива различно измерение.

Светът е една тъстра мозайка от личности, идеи и възгледи. Различни, но в същото време взаимосвързани, преплитаци се в красивите багри на живота. Каквито и различия да съществуват между хората, нещата, които ги свързват са много повече и по-силни.

Съсредоточавайки се върху тази максима и върху ценностите, изповядвани от всички религии, академичните среди и религиозните общности, работейки заедно могат да дадат своя принос за мир и разбирателство в съвременния свят.

**ДИРЕКТОР НА ДИРЕКЦИЯ
„ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“**



(Емил Велинов)

I.
РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ

МУЛТИКУЛТУРНОТО ОБЩЕСТВО В ПЕРСПЕКТИВАТА НА БИБЛЕЙСКОТО ОТКРОВЕНИЕ

Емил Стоянов

MULTICULTURAL SOCIETY IN PERSPECTIVE OF BIBLICAL REVELATION

Emil Stoyanov

Abstract: *In recent years we have witnessed how developments in economic, social and political level interacted with each other and led to tremendous change in the cultural scene of the whole Europe. Transfer of people for different reasons (migrants, workers, etc.) have modified the map of the continent and transformed the European national society to a multicultural society. It is expected religions to play an important role to these changes. The topic addresses, on the one hand, the question that a multicultural society can hardly exist or even hope to survive without the support of religion, and secondly, that a confrontation of people in a religious level might be prove catastrophic for the coherence of the society, especially if this confrontation is mixed with religious fanaticism.*

Key words: *multicultural society, religion, tolerance, Church, Old Testament.*

През последните години с оглед глобализацията и новото *постмодерно*, назовано още *постисторическо* или *постполитическо* време¹ сме свидетели как на икономическо, социално и политическо ниво се извършват мащабни промени в културната картина на Европа. Съжителството с други народи, но и особените начини на общение на народите със спецификата на културното им наследство, трансферът на хора по различни причини (търсенето на работа, мигранти и т.н.) моделират картата на континента и трансформират европейското национално общество в мултикултурно общество. Създава се нова действителност.

Паралелно на това развитие, и може би във връзка с него, при среща на културите, поради различни състояния на несигурност, се наблюдава усилване на фундаменталистичния начин на мислене с крайно агресивни настроения спрямо останалите общности и практики на изолация в гето. Увеличаването на нехристиянското население в Европа и главно на мюсюлманите поставя исляма на второ място след християнството – факт с очевидни последици в специфичните културни и социални сектори на живота. Ясно е, че мултикултурното общество едва ли ще може да просъществува или дори да оцелее без подкрепата на религията. От друга страна, конфронтацията между хората на религиозно ниво може да се окаже катастрофална за кохерентността на обществото, особено ако тази конфронтация е примесена с религиозен фанатизъм.

¹ Вж. Gane, M., ed. Baudrillard Live. Selected Interviews. – London, NY, 1993.

1. Въпросите, които възникват, са: Доколко християнството би могло да бъде действителен фактор в съвременното мултикултурно общество, изживяващо мъчителен период на адаптация към новата реалност? Не е ли време мултикултурността да бъде преосмислена в съответствие с изконните етични принципи: веротърпимост, човеколюбие и състрадание? Не е необходимо да се позоваваме на миналото на Църквата, за да си припомним колко неотложна е била нуждата от толерантност в основаването на Църквата, чието основно учение е *extra Ecclesiam nulla salus*. Дългогодишната история на Световния съвет на църквите е добър пример, който показва колко трудно е дори за християнските църкви да работят в сътрудничество. Оказва се, че всеки напредък е съмнителен, когато не почива на богословски основи, а единствено се свежда до нивото на религиозната и църковната дипломатия и тактика. Ясно е, че без сериозно и задълбочено богословско изследване, което да очертае ново начало, придържашо се към основните принципи на древната Църква, всеки стремеж към съвместна работа между църквите или дори религиите е осъден на неуспех.

2. Въпросът за религиозното разнообразие съдържа предизвикателство за всеки тълкувател, стараящ се да подходи към него от перспективата на Стария Завет. Това е така, защото идеята за толерантността, която е необходима предпоставка за религиозното разнообразие, се появява най-напред като подход, който е несъвместим с библейската идея за *завет*². Както знаем, това понятие определя *съгласието – договор*, който Бог сключва с израилския народ. *В този завет се отразяват отношенията между Бога и Израил като Негов народ... Единството, което е меродавно в него, е Божието свободно суверенно решение. 'Ще бъда ваш Бог, а вие ще бъдете Мой народ' /Лев. 26:12; срв. 6:7; Втор. 26:17; 2 Цар. 7:24; Йер. 7:23 и пр./*³. Т.е., основното изискване от страна на Израил в този договор е безрезервното приемане на изключителността на Бога, Който се разкрива пред него и сключва завет със Своя избраник. От друга страна, понятието толерантност, почиващо на свършено различна духовна основа, е свързано с времето на Просвещението и с модерния или постмодерен начин на мислене, който поставя на преден план позитивната оценка в разграничаването на *Другия*, търпимост към друг начин на живот, поведение, чувства и обичаи.

² За понятието „завет“, вж. Brueggemann, W. The Covenanted Self: Explorations in Law and Covenant. – Minneapolis, 1999; Mayes, A. D. H., R. B. Salters, eds. Covenant as Context. Essays in Honour of E.W. Nicholson. – Oxford, 2003; Dumbrell, W.J. Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants. – Carlisle, 1984; Faley, R.J. Bonding with God: A Reflective Study of Biblical Covenant. – NY, 1997; Cogan, M., B. L. Eichler, J. H. Tigay, eds. Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. – Winona Lake, 1997; Kutsch, E. Verheissung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament. – Berlin, NY, 1973; Perliit, L. Bundestheologie im Alten Testament. – Neukirchen, Vluyn, 1969; Rendtorff, R. Die Bundesformel. – Stuttgart, 1995.

³ Шиваров, Н. Идеята за богоизбраничеството в Стария Завет. // Шиваров, Н., Сл. Вълчанов. Вечното в двата библейски Завета. – Велико Търново, 1993, с. 107-108.

По-конкретно в религиозната област различните религиозни гледни точки се смятат а *rigori* за законни и богословски уместни. Понякога *религиозната толерантност може да има функцията да съобразява и адаптира църковните и религиозни институции със светските [...], които трябва да служат за осъществяването на целите на потребителската идеология*⁴. Следователно, невъзможно е за тълкувателя да базира смисъла на толерантността върху Свещеното Писание, в което се заключава и предизвикателството. Друго предизвикателство, което произтича от този базисен момент, е отговорът на въпросите: съвместима ли е толерантността с християнската вяра и до каква степен? Каква е връзката с истината, ако толерантността предполага по-скоро релативизиране, достигащо накрая до загубата на религиозна идентичност и т.н. Но и същите въпроси, зададени в обратен ред, съдържат питането: представява ли фундаментализмът, като противоположност на толерантността (чието условие е абсолютната сигурност в конкретна религия и отхвърляне на всякакви плуралистични идеи), единственото съответствие с библейския начин на мислене?

От самото начало трябва да уточним, че макар и Старият Завет да съдържа основните принципи на живота и вярата на древния Израил, той не е морализаторска книга, не е систематичен труд, където се възвестяват веровни принципи, нито е философски трактат за търсене на Бога с дефиниране на божественото или изброяване на свойствата му. Начинът, по който Старият Завет говори за Бога, е да опише действията Му в исторически порядък от Сътворението до свършека на света.

Следователно, не трябва да учудва фактът, че в Стария Завет не се описва понятието толерантност според съвременния начин на разбирането му. Вярно е, че в гръцкия превод на Стария Завет (Septuaginta) срещаме 14 пъти глагола *толерирам* (ἀνέχω = издържам, понасям, търпя) и веднъж съществителното *толерантност* (ἀνοχή = примирие, кротост, търпение), но в 11 от тях той предава глаголи в Масоретския текст, които имат значение на *поддържам, отказвам, задържам* и т.н. Останалите случаи, в които думата означава *толерантност*, се срещат може би в най-нетолерантните книги на Стария Завет /1 Мак. 12:25; 2 Мак. 9:12; 3 Мак. 1:22/, но смисълът е съвършено различен от съвременното ѝ разбиране. Тази констатация е резултат от проучването на класическите изследвания, посветени на богословието на Стария Завет (трудовете на von Rad⁵, Zimmerli⁶, Eichrodt⁷ и др.), където няма никакво указание по темата за толерантността.

3. След като лексикографското проучване не довежда до положителни резултати, очевидно нужно е да проследим как стои въпросът с толерант-

⁴ Бигович, Р. Църква и Общество. – София, 2003, с. 154-155.

⁵ Rad, G. von. Theologie des Alten Testaments, B.1-2. – Muenchen, 1958-1960.

⁶ Zimmerli, W. Grundriss der alttestamentlichen Theologie. – Stuttgart, 1972.

⁷ Eichrodt, W. Theologie des Alten Testaments, B. 1. – Goettingen, 1957.

ността в историята на Израил. Установяването на израилтяните в земята на Ханаан предизвиква разногласия с местното ханаанско население, което има за резултат принудително съвместно съществуване в началото на Желязната епоха. Големите градове са под властта на Ханаан, а Израил е ограничен в периферията. Това съвместно съществуване не би могло да се реализира без толерантност от двете страни, нещо, което ясно проличава от книга *Съдии Израилеви*⁸.

От друга страна, гл. 14. в книга *Битие* заема своеобразно място в съставянето на *Петокнижието*. Необичайността на тази глава се заключава в това, че докато имената на четиримата царе, въстанали срещу еламския цар Кедорлаомер, се явяват в тяхната древна форма, както и целия стил на наратива, последният няма каквато и да е историческа база⁹. Напр., вземайки предвид историческите сведения от този период, не може да се приеме, че Еламското царство господства чак до южния бряг на Мъртво море, а също и че неговият цар стои начело на съюз, в който участват аморейски, хуритски и хетски царе. Макар че настоящият доклад не се интересува от решаването на проблема, някои изследователи приемат, че гл. 14. е по-късен текст, съставен с цел да се възплъти библейският патр. Авраам в световната история от този период. И въпреки че не всички изследователи са на мнение, че сме свидетели на предание от ранния период на Израилската монархия¹⁰, все пак това не изглежда невъзможно.

От особен интерес за настоящото изложение обаче са стихове 18-20 от тази глава, описващи срещата на Авраам с тайнствения Мелхиседек. Въз основа на казаното за периода на съвместното съществуване на ханаанците и израилтяните, характеризирано от двуполусния модел градове-околности/периферия, може да се заключи, че сцената на срещата на Авраам – Мелхиседек не е нищо друго освен типологичен образ на билатерална толерантност, която разкрива предмонархичния период в живота на Израил. Изглежда много вероятно сцената на срещата Авраам – Мелхиседек да има

⁸ Вж. Трайчев, Е. История на епохата на Новия Завет. – София, 2012, с. 31-35.

⁹ Noeldeke, T. Untersuchungen zur Kritik des Alten Testament. – Kiel, 1869, S. 156–172; Emerton, J. A. The Riddle of Genesis XIV. – VT, № 21, 1971, pp. 403–439; Andersen, F. I. Genesis XIV: An Enigma. // Wright, D. P., D. N. Freedman, A. Hurvitz, eds. Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, Literature in Honor of Jacob Milgrom. – Winona Lake, 1995, pp. 497–507; Soggin, J. A. Abraham and the Eastern Kings: On Genesis 14. // Zioni, Z. et al., eds. Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield. – Winona Lake, 1995, pp. 283–291; Seters, J. van. Abraham in History and Tradition. – New Haven, 1978, p. 305.

¹⁰ C. Westermann (Genesis 12–36: A Commentary, trans. J. Scullion. – Minneapolis, 1985, pp. 187–193), Emerton (Op. cit., pp. 432–433), W. Schatz (Genesis 14. Eine Untersuchung. – Bern, Frankfurt, 1972) и др., които смятат, че епизодът с Мелхиседек е добавен към разказа за Авраам (ст. 12-17, 21-24) по времето на Давид. Вж. обаче McConville, J. G. Abraham and Melchizedek: Horizons in Genesis 14. // Hess, R. S., G. Wenham, P. Satterthwaite, eds. He Swore an Oath: Biblical Themes from Genesis 12–50. – Cambridge, 1993, pp. 111-116; Andersen. Op. cit., p. 500.

за основа срещата на Давид с йевусейския свещеник Садок, който става свещеник на Яхве. От тази гледна точка основната цел на разказа се свежда до легитимността на Йерусалим като богослужебен център (Westermann) и особено до визионерския политически избор на Давид да насочи вниманието и усилията си към интегриране на ханаанския компонент в държавата (Emerton). Интересно е как с лекота старозаветните текстове приемат тази политика, въпреки че в същината на пророческата проповед лежи именно противопоставянето между Израил и ханаанската религия.

Изборът на Давид става мерило и избор на неговия наследник и на всички царе на Израил и Юда. Тази политика се отличава с толерантност към ханаанската религия, което много често води до синкретизъм¹¹, когато толерантността е продиктувана от политически мотиви. Известно е също, че тази политически мотивирана толерантност поражда силната реакция на девтеронимистското и пророческото движение, което води от монолатрия (оставяща място за приемането на съществуването и на други божества) до абсолютен монотеизъм.

Вавилонският плен открива нови хоризонти в живота на израилтяните, тъй като сега те са принудени да живеят в космополитна среда, към която трябва да се адаптират. Толерантността се диктува от нуждата за оцеляване. Но пророкът, който развива от богословска гледна точка положението на изгнаниците, е Исаия. Въпросът, на който той трябва да отговори, е дали вавилонските богове изместват или заемат мястото на Яхве. В отговора пророкът не се колебае да признае персийския цар Кир за оръдие на Божията милост и да го удостои с титлата *помазаник* (Mašiyah) /Ис. 45:1 и сл.; срв. 41:1-5; 44:28/, въпреки че той не е длъжен да приеме юдейската религия. Така Яхве се превръща във всеобщ Бог, Който се грижи за всички народи по земята. Тази грижа е представена не откъснато, а е вътъкана сред общочовешката история, вътре в нея.

Ако в началото Исаия призовава народите да се съберат от всички краища на земята на Божията планина /2:2-3; Мих. 4:1-2/, по-нататък той прави крачка напред. От новото общество не ще бъдат отхвърлени изключените чужденци и скопци, според традиционните предписания на книга *Второзаконие* (гл. 23), при условие, че не сквернят съботата и се държат за завета с Яхве /Ис. 56:1-8/. Очевидно тук обрязването вече не играе роля. Това учение достига връхна точка в последните думи на пророк Исаия: *в Тарсис, Пул и Луд, които опъват пък в Тувал и Яван, в далечните острови, които не са чули нищо за Мене и не са видели славата Ми. Те ще възвестят между народите Моята слава... Аз ще си подбера измежду тях свещеници и левити – казва Господ* /66:18-21/. Този вид толерантност, приемането на свещеници и левити на Яхве, които идват от другия, неюдейски свят, докосва самата сърцевина и смисъл на религията.

¹¹ Вж. Seters. *Op. cit.*, p. 308.

Без съмнение новото юдейско общество ще бъде затворено в себе си и на практика ще предприеме сурови мерки по опазване на своята специфичност. Ако това е съгласно традицията, това не означава и затваряне на богословската мисъл, която продължава да бленува за световно братство, за изковаване на мечовете в рала, а копията – в сърпове, когато *народ срещу народ няма да вдига меч и няма вече да се учат на война* /Ис.2:4; Мих. 4:3/, без да се оспорва изключителността на Израил. Гаранция за общуването между Яхве и народите е, че религията не ще разединява повече: *Защото всички народи живеят, всеки в името на своя бог, а ние ще живеем в името на Господ, нашия Бог, до вечни векове* /Мих. 4:5/.

4. След това кратко отклонение по пътя на старозаветната богословска мисъл ще се върнем към срещата на Авраам с Мелхиседек. Както се изтъкна, този епизод без съмнение е по-късна композиция от началото на Израилската монархия. Но това, което е особено важно за настоящата тема, е, че Израил през следпления период и след опита, който придобива от съместното съществуване с други народи, се старее да утвърди толерантното си отношение към чужденците върху една пропорционална традиция, възприета от предците. Именно през този период се оформя реинтерпретацията на известната част на Бит. 12:3, както свидетелства книга Премъдрост на Иисус, син Сирахов /44:19 и сл./: *Авраам е великият баща на много народи..., затова Господ с клетва му обеща чрез неговото потомство да бъдат благословени всички народи*.

В тази перспектива срещата между Авраам и Мелхиседек прилича на деклариране на принципи или е нещо като нов богословски подход към проблема за религиозния плурализъм. По-сетнешният богословски анализ на тази среща доказва, че вярата на Израил в Божието откровение не е в противоречие с приемането на различното религиозно усещане за *другите*. По-конкретно вярата, че левитското свещенство има божествен произход, основан на откровението на планината Синай, не пречи на псалмиста да признае, че Бог може би има други начини на подход към хората или обратно, и така той започва да се отнася с внимание към едно различно свещенство толкова легитимно, колкото и левитското: *Ти си свещеник за вечни времена, според служението на Мелхиседек* /Пс. 109:4/.

Този начин на легализиране и богословски анализ дава възможност на писателя на *Посланието до евреите* в Новия Завет да легитимира новата християнска религия въз основа на същия богословски анализ, който дава живот на древната религия, и която се предполага, че е против нея. Религиозно-историческото избраничество на Израил повече *не може да му служи за изключителност или някакви особени права, които да надвишават онези на другите народи. Това важи и за новия, духовния Израил, за членовете на Новия Завет, на Църквата Христова*¹².

¹² Шиваров, Н. Цит. съч., с. 116.

От казаното дотук стигаме до заключението, че Старият Завет предлага изключително решение на проблема за религиозния плурализъм, което може да се обобщи, както следва: толерантност към тези извън общината – изключителност във вътрешните дела на общината; дейна, на практика жертвена любов към човека – независимо от произхода му, пола или социалното положение.

Толерантността към тези, извън общината, включва признаване на универсалността на Божията любов и способността Му да избира различни начини на подход към хората. С интегрирането на всички човешки религиозни избори в плана на Единия и единствен Бог за спасението на човечеството се осигурява, от една страна, нерелативизъм в личната религиозна вяра на всеки индивид, и от друга, необезценяване вярата на *другите*. От християнска гледна точка званието *християнин* не е възгордяване, то не дава привилегии, а възлага на плещите на вярващите самоотвержено служение на Бога и на хората.

АНАЛИЗ НА МОНОТЕИСТИЧНИТЕ РЕЛИГИИ КАТО ОСНОВА ЗА ТОЛЕРАНТНОСТ И ПЛУРАЛИЗЪМ

Марсел Израел

ANALYSIS OF MONOTHEISTIC RELIGIONS AS A BASE FOR TOLERANCE AND PLURALISM

Marcel Israel

Abstract: *This study shows the positive side of monotheistic religions: Judaism, Islam and Christianity, and their efforts for peace and understanding. Firstly, some scientific and literary works are presented, which aim to prove, that monotheism contains the causes of war and conflicts, but also emphasize the importance of interfaith dialogue. On the other hand, the activities towards religious tolerance and peace of contemporary national and international bodies and organizations are analyzed.*

Key words: *nature of monotheism, war, peace, tolerance, pluralism, interfaith bodies and organizations*

Научни трудове, факти и литературни произведения, в които се цели да се докаже, че в монотеизма се крият причините за войните и враждите през много векове

При изследването на темата какво място заема идеята и практиката на монотеизма в развитието на човешкото общество преди всичко би трябвало да се изучат научните и литературните произведения от епохата на Просвещението в Германия от XVIII-XIX в. [17,3,4,5,18]. Известни учени, свързани с дефинирането и изучаването на монотеизма, са Мозес Менделсон, Имануел Кант, Херман Коен и писателите Готхолд Ефраим Лесинг и Йохан Волфганг Гьоте. Също така много интересно е изследването на Зигмунд Фройд [6]. Конструктивно и полезно обобщение на всички тези идеи е направено от съвременните американски учени Роджър Клайн [5] и Робърт Ърлуайн [3,4]. Р. Клайн [5] анализира монотеизма като основа за неразбирателство, дискриминация, религиозни войни, фанатизъм и нещастия през вековете.

Каква е всъщност причината? Монотеизмът обявява съществуването на една единствена висша сила или същество, което диктува определен набор от норми, които според упражняващите дадена монотеистична вяра разделят дейността на човека в актове на подчинение и послушание, и на актове на неподчинение, или в правилна и неправилна посока на поведение. В действителност за всички има един Бог, едно откровение, един морал, един начин на поведение, но една група от вярващи го интерпретира по един начин, а друга – по съвсем друг. Оттам онези, които не вярват по този път, биват най-законно опозорявани или дори физически унищожавани.

Подобни религиозно-дискриминационни ексцеси има и днес, дори в най-развити демократични общества като САЩ [16]. Потресаващи са преследванията, враждите и войните, като напр. кръстоносните походи, делата на Светата

Инквизиция, Тридесетгодишната война, враждите между сунити и шиити, терорът, екзекуциите и грабежите, извършвани от ИДИЛ. И... всичко това в името на Всевишния, който според монотеизма е един и същ за всички вярващи.

В историята трите монотеистични религии – юдаизмът, християнството и ислямът, са постигали своята относителна и временна хегемония чрез войни помежду си, по *заповед на Бога*. Този изопачен постулат произлиза от пълното невежество и от неправилното и едностранчиво схващане на същността на Бога, защото Бог не е едно висше същество, или създание, което заповядва унищожението на различно вярващите. Точно обратното – Бог е добър, справедлив, трансцендентен и недостижим. Бог, според Стария Завет, не може да бъде видян. Тук може да се цитира небесния глас на Бога, който казва на Моисей: *Не можеш видя лицето Ми; защото човек не може да Ме види и да остане жив* /Исх. 33:20/.

В произведенията на някои учени и писатели се прави анализ на монотеизма и реално произлизащите от него плурализъм и толерантност, а не ексцеси и вражда.

След като първият монотеист е патр. Авраам, живял вероятно 2000 г. пр. Хр., според изследването на Зигмунд Фройд в книгата му *Моисей и монотеизмът* [6], първият владетел монотеист е фараонът Ехнатон, 1340 г. пр. Хр. Моисей е живял според различни изчисления в периода между 1400 и 1200 г. пр. Хр., така че Моисей е живял най-вероятно в периода между Ехнатон (1340 г. пр. Хр.) и Рамзес II (1270 г. пр. Хр.). Изходът от Египет е станал при Рамзес II или според Фройд – при Ехнатон.

Ще се спрем на учението за монотеизма в епохата на Просвещението в Германия през XVIII-XIX в., разглеждайки ученията на философите на *религията на разума* – Менделсон, Кант и Херман Кoen, а също на писатели като Лесинг и Гьоте [3,4,7,16]. Именно в тази епоха се постулират понятията като *религиозен плурализъм* и *толерантност*, като се поставят в зависимост от човешката същност, познание и съзнание.

Мозес Менделсон (1729-1786), наричан още Еврейският Лутер [3,4,7,13,16,20], създава фундаментални трудове за отношението между монотеизма и религиозната толерантност, като изследванията му са продължение на много широк кръг от философи, започвайки от Маймонид, и на литературни творци като Лесинг. Менделсон е основоположник на еврейския реформизъм и има основни трактати за антисемитизма като израз на религиозна (монотеистична) нетолерантност.





Имануел Кант (1724-1804), философ на *религията на разума*, използва като основно понятие за възприятието на света *Das Ding an sich* (*нещото само по себе си*). Със своя рационализъм той възприема Бог като принцип на разума за разлика от по-абстрактния Менделсон, за когото Бог има библейска универсалност и трансцендентност [3,10,21]. Философията на Кант се противопоставя предимно на религиозното насилие в дадена религия, но много по-малко третира въпросите на монотеизма по отношение на плурализма и толерантността. Съществува силна полемика между Кант и Менделсон и дори в книгата на Кайзерлинг [13] Кант е определен като *рушител на сградата на Менделсон*.



Херман Коен (1842-1918), представител на неокантианството от Марбургската школа [3,19,22,23,24], доразвива учението на Кант за *религията на разума*, базирайки се предимно на еврейската религия [22], но излага в изследванията си общата идея за монотеизма, месианството и пророчеството в юдаизма, християнството и протестанството, като *религия на разума и надеждата* [23].

От една страна, в различни произведения на световната литература се застъпват въпросите на религиозната омраза и нетолерантност, а от друга – стремежът да надделееят разума и любовта между хората с различна вяра, чийто Бог всъщност е един и същ.



Най-известна е драмата на **Готхолд Ефраим Лесинг** (1729-1781) *Натан Мъдрецът*. По времето на Третия кръстоносен поход през XII в. в Йерусалим срещаме представители на трите религии: султан Саладин, християнският патриарх на Йерусалим и еврейният Натан. Можем да почувстваме много отблизо почти смъртната вражда между трите религии, но също и моменти на взаимното им разбиране, толерантност и приятелство.

Ролята и значението на интеррелигиозния и интеркултурния диалог понастоящем

Трите учения – на Менделсон, Кант и Коен, представляват еволюция на познанието за монотеизма от библейска абстрактност към рационализъм. Те представят идеи за постигане на човешко разбирателство и любов в рамките на всяка вяра, също и между отделните монотеистични религии. Във времето, в което живеем днес, тези идеи са много по-актуални, съществуват много тежки конфликти на религиозна осно-

ва и е дело на всички нас, без изключение, да търсим изход от тази криза.

Научните трудове, които посочихме в началото – на Ърлуайн [3,4] и на Клайн [5] – доказват причините за създаването на конфликти при монотеизма. В днешно време обаче трябва да се търсят положителните черти в монотеизма и решения за консенсус при постигане на хармония и човешка любов.

По отношение на плурализма и толерантността се открояват трудовете на Джеймс Рудин [7], Даниел Елазар [9] и Мартин Яффе [11]. Трябва да споменем и книгата, станала бестселър от последните години – *Сблъсъкът на цивилизациите* от Самюъл Хънтингтън, която предизвика бурна полемика сред много религиозни общности [13]. Паралелно, но и в противовес на тази книга, излезе друго произведение – *Срещата на цивилизациите – мюсюлмани, християни и евреи* от Моше Маоз [12]. Докато в *Сблъсъка* се анализират създадените и съществуващите проблеми, в *Срещата* се говори за възможната и необходимата хармония и разбирателство между отделните религии в монотеизма. Също така, в положителен смисъл и с търсене на човешкото разбиране и любов между отделните религиозни общности, са изпълнени интересните публикации на Ева Йоспе *Смисъл и причина*, посветена на Кант [25], и на Николай Аретов относно трактатите на епископ Софроний Врачански за религиозната толерантност [26].

В следващия раздел ще припомним заветите на Авраам, от които произлизат трите стълба на човешката любов: Истина, Милосърдие и Смирение. Предлагаме една нагледна таблица, която представя компонентите на тези три стълба [15,27]. Въпреки някои видими неточности в тази графична схема, тя представлява една полезна структура, която може да се използва за бъдещи изследвания.

Три Авраамически завета – три стълба на човешката любов

Трите стълба имат съществено значение в изучаването и прилагането на Авраамическите завети.

ИСТИНА МИЛОСЪРДИЕ СМИРЕНИЕ			
	ЮДАИЗЪМ	ХРИСТИЯНСТВО	ИСЛЯМ
ОТКРИТО ИЗУЧАВАНЕ	ТОРА ТАЛМУД	СТАР ЗАВЕТ НОВ ЗАВЕТ	КОРАН БИБЛИЯ
МИСТИКА	КАБАЛА	ХРИСТИЯНСКА КАБАЛА ЕНОХИАНСКИ ЕЗИК	СУФИЗЪМ
ПОДЧЕРТАНИ ОСНОВНИ АСПЕКТИ НА ЧОВЕШКАТА ЛЮБОВ	ИСТИНА, ПРАВО, ПОЧТЕНОСТ, ПРИЧИНА (СМИСЪЛ)	ДОБРИТЕ ДЕЛА НА ТРУДА, СЪСТРАДАНИЕ, ЕМОЦИЯ	САМОЖЕРТВА, ОТДАВАНЕ, ГОСТОПРИЕМСТВО ДЕЙСТВИЕ
СИМВОЛИ	СВЕТЛИНА МЕНОРА	КРЪСТ ЗВЕЗДА	ПОЛУМЕСЕЦ ЗЕЛЕН ПЛАМЪК
ЕМБРИОЛОГИЯ ЖИЗНЕН ЦИКЪЛ ОСНОВЕН ОРГАН	СЕМЕ ЗАЧЕВАНЕ ГЛАВА	ДЪРВО БРЕМЕННОСТ СЪРЦЕ	ПЛОД РАЖДАНЕ ТЯЛО
ПРОЯВЯВАН ПРИНЦИП	ЯСНО МИСЛЕНЕ	УПОРИТА РАБОТА	САМОЗАТВАРЯНЕ

Анализ на работата на съвременните национални и международни организации по отношение на религиозната толерантност и мира

Почти във всяка страна в Европа, а и в други държави, съществуват една или повече организации за междурелигиозен и межкултурен диалог. Това са:

- национални съвети или форуми на религиозни общности, неправителствени или финансирани от държавни органи. Напр.: Национален съвет на религиозните общности в България (НСРОБ), Междурелигиозен съвет в Босна Херцеговина, в Албания, Форум *Авраам* в Испания, Дом на единството в Берлин, Германия и др.;

- национални организации на жените и младежите от различни религии. Такива има във Финландия, Швеция, Босна Херцеговина, Италия и др.;

- национални организации на университетски и други академични служители от различни религии. В момента се създават такива в различни европейски страни, а също в Мароко;

- национални организации, обединяващи висши религиозни лидери от различни религии. Такава организация има във Великобритания;

- национални съвети за християнско-еврейски диалог и приятелство. Такива има в Испания, Аржентина и в др. страни.

Дейността на такива организации включва преди всичко тесни контакти между отделните лидери на религиозните общности в дадената страна, непрекъснат диалог с обществото с цел да се опознаят проблемите и да се организират непрекъснато акции за решаване на тези проблеми с помощта на всички възможни средства, материални и морални, с които разполагат религиозните общности, а и обществото. Примерно, НСРОБ трябва да бъде там, където има горещи проблеми за разрешаване и да организира непрекъснато различни акции, примерно за имигрантите, особено за техните деца или чрез контакти с институции, нуждаещи се от моралната подкрепа на религиозните общности, напр., затворите. Освен това, всяка година НСРОБ организира научна конференция на тема *Хуманизъм, наука, религия*, както и Празник на религиите.

Новости и събития от дейността на международни организации в областта на междурелигиозния диалог

Националните съвети и другите организации за междурелигиозен диалог в Европа обикновено членуват в европейската организация *Religions for Peace – Europe* [28], регистрирана със седалище в Брюксел. Тя е в постоянна и тясна връзка с Европейския парламент и Европейската комисия и участва в конкурси за проекти от Европейската общност, свързани с обществени и хуманитарни дейности на отделните религиозни общности. В случай на спечелване на проект, той се разпределя за изпълнение на националните междурелигиозни съвети и др. институции.

Една от организациите с най-активна дейност в междурелигиозния и

културния диалог на европейско и световно ниво е безспорно KAICIID със седалище във Виена. Създадена е през 2008 г. от крал Абдулах на Саудитска Арабия и от папа Бенедикт XVI (кардинал Ратцингер) в сътрудничество с правителствата на Австрия и Испания. Дейността на KAICIID, насочена към диалог между всички религии, за толерантност, плюрализъм и световен мир, е много обширна и ефикасна.

Съществуват и др. организации, чиято дейност е свързана с междурелигиозния диалог. Има тенденция тези организации постепенно да започнат да координират своите дейности в различни области. Примерно, в момента е много актуално религиозните общности в Европа и в целия свят да се включат в общата борба за опазване на околната среда. Така че религиите могат да имат решаващо значение в екологията на планетата.



Висши лидери от различни религии ръка за ръка на Срещата на Световния икономически форум в Давос, 2009

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Jüdisches Lexikon. – Berlin: Jüdischer Verlag, 1927-1930. // <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/405002>.
2. Енциклопедия Британика. // <https://global.britannica.com/search?query=Hebrew+Alphabet+and+Gematria>.
3. Erlewine, R. A. The Religion of Reason Revisited: Monotheism and Tolerance in Moses Mendelssohn, Emmanuel Kant and Hermann Cohen. Ph.D. Thesis. – Houston, Texas: Rice University, 2007.
4. Erlewine, R. A. Monotheism and Tolerance, Recovering a Religion of Reason. – Indiana University Press, 2010. // <http://ndpr.nd.edu/news/24374-monotheism-and-tolerance-recovering-a-religion-of-reason/>
5. Klein, Roger C. A Monotheism which compels Pluralism. – Berman Jewish Policy Archive, (BJPA), Stanford, 1982. // <http://www.bjpa.org/Publications/details.cfm?PublicationID=10399>; <http://shma.com/archives/web-edition/>
6. Freud, S. Moses and Monotheism. – Hogarth Pr. and the Institute of Psycho-Analysis, 1939. // <http://gutenberg.spiegel.de/buch/der-mann-moses-und-die-monotheistische-religion-914/1>; <https://archive.org/details/monosandmonothei032233mbp>; https://en.wikipedia.org/wiki/Moses_and_Monotheism
7. Rudin, A.J. A Jewish Guide to Interreligious Relations. – New York: AJC, 1996.
8. Натан Мъдрецът, драма от Лесинг. // https://en.wikipedia.org/wiki/Nathan_the_Wise.
9. Elazar, D. Religion in Israel, a Consensus. – Jerusalem Center of Public Affairs, 1996. // <http://www.jcpa.org/jl/hit07.htm>
10. Godlove, T. F. Kant and the Meaning of Religion Philosophy of Religion. The Critical Philosophy and Modern Religious Thought. – New York: I.B.Tauris, 2014.
11. Jaffee, M.S. One God, One Revelation, One People: On the Symbolic Structure of Elective Monotheism. // Journal of the American Academy of Religion, 2001, vol. 69, № 4.
12. Ma'oz, M. The Meeting of Civilizations. Muslim, Christian, and Jewish. – Sussex Academic Press, 2009.
13. Хънтингтън, С. Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред. – София: Обсидиан, 2015.
14. Moses Mendelssohn's Moses philosophische und religiöse Grundsätze, mit Hinblick auf Lessing. – Leipzig: M. Kayserling, 1856.
15. Три Авраамически завета, три стълба на човешката любов. // <http://www.meru.org/Newsletter/3pillarsoflove.html?gclid=CK7r9fOI3s0CFXmZ0wo>
16. Rudin, J. The Baptizing of America – the Religious Right's Plans for the Rest of Us. – New York: Thunder's Mouth Press, 2006.
17. Китова, М. Мисъл и слово през Епохата на Просвещението (Просвещението в Германия). // <http://liternet.bg/publish29/mariia-kitova/slovo-i-misyl/content.htm>, 13.04.2014.
18. Гьоте, Й. В. Фауст. – София: Атлантис, 1999.
19. Плурализъм-толерантност. // <http://www.existence-of-god.com/pluralism-tolerance.html>.
20. Hermann Cohen. // Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/cohen/>

21. Moses Mendelssohn. // Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/mendelssohn/>
22. Kant's Philosophy of Religion. // Stanford Encyclopedia of Philosophy,
<http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/>
23. Cohen, H. Religion der Vernunft – Aus den Quellen des Judentums. – Wiesbaden: Marix-Verlag 2008.
24. Пети, Б., съст. Българската общественост за расизма и антисемитизма. – София, 1937, с. 111, проф. Димитър Михалчев за Херман Коен.
25. Jospe, E., ed. Reason and Hope: Selections from the Writings of Hermann Cohen. – Cincinnati, OH: Hebrew Union College Press, 1971. // http://press.huc.edu/reason-hope-selections-writings-hermann-cohen/#.WANJdu_JPIV
26. Аретов, Н. Трите вери през погледа на Софроний Врачански и проблемът за религиозната толерантност. – София: ИЦ Боян Пенев, Развитие КДА, 1994, с. 22-32. // <http://aretov.queenmab.eu/archives/revival/133-the-three-faiths.html>
27. Grippio, G. Das Buch der Engel – Das Henoehische System. – G. Grippio Verlag, 2013. – относно християнската кабала, енохианския език.
28. НСРОБ, България. // <http://ncrcb-bg.org/>; Форум Авраам – Испания // <http://foroabraham.org/>; Религии за мир – Европа, Брюксел. // <http://www.religionsforpeace-europe.org/>; KAICIID – интернационално участие, офис във Виена. // <http://www.kaiciid.org/>; Проект „House of One“ – Berlin. // <http://www.bbc.com/news/magazine-27872551>.

СЪВРЕМЕННО ЗНАЧЕНИЕ НА ДОКАЗАТЕЛСТВАТА ЗА БОГА – ПРОБЛЕМЪТ СЪТВОРЯВАНЕ И/ИЛИ ЕВОЛЮЦИЯ

Стефан Пенов

CONTEMPORARY MEANING OF THE PROOFS OF GOD'S BEING: THE PROBLEM CREATION AND/OR EVOLUTION

Stephan Penov

Abstract: *The paper considers the contemporary meaning of the proofs of God's Being and Existence: the problems concerning Creation&Evolution and also conception about the relation between God and World. They are: Creationism, Panentheism, Pantheism, Conducting, Intelligent Design, Theism, Dialectical development, Predetermined evolution, Pre-established, fixed harmony, Emergent, Evolution by material reasons. The author measures and evaluates cosmological and ontological proofs.*

Key words: *creation & evolution, cosmological and ontological proofs, God's Ens Entium, Esse, existence; God-world-man; theology, philosophy and science.*

1. Креационизмът и формите му (диригизъм, панентеизъм и финализъм с интелигентен дизайн) – основна парадигма на материалистичния еволюционизъм

В историко-философски и съвременен интердисциплинарен план **креационизмът** предполага, че светът е сътворен със субстанциите и субстратите, с атрибутите и формите му. Класическият креационизъм се е поддържал от Платон от ранната християнска патристика, също от Августин, Алберт Велики, Тома Аквински, Дж. Бъркли, Лайбниц. Близко до тези възгледи е процесуалният субстанциализъм на най-крупния философ на XX в. А. Н. Уайтхед. Съвременният креационизъм се представя предимно от школата на томизма (Лагранж, Мерсие, Гредт, Жилсон, Цилиара, Каетанус, Ветер, Бохенски, Райнщадтлер, Дюра, Макар и Кариш) и от отделни неотомисти (Ж. Маритен, Фр. Копълстън, А. Рек и П. Яков). Креационисти са философи и учени като Икълз, Хайзенберг, Едингтън, Милн, Маркес, Мюниц и де Нунес. Според Тома Аквински, Бог сътворява материалния свят, ангелите и хората като една пълна субстанция с психофизична конституция. Но между Бога и света няма пространствена континуалност в смисъл на *материя*, а има *безкрайна онтологична дистанция*. Бог не разделя свръхбитието си със света, а го *споделя* (Thomas Aquinas. Summa, I-II, Q 26 d1; II-II, Q 24 a 2; 5: 49; Fr. Copleston: гл. V). Августин и Тома едновременно приемат, че сътворението на света има *задължително начало по битие* и *незадължително начало по време*. Бог е *изначален по природата*, докато *творението има битието си от друго* (Тома, За съществуването, За вечността: 52-53). Бог се представя във всички неща на сътворения свят. Ефектите или действията на *Божии* актове в света не

могат да бъдат *крайни*, дори ако *споделянето* в безкрайния Му живот ни е дадено като творения. В ангелските интелигенции и в човешката духовна природа Бог е представен в по-висша степен, отколкото в останалото творение (Thomas. Summa, II-II Q 43 a 3, II-II Q 23 a, I Q 8 a 3). Тома Аквински предпочита хронология на Сътворението на нашия свят, защото Бог може безкрайно да твори и други светове. Въпреки това, той не намира противоречие в твърдението, че Бог вечно твори света, защото *Бог е причина, произвеждаща своето действие не чрез движение, ами внезапно: следователно Бог не предхожда непременно във времето своето действие* (Тома, За съществуването, За вечността: 49, 51-56). Принципите на *партиципация* и *споделяне* на битието от Платон до Тома се отнасят до всичко съществуващо, защото то не би имало битие и реалност без онтичните идеи или без универсалиите и присъствието на Всемогъщия.

За да се разграничат теистичните концепции от натуралистичния пантеизъм, в началото на XIX в. К. Краузе въвежда термина **панентеизъм**, който буквално означава *всичко е във, вътре в Бога*, при което Бог е Личност и не се слива със сътворения свят. Ортодоксалният епископ Калистос се разграничава от пантеизма, като определя *панентеизма* така: *Предназначението на креационистката доктрина не е да опише хронологично началната точка на света, а да потвърди, че във всеки момент светът дължи съществуването си на Бога... Бог е във всички неща, но също така отвъд и над нещата... Бог е постоянна причина, вседържател на всички неща... Той е по-голям от голямото и по-малък от малкото* (Kalistos Ware: 58). Концепцията за *еманацията* принципно се отличава от креационизма. В някои доктрини еманацията е свързана с трансцендентното разбиране за Бога или *Единното* – след Платон у Прокъл, Плотин, неопитагореизма, Псевдо-Дионисий Ареопагит и М. Фичино през XV в. В тези доктрини висшестоящото не се променя при изтичане или западане на нисшето. Томистки автори като Макар и Гредт, Цилиара, Дюра и А. Рек неоснователно обвиняват Хегел, че изпада в пантеизъм, защото в системата му *абсолютното не е, то става*. То се свеждало до самия процес на нещата – никога нереализирано окончателно. Хегеловата логика била *претрупана* и за нея съществувал само *Абсолютът*. Тя *насилва понятията в своя стремеж към абсолютната идея* (Maquart: 112, 128, 151; 117; A. Reck, т. 31; J. Gredt, vol. 1: § 681, § 691). Според Хегел, Бог се открива чрез природата и чрез духа, но не на камъка, дървото и животното. Той се открива само на *мислещия дух на човека*, защото *Духът Божий е в човека*. Свещеното Писание е *свидетелство на духа*, а не е низ от емпирични събития. *Светът е произведение на творческата енергия [...] на необходимо съществуващия...Бог или Творец*. И макар че *природата носи мощния Му печат, че е предпрограмирана и представлява съвкупност от степени или нива, в които са възплътени идеи на Абсолютта, тя не се саморазвива и не еволюира*, смята Хегел. Според него, и двете форми, в които става *преход от една степен в природата към друга степен*, а именно *еволюция* и *еманация*, са *едностранчиви и повърхностни*

и полагат целта си като неопределена. Количествените различия в еволюционния подход нищо не обяснявали, а краят на еманацията бил *отсъствие на всяка форма* (Hegel: § 249). Природата е само *инобитие на духа, отчужден от себе си дух, който лудува в нея* (§ 247). Тя е изградена от *безкрайно делима материя и като такава е нещо външно на самата себе си* (§ 248). Ето защо материалният свят е нещо, *над което ние се възвисяваме*, тъй като имаме духовна природа в себе си. *Бог е дейност, свободна, отнасяща се към самата себе си, оставаща при себе си... Той сам е опосредстване на Самия Себе Си... Породеното произведение е нещо друго, а не Бог, то е светът... Но Бог е Творец само посредством света, посредством творението*, завършва Хегел (Религия: 355, 369, 373, 380). Той разглежда проблема за сътворението и вечността на света в духа на платонизма и в унисон дори с позицията на Т. Аквински: *светът е сътворен, сега се сътворява и вечно ще се твори*. Ако отстраним онтологичната абсолютност на света, то може да се говори само за хронологична вечност. Но тази *вечност излиза пред нас под формата на запазване на света*. Отговорът на въпроса за вечността на света, може да бъде само следният: *Всяко крайно и ограничено има начало във времето, но това начало не е първото, т.е. светът има начало и няма начало* (Hegel: § 247).

Космотеизмът не може да бъде наречен и пантеизъм, а по-скоро е *пантеизъм с панпсихизъм панспермия*, защото тази доктрина в известен смисъл обожествява Космоса. Още от епохата на Платон (IV в. пр.Хр.) цивилизацията разбира под думата *космос* подредената, организирана, формирана и принципно достъпна на хората част от Универсума, т.е. материалната страна на Вселената без *ноетичния космос*. Най-малко става дума за абсолютното битие или свръхбитието на Съществуото-Творец, което е в сърцевината и над всичко съществуващо, съгласно определенията на *панентеистите*. Концепцията на космотеизма (Пунчев 1992, 1993; Пенев 1996) е обвързана със силния вариант на антропния принцип: светът е такъв, защото се възприема по този начин и има точно такива константи, които са целесъобразни. Вселената е създавана или пък вечно съществува поради скритата си иманентна цел – да поражда и поддържа съществуването на космическия разум в най-различни форми и варианти. От тази гледна точка първичността на физичното или психичното, на материята или съзнанието е само локална закономерност, която няма времево начало относно цялата Вселена. От позицията на една отправна система за отчитане мислещите същества и разумът са изначални, за друга – те са привнесени (панспермия). В *космотеизма* се преплитат гносеологичен релативизъм, панпсихизъм, пантеизъм, антропност и дори финализъм с телеология. Сред защитниците му е и *Стивън Хоукинг*, който се обявява срещу *непредвидимия, случайния елемент* в нашето познание, защото е възможно да не съществуват реално *частици, скорости* и координати, а само вълни. Отстранявайки онтологичния корпускулярно-вълнов дуализъм в полза на вълните и енергиите, той оставя само гносеологичния феномен. Тъй като в *сингулярностите всички закони прес-*

тават да важат, Бог ще има пълната свобода и ще избира началните състояния на множеството инфлационни вселени, ще предвижда тяхното развитие и закони. Ако хората разберат защо и ние, и Вселената съществуваме – тогава ще знаем намеренията на Бога (1983: 141,164-169).

Креационисткият диригизъм на крупния англо-американски философ от XX в. Алфред Н. Уайтхед (1861-1947) включва панентеизъм, креационизъм, финализъм и диригизъм, което означава предпрограмирано, постоянно направлявано развитие, сътворяване с претворяване. Според Уайтхед, *Сътворението* е акт на *самодетерминирана свобода*, докато теолозите предпочитат *акт на милосърдие*. Само Бог и в двете доктрини има достатъчно детерминирана мощ – *причина и извор в Самия Него*. Той е Съвършенство със самодостатъчно битие. Неговата безгранична любов ни предлага да *участваме в битието Му*, макар и на по-ниска степен на онтологична пълнота (Summa, II-II, Q 23, a 1). Бог не разделя битието си с нас, а споделя съществуване, давайки възможност на сътворените индивиди да се развиват и да се радват на индивидуална екзистенция. Но те, като индивиди в сътворения свят, *бягат от разрухата на времето*, стремят се към формиране на извънвремева действителност. Когато казваме: Бог сътвори света, ние нямаме предвид, че Той само го е създал и после го е оставил да функционира както се случило, защото и сега сътворяването продължава. Нещо повече, сътвореният свят се претворява и *спасява*. Творческите актове са *абсолютен опит на Бога*, спрямо Когото духовете на мрака са неравностойни, както не е равносвоен материалният свят. (Whitehead: 178, 526; 515-518). *Отделно от Бога* – пише Уайтхед (с. 104) – *останалите формиращи елементи биха пропаднали като функция. Не би имало сътворени неща [...] отделно от хармоничния ред и възприеманото единство би станало объркване, което ще неутрализира достигнатото в действителността [...] Има действителен свят, защото има установен ред, пълнота на Бога и последователност от Негова страна. Диригизмът е вид креационизъм, а финализмът е такъв само при някои теории.*

2. Доказателства за свръхбитието на Бога

Томистите смятат, че ние сме в състояние рационално да докажем съществуването на Бога като чрез Неговите действия в света съдим за Причината. Но когато става дума за природата на Бога, за това какво е Той Сам по Себе си, а не какво е Бог спрямо света, тогава можем да познаваме само по аналогия, но не еднозначно. *Ангелският доктор пише: Необходимо е да се намери в природата на нещата едно първо неподвижно нещо, първо действашо, необходимо, което не съществува благодарение на нещо друго; да бъде най-велико, добро и най-добро; първо направляващо чрез интелекта и крайна цел на всичко, което е Бог* (Thomas - I Q 2 a 3). 1. *Argumentum ex motu*, или доказателство от движение, което може да се нарече кинетично. За да не се получи безкрайна редица от движени и движещи неща, които

нищо не обясняват, е необходимо да се приеме един Първи, *неподвижен Първодвигател* или *неподвижен източник на движението*. Това доказателство се опира на идеята на Аристотел за неподвижния първодвигател, но неговите наченки можем да открием още у Платон. То се защитава и от учителя на Св. Тома – Алберт Велики (Thomas - I Q 2 а 3). **2. Argumentum ex causae efficienti**, или вторият начин, *доказателство от действащата причина* за съществуването на Бога: това доказателство е аналогично на кинетичното (Платон - Тимей, 28в, Федър 245с). Може да се обозначи като каузално доказателство, чийто смисъл е следният: нищо не може да бъде причина на самото себе си. Ако дадено нещо е своя самопричина, то би предшествовало самото себе си във времето. Следователно, всичко се причинява от нещо друго, което се оказва междинна причина, доколкото и то не е причина на себе си. В реда на *действащите причини* не може да се отива до безкрайност: *Трябва да се приеме* – разсъждава Тома Аквински – *съществуването на някаква Първа, действаща причина, която всички наричат Бог*. В основни линии развитието на *втория път* за доказване съществуването на Бога следва идеи на Платон и Аристотел, но е напълно логизирано и формализирано. След Св. Тома този аргумент най-много се използва от Лайбниц (50 – Тимей 69 а; 32 – Монадология § 38, 90; Рассуждения. о метафизике § 8, 28, 73 – I Q 2 а 3, I – Q 44 а 1). **3. Третият начин** изхожда от *възможното и необходимото*, или той е контингентното доказателство (*ex contingenta*). Смисълът му е: всички неща в света са единични, крайни и ограничени. Те имат възможност да бъдат и да не бъдат, да съществуват актуално или не. Тяхното битие няма достатъчно основание в себе си, то не е необходимо. Възможното може да стане, но може и да не стане действително. За да се актуализира и да премине към акт, трябва да съществува нещо друго, което има основание за себе си и за всички други неща. Сумата от случайни неща не прави цялото необходимо. За да съществува светът, трябва да съществува това, което е *необходимо само по себе си и споделя свръхбитието си с битието на другите неща*. Това е Бог. Подобен подход се среща у Аристотел, Моисей Маймонид и Лайбниц. По-късно той се развива и от последователя на Тома Аквински – Е. Жилсон (32 – Монадология: §37; 73 – I Q 2 а 3). **4. Четвъртото** доказателство е *Ex gradibus perfectioni*, или *начин, изхождащ от степените на съвършенство* във всички неща. Това доказателство се опира върху степените на *добро, истинно, благородно* според това, доколко се доближават до максималното. Степента *най-води* и към *най-съществуващото*, което е критерий, причина и основание за всичко останало. Подобна идея е развил Платон, а след него Блажени Августин и археп. Анселм Кентърбърийски. Тази идея е доразвита също при Хегел и Уайтхед: висшето не може да произлиза или да има основание в понисшето. Съвършеното не произлиза еволюционно от несъвършеното (Хегел: §249). Висшето има по-голяма онтологична пълнота от нисшето и не може да бъде негов резултат, защото това е равнозначно нещото да произлиза или да се причини от нищото. Следствието, както подчертават и неотомис-

тите, не може да надвишава своята причина. Логически абсурд е нови качества и количества да са резултат на това, което ги няма. За Св. Тома безкрайната и абсолютна същност, т.е. свръхбитието е, че *Бог се явява за всички същности причина за благомото и за всяко съвършенство* (Copleston; Gilson, Gredt, Reinadtler, Whitehead 1955, 1958; Платон, Тимей: 28 а; Thomas - I Q 2; Wippel - IV).

Еп. П. Строде, Л. Дрезел, И. Бругер, папа Пий XII и др. използват популяризираните варианти на космологичните доказателства. Особено популярно за тях е *ентропийното* доказателство, съгласно което от гледна точка на природните закони би трябвало да настъпи абсолютно състояние на покой, и следователно, температурното и кинетичното движение в света непременно трябва да имат начало във времето. В някои случаи се формулира *доказателство с помощта на червеното преместване на спектъра*. Астрофизици като Лъометър, Едингтън, Милн, естественици като Мюниц, С. Яки, Хайзенберг, А. де Нунес и др. смятат, че *разширението на света, взето в обратно направление, свидетелства за това, че Вселената е излязла от ръцете на Твореца, който е сътворил материалния свят, щедро раздавайки енергия*. Първоначалната сингулярност и преоценката на масата на неутриното несъмнено водят до ограничена онтология на материалния свят. Материална Вселена не е в състояние вечно да съществува. Тя е създадена в определен момент, начало на времето (T_0), очаква я несъмнена ентропийна смърт поради изчерпване на запасите от потенциална енергия след Сътворението. Материалистическото тълкуване на Големия взрив се отхвърля, защото не играе методологична роля и дори не дава собствена научна и обоснована мирогледна позиция. Те приемат в унисон с Уайтхед, че Бог не само е сътворил света, но и сега го *поддържа*, поради което Вселената не е статична (Edington; Miln; Munitz: 132-135; Whitehead 1955: 178; Silk -Ch. II-III; Хоукинг: 18-20, 22). Хегел справедливо пише, че *космологичното доказателство се опира върху онтологичното, което по-рано не е искало да признае*, че Битието е и крайно, и безкрайно. Това означава, че безкрайното, единното, абсолютното не е вещь или предмет, нито конкретен (сезитивен) обект от наличното битие на света. Което не може да се констатира с простата сетивна увереност (Хегел, Религия: 403-405, 417).

Телеологичното доказателство изхожда от Божественото ръководство, направляването на нещата и крайната цел във вселената – *Ex gubernatione rerum, ex ordine et ex fine*, както ги нарича Тома Аквински. Цялостното телеологично доказателство условно се разделя на две. Те се свеждат до порядъка и до финалността във Вселената. Ако *естествените тела* по някакъв начин насочено достигат целта си, както една стрела в мишената, когато е направлявана от ръката на стрелеца, то съществува Едно целеполагащо начало. Във Вселената съществува порядък като в един добре *благоустроен дом* – този на Разумния Разпоредител, т.е. Бог. Казано иначе, уредбата и действията на нещата са насочени към възможно най-

добрия за тях изход, дори когато те не осъзнават това. Вариантът на Тома Аквински е продължение на една много стара традиция, вдъхновявала мнозина автори след него: Нравствената субстанция на Сократ, числата (Питагор), Умът (Анаксагор), Единното като върховно благо и най-висш образец за подражание, крайна цел за душата (Платон), целевата причина на Аристотел, патристиката с учението за *най-висшето блажество* или единението с Бога като цел и *благодат*, надхвърляща *естественния порядък* (Августин). Телеологията според Лайбниц е *предустановена хармония* от самия Бог. Тя води към теодиция. За Волф това е външна божествена цел, за разлика от аристотеловата иманентна телеология. Шелинг я разглежда като принадлежност към световната душа. Според Хегел, светът е така запрограмиран, че неговата организация, целта му и истинността на нещата зависят от съответствието им с абсолютната логика на Бога и със степента на развитост и осъзнаване на божествените понятия. Целенасоченото развитие, като иманентна телеология (Бог е сътворил тенденцията към усъвършенстване на света и човека), се разпространява не само върху човека, но и върху цялата действителност. *Истинното познание на Бога започва със знанието, че нещата в тяхното непосредствено битие не обладават истина. Абсолютното битие поради своята доброта разрешава на единичните неща да се наслаждават на своето индивидуално битие и тази наслада ги гони обратно към единение с абсолютното* (§ 112, 42, 365, 205-212).

Условно телеологичното доказателство може да се разглежда още като: доказателство от *финалността на Вселената* (Е. Жилсон); *номологично* доказателство – от закона в природата към автора на закона или към Бога, както *законите са душата на държавата* (Платон, Гредт); *ордично* доказателство – от порядъка следва висшият автор на този ред (Тома); *естетическо* доказателство (Платон, Августин, Тома, папа Пий XII, митр. Николай). Други доказателства в историята на философията са: *емоционално-психологическото* доказателство на Ж. Маритен, според което във всяко съществуване има дофилософска интуиция на битието, а то е вариация на интуитивизма на Берсон. *Ноетическо* доказателство – Бл. Августин, според когото от законите на изкуството, математиката (Питагор) и истината следва наличието на най-висше същество, което е над човешкото разбиране. Собствено *психологическо* доказателство или *онтогносеологично* може да търсим у Платон, Brentano, Дж. Бъркли и дори К. Юнг. При самонаблюдение се установяват качества на психиката, душата или съзнанието, които са неизводими от материални структури и закони. Душата има характеристики като *спонтанна активност*, ефективна природа, интенционалност, способност за действие и т.н. Духовният свят е изводим само от Бога. Във варианта на епископ Дж. Бъркли доказателството е предимно гносеологично, у Brentano е психологическо, у Платон е собствено онтологично с психо-гносеологични елементи. Смисълът на *пророческо* и *миракулно* доказателства е следният: Бог е предсказал събитията в бъдещето и те винаги са се реализирали. Съществуването на чудесата доказва съществуването на Бога. Има три мо-

рални доказателства. Според *нравственото*, ако човек не може да бъде носител на най-висшия нравствен критерий, тогава това е Бог. *Деонтичното* доказателство се обосновава така: съзнанието за абсолютен дълг не може да се обясни нито с автономната човешка воля, нито чрез възпитанието или чрез съгласуване на идеите на хората, нито чрез биологичната наследственост. Негов творец може да бъде Творецът на хората – Всемогъщият и Неизменен Бог.

3. Библейски, философски и научен креационизъм: Сътворяване и/или еволюция

Въпреки различните интерпретации, *основните идеи на Библията* се поддържат от патриарха на философската мисъл – Платон (51), от Блажени Августин, Св. Василий Велики, Св. Григорий Нисийски, Св. Йоан Дамаскин, Алберт Велики и Св. Тома Аквински. Крупни имена в историята на философията и науките са оставили забележителни изследвания върху *креационизма* и теоретичната интерпретация на основните идеи в *Свещеното Писание*. Сред тях се открояват Г. Ф. Хегел, И. Нютон, М. Борн, а В. Хайзенберг посвети специална публикация върху темата *Естественонаучната и религиозна истина*. Според М. Борн и В. Хайзенберг, *почти празното пространство, заето от атомите, от една страна, принципите за неопределеност, корпускулярно-вълновият дуализъм, еквивалентността на маса и енергия, от друга страна, са факторите които карат физика да се сблъсква с абсолютните граници, зад които престават да са валидни точните причинни връзки. В сферата на живата материя и още повече в процесите, свързани със съзнанието и волята, ще се достигнат непреодолими бариери, зад които механистическото (материалистично) обяснение [...] ще стане напълно безсмислено* (10, с. 80, 386). Хайзенберг е още по-категоричен, че енергията е истинската субстанция на света, а материята се обвързва с част от реалността, като по този начин остава място за такива понятия като Бог, човешка душа, живот. *Прагматичният, емпиричен материализъм и догматизъм трябва да бъде разрушен*, казва той, защото съвременната космология, квантовата механика и теорията на относителността не съответстват на *наивно-реалистичния начин на мислене* (Физика и философия: 168-172). Дори Айнщайн сам и в съвместителство с Инфелд ясно подчертава, че в новата физика не може да има равноправно място за полето и материята, тъй като *полето е единствената реалност, а понятията пространство, време, материален обект* (... твърдо тяло) *науката е заимствала от донаучната мисъл* (с. 131, 187). Видният англо-американски философ А.Н. Уайтхед е сред малцината, които през ХХ в. успяха да съчетаят *креационизма* на Св. Тома с идеята за *постоянното участие на устойчивите форми в универсума в абсолютно свръхбитие*, единство от същност и съществуване на Бога, с идеите на Хегел за *устойчивост в про-*

мяната на света и развитие, въпреки неотменимото субстанциално единство.

Ако систематизираме **шестте творчески епохи от книгата *Битие*** (в английския и романските езици – генезис или произход, което е по-близо до оригинала – *берешит*, ивр. = *ставане, произлизане*) - въпрос, който по-подробно сме разгледали в друга своя работа (Пенов 1993: 118-128 и 1996: гл. II., §1), ще получим следната картина. *Шестте дни на Сътворението на света от Бога* представляват *шест творчески, онтохронологични епохи*. Чрез тях, както пише Хегел, Бог се реализира като творец, при все че и без света Бог е достатъчно определен (Хегел, Религия, т.2: 355-376). През **Ден I** Бог сътворява *трансцендентните на сегашния ни опит светове* заедно с йерархията на ангелските чинове – серафими (пламенни), херувими (знаещи, разбиращи), престоли (небесни опори), господства (владетели на сфери), сили (чудотворни), власти (над видимия свят), начала (владеещи над по-нисши духове и същества с психофизична конституция), архангели (благовестители и военнопочетници на небесното войнство), ангели (вестители и пазители). Съгласно томистката доктрина, това са чисти духове – личности със съвършено ментално битие и ангелски безтелесни носители. Те имат огромна мощ и свръхчовешки разум, непрекъснато интелектуално-интуитивно озарение (инсайт) и непосредствено (невербално) общуване. Въпреки възможностите за комуникации и актове, насочени към управление и контрол на сътворения свят, те водят безтелесно (в материален смисъл на думата) съществуване, не са пространствено-протяжни и пребивават в състояние на динамична пулсация, при което времето е само *сега* или те са безсмъртни. През **Ден II** Бог сътворява *твърдта или простора, както и общият субстрат на материалния свят* (вода). Тогава в резултат от предпрограмирани и дирижирани множество от *Големи взривове и първоначални сингулярности* получават налично битие многомерните пространства и единното, субквантово-механично поле. През **Ден III** в резултат на *Големия взрив Вселената* се разширява и нейната духовна програма се реализира в космически обекти - квазари, галактики, звезди и планети. В същата епоха планетите от типа на Земята произвеждат или по-точно там бива привнесена генетична информация – *семе*. През втората, третата и четвъртата епоха *от времевата история на материалния космос Вселената и Земята постепенно придобиват съвременния си вид*. На Земята при прехода от алгонска към палеозойска ера се появяват първаци и колонии, хлорофилни водорасли, многоклетъчни организми. През **Ден IV** на *Сътворението* се създават *одушевените животни* или живите твари. Появяват се безгръбначните, а след това – тип хордови. Едва през **Ден V и VI** настъпват *мезозойската и кайнозойската ера*. При прехода от мезозой към неозой били унищожени изпълнителите вече предназначението си (да създадат подходяща екологична среда за човека) гигантски земноводни и влечуги, папрати, кордаити и др. Съществено е, че *сътворението на живите форми става според видовете им и според рода им*. Това още вед-

нъж потвърждава тезата на Платон и Уайтхед, че *идеите-битиета* от ное-тичния космос или *идеалните форми*, т.е. *споделените универсалии* на Божия, ум са образецът на Сътворението. А самият факт, че кръстосване на видовете или е невъзможно, или дава стерилно поколение, още веднъж потвърждава правилността на Библейската теза. Собствено *космологичното доказателство* за съществуването на Бога не е прост аргумент, а представлява *поливариантна съвкупност* от концепции, включващи логика, онтология, естествознание и теология. Може да се приеме, че тук се включват *доказателството от движение, действащата причина, възможното и необходимото и степените на свършенство или равнището на онтична пълнота*. (Пенов 1996: гл. II). Неоспорим факт е, че Т. Аквински (Thomas, I Q2 a3, I Q44 a1, I Q103 a1) най-прецизно разработва тази система от 4 основни направления на доказателството. Общата логика, на която е подчинено изследването, е следната. Мисленето трябва да спазва принципите за *непротиворечие, тъждество и достатъчно основание под формата на причинно-следствена връзка. Невъзможно е утвърдението и отрицанието да са едновременни истини. Освен това Бог не би предизвикал [...] съществуване на противоположности* при все, че за Него и това е възможно (Тома: 47). И така, всеки краен и ограничен субект, всяко отделно нещо трябва да има устойчива същност, която да гарантира себеидентичността или тъждеството му. В противен случай субектите и нещата губят своята *същина*. Материалните неща са структурирани, делими до безкрайност и всяка структура има своя структура и т.н. Могат ли тогава някакви вътрешни противоречия не само да движат, но и да *саморазвиват* от нища към висша степен тези системи? Ако противоречията надделяват над тъждеството, тогава нещата по-скоро се разрушават, но не се развиват. Ако противоречията са *по-слаби*, тогава те няма да променят същината на нещото и саморазвитието ще е невъзможно. Нека допуснем, че съществуват външни противоречия, но по тази логика следва: ако **A** е причина на **B**, а **B** е на **C** и т.н., то *коя е причината на A*? При **Ax** причинно-следствената връзка продължава и стига до т.нар. *лоша безкрайност*, която не обяснява детерминацията и не задоволява понятието на логико-онтична цялостност и завършеност. Т. Аквински пише: *изначално и по природа на дадено нещо е присъщо това, което се съдържа в самото него, и едва после – онова, което то получава от друго. А творението има битието си от друго. Без това друго то е нищо. Природата му е такава, че бъде ли изоставено, творението ще е нищо* (с. 52). Цялата томистка традиция поддържа тезата, че *следствието не може да превъзхожда своята причина, защото в противен случай следва логическият абсурд новото да се детерминира от небитието или нищото* (Hegel: § 389, § 50, 51, 161). Хегел и Уайтхед, макар и с друга методология, поддържат същите тези: светът е произведение на творческата *Енергия, Свърхразума и универсалиите* на Твореца. Те отхвърлят еволюцията и еманацията, самостоятелността на материалното битие (Hegel: §247-249; Whitehead 1957: 4-7; 1926: 109-118).

Не само методологически, но и онтологично свързана с проблема за доказателствата за битието на Бога е дилемата *сътворяване или еволюция* на живите форми. Креационисти като Лама, Бландино, Портмън, Синот, Дриш, Хаас, Дезауер, Лили, де Фриз, Шерингтън, Мак-Гьър, Уотсън, Моно и Дж. Икълз твърдят че *източник на диригизма [...] и антислучайността, [...] както на порядъка, ентелехията (осъщественост на жизнената сила) може да бъде само Бог* (Давиташвили: 43-44, 55, 127; Фролов: 35, 69, 83, 84, 86, 87, 92, 100, 111, 106; Popper, Eccles: 125, 131, 107). Основните **аргументи на креационисти, диригисти, емерджентисти, генетици-структуралисти и виталисти** се базират върху естественонаучни и метатеоретични интерпретации на групата космологични доказателства: 1. Обектите на квантовата механика не носят *индивидуалност*; 2. В уравнението на Шрьодингер вълновата функция *пси* на частиците няма допълнителни вътрешни степенни на свобода, а принципите на Хайзенберг за неопределеност или на Бор за допълнителност също налагат ограничение; 3. Изкуствено синтезираните белтъчни макромолекули нямат *асиметрията* (лявата ориентация) на живите аминокиселини; 4. Фаталната взаимозависимост между *нуклеинови и аминокиселини* е в основата на парадигмите вируси-бактерии, организми със собствена консервативна информация и динамично-устойчива среда. Концепцията за еволюция в посока нисше към висше се оказва антинаучна; 5. Налице е *самоуправление* на енергийните, обменните (осмоза, метаболизъм) и информационните процеси само в **ЖИВИТЕ** организми, както и *промяна на скоростта на обработка на информация* като функция на значението за организма; 6. Главната догма на биологичните науки ДНК – РНК – белтъчини, според която само **ИНФОРМАЦИЯТА** е *действителен творец и архитект, който определя плана и строителните материали*, е очевидно синтезиране на космологично с телеологично доказателство за съществуването и актовете на Бога; 7. Още по-голяма е консервативността на нервната система, която не се самовъзпроизвежда (невронът не се размножава чрез делене на клетките!). Активността на информацията, неизводимостта на живо от неживо (следствието превъзхожда причината), централната функция на нервната система, която с *надстроената над нея, но несводима към друго психика е главното оръдие за приспособяване, преобразуване на средата и предимство* за оцеляване и развитие показват, че дори теорията за информационното поле на живота (Ю. Симаков) е вариант на логико-метафизичните доказателства за Бога (48, II, §6-7; §1). И по-млади български учени основателно разглеждат и прибавят към казаното по-горе концепцията за *интелигентния дизайн* (Велкова 2016).

Освен това, би трябвало в момента на Сътворението да е направен *предбиологичен подбор на космологичните константи*, защото цивилизацията не могат нито да съществуват, нито да възникнат в каква да е Вселена. Според Уилър, Картър и Хюбнер, след сингулярността, в която не е останало нищо *отпреди* – *това, което очакваме да наблюдаваме, трябва да е ограничено от условията, необходими за нашето съществуване като*

наблюдатели (48, с. 81). А тези условия не биха могли да бъдат зададени, ако приемем хипотезите за *хаотичния инфлационен модел*, *ансамблите от вселени*, които постоянно преминават през хипотетичните тунели (черно-бели дупки) (4; 14; 56; 66-А). Не е ясен субстратът на *космическото яйце*, лишено от протяжни структури, субстанциална форма, а следователно и невремево във физичния смисъл. Дали ще се приеме кварковата хипотеза (с дробни заряди) или адронният модел, даващ предимство на принципите за неопределеност, това не е от принципно мирогледно значение. съществено то е, че всяка затворена, изолирана и ограничена система не може сама нито да съществува, нито да наруши своето равновесие. След като не може да е вечна и самодвижеща се, такава космическа система има нужда от *инициращ момент*. Според Ст. Хоукинг, *новият инфлационен модел е вече мъртъв като научна теория*. Това е основателно, защото *безкрайната вселена не би могла да се разширява или свива*. Освен това, *безкрайното* в качествено-количествено, същностно и т.нар. отношение е един *вечно жив Бог*, както смята Платон (Тимей: 487, 529, 521). Ако безкрайното не участва в абсолютното свръхбитие на Бога, ако то не е вечно сътворявано и постоянно да получава онтично съхраняване от Всемогъщия, дори веднъж сътворено, би се разпаднало на множество малки *космосчета* без *онтологично единство помежду им*. Тогава за всеки от тях биха били валидни думите на Ст. Хоукинг: *Доколкото Вселената има начало, можем да предполагаме, че има Създател* (66-Б: 133, 141). Подобни са позициите на Платон, Тома Аквински, Хегел и Уайтхед. Така напр., Св. Тома пише: В безпределното Си могъщество Бог е можел да сътвори нещо, което да съществува винаги (4: 46). Същевременно Бог е причина, произвеждаща своето действие не чрез движение, а внезапно. Съгласно един стар метафизически принцип, Бог е творец, който не може да бъде въвличен в пространството и времето, формата и материята, а ги установява, сътворявайки света. С Вселената и съществата в нея той споделя, но не разделя своето Свръх-битие-същност-съществуване, като им *дава дял да участват в Неговото щастие* (Summa, I-II Q 26, a1; II-II Q 23 a1, II-II Q 24 a 2).

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Айнщайн, А. Л. Инфелд. Еволюция на идеите във физиката. – София, 1967.
2. Айнщайн, А. Специална и обща теория на относителността. – София, 1965.
3. Аквински, Т. За съществуването и същността. За вечността на света. – София, 1992.
4. Аристотел. Сочинения, т. 1. Метафизика. О душе. – Москва, 1976.
5. Беркли, Дж. Сочинения. – Москва, 1978.
6. Борн, М. Експеримент и теория във физиката. – София, 1968; Атомна физика. – София, 1972.
7. Вайнберг, Ст. Первые три минуты. Современный взгляд на происхождение Вселенной. – Москва, 1981.
8. Гейзенберг, В.. Философские проблемы атомной физики. – Москва, 1953.
9. Гейзенберг, В. Физика и философия. – Москва, 1963.
10. Гегел, Г. В. Фр. Философия религии, т. 1-2. – Москва, 1975-1977.
11. Давиташвили, Л. Съвременен състояние на еволюционното учение на Запад. – София, 1969.
12. Дубровский, Д. Информация, сознание, мозг. – Москва, 1980.
13. Лейбниц, Г. Сочинения, т. 1. Монадология. Рассуждение о метафизике. – Москва, 1982.
14. Пенев, Ст. Психиката като реалност и битието на човешкия дух. // Философска мисъл, 1991, №6.
15. Пенев, Ст. Сътворението на света: Науката и Свещеното Писание. // Философски алтернативи, 1993, №2.
16. Пенев, Ст. Неотомистка интерпретация на логиката на Хегел и Уайтхед. // Философски алтернативи, 1993, №3.
17. Пенев, Ст. Философия на духа: душа, тяло, Бог и свят. – София: Гуторанов, 1996.
18. Платон. Съчинения, т. 2. Федон. Пирът. Федър. – София, 1982; т. 4. Парменид. Тимей. – София, 1990.
19. Попер, К. Логика и рост научного знания. – Москва, 1983.
20. Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси. 1972. Прокъл. – София, 1995.
21. Пунчев, Ив. Диалектически логос и космическо съзнание. // Философски алтернативи, 1993, №3.
22. Уайтхед, Н. Избранные работы по философии. – Москва, 1990.
23. Фролов, И. Философия и съвременна биология. – София, 1974.
24. Хегел, Г. В. Фр. Науката логика, т. 1-2. Обективна логика. – София, 1966-1967.
25. Хегел, Г. В. Фр. История на философията. Т. 1, 2, 3. – София, 1961, 1965, 1966.
26. Хогинг, Ст. Кратка история на времето от Големия взрив до черните дупки. – София, 1983.
27. Хубанчев, А., Т. Коев. Философски идеи в православния изток. – София, 1993.
28. Шерингтон, Ч. Интегративна дейтелност на нервната сисема. – Ленинград, 1969.
29. Шарден, П. Т. де. Феномен на човека. – Москва, 1965.
30. Юнг, К. Г. Избрано, кн. 1-3. – Плевен, 1993-1994.
31. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. – Westminster/Ed.Mc.Dermott, 1989, Summa... – Madrid, 1963.
32. Copleston, Fr. Philosophies and Cultures. – Oxford, 1980.
33. Eccles, J. The Understanding of the Brain. – New York, 1977.
34. Edington, A. The Nature of the Physical World. – New York, 1928.

35. Gilson, E. *Le Realisme Methodique*. – Paris, 1930.
46. E. Gilson. *Le Philosophe at la Theologie*. – Paris 1960.
36. Gilson, E. *From Aristotel to Darwin and Back Again. A Journey in Final Causality*. – London, 1984.
37. Gredt, J. vol. 1. *Logica – Philosophia Naturalis*. (X ed.). – Barcelona, 1946; vol. 2. *Metaphysica – Ethica*. – Friburgi – Brigsoviae, 1936 (VI. ed.).
38. Hegel, G. W. Fr. *Enzyklopadie der Philosophischen Wissenschaften*, Bd. 8, 9, 10. – Frankfurt, 1969-1971.
39. Hill, W. *The Doctrine of God After Vatican*, vol. 2. *the Thomist*, vol. 53, 1989.
40. Jung, C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. – New York, 1965.
41. Karisch, R. *Der Christ und Dialektische Materialismus*. – Berlin, 1956.
42. Maquart. *Elementa philosophiae*. – Paris, 1937.
43. Maritain, J. *The Degrees of Knowledge*. – London, 1959.
44. McGeer, P., J. *Eccles. The Molecular Neurobiology of the Mamalian Brain*. – New York, 1987.
45. Miln, E. *A Modern Cosmology and Christian Idea of God*. Oxford, 1952.
46. Munitz, M. *The Mystery of Existence*. – New York, 1965.
47. Penelhum, T. *Survival and Disembodied Existence*. – London, Henley, New York, 1980.
48. Popper, K., J. *Eccles. The Self and it's Brain*. – London, New York, 1977.
49. Reck, A. *Being and Substance*. // *Review of Metaphysics*, 1978, vol. 31.
50. Reinstadtler, S. *Elementa Philosophiae Scholasticae*. – Freiburg, 1923.
51. Sherington, Ch. *Man on His Nature*. – Cambrige, 1975.
52. Silk, J. *The Big Bang: Creation and Evolution of the Universe*. – San Francisco, 1980.
53. Vrietz, J., J. Lotz. *Philosophie im Grundniss*. – Wurzburg, 1964.
54. Ware, Bishop Kalistos. *The Ortoдох Way*. – London, Oxford, 1987.
55. Wetter, G. *Sovietologie heute*. – Frankfurt am Main, Hamburg, 1962.
56. Whitehead, A. N. *Religion in the Making*. – New York, 1926.
57. Whitehead, A. N. *Adventure of Ideas*. – New York, 1955.
58. Whitehead, A. N. *The Function of Reason*. – Boston, 1958.
59. Whitehead, A. N. *Process and Reality*. – New York, 1960, 1969.
60. Wippel, J. *The Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. – Washington: Catholic University, 1989.

ХАРМОНИЯТА И ЧОВЕШКОТО ОБЩЕСТВО – ИСТОРИЧЕСКИ ФОРМИ И МОДЕЛ ЗА БЪДЕЩЕТО

Лъчезар Манчев

HARMONY AND THE HUMAN SOCIETY – HISTORICAL FORMS AND A MODEL FOR THE FUTURE

Latschesar Mantschev

Abstract: *The paper examines some philosophical, social and religious forms aimed at establishing harmony in human society. The unlasting results of these forms in human history are being analysed and backed with arguments. The main idea of the paper is the practical implementation of the foundations of Christianity as a form of harmony in society. The statement of the author is that the foundations of Christianity fully meet the needs and create conditions for lasting harmony between people in society.*

Key words: *harmony, antagonism, authority, order, forms, humanism, democracy, religion, Islam, Christianity, God, the Bible.*

Въведение

Понятие за хармония. Темата за хармонията в отношенията между хората, имащи различия помежду си, е особено актуална. Тълковният речник дава следните значения: *приятно съчетание на едновременно звучащи тонове; благозвучие, съгласуваност, съразмерност между частите на цялото, съгласие, разбирателство, единомислие*¹.

Въпросът за хармонията е бил обект на изучаване и разискване още във времето на появата на философските категории в човешкото мислене. Търсели се свързващи звена между фундаменталните противоречия, а хармонията се приемала като посредник между противоречащите си един на друг елементи².

Елементи на хармонията. Най-популярен е примерът с хармонията в музиката. За да прозвучи хармонията в музиката, тя трябва да е подчинена на стриктни *правила и закономерности*, предписани от теорията на музиката.

Примери за хармония. Освен хармония в музиката, примери за хармония можем да намерим и в други области:

- в природата – едновременно и безконфликтно съществуване на напълно противоречиви елементи;
- в обществото – човешките интереси, които са главен мотив за съществуването на обществото винаги са били антагонистични, що се

¹ Тълковен речник. Онлайн, 2016.

² Wikipedia, 2016.

отнася до отделната личност. Независимо и над тях съществува закон и ред, който е създавал условия за хармония между отделните индивиди и съвместно съществуване, въпреки различията.

За да обобщим понятието *хармония в обществото*, можем да използваме следната работна дефиниция: **Това е стремежът на човека към състояние в неговата обществена среда, в което са намерени допирни, свързващи точки между напълно противоположни елементи с цел да се постигне взаимодействие и мирно съжителство между тях, преодолявайки запазващите се антагонистични различия в това общество.**

Хармонията може да съществува само в рамките на определени правила и закономерности за взаимодействие, създадени от авторитет, който е над волята на противоположностите. Неспазването или отхвърлянето на правилата и закономерностите на авторитета на хармонията на която и да е от частите, прави съществуването на хармонията невъзможно. Този авторитет трябва да бъде всеобхватен и всевластен за елементите на обществото. Така правилата на авторитета могат да бъдат еднакво задължаващи, защитаващи и санкциониращи за всички участници.

В човешкото общество съществуват различни парадигми, определящи правилата на хармонията в обществото, но те произлизат без изключение от вярата и религията към един бог или божества. Християнският богослов и ректор на Евангелската академия във Виена, д-р Рихард Моосхеер, изказва следното мнение за връзката между образа на Бога и живота на човека: *Каквато е представата ти за Бога, такава е и вярата ти в Него. Каквато е вярата ти, такъв е начинът ти на живот пред Бога*³.

Ако проследим това изказване, сравнявайки моралните ценности на различните религии, ще открием, че в най-общ план религиозните парадигми, определящи правилата и закономерностите на хармонията в различните общества, могат да бъдат сведени до следните:

- вина и праведност – характерна за християнството;
- срам и чест – характерна за исляма;
- страх и власт – характерна за анималистично насочените религии – индуизъм, пантеизъм и пр.⁴.

Тези различия са причина за антагонистичното отношение между хората, принадлежащи към различни религиозни системи и стоят в основата на почти всички конфликти по света.

³ Моосхеер 2004.

⁴ Маланча 2014.

Примери за исторически форми, целящи установяване на хармония в човешкото общество

1.1. Философски форми – хуманизъм

Думата *хуманизъм* се появява като понятие за първи път през 1808 г., когато Фридрих Емануил Нитхамер я употребява като средство за противопоставяне между две педагогически системи – класическата гимназия, предлагаща всеобхватно хуманитарно образование, и професионалната гимназия, подготвяща хората професионално за задоволяване на нуждите на индустрията. Тази философия е трябвало да осигури хармония между появяващите се нови икономически отношения между индустриалната буржоазия и пролетариата, преодолявайки техните антагонистични интереси.

Времето, в което се появява хуманизмът е утрото на Индустриалната революция, която по-късно довежда, според думите на Карл Маркс, човека до състояние на *придатък на машината*⁵, т.е. най-антихуманното положение на човека се достига във времето, когато се появява хуманизмът. Трагичният край на противоречията от времето на хуманизма е Втората световна война, отнела живота на над 60 млн. души.

В хуманизма неразделно присъства и индивидуализмът, съпътстван от егоизъм. Този факт сам по себе си разрушава всеки опит за хармония между субектите на хуманизма. В тази философска система липсва именно това, което изисква хармонията, а именно – авторитет, ценности и правила, *еднакво приемливи за всички участници* в обществения живот, преодоляващи антагонистичните противоречия в него.

1.2. Социални форми – демокрация

Демокрацията често е описвана като най-подходяща обществена форма на управление, осигуряваща хармония. За съжаление човешката история показва друго. У. Чърчил пише: *Демокрацията е най-лошият модел на управление между всички други, които са били експериментирани по света. Най-добрият аргумент срещу демокрацията е петминутен разговор с един среднописъчен избирател*⁶.

Пример за елементи на деспотизъм в реалната демокрация е фактът, че 51% от гласовете на изборите определят как и кой трябва да управлява обществото. Реалността при събиране на тези 51% гласове е, че стремящите се към 51%-на власт не са водени от девиза *свобода, равенство, братство*. Получава се парадокс: истината и законът на обществото се определят от 51%, спечелени незаконно и неистинно.

Провалът на реалната демокрация като хармонична обществена форма на управление се дължи на причини, описани по-горе: отсъствие на авторитет, ценности и правила, *еднакво приемливи и задължителни за всички участници* в обществения живот, създаващи хармония в обществените взаимоотношения.

⁵ Türcke 2016.

⁶ Wikimannia 2016.

1.3. Религиозни форми – ислям

Ислямът претендира, че като религия стои над отделните личности и нациите, над всяка област на живота: вяра, етика, закон, обществен ред, изкуство, образование, икономика и политика⁷.

Ислямът се появява като локална религия, обслужваща културно-религиозните потребности на арабските и берберските племена в Северна Арабия през VII в. Според Писанието, Мохамед се обърнал най-напред към различните арабски племена, по-късно и към християните и юдеите⁸. Последните отхвърлили неговото учение, с което стават обект на осъждане в Корана. Учението на исляма, макар широко да заимства от библейското учение, отрича истинността на Стария Завет (основа на юдаизма), както и на Новия Завет (основа на християнството) – Сура 2,8⁹. Претенцията е за привилегироваността и единствената истинност на учението на Мохамед¹⁰. Само един от множество пасажи в Корана показва етичните последици за друговерците, произлизаща от тази претенция за абсолютизъм:

Сура 2:

*190...Аллах не обича престъпниците. 191. И ги убивайте там, където ги сварите, и ги прогонете оттам, откъдето и те ви прогониха! Да заблуждаваш е по-тежко, отколкото да убиваш. ...! А ако се сражават с вас, убийте ги! Такова е възмездието за неверниците!*¹¹.

От тази претенция за абсолютизъм произлиза невъзможността за изграждане на хуманизъм на основата на учението на исляма.

Що се отнася до демокрацията, като условие за хармония в човешкото общество, тя няма място в учението на исляма. Причина за това е характерът на шариата. Под *шария* разбираме юридическа ислямска система, съдържаща обобщено тълкувание на Корана, ислямското предание – хадиси, и тълкуванията на значими ислямски богослови и юристи. Т.е. *шария* определя всичко в човешкия живот – вертикално към Бога и хоризонтално – между хората.¹²

В средата на ХХ в. ислямът донякъде се доближава до идеите на националсоциализма в Германия. Великият мюфтия на Йерусалим Мохамед Амин ал-Хусейни по времето на Втората световна война пише: *Приятелството между мюсюлмани и германци става все по-силно, защото националсоциализмът е в много отношения паралелен с ислямския мироглед. Допирните точки са: монотеизъм и отношение към властта, власт която единствено създава ред, отношението към евреите, към работата и трудолюбието...*¹³.

⁷ Маурер 2012, с. 9.

⁸ Schirmacher 2005, S. 24.

⁹ Теофанов 2016.

¹⁰ Ширмахер 1996, с. 52.

¹¹ Теофанов 2016.

¹² Schirmacher 2005.

¹³ Islamkritik – objektiv 2016.

2. Християнската вяра и социална етика – универсален модел за установяване на хармония в човешкото общество

2.1. Християнското учение за връзката между Божествения авторитет и поведението на човека

Както посочихме по-горе, хармонията може да съществува само в рамките на определени правила и закономерности. Учението на Библията ясно дава да се разбере, че авторитетът и изворот на хармонията в Творението е Бог. В **Псалм 19** четем кратка аргументация на това твърдение:

8. Повеленията Господни са прави, веселят сърцето; Заповедта Господна е светла, просвещава очите. 9. Страхът от Господа е чист, пребъдва до века; Съдбите Господни са истинни и, без изключение, справедливи. 10. Желателни са повече от злато, повече от изобилие чисто злато, и по-сладки от мед, и от капките на медена пита. 11. Слугата Ти още се и предупреждава чрез тях; В опазването им има голяма награда.¹⁴

Специфично за цитираното библейско изказване е, че всички преимущества на вярата и подчинението пред Бога са предназначени за всички хора, готови да се покоряват на Неговия авторитет. Този универсализъм намираме в поръчението на Бог към Авраам – бащата на вярващите в Бога:

Бит. 28:14:

Твоего потомство ще бъде многочислено като земята пясък, ти ще се разшириш към запад и към изток, към север и към юг, и в теб и в твоето потомство ще се благословят всички племена на земята.¹⁵

Можем лесно да разпознаем осигурените от Бог условия за хармония: авторитет – Бог; ред – Божиите повеления; закономерност – има полза от следването на авторитет, изразяваща се в равнопоставеност; обект на хармонията – всички, приемащи Божия авторитет. Виждаме, че са налице всички предпоставки за съществуването на християнска хармония.

2.2. Християнското учение за ролята на човешкия авторитет и ролята му в междучовешките отношения в обществото

Най-голямата привилегия, дадена на човека от Бог в Сътворението и преди грехопадението, е възможността да живее в пълна хармония с Бог, със себеподобните си и с всички останали елементи на Творението – земя, вода, растения, животни и пр.

Библията разказва и за един катастрофален акт на човешкото непослушание и непокорство пред Бога, довел до пълно разрушение на хармонията в Творението. Този бунт на човека срещу Бога Библията нарича кратко грях. **Именно бунтът срещу Твореца, грехът на човека е причина за липсата на хармония в Творението:**

- Човек се изправя срещу Бога и не желае да Му се подчинява;
- Човек се изправя срещу човека, противно на Божиата воля;

¹⁴ Библия 2002, с. 588.

¹⁵ Пак там, с. 90.

- Човек разрушава Творението, противно на Божията воля;
- Повреденото от човека Творение става смъртно опасно за човека¹⁶.

Основното послание на Библията разказва за намерението на Бог-Творец да спаси Творението – човека и природата, от падението и смъртта, които са резултат от бунта на човека срещу Крайната цел: *хармонията* между Бог – човек, човек – човек и човек – творение. Това четем кратко описано в текста:

Ис. 45:

12. Аз направих земята и създадох човека на нея – Аз. Моите ръце разпростряха небесата, Аз заповядах на цялото им войнство. 13. Аз го издигнах с правда и ще изправам всичките му пътища; той ще съгради града Ми и ще пусне пленниците Ми ...

2.3. Християнското учение като универсално средство за установяване на трайна хармония между хората

2.3.1. Християнски хуманизъм

Християнският хуманизъм се основава на съдържанието на първата и най-важна Божия заповед, изказана от Господ Исус Христос:

Мат. 22:

37. А Той му каза: "Да възлюбиш Господа, твоя Бог, с цялото си сърце, с цялата си душа и с целия си ум." 38. Това е най-голямата и първа заповед. 39. А втора, подобна на нея, е тази: "Да възлюбиш ближния си, както себе си."

При обстойно изучаване на учението на Исус Христос в *Проповедта от планината* /Мат. 5, 6, 7/ намираме целия набор от хуманни човешки взаимоотношения, формиращи християнската контракултура.

Абсолютно специфична особеност на християнството е любовта и подчинението към Бога като висш авторитет да бъде неразривно свързано с любовта към всеки човек. Тази особеност прави християнския хуманизъм съвършен, защото той не се простира само до определена група от хора и не е създаден, за да защитава определена обществена прослойка. Субект на този хуманизъм е самият Бог, а обект е цялото човечество, без никаква разлика между отделните индивиди. Поради тази причина, християните се застъпват стриктно за защита на човешките права във всички страни по света. Защитата на човешките права е изцяло християнски постулат, който съществува истински само там, където християнската вяра доминира в обществото¹⁷. Така чрез елемента на хуманизма християнството създава условия за хармония при съществуващи противоречия в обществото.

2.3.2. Християнска демокрация

Целта на християнската демокрация е съществуването на общество, безусловно подчинено на държавния закон, който произлиза от Божия закон. По този въпрос Библията казва следното:

Евр. 13:

17. Подчинявайте се на онези, които ви ръководят, и се покорявайте, защото те бдят за вашите души като такива, които ще отговарят; за да правят това с радост, а не с въздишане, защото да го правят с въздишане не е полезно за вас.

¹⁶ Пак там, с. 2, 26-28.

¹⁷ Schirmacher 2002, S. 51-52.

1 Петр. 2:13-15

13. Покорявайте се заради Господа на всяка човешка власт – било на царя, като на върховна власт, 14. било на управниците, като на такива, които са пратени от Него за наказание на злосторниците и за похвала на тези, които вършат добро. 15. Защото това е Божията воля – като правите добро, да накарате да замълчи невежеството на безумните хора¹⁸.

В общественото мнение битува заблудата, че Християнската църква се стреми към власт и намеса в делата на държавното управление. От посочените по-горе цитати става ясно, че това мнение няма основание, защото основата на християнската вяра – учението на Библията, учи съвсем друго. От тях ясно се разбира също, че съществуването на хармония в обществото се постига чрез демокрация, изградена от хора, които съзнателно живеят като напълно равни помежду си, равни пред закона на държавата и пред Божия закон. Тази особеност на християнската демокрация изключва антагонизма на демокрацията, която представлява властта на съмняващи се 51%.

2.3.3. Християнска религия

Поради своята универсалност и насоченост към човека, християнството е най-подходящата форма за съжителство в хармония между членовете на обществото. Като най-просто доказателство за това твърдение могат да се посочат следните факти:

– в държавите по света, в които християнската вяра е основополагаща за културата, съществуват антагонистични групи от хора. Въпреки това, християнският закон ги поставя под авторитет и не допуска дисхармония;

– потоците от бежанци следва да са насочени към държави в света, в които християнската вяра се е превърнала в основа за формирането на морала и закона. Тези хора ще намерят хармония там, където християнската вяра е оставила следите си.

Заклучение

Анализирайки различните обществени, философски и религиозни системи, целящи да създадат хармония в антагонистичните интереси на обществото, ние се запознахме с недостатъците им, водещи до неуспеха да постигнат целта си. Причините при всички тях са еднакви: липсата на общопризнат авторитет, чийто закон и предписания да са легитимни за всички членове на обществото, също така и липсата на готовност от тяхна страна да се поставят под управлението на правила еднакви за всички. Произходът на тези проблеми се корени в човешката природа, поддала се на греха, който е бунт срещу Бога; също и егоизмът, и високомерието срещу себеподобните.

Разрешението на дилемата за създаване на хармония може да бъде намерено в прилагането на християнския модел на хуманизъм и демокрация,

¹⁸ Библия 2002.

произлизащ от учението на Исус Христос в Библията. В тези исторически и географски ситуирани общества, където този модел е бил приложен, дори и в една далеч несъвършена форма, се наблюдава хармония в начина на живот и обществени отношения, които са човекосъобразни и безконфликтни. Само в тези общества може да се възцари онзи мир и любов между хората, за който говори Господ Исус Христос:

Иоан. 13:35:

По това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако имате любов помежду си.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Библия 2002: София: Библейско дружество.
2. Маланча 2014: Интеркултурни отношения. Лекции пред студенти от TCM-Indianapolis. – София: TCM-Institute.
3. Маурер 2012: Ислямът-предизвикателство за църквата. – Силистра: Мемра.
4. Моосхеер 2004: Въведение в богословието. Лекции пред студентите по богословие. – Виена: EVAK-Wien.
5. Теофанов 11.10.2016: Коран. // <http://www.koranbg.com/>
6. Тълковен речник онлайн 8. 01.2016: <http://talkoven.onlinerechnik.com>
7. Ширмахер 1996: Мохамед. – Бернек: Швенгелер.
8. Islamkritik – objektiv 20. Juli 2016: <http://www.islamkritik-objektiv.com/islamkritische-zitate/>
9. Schirmacher 2005: Islam – eine Einführung. – Lahr, Schwarzwald: Johannis Kompakt 05 253.
10. Schirmacher 2002: Ethik, Gottes Ordnungen. – Hamburg: Reformatorischer Verlag Beese.
11. Türcke 10. Juli 2016: Humanistische Aktion. Humanismus und kritische TheorieNach ihrer jüngsten Verabschiedung. // <http://www.humanistische-aktion.de/tuercke.htm> abgerufen
12. Wikimannia 21. Juli 2016: <http://de.wikimannia.org/Demokratie>
13. Wikipedia 21.07.2016: Von <https://bg.wikipedia.org/wiki/>

РАЗБИРАНЕ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ СРЕД ХРИСТИЯНСКИТЕ ДЕНОМИНАЦИИ

Майкъл Барклей

UNDERSTANDING CULTURAL DIFFERENCES AMONG CHRISTIAN DENOMINATIONS

Michael Barclay

Abstract: Living a Christ like life for over half a century has made me more appreciative of the varieties of different cultures and beliefs. After all is said and done, we are all children of God through the Abrahamic covenant of his righteous posterity.

Key words: Christ like life; Covenants; Mormonism; the Book of Mormon; the Holy Scriptures; Mormon missionaries.

Роден в прекрасно семейство и учен на християнски ценности в моята младост, съм могъл да оценя свободата между това да избирам да живея според тези християнски стандарти или предлаганите от света.

Предполагам, че моето семейство не е много различно от Вашите. Като млад не бях активен в църквата. Повечето недели прекарвахме в посещения на наши роднини – дядовци, лели, чичовци и братовчеди. Баща ми беше млад на години и се трудеше упорито за издръжката на четиримата си малки сина. Той е бил на 17, а майка ми само на 16, когато са се оженили преди 68 години. Израснахме бедни, но не сме си лягали гладни. Често носените от нас дрехи се предаваха от по-големите момчета на по-малките. аз бях трети по ред и дрехите никога не ми бяха по мярка. Голяма част от вечерите прекарвахме в слушане на нашата прекрасна майка, която ни четеше история, стихове, басни и приказки. Поне веднъж в седмицата, в неделя, слушах мама и татко да ни четат от Библията. Помня как като малко момче си представях, че съм Даниил, хвърлен в рова с лъвовете, и се молех на Бог да ме защити и избави. Дори си направих прашка от връзките и кожата на стари обувки. Упражнявах се с моята прашка точно като Давид в Библията и прашах малки камъни по саксии и стари кутии, като си представях как Голиат идва да ме унищожи, точно както четем за Давид. Помня колко бях тъжен, когато прочетохме за добрия самарянин, как никой от юдеите не помогнал на бедния пребит и обран човек, докато не се появил добрият самарянин и не помогнал на ранения и не го отвел на сигурно място. Въпреки че тогава не ходехме на църква, моята майка-ангел учеше своите синове да обичат Бог и да служат на околните, да защитават истината и доброто.

Вече бях на около 8 г., бяхме поканени от съседни и приятели да отидем на църква. Когато започнахме да посещаваме всяка неделя църквата, ние се почувствахме нужни и желани. Трябваше да преосмислим някои от нашите навици, като за кратко време си намерихме приятели в църквата и сякаш се почувствахме като у дома.

На младини моят баща често изпращаше мен и тримата ми братя да работим в притежаваните от църквата ферми със захарно цвекло и картофи. Църквата притежава различни ферми и хората полагат доброволен труд там в грижа за посевите, а когато реколтата бъде събрана, тя се раздава на бедните и нуждаещите се или се продава, а парите се използват за подпомагане на бедните да преживеят зимата или друг труден период в живота им. Когато осъзнах, че със своите усилия помагам на хората, аз започнах да разбирам, че това е много благородно и че прекараното време, докато работехме усилено на фермите (вместо да играем на любимите ни баскетбол, бейзбол или футбол заедно с другите момчета) не отива на вятъра.

Вероятно също както при някои от Вас, в живота ми настъпи момент, в който подложих под въпрос истинността на следваната от мен религия. Започнах да се отклонявам от религиозните учения на моите родители и имах нужда от помощ да възвърна своя фокус върху *правилното*. Когато бях на 16 г., претърпях автомобилна катастрофа, при която бях изхвърлен от колата и се превъртях няколко пъти по банката. Колата беше унищожена. Нямах сериозни наранявания, само счупена ключица и някои натъртвания. Докато размишлявах какъв късмет ме е сполетял, че да съм още жив, направих позадълбочен преглед на живота си. Не бях доволен от себе си и животът ми имаше нужда от напътствие. Помня как искрено се молах, за да узная кое е правилното. Така започнах да се моля и да чета Светото Писание. Четях по няколко минути всеки ден и размишлявах как прочетеното се отнася към мен. Започнах да имам по-добро отношение към себе си и моята увереност нарастваше. Започнах редовно да чета Библията и *Книгата на Мормон*.

Вярвам, че както Библията, така и *Книгата на Мормон* са слово Божие. Започнах да изучавам и да чета *Книгата на Мормон*, за да разбера какво бе толкова важно в нейните послания и защо поколения от моето семейство са следвали ученията. Тази книга е писмен разказ за едно юдейско семейство, водено от *Лехий, който излезе от земята на Ерусалим и който бе потомък на Манасия, синът на Иосиф, който беше продаден в Египет от ръцете на братята си* /Книгата на Мормон: Алма 10:3/. Научих как им е било заповядано от Всемогъщия да се върнат в Йерусалим и да вземат плочите от пиринч, които съдържаха *петте книги на Моисей, които разказаха за сътворението на света, а също за Адам и Ева, нашите прародители; а също и летопис на юдеите от началото, чак до започването на царуването на Седекия, цар на Юда; също и пророчествата на светите пророци от началото чак до започването на царуването на Седекия; както и много пророчества, били изречени чрез устата на Еремия* /Книгата на Мормон: 1 Нефи 5:11-13/.

Книгата на Мормон съдържа множество пророчества за Исус Христос, Месията, Синът Израилев, както и разказ за Неговата поява на американския континент след Възкресението Му и явяването Му на апостолите в Йерусалим. Там се съдържа и изложение на ученията на Неговата Църква и разказ за организирането ѝ чрез въвеждане на причастието, кръщение чрез

пълно потапяне за опрощение на греховете и с полагаане на ръце на Св. Дух от овластените с надлежната свещеническа власт.

Започнах да чувствам Духа Божий в живота си и желанието да служа на Бог и ближните си. Може да се каже, че така напълно се обвърнах в учението на Исус Христос. Започнах да участвам на доброволни начала в усилия за подпомагане на вдовици и в служба на общността. Посещавах семинара за младежи и изучих Стария и Новия Завет, както и *Книгата на Мормон*. Това със сигурност ми помогна да изпитам желание да служа на Бог и да споделям своето свидетелство за Исус Христос като наш Спасител и Изкупител.

През 1972 г., на 19 г., бях поканен за две години да служа като млад мисионер в Южна Германия. Работих там като доброволец за 24 месеца и помагах на хората да се доближават към Исус Христос. Преди 42 г. бях точно като един от младите мъже, които виждате с бели ризи и вратовръзки да обикалят улиците и да споделят едно фокусирано в Христос послание.

Мисионерите в България

Неотдавна със съпругата ми бяхме поканени да служим за 3 г. като президентска двойка на мисията тук, в България, където служат 45 мъже и 14 жени, младежи между 18 и 21 г., на доброволни начала между 18 и 24 месеца без заплащане. Всички те са отложили своето образование за този период, за да могат да проповядват за Христос, Неговото Евангелие, както и значението на семейството. Те помагат с ринене на сняг, рязане на дърва, почистване на паркове и по други начини се стараят да се поставят в служба на Бог и своите ближни. Много от тези мисионери са се дипломирали като пълни отличници. Някои от тях са получили стипендии за престижни университети, в които ще учат след своето завръщане. Това не са обикновени млади хора, те са най-добрите сред най-добрите – интелигентни и способни. Те учат за инженери, счетоводители, лекари, адвокати и други професии. Имаме и 4 възрастни двойки, те скоро ще станат 5, които служат са: администратори в дома на мисията, занимаващи се с хуманитарна дейност, координатори за разчитане на собствените сили и преодоляване на пристрастявания, в подкрепа на местните свещенически ръководители.

Всички тези доброволци сами заплащат разходите си, за да дойдат тук и да помагат на българите, но понякога се сблъскват с необичайна агресия от страна на хората. От началото на годината имаме над 50 случая на някаква форма на посегателство. Пред младите сестри мисионерки мъже са се разголвали, трябвало е да викат за помощ, когато са ги притискали. Други млади мисионери са били оплювани, ритани, удряни и бити, преследвани са били от автомобили и са били уцелвани с разни предмети. Във В. Търново млад мисионер и спътникът му вървели по тротоара и разговаряли, когато някакъв мъж, минавайки край тях, в последния момент ударил единия мисионер в лицето. Това момче получи сътресение и бе със счупен нос. Благо-

дарни сме, че полицаи са му помогнали да отиде в болницата. След няколко прекарани дни там и операция на носа, той бе отново на поста си на улицата, за да служи на околните и да споделя с тях Христовото послание. Полицията във В. Търново ни оказа голяма помощ и издирва извършителя. Преди няколко месеца в Шумен група от 4-5 мъже приближили наши мисионери и без предупреждение започнали да бият единия от тях и го повалили на земята. Неговият колега започнал да вика за помощ, но преди побойниците да успеят да избягат, той тежко пострадал. За щастие, шофиращ наблизко добър самарянин забелязвайки ситуацията, спрял колата си, викал за помощ и докато качвал ранения мисионер в колата, един от нападателите ритнал мисионера в лицето и му счупил един зъб. Този наш служител прекара дълго време в болницата, заради сътресение и тежки ожулвания, след което се наложи и операция на челюстта. Полицията в Шумен се опитва да открие нападателя чрез преглед на камери за наблюдение, но още не е открила нито него, нито придружителите му. Благодарни сме за техните усилия. Имало е подобни инциденти тук, в София, в Бургас и във Варна. Благодарни сме на пазителите на закона за тяхната помощ и високо ценим всичко, което те правят, за да осигуряват безопасността на мисионерите.

Познавам много добри и грижовни хора тук. Нашата цел и надежда е да можем да споделяме своето послание и да служим на хората. Въпреки че повечето българи странят и да не са заинтересовани от нашето послание или нашата религия, ние наистина желаем да бъдем приятели с тях, като се надяваме нашето приятелство да доведе до по-добро разбиране, взаимно уважение и сътрудничество. Знаем, че ние всички имаме много общи неща. Имаме мисионери, които отлично играят бейзбол и са били канени да тренират с местни бейзболни отбори и така са създали чудесни приятелства.

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни има 15 млн. членове. Разпръснати сме в стотици държави и територии по света. Аз живея в Манти, Юта. Това е малък град с 3 500 жители в окръг от около 30 000 души. Окръгът е с площ 4 152 кв. км. В Манти има между 150 и 200 души, които не са членове на Църквата. Разбираме се прекрасно и към никого не се отнасят зле. Там, където сме много, уважаваме и каним другите да бъдат наши приятели.

14-те прекарани тук месеца наистина ми харесаха. Срещнах много прекрасни хора и съм създал приятелства за цял живот. Преди да дойда, в продължение на 36 г. от живота си притежавах и управлявах строителна компания. Нарича се *Barclay Mechanical Services of Utah*. Усилната работа не ми е чужда. Откривам много общи ценности с хората в България. Обичам тази страна и трябва да кажа, че вашето кисело мляко, сирене, баница, шопска салата и дини нямат равни. Българските плодове, зеленчуци и сладолед са сред най-любимите ми храни. Все още ми е трудно да накарам моите български приятели да опитат морковен сладкиш с крема сирене. Вярвайте ми, това е вкусно нещо и трябва да го опитате!

През изминалите 40 години, редом с работата ми да се грижа за рас-

тящото ми семейство, аз изпълнявах доброволно служба на следните длъжности:

– Училищното настоятелство на окръг Саут Санпийт – негов член за 12 г. и зам.-председател за 6 г. Отговорностите ми включваха изготвянето на договори на директори, ръководители, учители и др. работници. Определях учебната програма, дейностите на учениците, сред които спорт, танци, събития, музика и т.н. Бях избран от жителите в окръга три пъти за срок от 4 г. След като децата ми завършиха и изминаха 12 г., реших, че някой друг трябва да получи възможност да служи;

– Зам.-шериф доброволец: В продължение на 5 г. в Айдахо и 15 г. в Юта служих като зам.-шериф доброволец. Бяхме причислени към Спасителната служба. Тъй като живеехме в планинската част на Юта, в нашия район идваха много хора с цел лагеруване, катерене, лов и риболов, и каране на офроуд. Планините са високи над 3 200 м. Там снегът пада рано. Често спявахме снегомобили, заседавали в дълбоки снежни каньони, и затрупани ловци без необходимата екипировка.

– Ръководител доброволец на Бойскаутите на Америка: Служих над 38 г.; 9 г. в Изпълнителния борд на Съвета на Националния парк на Юта, на който решавахме как да се изразходват средства и как да се провеждат лагери; за 4 г. бях в Националния избиращ комитет, на който гласувах за оформяне на скаутските разпоредби;

– 3 г. шофирах една от линейките в гр. Манти.

Извършването на доброволна служба е израз на моята вяра и обич към Христос и околните. Така се стремя да се доближа в подобие си на Него. Настоящата ми доброволна служба ме доведе в България. За мен това е много различно преживяване с известни трудности да живея в култура, която се е развила над 13 века, има собствена азбука и вековни християнски традиции.

Като цяло нашият опит в България е позитивен и високо ценим толерантността на останалите вероизповедания и мирното ни съвместно съществуване. Възрастните двойки, които служат тук, имат желанието да помагат на българите да разчитат повече на себе си чрез подобряване на своето образование. Провеждаме редовни семинари, на които помагаме на хората да подобряват своите умения. Свидетели сме как хора с пристрастявания успешно ги изоставят и възвръщат личната си свобода с подновено желание да помагат на другите.

Нашите успехи в хуманитарните проекти ни вдъхновяват да намираме все повече начини да помагаме в *изхранването на гладните и освобождаването на пленниците*, както се казва в *Книгата на Мормон*. На това ни учи Христос и така се опитваме да живеем и да учим околните да живеят. Хуманитарната програма на Църквата е дарила в България стотици хиляди лева в подпомагане на болници, центрове за подкрепа, сиропиталища и др. църкви. Предоставяли сме средства в помощ при различни кризи и природ-

ни бедствия. Дошли сме тук да служим на хората и да споделяме нашата фокусирана върху Христос религия. Молим ви, опознайте ни лично, преди да говорите за нас. Интернет е пълен с лъжи и полуистини, написани от хора, които не се интересуват от истината и целят нашето унищожение. Ако наистина желаете да знаете какво върши вашият приятел, трябва първо да отидете и да попитате него, а не неговия враг.

Моля ви, помнете, че по света има над 15 млн. члена на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни. Където сме много, ние се отнасяме към околните с голяма добрина и толерантност. Тук в България сме малко. Имаме по-малко от 2 000 члена. Ще цитирам старейшина Клебингат, един от бившите ръководители на Църквата в Източна Европа, който преди година каза в Казахстан следното: *Където сме мнозинство, ние правим всичко възможно открито да приветстваме хората от други вероизповедания. Където сме малцинство, желаем към нас да се отнасят по същия начин.* Той също казва: *Мирът, сигурността и хармонията могат да бъдат резултат единствено от взаимното опознаване. Призовавам всички да продължаваме да се учим едни други, взаимно да разбираме ученията и вярванията си, да разкриваме дълбочината и значението на различните си религиозни убеждения.* Старейшина Клебингат също казва: *Истинското знание, основано на точна информация, може да побеждава страха.*

В крайна сметка, всички ние сме чеда Божии чрез Авраамовия завет на неговото праведно потомство. Нека Всемогъщият продължава да благославя България и хората, които живеят тук, с изобилието на Неговата обич. Нека поддържа мира в тази красива земя, измежду всички религии, които споделят вярата си във Всемогъщия.

НЕ СРЕЩУ ПЛЪТ И КРЪВ

Слави Чирпанлиев

NOT AGAINST FLESH AND BLOOD

Slavi Chirpanliev

Abstract: *We are quite often forced to fight against each other in our daily life. What kind of controversy is it? What does "not against flesh and blood" mean according to the Bible? Can we fight against ourselves? What advice does Paul give us? What means should we possess to be able to fight?*

Key words: *Bible, Epistle of Paul to the Ephesians.*

В началото бих искал да поставим параметрите на нашето изследване и източниците, на които ще се опираме. Ще засвидетелствам, че съм християнски пастор с протестантско вероизповедание, което обаче не е всичко. Надявам се да говоря като представител на християнството изобщо, което от името на Исус Христос е извор и утвърдител на толерантност, хуманност, филантропия. Желая да стигна и по-далеч, а именно: надявам се, че мога да си позволя да съм представител от името на човечеството, т.е. не само на християнството, но на онази част от човечеството, независимо от пол, етнос, раса, религия, която утвърждава доброто, човечността, съчувствието и разбирането към *различния*. Частта от човешката раса, която няма предварителните убеждения, че *различният* е опасен, неприемлив и достоен за отстраняване, изолиране, или в най-добрия случай да бъде мотивиран да мисли като нас. Напротив, *различният* е различен, защото Бог, в когото вярваме, обича разнообразието, пестротата, изобилието от цветове.

Все пак в едно по-конкретно измерение, ако трябва да говоря за източници, нашето изследване ще се базира на изключително кратък текст от Библията, текст, който се намира в Новия Завет, в т.нар. *Послание на Павел към ефесяните* и там в 6 глава, от 11 до 18 стих, и още по-конкретно само 12 стих, който може да бъде обобщен с израза *Вашата борба не е срещу плът и кръв*.

В изследването ще се спрем на: 1. *Срещу какво се бори човекът, в частност християнинът*; 2. *С какви средства се осъществява борбата*.

1. Срещу какво се бори човекът (християнинът)

В историята на човечеството сме свидетели на много войни, въстания, бунтове, но те са по-често свързани с националните чувства. За нашето изследване по-скоро са важни преследванията на определени етнически или религиозни групи, малцинства, които понякога прерастват в т.нар. *чистки*. Естествено, нямам претенцията за дълбоко познаване на човешката история в тази сфера, но тук искам да спомена едно от най-известните ни по-

добни деяния в европейската история, както и няколко вторични, за които среднестатистическият цивилизован европейски гражданин е чувал.

Една от най-преследваните нации в историята на човечеството, дори може би най-преследваната, е еврейската. Учудващото в случая е, че не става въпрос за ниско развита етническа общност, която е изостанала икономически, културно, и оттам създава проблеми за обществото, в което конкретният етнос се е настанил – болести, кражби, престъпност, битови вражди и пр. Напротив, евреите често се отличавали с по-висока степен на социално развитие, отколкото обществата, в които са се появявали. Тяхното преследване преминава през много периоди, като монолитността на тази група често е представлявала дразнител за приемащите страни. Като цяло в голяма част от историята на Християнската църква много от християните са били подтиквани към антисемитизъм. Причини затова сигурно има, но ще спомена две основни – *твърдението, че евреите са разпънали Исус Христос* и втората – високото ниво на образованост, култура и съответно материално благополучие на евреите обикновено е предизвиквало завист, и оттам обвинение за всякакви злини. Напр., през 1348-1350 г., по време на чумната пандемия в Европа, много от еврейските общности били посочени като причинител на това заболяване, още повече, че поради по-добрата хигиена на тези общности, те страдали в много по-малка степен от заболяването. Особено интензивно еврейските общности били преследвани в Испания през 1492 г., като са били принуждавани или да приемат християнството, или да напуснат страната. Данните за броя на изселените се от онова време варират между 250 и 800 хил. души. Преди Испания, преследвания срещу евреите са предприети в Англия (1290) и Франция (1394). Малко след Испанската офанзива, през 1496 г. евреите са принудени да напуснат и Португалия. Понякога обвиненията срещу тях били твърде странни, а ограниченията – нечовешки. Напр., да нямат синове, а само дъщери. Как тези ограничения са били следени и изпълнявани, е една друга болезнена тема, която сега няма да разгръщам. В края на XIX в. антисемитски настроения, а от тук и чистки, се осъществяват и в Русия. В най-новата история е достатъчно да споменем Холокоста, масовото изличаване на тази етническа и религиозна група през XX в. в лагерите на смъртта, както и съдействието или безучастието на почти всички европейски нации в това отношение. Тук е интересно да се отбележи, че разпръснатите през вековете евреи често се радвали на по-приемлив и достоен живот в Османската империя, отколкото в християнска Европа. През XVI в., по времето на султан Сюлейман Великолепни, мнозина евреи имигрирали в Одрин, бягайки от Бохемия, Италия, Испания, все места, където не били желани.

Другите впечатляващи случаи в това отношение, които заслужава да се споменат са: Геноцидът над арменския народ по време на Първата световна война, когато загиват около 1,5 мил. арменци, както и този над полския народ (достатъчно е да споменем военните престъпления в Катин) по време на Втората световна война. Естествено примерите в това отношение

могат да бъдат повече, и то без да говорим за изстребителните акции над собствените си народи в гражданските войни.

Нека сега се обърнем към основния аргумент в своето изложение, свързано с идеята за толерантност, подкрепа и разбиране. Както вече споменах, той се намира в Библията, в Новия Завет, и там в *Посланието на Павел към ефесяните*. Може би този текст не е достатъчно оценен от обществеността, но той дава широката рамка на християнските разбирания по въпроса (макар, за съжаление, през вековете християните също не са се отличавали с особена толерантност).

Павел казва в Ефесяни (6:12): *Нашата борба не е срещу плът и кръв*

Преди да представя кратък коментар на тези негови думи, нека разгледаме с няколко думи понятието *борба*. Все пак Павел (за християните ап. Павел) признава, че борбата реално съществува в ежедневието на хората. Наличието на такава борба не е нещо, което хората принципно желаят. В случая наличието на такава борба е негативна констатация. По принцип психически нормалните хора не желаят да живеят в борба. Ние не изглеждаме децата си на училище с желанието там да водят битка, да се съревновават, да се надпреварват и разочароват. Като хора не желаем да се борим и спорим до омраза с приятелите си, на работното място, в семейството. Никой не се свързва с брачен партньор с идеята всеки ден да се бори с него. Принципно искаме мир и разбирателство. Принципно желаем другите да толерират и уважават нашите убеждения и ценности, а не да ги подлагат на съмнение, още повече да ги атакуват. Друг е въпросът, доколко самите ние толерираме и уважаваме ценностите на другите. В същото време обаче, констатацията на Павел за *наличие на такава борба* едва ли се нуждае от доказателства. Въпреки желанието ни за мир, за спокойствие, за добри взаимоотношения, за приятелство, за любов, всеки от нас се е сблъсквал с: делене на групи в училище; конкуренция на работното място; провалени приятелски взаимоотношения; посегателство над личното ни пространство; неразбиране от страна на колега, шеф, приятел, роднина, брачен партньор. Борбата просто си е тук, в нашите човешки условия, в нашата среда. И неприятното е, че няма видими изгледи тази борба да приключи. За християните причини за това са *духовните сили на нечестията*, противните на Божиите сили, но дори и за онези, които не вярват в Бог, е ясно, че тази борба е неизбежна, има я докрай. Все ни се иска да вярваме, че войните между нациите, на работното място или дори в семейството са минало, но те почти винаги се възобновяват. Такава борба просто има. Разликата в разбиранията, в частност на Павел, а оттам и на християнството се състои в осмислянето срещу кого или срещу какво е тази борба, а още по-точно срещу какво не е.

Всеки християнин, който чете внимателно този, а и други библейски текстове, ще разбере фундаменталното становище, че *борбата не е срещу плът и кръв*, т.е. борбата не е срещу хора! Повтарям, защото това е важно,

борбата не е конкретно срещу никое човешко същество. Никой човек не ни е враг сам по себе си. Никой не заслужава сам по себе си да бъде изолиран, пренебрегван, negliжиран, да не говорим за отстраняван. Борбата на християнина в частност и на човека като цяло е срещу злото, унието, пессимизма, злобата, завистта, липсата на вяра в бъдещето, като тук се включват и действията на бездействие или мълчаливото съгласие със злодеянията в името на някаква кауза. Т.е. християнинът се бори, но тази борба започва преди всичко вътре в него – бори се със своите слабости. Може би християнинът пробва да се бори и срещу злото у други хора, но това би трябвало да е много внимателно, и то задължително да засяга само злодеянието, а не конкретния човек. *Не срещу плът и кръв* означава, че ние виждаме наличието на зло, несправедливости и пр., но се борим само срещу тях, не и срещу хората, които са техни носители. Причината за факта, че борбата не е срещу хората е твърде обикновена – оказва се, че носител на злини може да се превърне абсолютно всеки човек. По някакъв начин в нас живеят и доброто, и злото, и е въпрос на битийно оцеляване кое от тези двете ще надделее. Има случаи, в които Исус Христос изброява части от тялото и ни съветва да се отървем от тях, ако ни съблазняват, напр.: *И ако дясната ти ръка те съблазнява, отсечи я и я хвърли; защото по-добре е за тебе да погине една от телесните ти части, а не цялото ти тяло да отиде в пъкълъ* /Мат. 5:30/. Когато Исус говори за такъв вид духовна операция, естествено е, че не е имал предвид действителното отстраняване на съответната част, тъй като това е безсмислено, и не решава проблема. Злото не се корени в ръката, окото и пр., то е в мислите, или както казва Библията – в сърцето. Както хирурзите отстраняват определена част от тялото, за да спасят цялото тяло, то в духовната и социалната хирургия се бори с отстраняване на зародилата се тенденция към зло, нетолерантност, нетърпимост или опити за господство над другия, използване на неблагоприятното положение на слабия и т.н. Павел казва: *Не, твърдо не срещу плът и кръв*. Не се борим срещу човека. Борим се с лошотията, а тя е, която се опитва да се вкорени и в самите нас. Така че, борбата започва от мен самия. И когато напр. сутрин се събудя и усетя, че съм завладян от негативизъм, омраза и нетърпимост към някого, тогава Павел съветва да поведе борба срещу тези явления, за да може връх да вземе положителното – хуманността, съчувствието, великодушното. Тази борба от една страна я има, а от друга е насочена само към явленията и причините, а не към цялостната личност на причинителя. Самият основател на християнството ни завещава: *Аз ви казвам: Обичайте неприятелите си и се молете за онези, които ви гонят, за да бъдете синове на вашия Отец, Който е на небесата; защото Той прави слънцето Си да изгрива и над злите, и над добрите и дава дъжд на праведните и на неправедните* /Мат. 5:44,45/.

В западния свят началото на ХХ в. е посрещнато с много оптимизъм и вяра в доброто, културата и икономическия растеж. Въпреки този първоначално преобладаващ оптимизъм за Стария континент, същият век е белязан

от тържеството на *-измите* – националсоциализъм, фашизъм, социализъм, ленинизъм, сталинизъм, комунизъм. Това доведе до две опустошителни войни, до концентрационни лагери и ГУЛАГ, до разрушаване на църкви и синагоги. По думите на Збигнев Бжежински (Бжежински 1994) това е векът на мегасмъртта. В никой друг етап от историята на човечеството не са избивани толкова много хора. В нито един етап от човешката история преследването на *различния* и буквалната му физическа ликвидация не е достигала такива размери, каквито през ХХ в. Тези и други *-изми* се отличават с идеите за изключителност – на нацията, на етноса, на идеологията. Всяка от тези концепции предполагаше борба с *различните*, с цел тяхното убеждаване в правилността на *нашата платформа*. Тези движения стигнаха и по-далеч в своите разбирания и действия, а именно: ако *различните* не могат да бъдат убедени да приемат нашето кредо и концепция, то тогава трябва да бъдат отстранени, дори ликвидирани физически. Една от най-ясните идеи в това отношение е изразена в книгата *Моята борба*. Въпреки слабия интелектуален принос на тази книга, все пак в нея е отразена ужасната официална концепция за планиране и провеждане на *борба срещу плът и кръв*. Основната идея в нея е, че всеки талантлив учен, поет, писател, или какъвто и да е човек, който мисли различно от нас, който не е на нашето мнение, не споделя нашата идеология и не преследва целите, поставени от нас, заслужава физически да бъде ликвидиран. Това е чиста форма на проявление на явлението *чистка на различните*, и то съвсем открито и като официална идеология: не отстраняването им да се извърши някак тайно, за да не стане това достояние на цивилизования свят, а отстраняването им да се обясни като част от идеологията, като следствие на убежденията и необходимостите, като следване на ужасяващия принцип: *има човек, има проблем*. Това е трагедията на века в цивилизована Европа. *Борба срещу плът и кръв*, борба срещу конкретни хора и подчиняването или ликвидирането им според случая. Дали това е останало в далечното минало? Дали подобен вид *-изми* нямат поне в демократична Европа? Историята на човечеството показва, че едва ли имаме основание за такъв оптимизъм. Защото злото в човека съществува, независимо дали този човек живее в I-ви или в ХХI в. Както е казано в Библията, *Целият свят лежи в Лукавия* /1 Иоан. 5:19/. Злото не може да бъде изкоренено току така и едва ли някой от нас живее с тези илюзии. Може би затова Павел ни уверява, че тази борба съществува. Но неговата, а надявам се и наша идея, убеждение, визия е, че ние *не се борим срещу плът и кръв*, не се борим срещу човек, не се борим срещу религия, етническа общност, малцинство, а само срещу нечестията, като първата, единствена и често последна битка в това отношение би трябвало да бъде по-скоро борбата със самите нас, с негативните явления, които се проявяват в нашата външност и вътрешност, отколкото да се състои в поправяне на *Другия*.

2. С какви средства се осъществява борбата

Дотук разкрих идеята за толерантност и положително отношение към *Другия*, към *различния*, но остава въпросът, това празно пожелание ли е, или се проявява в действителния ежедневен живот. С други думи, откъде човекът ще черпи сили, за да може тази позиция да е не само едно добро убеждение, а да се превърне в реалност, в една добра практика. Възможно е различните хора да черпят необходимите сили от различни източници и те да бъдат успешни, но аз ще спомена източниците, за които говори и които утвърждава продължението на библиейския текст в *Посланието на Павел към ефесяните*. С какви средства се извършва тази борба? В 6 глава, от 13 до 18 стих четем: *Вземете Божието всеоръжие, за да можете да противостоятте в злия ден и като надвиете на всичко, да устоите. И така, стойте препасани с истина... и облечени в правдата... обути с готовност чрез благовестието на мира... вземете вярата за щит, с който ще можете да угасите всички огнени стрели на нечестивия; вземете също за шлем спасението и меча на Духа, който е Божието слово, като се молите в Духа на всяко време с всякаква молитва и прошение, бодърствайте в това с неуморно постоянство и молба за всички.*

Павел разкрива пред човека едно изключително бойно снаряжение, което до голяма степен се отличава от обичайното за водене на борба. Това снаряжение не се състои от картечници, минохвъргачки, бронетранспортьори, бойни самолети, бомби, химическо и биологично оръжие. Това снаряжение не се състои и от съвременни средства за водене на подривна дейност – коли-бомби, самоубийствени атентати, камиони за прегазване на хора, все явления, които ни стряскат в последните години. Оръжието, за което говори Павел, е послание на мир, истина, вяра, спасение, молитва. Павел предлага на човека да носи тези средства с неуморно постоянство, с готовност, с бодър дух. Може би изброените средства звучат твърде религиозно и отвлечено за съвременното ухо на цивилизования човек. Но нека дадем пример да речем с *благовестието на мира*, споменато в стих 15. Какво послание носи в себе си конкретният човек? Благовестие на мир или благовестие на разделение? *Благовестие на мир* в случая ще означава, че повята на конкретен човек в конкретни ситуации се проявява благотворно върху останалите. Лесно е да породим и предизвикаш у *другия* раздразнение, гняв, омраза. Ако някой се съмнява, достатъчно е да видим как нормални и миролюбиви хора бързо *изтърват контрол над нервите си*, когато седнат зад волана и се оставят да бъдат предизвикани. Всеки ден сме свидетели на подобно поведение по пътищата на града, в който живеем. Да предизвикаш *Другия* към злост и омраза не се оказва толкова трудно. Цели нации биват пропагандно насърчавани да подхранват отрицателно отношение към други нации и етнически групи. Изграждането на настройката срещу *Другия* понякога е въпрос само на дни. Мирно живеещи помежду си групи е възможно да грабнат оръжието на противоборството, завладени от злоба и ненавист. Полити-

чески, религиозни, етнически, дори спортни предпочитания могат да превърнат хората във врагове един на друг. Всички тези настройки можем образно да наречем *благовестие на разделението*. В противовес на това апологетът Павел говори за *благовестие на мир*. Когато човек се въоръжи с този атрибут, той предизвиква около себе си *спирание на войната*. Такъв човек действа благотворно на останалите, укротява гнева на околните, кара хората да се усмихват и да търсят присъствието му. Има хора, в чието присъствие ни е приятно да бъдем. Хора, които са носители на добри чувства, на спокойствие, ведрост, толерантност, хора, които ни приемат. Хора, в чиято близост не се притесняваме да бъдем себе си. Може би причината е точно притежаваното от тях оръжие, наречено *благовестие на мир*. Те са носители на мир, разбирателство, приятелство, оптимизъм. Тези хора са носители на съединението, будители на народите за добро. Те ни помагат да разберем, че най-важни не са нашите различия. Нещо повече – различните ни убеждения като хора, дали ще са в областта на политиката, религията, икономиката, не трябва да са повод за разделение, злоба, ненавист. Най-важното е човешкото достойнство и едно от проявленията му се съдържа във факта, че Другият има право да мисли различно, да изповядва нещо различно, и в същото време да си остава човек, да не губи своята ценност. Все пак, най-важният е човекът – каквито и да са неговите убеждения, предпочитания и цвят на кожата. Мисля си, че ако е възможно да има повече носители на мир, посланици на мир, може би хората ще намират по-малко причини за пагубни разделения помежду си.

Много може да се коментира в същия дух и за останалите, немалко на брой и разнообразни по въздействие средства (оръжия), които препоръчва Павел. Но ще се задоволя да оставя това изложение с отворен край. Надеждата ми е, че в географските ширини, където сме поставени, и следвайки повелите на нашето християнско наследство, ще проявим желание и воля в личен и обществен план да допринасяме за изграждането на едно по-толерантно общество, в което ако се борим, то да бъде преди всичко срещу нашите слабости, а не с тези на другите, още по-малко пък срещу самите *Други*. Както се изразява Библията *Не срещу плът и кръв*.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бжежински, Зб. Извън контрол: Глобален безпорядък в навечерието на XXI в. – София: Обсидиан, 1994.
2. Библия. – София: Библейска лига, 2013.
3. Фром, Е. Изкуството да обичаш. – София, 1992.
4. Werfel, Fr. Die vierzig Tage des Musa Dagh. – Berlin: Zsolnay 1933.

НЯКОИ АСПЕКТИ НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕТО МЕЖДУ РЕЛИГИЯ И НАУКА

Мюмюн Тахиров

SOME ASPECTS OF THE INTERACTION BETWEEN RELIGION AND SCIENCE

Myumyun Tahirov

Abstract: *In the Holy Qur'an, revealed more than fourteen centuries ago, are mentioned scientific facts and circumstances, which in recent years have been discovered or proven by scientists. In this paper briefly find a place only two points of the many facts that show the inseparable connection of the Holy Qur'an and science appear as indisputable evidence of the truth of Islam. Even more – the Holy Qur'an is a real word, sent by God. It cannot be assumed that many of the claims in it related to science are the work of man.*

Key words: *religion, islam, Allah, Muhammad, religion, science*

Докато учените не се обърнат към религията, те ще бъдат слепи, а докато религията не се обърне към науката, тя ще продължава да куца.

А. Айнциайн, 1955.

В продължение на цялата история на човека и човечеството взаимодействието между религия и наука е внасяло съществени корективи в битието на обществото. Като форма на проява на обществена дейност на човека, взаимодействието и взаимното влияние на религия и наука, би могло да се забележи и проследи на всеки стадий от развитието на човечеството, а на философията – от Талес до наши дни. Тъй като в крайна сметка тези сфери на обществени отношения – религия и наука – се отнасят до човека, те неизбежно се пресичат и оказват влияние една на друга, но научният подход към обяснението на тяхното съвместно съществуване започва, когато религиознанието (историята и познанието за религиите) и някои други области, занимаващи се с религията, се обособяват като самостоятелни клонове на науката със свой предмет и методи.

В трудовете на някои политолози ролята на религиозните представи за политическото битие и устройството на света или се подценяват, или напълно се игнорират, затова в тази връзка би трябвало да се отбележи, че игнорирането на значението на религиозните представи, както и абсолютизирането им, води до твърде радикални изводи, които, разбира се, не се потвърждават от обществената практика.

Съвременното обществено-политическо развитие на човечеството отбелязва нарастване влиянието на религиозния фактор върху живота на държавите и обществата. Затова изясняването на закономерните взаимовлияния и откриването на начини за регулиране на възможните конфликти между научните и религиозните фактори е една от важните задачи на наука-

та днес. И понастоящем продължават да се търсят отговори на въпросите кое е общото между тези сфери на обществена дейност; какви модели на взаимодействие съществуват между тях; как влияе религията върху науката и науката върху религията и пр.

Връзката между религията и науката не е била еднаква винаги и навсякъде. Но нито едно монотеистично писание не осъжда науката. Вярно е, че учените са били преследвани от религиозните власти. В християнския свят в течение на много векове по собствена воля и без опора от цитати от текстовете на Свещените писания отговорни авторитети са се противопоставяли на развитието на науката. Отношението на исляма към науката като цяло е било съвсем различно. Няма нищо по-ясно от известния хадис на Пророка: *Търси науката дори и в далечен Китай*, или другия, който посочва, че натрупването на знания е задължение на всеки мюсюлманин и мюсюлманка. Коранът подканва да се развива науката и сам съдържа множество изключително подробни описания на природни явления, които съответстват напълно на данните на съвременната наука [1, 141-142]. Научните аспекти, отнасящи се единствено до Корана, пише Морис Бюкай¹, *първоначално извънредно ме учудиха, защото никога не съм предполагал, че в текст, написан преди повече от четиринайсет века, може да има сведения по изключително разнообрази въпроси, които напълно отговарят на съвременните научни постижения. В началото изобщо не вярвах в исляма. Изучавах текстовете без всякакви предразсъдъци, напълно обективно. Ако може да се каже, че е имало някакво влияние над мен, то е влиянието на обучението, което получих през детството си, когато не се говореше за мюсюлмани, а за мохамедани², за да стане ясно, че става дума за религия, основана от един човек и която следователно не би могла да има някаква стойност по отношение на Бога [...]* При първата среща с подобен текст (Корана), учудване предизвиква най-напред изобилието от разглежданите теми: *Сътворението, астрономията, схващанията за земята, животинското и растителното царство, възпроизводството на хората... Това ме наведе на въпроса: ако допуснем, че автор на Корана е човек, как е могъл той да напише още през VII в. неща, съзвучни с нашите днешни научни познания... Според нас, човекът е неспособен да обясни Корана [1, 145-151].*

Известно е, че ислямът е третата универсална монотеистична религия, възникнала през VII в. в Хиджаз, Западна Арабия. Тя е една от най-разпространените в света – приблизително 1 млрд. нейни последователи в Близкия и Средния изток, в Магреба и Индонезия и немалка част в мн. др.

¹ Роден през 1920 г., бивш ръководител на Клиниката по хирургия в Парижкия университет. Дълги години задълбочено изучава съответствието между учението на Светите писания и съвременната наука.

² Смятам, че не е коректно по аналогия на Христос (християнството), ислямът да се нарича мохамеданство, а вярващите в него – мохамедани. Коректните термини са *мюсюлманство* и *мюсюлманин/ка*.

части на света, вкл. и България, представляват около една пета от населението на света. Тя се възприема като опозиция на т. нар. джахилия (безпросветност, буйство), която характеризира традиционното арабско езическо общество, белязано от служене на множество идоли и кумири, кървави междусобици, крайности, робуване на страсти и пороци. *Ислям* на арабски означава *отдаване, подчинение, послушание*, което се отнася за всички вярващи и богобоязливи последователи не само на исляма, но и на предходните небесни религии (*хората на Писанието*): *Вярваме в низпосланото на нас и в низпосланото на вас. Нашият Бог и вашият Бог е един и същ. Ние сме нему отдадени (муслимун)* (29:46) [5, 12]. Основната идея на исляма е вярата в единия Бог – Аллах. Затова дълг на вярващия е непрекъснато да повтаря: *Ля иляхе иллелах, Мухамедур расулюллах*³ или *Ешхеду ел ля иляхе иллеллах уе ешхеду енне мухаммеден абдуху уе ресулюх*⁴. Аллах е вечен във времето и пространството, той е съществувал в небитието, когато нищо не е съществувало и ще съществува, когато всичко ще изчезне.

Коранът⁵ е Свещената книга на исляма, съставена в писмен вид около 650 г. Той е истинското слово на Аллах, което той изпраща на Своя Пророк Мухаммед чрез Джибрил⁶. То е наизустявано от Мухаммед, който след това го диктува на своите сподвижници. Те на свой ред наизустяват текста и записват под контрола на Пророка. Освен това, Пророкът го повтаря заедно с Джибрил по веднъж всяка година и два пъти през последната година от своя живот. Това е продължило до неговата смърт. В една епоха, когато не всеки е умеел да пише, но всички са могли да наизустяват, рецитирането е дало възможност за максимално строг контрол по време на окончателното запаметяване на текстовете, което било значително предимство... Низпославането на Корана продължило повече от двайсет години от живота на Пророка. Първите знамения са тези от сура 96, а после е имало прекъсване за три години и след това откровението продължава двайсет години до смъртта на Пророка през 622 г., т.е. десет години преди хиджра (преселението на Пророка от Мекка в Медина) и десет след хиджра. *Чети [о, Мухаммед] в името на своя Господ, Който сътвори – сътвори човека от съсирек! Чети! Твоят Господ е Най-щедрият, Онзи, Който научи чрез калема, научи човека на онова, което не е знаел.* [3, 96/1-5].

Тезата на настоящия доклад не е нова, дори би могло да се каже, че тя има характер на припомняне: в Свещения Коран, низпослан преди повече

³ Няма друго бог, освен Аллах, и Мухаммед е Негов Пророк.

⁴ Свидетелствам, че няма друг бог, освен Аллах, и свидетелствам, че Мухаммед е Негов раб и Пратеник.

⁵ Араб. *четиво*, лекция.

⁶ Архангел Гавриил. Сергей Токарев в книгата си *Религията в историята на народите*, издадена на български език през 1983 г. в превод на Златко Найденов, допуска (съзнателно или не) фундаментална и недопустима грешка. На с. 340 той пише: *Книгата [Корана] била обявена за свещена, продиктувана от самия пророк на архангел Джебрайл.*

от четиринадесет века, се споменават факти и обстоятелства, които едва напоследък са открити или доказани от учените. Те показват неразделимата връзка на Свещения Коран с науката и се явяват като несъмнени доказателства за истинността на исляма и че Свещеният Коран е истинско слово, изпратено от Аллах и че негов автор не е нито Мухаммед, нито някое човешко същество. Това доказва също, че Мохамед е действително изпратеният от Аллах Пратеник.

В настоящия доклад се спирам само на две доказателства за истинността на исляма, а именно: Свещеният Коран за произхода на Вселената и Свещеният Коран за моретата и реките⁷. С това, разбира се, не правя никакви научни открития – те са направени. Предавам всичко в систематизиран вид с надеждата, че бих могъл да предизвикам вниманието на младите хора да се запознаят задълбочено и систематично с принципите на религията и нейната връзка с науката. Известният френски социолог Е. Дюркем вижда в религията средство за укрепване на обществото, за единението между индивида и социума. Неограничавана от държавни граници, религията – космополитна и общопланетарна по своя характер, е в състояние да сближи разнородни социални слоеве, сили, народи и страни.

Научно доказано е, че Вселената е възникнала преди 13,5 – 14 млрд. г. в резултат на Големия взрив. Това е космологична научна теория, която описва ранното развитие на Вселената, чието разширяване бива потвърдено с наблюденията за раздалечаване на галактиките. В началото Вселената е в безкрайно плътно състояние с огромна температура и налягане. Смята се, че Вселената се ражда от нула см сингулярност, съдържаща непредставими за човешкия ум огромни количества енергия/ светлина, която в следващите секунди, минути, години се превръща във вещество, в материя, съставена от нови и нови елементи, взаимодействащи в определени форми и мащаби. За първите 10^{-33} сек. от съществуването ѝ няма задоволителен физически модел. Общата теория на относителността предвижда гравитационна сингулярност (точка с нулев обем и с безкрайна плътност), където плътността става безкрайна. За разрешаване на този парадокс е нужна теорията на квантовата гравитация. Разбирането на този период от историята на Вселената е сред най-важните неразрешени проблеми на физиката. Учените смятат, че преходът от едно ниво, едни форми на организираност към други по-висши не е ставал постепенно, в продължение на милиарди и милиони години, а се е осъществил *взривоподобно*, чрез *скокове*, *мутации*. В резултат на такива *взривове* във веригата на Универсалната еволюция при определени условия, също подготвени от цялата еволюция на Земята, ус-

⁷ В: *Кратко илюстрирано въведение в исляма*. – София, 2004, с. 5, са посочени седем доказателства за истинността на исляма: Свещеният Коран за развитието на човешкия ембрион; планините; произхода на Вселената; главния мозък; моретата и реките; дълбоките морета и вътрешните вълни, облаците.

ловия и обстоятелства, е възникнал Животът.

Всички данни от различните изследвания показват, че още първият Номо sapiens наред с другите предпоставки-способности в епигенетичните си структури е притежавал и способността да прави избор между доброто и злото. Учените са констатирали наличието на специални мозъчни центрове, които са поемали тези оценъчни функции, за да последва моралния избор на човека [2, 41].

Тази научна теория съответства на знаменията на Корана [1, 133-233]. Две знамения в него представят в синтезиран вид събитията при образуването на Вселената: *Не виждат ли неверниците, че небесата и земята бяха съединени, а Ние ги разделихме? И сторихме от водата всяко живо същество. Не ще ли повярват?* [3, 21/30]. *После се насочи към (сътвореното на) небето, а то бе дим, и рече на него и на земята...* [3, 41/11].

Съвременната наука посочва, че цялата Вселена някога е била *димна* материя, т.е. в началния стадий от съществуването на Вселената всичко е било *дим*. Учените твърдят, че има очевидна връзка между газообразното състояние на материята, което се посочва в Корана и концепцията *съвременната наука за първичната мъглявина*. В Корана се споменава за съществуването на първоначална газообразна маса от фини частици [...] Газът е съставен главно от газообразна маса, в която са разпръснати малки частици, намиращи се в твърдо или дори в газообразно състояние, с висока или по-ниска температура. Споменава се за процес на разделяне на първоначалната единна маса, чиито елементи в началото били свързани помежду си [...] Процесът на разделяне на цялото на множество части е довел до образуването на многобройни светове... В текстовете на Корана се открива твърдението, че в Космоса има други планети, подобни на нашата, което хората от нашето време още не са доказали [1, 164-166].

В тази връзка е интересно да посочим разсъжденията на д-р Алфред Кронер, проф. по геология и ръководител на Катедрата по геология към Института по геонауки към Университета *Йоханес Гутенберг* в Майнц, Германия: *Като разсъждавам откъде произхожда Мухаммед си мисля, че е почти невъзможно той да има представа за неща като общия произход на Вселената, тъй като едва през последните няколко години учените откриват с много сложни и развити технологични методи тези факти [...]* Някой, който не знае нищо за ядрената физика преди повече от хиляди и четиристотин години, не е в състояние да открие със своя собствен ум, че напр. Земята и небесата имат един и същ произход [4, 19-20]. Кораничните твърдения, според Бюкай, се отличават с умерен изказ и са в съответствие с данните на съвременната наука. Той смята, че твърденията в Корана относно Сътворението, изказани преди повече от четиринайсет века, едва ли имат някакво човешко обяснение [1, 175].

Второто доказателството за истинността на исляма, на което ще се спра, са моретата и реките. Тази тема ме е вълнувала отдавна. Още като младеж бях слушал, че там, където водите на две различни морета се сре-

щат, между тях възниква бариера, както и водите на една река, втели се в морето, не се смесват незабавно с морската вода. И това явление е описано в Свещения Коран: *Той, Който разположи в съседство двете морета, едното – сладко, утоляващо жаждата, а другото – солено, горчиво. И стори между тях граница и възбранена преграда [3, 25/53]; И не са еднакви двете води (на реките и на моретата) – едната е сладка, утолява жаждата, приятна е за пиене, а другата е солена, горчива, и от всяка ядете прясно месо, и (от солената) извличате украшения, които носите. И виждаш корабите там да порят вълните, за да търсете от Неговата благодат. И за да сте признателни! [3, 35/12]; Пусна той двете морета да се срещнат, но между тях има преграда, която не престъпват [...] От двете излизат бисери и корали. [3, 55/19, 20, 22].*

Съвременната наука открива, че там, където водите на две различни морета се срещат, между тях възниква бариера. Тази бариера ги разделя така, че всяка от тях има своя собствена температура, соленост и плътност. Водата на Средиземно море е топла, солена и по-малко плътна в сравнение с тази в Атлантическия океан. Когато водата от Средиземно море се влива в Атлантическия океан през Гибралтарския проток, тя се движи в разстояние на няколко стотици километра навътре в океана, на дълбочина около 1000 м със своята характерна температура, соленост и по-малка плътност. Водата на Средиземно море се стабилизира на тази дълбочина. Въпреки наличието на вълни, силни течения и приливи в двете морета, водите им не преминават през бариерата [4, 21-22].

Коранът не само се отличава с пълно отсъствие на противоречия в разказите, пише Морис Бюкай, но и показва пълно съответствие със съвременните научни данни. Поради изостаналото състояние на човешките познания по времето на Мухаммед, не можем да приемем, че много от твърденията в Корана, свързани с науката, са дело на човек.

Накрая можем да повторим, че в продължение на цялата си история религията е била и досега все още е тясно свързана не само с науката, но и с всички области на живота.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бюкай, М. Библията, Коранът и Науката. – София, 2004.
2. Ганчев, П. Философията на универсалната история като фундаментална философия, т. 2. – София, 2012.
3. Свещен Коран. – София, 2006.
4. Кратко илюстрирано въведение в исляма. – София, 2004.
5. Теофанов, Цв. Свещеният Коран и неговата мъдрост. // Свещен Коран. – София, 2006.

ОБРАЗОВАНИЕ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ ЧРЕЗ ЗНАНИЕ ЗА РЕЛИГИЯТА

Марияна Стефанова

EDUCATION FOR INTERCULTURAL DIALOGUE THROUGH KNOWLEDGE OF RELIGION

Mariana Stefanova

Abstract: *The paper introduces an educational program for developing social skills of children and students in a multicultural environment through learning about three of the world religions – Buddhism, Christianity, and Islam. The author discusses conceptual, educational, and technological aspects of topics related to the curriculum content in some educational fields and school subjects.*

Key words: *interreligious dialogue, social skills for living together, knowledge of religion, psychological violence, prevention, religious fundamentalism.*

Необходимост от училищно-образователна програма за межкултурно образование чрез знание за религията

Известно е, че в периоди на регионални кризи от различен характер, нерядко прерастващи в глобални кризи, се засилват враждебни актове на едни или други движения, разрушаващи хармоничното съжителство между хората с различни култури, в т.ч. религия, етнос и други идентичности. Известно е също, че колкото повече ескалират деструктивните движения и актове – от ксенофобски, националистически и др. подобни настроения и прояви, през открито враждебни и агресивни, до локален, регионален или помасов и масиран терор и геноцид, толкова повече се задълбочават и кризите в обществата с геополитически, социално-икономически, социокултурен и изобщо хуманен и хуманитарен характер и последици.

Често изпадането на обществата в аномни периоди – периоди на обезценяване на общочовешките хуманистични ценности или на вакуум на такива ценности, активира нагласи, настроения и действия на групировки или цели движения на противопоставяне от типа: религиозен фундаментализъм vs. традиционните религии (будизъм, ислям, християнство в трите му разклонения – православие, католицизъм, протестанство), изповядващи общочовешки ценности, макар чрез канонични различия или различия в учението.

Противопоставянето се проявява по два основни начина. Единият начин е открито противопоставяне чрез крайни форми, като епизодични или методично последователни и едновременни в различни точки терористични актове и война. Другият начин се означава чрез добре известното понятие *мимикрия* – прикрито, маскирано под благовидни предлози противопоставяне, като обръщане във вярата или в идентичността.

Погледнато от *повърхността на айсберга*, противопоставянето, движено от деструктивни подбуди, изглежда като *свирене на най-тънката, най-съкровена струна* на хуманно-човешкото преживяване, – *струната* на свободата да изповядваш ценности, да имаш идеали, такива, които да не нарушават свободата на *Другия*, на различността. По-дълбокият разрез на противопоставянето, движено от деструктивни подбуди, показва действителните подбуди – геополитико-икономическите интереси за разпределяне и периодично преразпределяне на капитали, вкл. на ресурсите за всеки достойно изживяван човешки живот.

И двата начина на противопоставяне – открито и прикрито враждебният, са прояви на насилие във всички негови измерения: физическо, психоемоционално, интелектуално, духовно, виртуално ... и в крайна сметка цялостно (понякога тотално) социално-лично насилие.

Двата начина еволюират един от друг и един спрямо друг в зависимост от конкретната глобална ситуация. Нерядко единият начин, обикновено вторият посочен по-горе, е хронологично първи, подготвящ в недрата си втория. Времетраенето варира, като е характерно, че всеки от двата основни начина се нуждае от свой латентен период. Както ще стане ясно от изложението по-нататък, именно латентният период е сравнително най-благоприятният за превенция на психичното насилие в деструктивните групи и движения – фундаменталистки и други деформации на религията.

Преди близо 20 г. ситуацията в страната на фона на регионалната и на по-глобалната ситуация тогава отговаряше на описанието по-горе. В отговор на практическата потребност от превенция на опитите на нахлуващите култове да привличат деца и подрастващи като най-уязвими, най-несигурни в истинските ценности, се роди идеята ни⁸ да създадем образователна програма за деца от подготвителния за училище период и за ученици във всички образователни степени на средното училище. Идеята се състои в превенция чрез развиващо образование за социални умения за живот заедно в мултикултурна, традиционна мултирелигиозна среда. Организираното образователно знание за традиционната религия и изповедание е ефективното средство за защита на децата и учениците от разрушителната сила на деструктивните групи и движения.

Така зародилата се идея намери точните хора, време и място за своята реализация: *общинската управа в Бургас* в лицето на тогавашния зам.-кмет по образование, култура и изповедания доц. Маруся Любчева. Бургаската територия се оказа сравнително най-подходящата в края на 90-те год. на XX в. като представително средоточие – *букет* от шест традиционни изповедания и същевременно ключов прицел на поредната инвазия на деструктивни култове, възползвани от аноимията в обществото.

⁸ Съвместно с Ив. Камбуров от Философския факултет в Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

Структура на образователната програма

Образователната програма стартира през 1997 г. и се разви в продължение на 4 г. чрез участието на педагози, деца и ученици в детски градини и училища в общината. С протокол № 20/23 февруари 2001 г. на Министерството на образованието и науката беше одобрена *Книга за учителя* по образователната програма *Знание за религията. Психичното насилие в деструктивните култове. Превенция*. В своята структура – *прототип*, образователната програма е снабдена със следните елементи:

– **Обръщения** към адресати в Р. България, обединени от единен, хуманен интерес в своите различия: съвременният педагог в детските градини и училища; местните управни и специалисти по образованието в тях; конфесиите; масмедите; родителите; учениците;

– **Научнотеоретични основи** на образователната програма: 1. Начала на теоретичното знание за религията. 1.1. Човекът като нуждаещ се от подреденост на света 1.1.1. Тоталните човешки измерения на религиозния феномен 1.1.2. Митологични и социокултурни измерения на религиозния феномен 1.1.3. За моралните измерения на религиозния феномен 1.1.4. За епистемологичните и психологични измерения на религиозния феномен 1.1.5. Психологични фактори на религията; 1.2. Идеята за институционалните религиозни практики; 2. Деноминациите като съвременни практики и знанието за тях. Деструктивни култове. 2.1 Същност на деноминациите; 2.2. Причини за приобщаване към деноминациите; 2.3 Психология на въздействието и психичното насилие в деструктивните култове; 3. Психолого-поведенческите последици от въздействието на деструктивните култове и психолого-педагогическото преодоляване на последиците 3.1. Променени състояния на съзнанието; 3.2. Консултиране на потърпевшите от психично насилие; 4. Аспекти на психолого-педагогическата превенция на приобщаването към деструктивните култове 4.1. Идентификация на духовността чрез знание за религиите; 4.2. Училищна превенция на приобщаването към сектите;

– **Концепция** на превантивната програма: 1. Научнопедагогически модел за училищна превенция на манипулативното въздействие в деструктивните култове в диапазона на предучилищна и училищна възраст; 2. Концептуални ориентири за детския учител; 3. Концептуални ориентири за мултипликаторите – в техните обучителни дейности с педагози; 4. Пакет учебно-обучителна документация; 5. Инструментарии 5.1. Измерително-обучителен инструментариум 5.2. Измерително-мониторингов инструментариум 5.3. Измерително-диагностичен инструментариум; 6. Резултати от психолого-диагностичното проучване на внушаемостта на учениците: в рамките на общинската програма за превенция на територията на Бургас;

– **Педагогическа редукция и технологизация** на знанието за религията и за деструктивните култове – за училищно-образователни цели: 1. Примерни технологични схеми за работа в 8., 9. и 10. клас; 2. Примерни технологични схеми за работа в 6. и 7. клас; 3. Примерни технологични схеми за

работа в трета и подготвителна група на детската градина;

– **Учебно-познавателни продукти** от програмата за превенция;

– **Приложения:** 1. Списък на религиите и религиозните култове в България; 2. Тезиси за учениците *Трите световни религии*; 3. Хронология на християнството; 4. Речник на основни християнски термини – за учениците; 5. Речник за децата от детската градина; 6. Примери за нови религиозни движения (НРД); 7. Основни пунктове в правната уредба на свободата на изповеданието в Р. България; 8. Диплянка за учениците в гимназиален етап; 9. Световни традиционни религии; 10. Деноминации със западна ориентация; 11. Деноминации с източна ориентация; 12. Деноминации със сатанинска ориентация; 13. Деноминации от матрицата *Екология на духа, окултизъм и езичество*.

Разпространение на образователната програма и добри практики

Получила благословията на Св. Синод и на католическите, протестантските, мюсюлманските, еврейските, арменските представители, *Книгата* пое своя живот в няколко училища в страната чрез инициативни педагози, които успешно адаптираха и въведоха програмата в часовете на класа.

Какъв е накратко животът на образователната програма досега и има ли почва и бъдеще?

От 1998 г. до 2015 г. тя получи достатъчен отзвук както у нас, така и извън страната под различни форми – 4 статии в национални педагогически издания, 3 доклада пред национални конференции, 4 доклада пред международни конференции – Осло, Варшава и София, 10 национални образователни проекта, една част от които финансирани от Европейския социален фонд по Оперативна програма *Развитие на човешките ресурси*, а друга част – от МОН. Не на последно място по значимост са 2 учебни помагала – *Учебно помагало по БЕЛ, Роден край и Час на класа за интегриране на знанието за християнството в 1. клас. Пособие за учителя. Работни листове за ученика* (2013) и аналогичното помагало за 2. клас (2015)⁹. Тези помагала с автор Полина Спинова¹⁰ и екип и научни консултанти¹¹ доразвиват и конкретизират образователната програма. За разпространението имат особено значение масмедииите – чрез излъчени по БНТ, по БНР и в няколко местни радиа и печатни информационни издания интервюта и фрагменти от образователната програма.

Посочените *образователно-хуманистични, зачитащи изконното право на свобода в личностното развитие артефакти*, са доразвитие на

⁹ В момента се разработва помагалото за 3. клас.

¹⁰ Успешно защитила докторска дисертация в Богословския факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 2008 г. в областта на коментарираната тематика, под научното ръководство на автора на настоящия доклад.

¹¹ Проф. Иван Желев и авторът на настоящия доклад.

образователната програма като прототип. Прототип, изобретен за развитие на междурелигиозен диалог в мултикултурната глобална ситуация в името на хармонията в съвременния живот на хората. Наред с *актуалната обстановка в страната и в глобален план тези добри практики-артефакти* са достатъчно основание за извода, че **има почва и бъдеще, че си струват усилията за постигане на хармония в различията.**

Трудности, съпротиви, стереотипи. Перспективи

Научно-праксиологичното и традиционното религиозно познание и вяра *предупреждават за редица трудности* по пътя към взаимното разбиране в различията в опознатия и предстоящия за опознаване свят. Съществената трудност, която се визира в настоящото изложение, се корени в *изострената потребност или интерес за надмощие в каквато и да е форма*. Говори се за равнопоставеност, равноправие и др. подобни ценности на хилядолетието.

Докладът се прицелва в друга посока, различна от тази на равнопоставеността и равноправието, без те да се подлагат на съмнение. В посока на равнопоставеността и равноправието и без друго се полагат усилия, за да се постига взаимно разбиране и хармония в живота на човечеството, даден да се живее *заедно*. На този етап посоката може да се означава като **равноценност** на хората помежду нас. Равноценността включва правото и отговорността на всеки човек да живее живота си така, че да не засяга живота на *Другия*, в смисъл насилствено, да не нарушава ничия *друга* цялост, нито своята собствена.

Част от различията вече са проявени, друга част са все още в своето латентно състояние. За част от различията човечеството вече е изобретило начини за тяхното преодоляване. При това така, че да се запазва и устойчиво да се поддържа идентичността в разнообразието на различията, и едновременно равноценност на самите различия. Така накратко разкрита, посоката, върху която акцентира докладът, се основава априори на **естеството на човека като социално естество**¹², т.е. като **взаимосвързано, множествено същество**.

Не само че науката и вярата провиждат трудностите, но и ние сме свидетели в момента на главната трудност – съпротива, бариера, по-точно

¹² В друга публикация по-подробно е разисквано дефинирането на двете понятия *човек* (човешки индивид) и *социум* в своята пропозиция, т.е. във взаимно неотричащото се, непротивопоставящо се отношение едно към друго: Вж Стефанова, М. Социална педагогика. – Ст. Загора, 2014. Изхождайки от различна етимология на *думата човек*, се дава научнопознавателното определение на *понятието за човек* – земно същество, което се мисли и съществува като повече от едно, като множественост, или обратно, което е все същото: не може нито да се мисли, нито да съществува като същество само по себе си. Като понятие, човек е съвкупен образ за свързаност. „Човешки индивид“ е понятие за отделен, идентичен човек. В този смисъл, във всеки един от нас, човешките индивиди, е кодирана свързаност (пряка и опосредена) помежду ни. Тази свързаност се означава с понятието за социум.

противопоставяне, разпалване на конфликт привидно на верска основа от страна на фундаменталистки и други деноминативни отклонения от традиционната религия с екстремистки изразен деструктивен характер.

Произтичащият акцент на очертаната посока в усилията за постигане на хармония в различията визира не толкова проявата на деструктивните култове и движения (тя е вече факт и според застъпваната тук гледна точка е обречена каузата – на войната да се отговори с война). Тук се визира трудността, но не и невъзможността да прозрем **латентните, все още дремещите, притаените тенденции за следващи ексцеси.**

Перспективите. Една от хуманните реалистични¹³ перспективи бе очертана в доклада – превенция спрямо ескалиращите, все още в латентно състояние фундаменталистки отклонения от традиционната религия. По същността и механизма си превенцията има смисъл тогава, когато е **насочена към новото поколение деца**, преди да се превърнат в обект на насилствено обръщане в традиционната вяра. Едно от средствата за тази цел е представената образователна превантивна програма за знание за религията в мултикултурна (мултирелигиозна) среда, разработвайки с децата и учениците в сравнителен план конструктивността за човешкия живот на традиционните религии и деструктивността за човешкия живот при отклоненията от тях.

Заклучение

Два кратки цитата от независимия външен оценител¹⁴ на *Книгата за учителя Знание за религията. Психичното насилие в деструктивните култове*. Превенция се оказаха подходящото заключение на доклада.

*Не бих искал да започвам с общоизвестни истини, но днес всички, работещи в сферата на образованието, осъзнават ясно **необходимостта** от подобна литература – посветена на знанието за религията и за онези деноминации, които се отклоняват в своята теория и праксис от религията. Затова на мен ми изглежда странен фактът, че след директната инвазия на новите религиозни култове и деструктивни групи (позволявам си да използвам термин на авторите), на която бяхме свидетели през началото на деветдесетте години и намерила място, предимно в медиите, емоционално-патетична реакция срещу тях и „имплантирането“ им под други форми, но със същите негативни следствия в нашия обществен и духовен живот (дори и в икономиката – много точно и добре аргументирано доказват това авторите) подобна литература, която да вкара техните идеи и целия „инструментарий“ за психично въздействие и манипулиране на личността в парадигмата на науката или просто липсва, или все още се „брои на пръсти. Не само необходимостта от подобна литература ме кара да заставам твърдо зад този текст и да го адмиравам, а основната идея на авторите и начинът, по който тя е разработена, развита и „поднесена“ на учителите...*

¹³ Перспективата е реалистична по силата на показаното доказателство за работеща образователна превантивна програма.

¹⁴ Рецензията е написана на 18.12.2000г. от тогавашния експерт в Дирекция *Оценяване на учебници и учебни помагала* в МОН Димитър Петров.

От текста става ясно, че под знание авторите разбират два взаимосвързани елемента – теория, когнитивни установки и праксис, дейност и превенция – които се виждат като фундирани в онази „защитна“ стена, която – според мен – всеки интелигентен човек трябва да изгради в себе си срещу инвазията и изкушенията, които ни предлагат новите религиозни култове и деструктивните групи. Освен това, подобен род знание се свързва и с идеята най-после българското училище да се види като онзи топос, в който е необходимо да се поднесат, инициират, насърчават и подкрепят както практики за детето и ученика, свързани с достъпни за тях и вкарани в парадигмата на науката знания за традиционните световни религии, така и да им се осигури право (**по Конституция**) на свобода на вероизповеданието.

ДУХОВНОСТТА НА НОВАТА ЕПОХА И МЛАДИТЕ ХОРА В БЪЛГАРИЯ

Жасмина Донкова

SPIRITUALITY OF THE NEW AGE AND YOUNG PEOPLE IN BULGARIA

Zhasmina Donkova

Abstract: *Today the young man more than ever looking for ways to show the society in which they live in a different and unusual way. So with "otherness" which told the world he is looking for recognition and respect. Spirituality of New Age is inherently a set of ideas that for centuries belonged to the esoteric and were kept in so-called secret societies, but today are laid bare and turned into exoteric. Lack of authority and institutionally organized form of religiosity in this type of spirituality attracts young man and makes him feel free and winner of the "new", "different", "universal" and "eternal".*

Key words: *spirituality, faith, spiritual experience, paganism, new age, energy, esoteric.*

Да си тийнейджър е предизвикателство. Предизвикателство да заявиш себе си пред останалите в обществото и да се приспособиш към един друг свят, съвсем различен от света на детето в приказките. Предизвикателство да се бориш и отстояваш правото сам да управляваш живота си.

Днес младият човек повече от всякога търси начини да се покаже на обществото, в което живее, по различен и необикновен начин. Така с *другостта*, която заявява пред света, той търси признание и уважение. Заобиколен от високо технологичния прогрес на човечеството, дълбоко вгълбен в себе си, търсейки своята идентичност, той сепуска с пълна сила в непознатите дебни на живота. Опитвайки се да узнае житейските тайни, за част от тези тайни той се оказва неподготвен, а именно окултната и езотерична мистика на *Новата епоха*, която макар и леснодостъпна се оказва духовно тресавище, от което трудно може да се измъкне.

В идеен план духовността на *Новата епоха* (Spirituality of the New Age) остава неуловима за повечето тийнейджъри, защото в повечето случаи се представя като начин на мислене, насока на ума и състояние на духа или, казано по друг начин, тя се презентирала като мистично отношение към живота и заобикалящия ни свят. Духовността на *Новата епоха* по своята същност е съвкупност от идеи, които в продължение на векове са принадлежали на езотеричното и са били пазени в така наречените тайни общества, но днес са изведени на показ и са превърнати в екзотерични – открити за широко разпространение.

Липсата на авторитети и институционално организирана форма на религиозност в този тип духовност привлича младия човек и го кара да се чувства свободен и носител на *новото, различното, универсалното и вечното*. В основата на този универсализъм се откроява странна еkleктика от

окултизъм, херметизъм, гностицизъм, християнска кабала, парапсихология, теософия, монистичен пантеизъм и неопаганизъм. Чрез него обаче се търси да се извърши *еволюционният скок* на човечеството. Според идеолозите на тази духовност, времето за раждането на *новото човечество* трябва да се осъществи чрез духовен бунт срещу миналото. Така в момента тече процес на катарзис-психически срив, от който щели да оцелеят само духовните бунтари, които ще се опълчат на *митологизираните религиозни системи*.

Запленени от свободата на духовността на *Новата епоха*, днешните тийнейджъри искат да поставят началото на *новия човек*. Обявявайки се за *духовни бунтари* и *енергийни терминатори*, те смятат, че са родоначалници на новото човечество. Техният бунт е срещу *небесния рай*, проповядван от днешната религиозна мисъл, а целта им е да *свалят от виртуалния пиедестал и оковат във вериги тъмничаря на човешката раса, наречен Бог*. Макар и да имат една и съща цел, двете групи тийнеджъри се различават по същността на своя бунт.

Характерно за духовните бунтари е, че те се противопоставят на съвременната организирана и институционализирана религиозна система чрез следване на Уика (Wicca) и Уичкрафта (Witchcraft), а енергийните терминатори, игнорирайки тази система, следват *откровения на йерархията на Светлината*, предадени им чрез специални контактъори. Тези откровения са достъпни само за младежи с по-специални заложби или както са по-известни в общественото пространство – *децата индиго* и *кристалните деца*.

1. Духовните бунтари

1.1. Уичкрафт (Witchcraft)

Келтският термин Wicca Craft означава *изкуство за мъдреци* или *занимание (занаят) за вещи люде* и се свързва с израза Wiccan, означаващ мъдрец, човек на знанието. На български език този термин в повечето случаи се превежда като *вещерство*, разбирано в неговия позитивен аспект. Често за обозначаване на понятието се използва само думата *крафт*, означаваща *занаят, изкуство* или *умение*, изискващо конкретни знания и способности.

Голяма част от *духовните бунтари* в България, поклонници на неопаганизма, извяват засилен интерес към Уичкрафт. Намирайки се в тази специфична възраст, търсейки отговорите на въпросите от духовно естество, тийнеджърите и по-специално момичетата са запленени от *вещерството*. Най-вероятно този интерес е породен от нашумелия и екранизиран образ на Дж. К. Роулинг – Хари Потър. За тях магията не е *дяволско занимание*, както смятат повечето хора, а е средство, с което по техните думи се усеща *енергията на природата*. Затова според духовните бунтари да си *вещер значи да се справяш с проблемите си по най-добрия, макар и нестандартен начин*.

Според тях, има 4 основни възможности за усъвършенстване чрез *вещерство*, като два от тях са индивидуални, а другите два – групови.

Първият начин е индивидуалният път на традиционния вещер (вещерка), на мъдрата жена, на лечителя, заклинателя. Вторият път е пътят на съвременното вещерство, изразяващ се в саморазвитие с помощта на книги, Интернет и посещения на практически семинари и срещи. Третият път е ковъново (групово) вещерство, а четвъртият е т.нар. инициационно вещерство, което означава присъединяване към ковън, част от някоя инициационна традиция. Традициите в учкрафта са много на брой (над 200), а в България има над 25.

Голяма част от българските *духовни бунтари* предпочитат индивидуален път на съвременното вещерство, но съществуват и различни ковъни. Предвид факта, че повечето от тях са малки групи от 5-13 души (понякога и по-малки) и че съставът им постоянно се мени, няма данни колко такива постоянни групи има на територията на страната. Много често в парковете в София и по-големите градове могат да се видят направени олтари (очертани магически кръгове с камъни), където се извършват магическите ритуали.

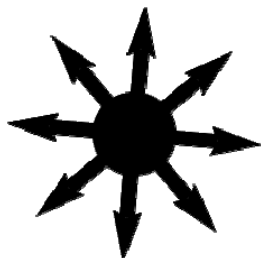
Както индивидуалното, така и груповото практикуване на магия изисква всеки вещер или вещерка да притежават магически дневник, по-известен като *Книга на сенките*, в който се водят записки за практикуваната магия. При груповото практикуване на магията този дневник трябва да се предава всяка седмица на по-вещите в ковъна, които имат задължението да следят развитието на притежателя на дневника. По тази причина често наблюдавано явление сред младите вещерки е направата на домашен олтар, на който се упражняват в правенето на магии. Според практикуващите учкрафт, в началото се започва с магическите ритуали за защита, след което постепенно се преминава към *адаптация и инвокация*, които са задължителни за отварянето на *вихър*, който представлява магнитно поле.

В Интернет пространството има множество сайтове за обмяна на информация и опит на младите вещици и вещерки, но най-посещаваните са: Magicgate.bg и Colorsofmagic.net. Във форумите на тези сайтове се осъществяват контакти между хора, интересувачи се от вещерство. Най-ранната възраст, на която са забелязани тийнейджърки *интензивно да се занимават с магия* са на 12-13 г. Обичайните места за тези занимания са в Парка *Вл. Заимов* или Южния парк, където често може да се види как се *палят свещи и се призовават духове и сили*.

Голяма част от духовните бунтари, последователите на учкрафта, редовно посещават окултни магазини, които само в София са над 10, откъдето си набавят необходимите атрибути за вещици, като облекло, ритуални предмети, окултни символи и амулети, книги с полезни съвети. Освен тези магазини, съществуват и други в Интернет-пространството.

Много често млади вещици могат да бъдат забелязани в гробищни паркове, където извършват специални ритуали или пък вземат пръст от пресни гробове за извършване на черна магия. Един от най-разпространените магически подходи сред духовните бунтари в България е т.нар. Хаос магия. Те се насочват към хаос магията, защото според тях тя е

най-новото допълнение към церемониалната традиция, което е *иновативно и обезпокоително мощно средство за реализация на магическото намерение*. Като се има предвид творческата натура и ненависта към авторитети и традиции на голяма част от тези млади хора, хаос магията им дава



свободата да създават, да творят, да се чувстват значими. За тях тя е портал, през който се навлиза в загадъчното, иманентното и неизвестното – свят, коренно различен от този, в който живеят. Хаос магьосникът създава нови системи, методи и ритуали, различни от съществуващите. Затова голяма част от духовните бунтари, занимаващи се с вещерство, се изживяват като творци, което зарежда самочувствието им и ги прави значими в собствените им очи. Символът на хаос

магията е хаосферата, а слоганът ѝ е *нищо вярно, всичко позволено*. Хаос магията е силно индивидуалистична и свободно заема от др. системи вярвания. Това я прави желано занимание за духовните бунтари. Други фактори, които засилват влиянието ѝ сред младите хора са често срещаните източници на вдъхновение, които обхващат области, като научната фантастика, научни теории, традиционна церемониална магия, неошаманизъм, източна философия и индивидуални експерименти. Често пъти в своите дневници вечерите и вечерките чертаят схеми на направа на олтар и разположението на тялото при извършване на магията спрямо посоките на света. За целта те черпят информация от вече преведената на български език книга на Питър Калор *Въведение в Хаос магията*.

1.2. Уика (Wicca)

Уика е съвременно неоплаганистично (ноезическо) религиозно движение, чиито духовни корени се откриват в най-древното отдаване на почит към природата. За духовните бунтари той е индивидуален способ за живот в хармония с природата и подпомага съсредоточаването на енергията, намираща се вътре в човека. По своята същност Уика не е еднородна система, а синтез от езическите мистични традиции на древността – Египет и Елада, келтската и тракийската духовност, кабала, индианския шаманизъм и африканската вуду-магия. Ето защо той възприема боговете на горепосочените религии като неразделна част от *божественото тайнство*. Осем са основните празници на Уика, които се почитат от духовните бунтари в България. Всеки от тях започва от залез-слънце и продължава до залез-слънце на следващия ден. Четири от тях се наричат Слънчеви, защото са свързани с положението на Слънцето спрямо Земята (зимно и лятно слънцестоене, пролетно и есенно равноденствие). Останалите четири имат келтски произход: Имболк (2 февруари), Белтейн (Навечерие на Май), Лунаса или Ламас (Празник на хляба) и Соуин или Хелоуин (Вси светии).

Немалка част от поклонниците на уика и уичкрафт духовните бунтари в

България са обсебени от идеята за смъртта, затова имат по-специално отношение към т.нар. хтонични култове¹. Жертвоприношението на хтоничните богове се характеризира с олтар на нивото на земята или вкопана в земята жертвена яма. Съществува обредно изискване кръвта на жертвата да попие в земята. Жертвените животни, безкръвните жертви и другите дарове се изгарят изцяло и никакви части от тях не се ядат, нито се използват от хората, принесли жертвата. Предметите обикновено се начупват при принасянето им в дар. Използването на психоактивни вещества също е характерно за тези култове. Според поклонниците на тези култове, хтоничните богове са по-близо до хората, отколкото небесните богове, затова с тях по-лесно може да се влезе в контакт.

Най-разпространеният хтоничен култ сред тийнейджърите в България е култът към богинята Хеката, която има малоазийски (карийски) произход и първоначално е почитана като могъщо всеобхващащо божество, у което постепенно се налага хтоничната страна – богиня на мъртвите, с която общували магьосниците и вещиците. От края на XIX и началото на XX в. Хеката репрезентира богиня на Уика като старлица, царица на нощта, богиня на Новолунието, господарка на душите на мъртвите.

Много често тийнейджърите, поклонници на Хеката, издигат в култ смъртта, което е причина за няколко самоубийства сред българските духовни бунтари. Решението за такова крайно решение понякога се обмисля във времето и никога не идва като спонтанна реакция. Доказателство за това е дневникът на едно 17-годишно момиче, самоубило се преди година: *Дайте нарицателно на онова чувство вътре в мен. Онова, което ме спира да се самоубия, онова връщащо ме в ужасния свят.... Егзотизъм, толкова сме привързани към собственото си присъствие (въщност ние нямаме нищо друго), че ни е страх да си улесним жалкото съществуване като умрем преждевременно. Смешното е, че рано или късно всички ще умрем, само че тогава изборът няма да е наш, а и има вероятност да загубиш повече. Чудя се кога си достатъчно силен за да изчезнеш? Може би е лесно да изчезнеш, заради всичките п – на брой причини, може би е трудно да останеш въпреки всичко. Знаем обаче, че все някой ден страхът изчезва и полесната алтернатива изглежда все по-примамлива. Ако бях религиозна и се молах, щях да се моля именно този ден да е по-скоро.*

¹ Хтонични богове са обитаващите подземния свят, като Хадес, Персефона, Хеката, Трофоний, ериниите и др. Някои богове, които се причисляват към олимпийските, могат да бъдат наречени и хтонични, заради характеристиките на култовете си. Такива са: Посейдон, Дионис, Деметра, Хефест, Артемида, Афродита. Богинята майка в различните и ипостаси също е хтонично божество – Кибела, Идайската Майка, Гея, Рея, Ма.

Много често начинът на самоубийството, избран от поклонниците на хтоничните култове, е обесване. Странен и неразбираем остава този избор за близките на жертвата, но той си има своето духовно измерение. Обърнатата бесилка напомня за египетския кръст (АНКХ), който, обединявайки в себе си кръста като символ на живот и кръга като символ на вечността, символизира безсмъртието. Заради приликата му с бесилката, каквато е била в древността, го наричат и *кръст бесило*.



Вярата на тийнейджърите в силата на този символ се гради върху представата, че именно така изглежда ключът, с който се отваря вратата на смъртта.

1.3. Духовните бунтари и младежките субкултури в България

Духовни бунтари могат да бъдат забелязани в почти всички разпространени в страната ни младежки субкултури: фешъни, готици, емота, флашмоби, пиърсинги, сийн субкултура, стрейт едж, фрийрън, хардлайни, графити, хейтъри, аниме фендъм, скинхедс, пънкари, скейтъри, метъли, рапъри. Но най-привлекателната от всички тях за този тип духовност е готикът.

Типичните места, на които може да се срещнат готици-духовни бунтари в София, са: *Попа, Аптека, Паметника, градинката на НДК, Парка Заимов, Южния парк и парка на Военна академия*. Голяма част от тези младежи са ученици в елитни училища.

Призрачният им и мрачен вид произлиза от начина на бунт, създаден от истинските готик представители на ХХ в., които използвали мрачния си вид, за да протестираат срещу добре изглеждащото, хигиенично, материалистично общество, с винаги повдигната брадичка, независимо от обстоятелствата. Някои биха казали, че това е траурен вид на отчаяно и умиращо общество, други – че това по-скоро е отхвърляне на традиционните идеи за красота.

Като цяло *готик* възприятие на света не е свързано с нито една религиозна доктрина, но въпреки това духовността на нейните последователи е доста разнообразна. Най-разпространената е неопаганистичната, свързана с Уика и Уичкрафта. Широко застъпени са окултните практики – от примитив-



ното използване на магически символи като елементи от облеклото, до посвещаването на живота в изучаването и практикуването на различни магически ритуали.

Една от най-интересните подкатегории на готик движението е вампирският стил, чрез който също се илюстрира печал, скръб, отчаяние и смърт. Вампирският готик стил се характеризира с черни сенки за очи и болезнено бледа бяла кожа. Духовните бунтари, последователи на този стил изповядват тезата, че човешкото съществуване е без определено значение или цел.



По-притеснителното в случая е, че в България вече съществуват затворени групи, определящи се като вампирски ордени. Пример за такива са Таламаска и Кървава луна. Орденът Таламаска има собствен сайт², според

който същият води началото си от 758 г., когато е учреден в Лондон, Амстердам и Рим. От момента на своето основаване Таламаска се занимава да наблюдава хората с необикновени способности (вещери, магьосници, ясновидци, медиуми и пророци). Днес членовете на Таламаска в България водят записки за различни паранормални явления и свръхестествени същества, хранещи се с човешка кръв, но до архива на ордена се допускат само негови пълноправни членове. Поради това, тази информация трудно се поддава на проверка и не е възможно да се удостовери нейната истинност.



² По-подробно вж. <http://talamaska.hit.bg/talamaska.htm>

Голяма част от духовните бунтари в България, които са част от тази субкултура приемат Мерилин Менсън (Marilyn Manson)³ за своя икона, макар същият да не е представител на готика. Това не е истинското име на певица, а псевдоним, който идва от съчетаване на имената на Мерилин Монро и Чарлс Менсън. Менсън казва, че е избрал този псевдоним, за да събере две противоположности в едно — една от най-обичаните актриси и един от най-мражените серийни убийци на 60-те год. на XX в.: *доброто и злото*, образувачи цяло. Този екзистенциален подход се харесва на съвременните младежи, защото повечето от тях изповядват максимата: *доброто и лошото са едно и също в различна степен*.



Отдадени на тази максима голяма част от тях споделят, че песните и личността на М. Менсън коренно са променили живота им, стигайки дотам, че определят тази промяна като *обсебеност* от него. По думите на едно 13-годишно момиче М. Мейсън е нейният живот: *ако не бях го слушала, да съм умряла, или: Говоря пряко с него – това май подсказва цялата ми обсебеност. Смених религията си, отказах се от християнството, беше възшебно. И это ме мен **пораснала**, с нови идеали, с коренно различен ум*.

В този специфичен период на израстване музикалните предпочитания на духовните бунтари стават причина да подражават на М. Менсън в грима и начина на обличане. Освен това, *обсебеността* на младите от М. Менсън понякога е причина да му подражават не само в грима и начина на обличане, но и в ексцентричното му поведение на сцена, като самонараняване на ръцете и тялото. Този тип поведение е характерен за голяма част от тийнейджърите и причините за него не се свеждат единствено до модел на подражание. Първите опити започват малко преди навлизането в пубертета и продължават през първите една-две години. Последните проучвания показват, че този вид поведение е присъщо както на момичета, така и на момчета. Направените интервюта с младежи извеждат ниската самооценка, пренебрегване в детството, социална изолация и живот в нестабилна се-

³ М. Менсън, роден с името Брайън Уорнър на 5 януари 1969 г., е американски музикант и лидер на групата *Мерилин Менсън*. Известен е с предизвикателните си, гневни и богоухлни текстове, държание и визия. Заради тях, често е бил обект на ожесточени спорове и дискусии, особено в края на 1990 г.

мейна среда, като основни фактори за подобно поведение.

Освен в окултизъм и неоезичество, съвременният тийнейджър е дълбоко потопен и в дебрите на езотериката. Той категорично отхвърля абстрактните аргументи на религиозните доктрини и креационни теории и се насочва към езотеричната мистика и духовност, за да открие отговор на въпросите за духовната страна на живота и смисъла на човешкото съществуване. Това е причината да търси нов, непознат път към различното осмисляне на реалността чрез широк спектър от непознати духовни опитности като ченълинг, духовно пътуване, астрална проекция, осъзнато сънуване, излизане от личнейното време, сливане с висшия Аз и др.

Сваляйки от пиедестала на вратата Всемогъщия Творец, тийнейджърът гради нов тип духовност, в която новият Месия не е човек, а поле от енергия, създадена от много човешки същества, които имат обща черта – всеки сам търси себе си. Всеки, който търси себе си, ще бъде подкрепян от уникалните импулси на всички останали, което ще предизвика новото духовно преобразяване, където всеки човек ще е Спасител не само на самия него, но и на останалия свят. В тази екзистенциална парадигма съвременният тийнейджър вижда единствената еволюционна възможност в Новата епоха. Затова определя себе си като енергиен терминатор (спасител), чиято мисия в този живот е определена от *квантовото съзнание на Духа*. Поради това, той е задължен да я изпълни.

2. Енергийните терминатори

В основата на тази нова идеология е езотеричната мистика и теорията за т.нар. *индиго* и *кристални деца*. Смята се, че тези деца или както са познати в езотеричната литература – *представителите на шестата раса*, ще подготвят и населят Земята след очаквания квантов скок. Поклонниците на духовността на Новата епоха са уверени, че тези деца са доказателство за стартирания нов кръг на еволюционната спирала, която ще създаде новата човешка природа, носеща в себе си нов морал и нови ценности.

Скептиците и противниците на подобни теории гледат на тези деца като на морални уроди – признак за израждането на човечеството.

За последователите на езотеричната мистика обаче децата индиго, които са бунтари по природа, са феномен, непознат досега, носещ в себе си небесни послания, достъпни само за избран кръг от хора. За тях те притежават високоразвито съзнание и повишена възприемчивост към всичко случващо. Те са изпратени на Земята, за да помогнат за еволюционния скок, който предстои на човечеството.

Подобни твърдения не остават без внимание от медиите за масово осведомяване и създават вманиаченост в някои родители, които започват да изследват способностите на своите деца, за да докажат, че са специални и в пъти превъзхождащи останалите техни връстници. За тях всяко деяние и специфично занимание на децата им е *шепот* от Висшия разум във Вселената.

Според езотеричната литература, 35% от подрастващите в нашата страна са от новата шеста раса, което нарежда България на призовото трето място в света след Китай и Индия. Опитвайки се да им дадат някакво определение, средствата за масова информация ги наричат *индигови герои, кристални деца, свръхсетивни деца, звездни семена, хибриди от чужди планети, сини лъчи, деца-чудо* и т.н.

За голяма част от поклонниците на езотеричната духовност тези деца са преродени лемурийци и атланти, високоразвити същества, населявали някога древната Атланта. Те вярват, че през следващите години на Земята ще дойдат още по-развити души, които ще са много по-специални от тези деца, защото задачата им ще бъде много по-отговорна, а именно да поддържат възхода на петия свят в правилната посока. По този въпрос в езотеричната литература, разпространявана в България, съществуват множество различни теории.

Една подобна теория, развивана от езотеричната група *Деца на Светлината* е, че освен *индиго* и *кристалните* деца, съществуват и т.нар. *слънчеви* деца. Според нея, децата *индиго* и *кристалните* деца са изпратени тук, за да подготвят ментала на нашата планета за новото човечество. Самите те обаче не са част от него и след приключване на мисията им трябва да се върнат отново там, откъдето са изпратени. Едно от основните им задължения е да елиминират старите ментални наслоения на отиващата си човешка цивилизация и да положат основата на новата духовност, носеща в себе си нов морал и ценности. Новото човечество, което ще наследи планетата Земя, са т.нар. *слънчеви* деца, носещи в себе си различно духовно съзнание.

Не е тайна, че подобни твърдения създават психологическа нагласа сред голяма част от днешните тийнейджъри, че те са избрани и изпратени тук да осъществят тази специална мисия. В голяма част от случаите това създава условия за манипулация на младите хора от страна на по-възрастни поклонници на езотеричната духовност на *Новата епоха*.

Много често по тази причина тийнейджъри са въвличани в затворени групи без да осъзнават, че попадат под влияние на психически техники и духовни практики, които оказват силно въздействие върху психиката им и че в определени моменти това може да се окаже опасно за тях. На територията на София вече са засечени подобни групи, в които младежи на 20-25 г. събират около себе си тийнейджъри на 13-15-годишна възраст и ги въвеждат в дебрите на тайното познание. Насочват се предимно към деца от проблемни семейства, но иначе добри ученици с интелектуални заложби. Там им се вменява, че те са избрани и призвани от Висшия разум на Вселената за специална мисия, изразяваща се в разпространяването на духовността и морала на *Новото време*. Затова са им дадени дарби, които техните връстници нямат. Върху тези деца се оказва огромно манипулативно въздействие от страна на въпросните духовни водачи, които в повечето случаи са комплексирани младежи, търсеци хора, които да им се подчиняват и да ги боготворят. Вменява им се, че само в групата те са защитени от енергията на

злото и само там посредством общението в групата могат да придобият благосъстояние в живота. За всяко нещо, което предстои да направят, тийнейджърите са задължени да търсят духовния съвет на наставника си, който трябва да знае и най-малката подробност от живота им. Тези групи са затворени и много трудно може да се склони някой от тийнейджърите да разкаже за това какво се случва вътре. Тези деца стават трудно контактни и избягват своите приятели. Откъсването от подобна група, макар и трудно, се случва, но това води след себе си множество проблеми – разбита психика, страх от лошата енергия и др.

Нерядко участието в подобни групи става причина за самоубийства – напр., ако духовният наставник получи информация от Висшия разум, че определено индигото дете е изпълнило мисията си на Земята. Информация за това дават предсмъртни писма, в някои от които младите хора споделят, че тяхната мисия на Земята била приключила и затова трябва да се върнат отново там, откъдето са изпратени, за да може на тяхно място да дойдат нови *енергийни терминатори*. Ето какво пише в предсмъртното си писмо една тийнейджърка от София, която се самоуби през лятото на 2012 г.: *до 3 месеца ще излязат разкрития за това, което трябва да знаете. 470 деца към момента са в това положение и скоро ще има „новодошли“. Готвят ни за „похода“ – енергиен. Аз бях от избраните и съм водач. Това е свързано с „петата колона“, но скоро ще разберете повече. Сега не можете да разберете, че аз съм енергия, когато е нужно, и съм това, което е нужно. „Спокойна“ по земните закони, но не по космическите. Не спирате да търсите истината. Истинският проблем е, че „големите“ опити са да се унищожи живота на енергийно ниво и това е по-страшно от всичко друго.*

2.1. Ченълинг връзката с Вселенския разум

Голяма част от новите езотерични концепции идват в България чрез група хора, определящи себе си като избрани да приемат и канализират послания от висшите светове. Това е т.нар. ченълинг, който е съвременна форма на шаманизъм и спиритизъм. Ченълингът, който се развива днес в България като модно течение, в езотериката се обяснява като получаване и канализиране на енергия и послания. Съществуват десетки групи, различни по численост, които не са позиционирани само в един град или село. Много от тях контактуват чрез социалните мрежи с други групи от различни краища на света и признават посланията на ченълинги, които не живеят в България. Тези групи организират посещения на *енергийни центрове* в страната и в чужбина, където се зареждат енергийно и получават послания от висши същества. След това организират семинари, на които разискват получена информация чрез квантов ченълинг и закодираното в нея послание. Една от тези групи с немалък брой тийнейджъри сред техните последователи е *Откровения към хората на Новия век*. Според посочената от тях информация, те приемат послания на Отеца Абсолют, посредством диктовките на акад. Л. И. Маслов. Тези послания са свързани с повишаване вибрациите на Съзна-

нието на хората и всички *сътворчески умения* на членовете на групата. Затова те определят себе си като новосъздадено обществено движение в помощ на духовното развитие на населението за *обществото на висшата справедливост и духовното възраждане на Светая Рус*. Друга подобна група е *Обединени сили на Светлината*, която получава послания от Йерархията на Светлината чрез посланика Татьяна Микушина. Членовете на друга такава група *Световна визуализация за пробив* пък твърдят, че Са-ЛуСа от Сириус чрез ченълинга *Мадад* споделя енергията си с всички тях, които са енергийни канали и през които тази енергия тече към всички онези, които се нуждаят от нея.

Според практикуващите ченълинга, каналите за получаване на информация са два вида:

- *квантов ченълинг*, чрез който се предава енергия и квантова информация директно от *квантовото Съзнание на Духа*, използвайки информационно-текстови или графични образи в качеството на носители. Този вид ченълинг е преимущество само за тези, които са избрали пътя на духовното развитие чрез саморазкриване на собствения потенциал вследствие на интензивна работа със себе си. Това са тези, които вярват в себе си, които чувстват своите сили, които разбират, че са богове и са новите спасители;
- *линеен ченълинг* е този, чрез който не се предава енергия и няма възможност за пряко съприкосновение с *квантовото Съзнание на Духа*, както при квантовия ченълинг. Чрез него текат само послания, които са нужни на невярващите в себе си, на които предстои да направят тази крачка.

Привилегированите да се занимават с квантов ченълинг и да получават информация директно от *квантовото съзнание на Духа* се възприемат като канали, трансформиращи и пренасящи енергията от най-високото ниво до Земята, което е една от най-важните причини да бъдат във физическия свят. Тези хора търсят като свои *ползватели на информация* т.нар. *деца индиго*, на които се вменява, че трябва да се самооткрият като линейни ченълинги, разпространяващи получената информация сред свои връстници и приятели. Само така те ще изпълнят мисията, заради която са изпратени на Земята, която се нуждае от тяхната помощ. Ако някое от тези деца откаже, тогава му се напомня, че е дошло тук и се е съгласило да приеме физическо тяло не само заради собствената си еволюция, но и да помогне за израстването на планетата ни при навлизането ѝ в *Новата епоха*. Ето какво пише в едно послание на таква духовни учители: *Събудете се, деца на новата раса; вижте и съзнайте великото си предназначение. [...] Съзнайте скритите у вас възможности и последвайте гласа на великия ни Помощник. Ние се нуждаем от всички, които могат да отговорят на Неговия Зов. [...] Ние, Учителите на Мъдростта, молим да бъдем чути. Нуждаем се от вас – нуждаем се от всички.*

Освен заради поетата вселенска отговорност, линейният ченълинг се препоръчва на тийнейджъра като средство за преодоляване на самотата и

болката. Защото чрез него младият човек постоянно ще е във връзка с духовни учители, които ще го утешат и закрилят. Само така това партньорство може да се превърне в съзнателно и изпълнено с любов общуване.

В България вече има случаи на самоубили се тийнейджъри, поради това, че успешно са приключили своята мисия на Земята, и че трябва да се върнат там, откъдето са изпратени, за да се преродят с нови по-висши мисии. Доказателство за това са думите от предсмъртно писмо на друг тийнейджър, самоубил се през есента на 2011 г.: *Не е лесно да се вземе такова решение, където искам да отида. Първо търсиш пътя. Аз не исках да тръгвам толкова рано, но трябваше. Пътят ми беше предначертан, но други хора ми помогнаха да го открия и да го разбера. Силен съм, затова избрах мен да прокарам пътя за другите. Няма да съм само аз, ще има още, и то в недалечно бъдеще. ... Вие сте ми близки, но аз имам близки и на други места. Душата е многоспектърна и лети, където си пожелае.... Такъв ми е пътят и трябва да го извървя.... Скоро ще ви навестя в сънищата и внимавайте върху детайлите, защото чрез тях ще подказвам отговорите на някои въпроси.*

2.2. Духовни опитности извън тялото

Други особено привлекателни духовни опитности за съвременния тийнейджър са: духовното пътуване, астралната проекция и осъзнатото сънуване, които се определят като опитности извън тялото. Казано по друг начин, това е вид преживяване на душата извън тялото, което се прави с цел постигане на духовна удовлетвореност.

За практикуването на духовното пътуване тийнейджърите споделят, че при него душата или съзнанието временно напускат физическото тяло. Според тях, спектърът от преживявания, постигнати при тази опитност, е много широк и може да включва психични и духовни състояния. Целта на духовното пътуване е придобиването на мистичен или трансцендентен религиозен опит. Това, което най-много привлича младия човек в тази опитност, е уникалната възможност за доближаване и докосване на далечните нива на Вселенското съзнание. По техни думи това се постига едва след серия специални уроци, преподадени от вещи в занаята духовни наставници. Вследствие на тези уроци се достига до различни психични и духовни състояния, които според тях повишават индивидуалната им свобода и водят до духовното им осъзнаване, което е гаранция за обособяване на енергийната им идентичност.

Един от основните уроци, научени по време на духовното пътуване, за който тийнейджърите споделят най-много, е, че душата приема много форми и идентичност, когато е извън тялото. По-напредналите от тях дори се опитват да създадат нов образ на телата си посредством визуализация. Запитани как го правят, те отговарят, че така, както ние, обикновените хора в материалния свят, променяме дрехите си, така и те променят телата си.

Друг вид духовна опитност извън тялото, практикувана макар от не

толкова голям брой тийнейджъри, е астралната проекция. В основата си тя е свързана с теософията и по-специално с учението, че човекът притежава не само физическото тяло, а е сложно същество, състоящо се от много тела, всяко от което е по-фино от това, което е под него. Духовни учители, практикуващи тази опитност, съветват своите млади последователи, че за тези тела трябва да се мисли като за върхна дреха, която трябва да бъде съблечена, за да се открие истинската същност на човека.

За младия човек астралното тяло е реплика на физическото тяло, което винаги е в суперактивно състояние на вибрация и пулсация. Изградено е от много по-фина материя, което му позволява да се отделя от физическото и да пътува без него, тъй като то пренася и съзнанието. Според практикуващите тази духовна опитност тийнейджъри, при астралната проекция съзнанието пътува без ограничения, но само в астралния свят, където няма физически обекти, а само техни астрални проекции. Това било най-забавното и приятно нещо за тях. В разговори те споделят, че при тези проекции се срещат с други същества, живеещи в различните астрални области и много често им се налагало да водят астрални битки помежду си. По-опитните от тях съветват начинаещите да внимават с т.нар. *сребърна нишка*, чрез която астралното тяло остава свързано с физическото тяло, защото ако тази нишка се скъса, ще настъпи смърт. Пристрастените към тази духовна опитност и искащи да избягат от реалния свят, предпочитат смъртта, защото тя е форма на постоянна астрална проекция.

Подобно на астралната проекция е осъзнатото сънуване – друг вид духовна опитност, практикувана от съвременния тийнейджър.

В последните няколко години тя е особено популярна в България и се прокламира от различни езотерични общности. Някои от тях дори организират семинари за обучение по осъзнато сънуване. Такава е Академия *Юнити*, която като свои партньори посочва Софийския университет *Св. Климент Охридски* и Райфайзен банк.

Превръщането в осъзнат сънувач е основна задача пред всеки, който търси да опознае и промени себе си. За да се постигне осъзнато сънуване, тийнейджърът е съветван, че трябва да се научи да помни сънищата си. За тази цел от него се изисква да си направи дневник, където да записва всичко, което си спомня от сънуването през нощта, веднага след събуждане. Едва след като започне често или почти винаги да си спомня сънищата, може да се пристъпи към опит за влизане в осъзнат сън. За повечето млади хора тази духовна опитност е много привлекателна и забавна и затова те бързат да се научат как да предизвикват повече осъзнати сънища.

Опасностите, които крие тази практика, са много, но най-важната е, че пристрастявайки се към нея, младият човек започва да се затваря в себе си и да ограничава контактите си. За тийнейджърите-сънувачи сънуването не е само поле за забавления, а начин за попадане в други светове. Той живее в сънищата си, където води непрестанни битки със същества, които търсят да се хранят с неговата енергия.

В края на изложението няма как да не се отдели макар и малко внимание на най-новата и най-бързо развиващата се религия в световен мащаб – *джедайската*. Основната им доктринална постановка, върху която се гради цялата тяхна екзистенциална философия, е пълният контрол върху баланса на силата. За тях Силата обхваща и свързва цялата Вселена, тя е енергийно поле, което извира от всяко живо същество и присъства дори в неживата природа. Джедаите са длъжни да опознаят Силата и да използват мощта ѝ, като защитават и помагат на хората.

През 2003 г. последователи на кинематографичната сага *Междувъздушни войни* в България решават да се обединят и онлайн и да създадат Български джедайски орден. В онзи момент членуващите в Ордена са съвсем малко на брой. През годините обаче Интернет обществото се разраства и към джедаите и ситите (запалени по Силата) се присъединяват и почитателите на всякакви други раси, ордени и гилдии. Така, в края на 2005 г. и началото на 2006 г., се създава Федерация *Междувъздушни войни*, която включва общностите: *Български джедайски орден*, *Български орден на Сит*, *Орден на мечоносците*. Голяма част от последователите на тези общности са тийнейджъри. Федерацията има официален сайт и форум, където се разискват въпроси, касаещи идеологията на общността.

Дали, след като има толкова много последователи, след определено време Федерацията няма да реши да подаде искане до Софийски градски съд за регистрацията ѝ като религиозна институция... Подобно искане вече е подадено в СГС от последователите на езическите религии в страната, обединени под наименованието *Обединени езически изповедания*, така че повече от вероятно е след няколко години в България да има и регистрирана джедайска религия.

Отчаяно търсейки своята идентичност, тийнейджърите се лутат между света на децата и този на възрастните. Понякога се мислят за зрели, друг път в трудни ситуации търсят закрила от своите родители. Това е възрастта на експериментирането, на изследването на нови житейски ситуации, на трупането на социален опит. Момчетата и момичетата в тази възраст се опитват да се приспособят и адаптират към света и много от тях живеят с убеждението, че са сами и никой не ги разбира. За съжаление, заобикалящите ги информационни технологии не са в състояние да им помогнат да преодолеят това усещане. Затова една част от тях се опитват да запълнят тази празнота с окултната мистика.

Потопени в ежедневните грижи и тревоги за осигуряване на *насъщния*, голяма част от родителите не забелязват появяващата се тревожност у своите деца. Когато младият човек заяви на своите родители духовните си терзания и търсения, немалка част от бащите и майките се опитват да доктринират своето дете съобразно собствените си религиозни убеждения, без да отчитат факта, че пред тях стои един от духовните бунтари на *Новата епо-*

ха. Това прави невъзможно налагането под каквато и форма на религиозни убеждения, защото за голяма част от търсещите млади хора възгледът за съществуването на Бог и произтичащите от това нравствени закони е несъстоятелен. За тях Авторитетът Бог не съществува, а човекът носи божеството в себе си. Несъгласието на родителите да приемат подобен възглед принуждава младия човек да се затвори в себе си и сам да търси отговори на въпросите, които го вълнуват. Това става причина да търси контакти с по-възрастни от него, които споделят неговата теза. В такива случаи тийнейджърът попада под влияние на изповядващи специфична духовност, която може да се окаже опасна за неговото психично здраве. Макар и на пръв поглед тази духовност да не изглежда притеснителна за някои родители, окултните занимания на техните деца не са съвсем безобидни. Като се прибави и фактът, че комуникацията при уичкрафта и уика в повечето случаи се извършва в Интернет форуми, до които родителите трудно биха имали достъп, опасността за техните деца се увеличава. В последните няколко години се наблюдават случаи, при които у тийнейджърите, занимаващи се с неопанганизъм и вещерство, да се засилва тревожността, отчуждеността и депресията, в резултат на което се стига дори до самоубийства.

Не по-малко опасни са духовните занимания и на другата група тийнейджъри – *енергийните терминатори*, които също се изживяват като родоначалници и спасители на *новото човечество*.

Съвременният тийнейджър е гневен, той се противопоставя на моралните устои на обществото, защото се чувства незабелязан и игнориран от него. Отчаяно търси внимание, което да не цели неговото програмиране, психологизиране или доктриниране. Останал сам с проблемите си, той открива новата духовност и я превръща в заместител на семейство и общество без да знае, че това е път, който ще го отдалечи (мислено, емоционално, а може и физически) още повече от всички.

Със своя духовен бунт младият човек иска да заяви себе си пред по-старите поколения като откривател и родоначалник на *ново духовно съзнание*. За разлика от своите родители, баби и дядовци за него е чужда и непоносима духовността, предлагана от организирана форма на религиозност. Затова той търси различната духовност, основаваща се не на религиозна интерпретация на авторитетите Бог, Божествено Откровение и *традиция*, а на езотеричната мистика. С нея той смята, че ще разкрие непознатия човешкия потенциал и ще се превърне в малък, но всесилен и всемогъщ *бог*, от когото зависи бъдещето на Вселената. Затова той дефинира духовността на *Новата епоха* като изкуство за постигане на единение с реалността, опознаване на себе си и същността на живота. Сливайки се с нея и интегрирайки я в живота си, той търси да изживее онова, което е привилегия само за *избрани* като него, без да знае, че духовността на *Новата епоха* е лабиринт без изход.

Духовното търсене е съкровен вътрешен процес за всеки човек, но когато вкочването в окултни и езотерични духовни опитности се използва ка-

то заместител, целящ да прикрие дълбоки емоционални проблеми, тогава тази духовност се изражда в опасна зависимост.

Тревожността при младия човек е една от причините страната ни да е на едно от челните места по осъществени самоубийства при тийнейджъри не само в Европа, но и в света. Особено тревожна е статистиката в тази насока за последните 5 г., където се отчита ежегодно нарастване на опитите за самоубийство. Пример за тази нарастваща тенденция е статистиката, която сочи, че младите хора на възраст до 18 г., направили опит за самоубийство през 2010 г., са 344, а през 2011 г. на живота си са посегнали 394 девойки и 56 младежи. Повечето психолози, социолози и педагози смятат, че водещите фактори за подобно суицидно поведение са несподелена любов, конфликт с родителите, слаба оценка и силна негативна емоция. Те обаче пропускат още един немаловажен фактор, а именно духовните търсения и занимания, заради които тийнейджърът се отдалечава от обществото до момента, в който реши да го напусне завинаги. Жалкото при тийнейджъри, стигнали до това решение вследствие на окултната и езотерична духовност, е, че си тръгват от този свят не от отчаяние и болка, а заради увереност за завършена мисия по *спасение на човечеството*. Да избереш да сложиш край на живота си заради една заблуда, е не само жалко, не е дори трагично – то е зловец.

Трагичен е и фактът, че някои родители, забелязвайки странните неща, с които се занимава детето им, се успокояват с мисълта, че това са временни и безобидни увлечения.

Само че доколко безобидно може да бъде едно въздигане на смъртта в култ или прехласването по окултни ритуали и езотерични духовни практики? Може би дотолкова, че след едно самоубийство тръгваш да търсиш виновните, без да виждаш собствената безотговорност и престъпна апатия.

МЕСТА И ПАМЕТ НА КУЛТА КЪМ СВЕТИ ДИМИТРИЙ БАСАРБОВСКИ – ПОКРОВИТЕЛЯТ НА ДВА НАРОДА

Радослав Спасов

PLACES AND MEMORY OF THE CULT OF ST. DIMITRIJ BASARBOVSKI – PATRON OF TWO NATIONS

Radoslav Spasov

Abstract: *St. Dimitrij Basarbovski is a little known Bulgarian saint, who was born and shone with miracles in the village of Bassarbovo near to Rousse. He is a patron of Bucharest and throughout Romania. Getting information about it gives shine and his holy relics are subject kept in the "St. St. Konstantin and Elena" Patriarchal Cathedral in the Romanian capital. There, as the only active rock monastery in Bulgaria – Basarbovo, they are an object of worship.*

Key words: *Bulgaria, Orthodox Church, St. Dimitrij Basarbovski, Basarbovo, Rousse, Bucharest, Romania*

Св. Димитрий Басарбовски свързва религиозно и културно българи и румънци още от епохата на Българското възраждане. Историческите данни показват, че светецът се ражда и живее в българските земи под османска власт, където просиява със своя добродетелен живот, а по-късно мощите му са преместени и се съхраняват досега в патриаршеската църква Св. Св. *Константин и Елена* в румънската столица, където той се почита като покровител и неин защитник. Интересът към него не стихва и днес, а времето, в което е живял, е все още обект на научни спорове.

Едно от ранните исторически свидетелства за манастир край с. Басарбово (близо до Русе) се открива в османотурски документ от 1479-1480 г., където манастир *Басарба* е отбелязан с 14 домакинства. През 1520 г. в с. Басарба живеят 170 домакинства. Обителта е посочена отделно от селището, калугерите са освободени от данъци и към манастира са посочени 18 домакинства, като за 1524-1525 г. храмът вече е познат като *манастир Басарба*, с друго име *свети Димитър* (Ковачев 2011: 239).

За преподобния Димитрий първи сведения дава бележитият български възрожденец Св. Паисий Хилендарски в своето изключително за нашата история произведение от 1762 г. *История славянобългарска*. Според автора, светецът от Басарбово се споминал през 1685 г. Той бил цивилно лице и живеел просто, имал няколко овце, засадил си малко лозе до р. Русенски Лом. Там си направил малка колиба, като прекарал целия си живот сам. Със светия си живот угодил на Бога и на същото място, където починал, бил погребан. По-късно Бог открил на някои човеци неговите мощи, които били пренесени в с. Басарбово, Русенско, и край тях започнали да стават изцеления. Така, с простото си житие Св. Димитрий просиял сред народа и Бог го прославил посмъртно с много чудеса (Хилендарски 1972: 123-124).

Според сведения от местния фолклор, той е персонафициран като селски пастир с чувствителна съвест и имащ страх Божи. Веднъж, като изкарвал животните на полето, по невнимание стъпнал едно птиче гнездо с птиченцата. Този случай оказва толкова голямо въздействие върху него, че за наказание три години нито през зимата, нито през лятото обул виновния крак (Мутафов 2000: 10).

Друго предание говори, че бил женен, но без деца, като след смъртта на жена си постъпил в скалния манастир до родното си село; там бил подстриган за калугер, подвизавал се усърдно и възпитал в себе си всички възвишени добродетели на истински монах. Предвиждайки смъртта си, излязъл от манастира, легнал между два камъка на брега на близката р. Лом и там предал на Господа душата си. След време паднал пороен дъжд и водата свлякнал тия два камъка заедно със светите останки на преподобния в реката, а мощите лежали известно време във водата. Преподобният Димитрий се явил на една бесновата девица от с. Басарбово и ѝ казал, че ще я излекува от болестта ѝ, ако извади тялото му от р. Русенски Лом. След като това било осъществено, мощите били поставени в селската църква, а болната жена се излекувал. Такова благодатно изцеление започнали да получават и други страдащи от различни болести (Моллов 2015: 239).

По този начин на локално ниво, според традициите на православие, започва да се развива култът към Св. Димитрий Басарбовски. Тук могат да се приведат още два примера.

Търновският митр. Никифор дошъл да се поклони на светеца в Басарбово с група духовници. В тази група бил и монах на име Лаврентий, който се опитал като целува мощите, да си отхапе частица, но устата му останала отворена до момента, докогато със сълзи на очи не се покаял. Следващото чудо с духовник е свързано с Преславския еп. Йоаникий, който се разболял тежко и поискал да го занесат при преподобния Димитрий. Положили го при ковчега му и, след като била отслужена божествена литургия, той оздравял напълно (Мутафов 2000: 14).

Почитанието към светеца намерило широко разпространение не само в българските земи под османска власт, но и на север от р. Дунав, което показва, че макар и локален в началото, много бързо култът се пренесъл към северните части на Балканския п-в.

Неизвестен влашки воевода пожелал да притежава мощите на преподобния Димитрий в своята домашна църква, изпратил мисия в Басарбово в състав от боляри и свещеници, но светецът не разрешил да се пренесат мощите му през р. Дунав. Удивени, пратениците решили да изпитат волята на Божия угодник и, след като поставили мощите в кола с невпрягани юници, пуснали животните на свобода. Юниците потеглили с колата направо към Басарбово и спрели пред църквата (Филаретов 1943:132).

Първото писмено сведение за Св. Димитрий, дадено от непосредствен наблюдател, посетил манастира, е от XVIII в. Според Милетич, то принадлежи на католическия еп. Николо Пулиези, който минал през Басарбово

около 1765 г. и съобщил, че е видял мощите в местната църква, построена в негова чест. Според католическия духовник, култът към светеца бил на повече от три века и че на същото място се извършвали религиозни служби и тържества от местното население (Милетич 1905:83).

Тази традиция се запазва до края на XIX в., когато в селото всяка година се прави събор по случай празника на светеца – 27 октомври. На мястото, където е прекарал живота си Св. Димитрий, се събират хора и от околните селища. Освен през есента, светецът се е чествал и по време на отбелязването на Св. вмчк Георги Победоносец, когато шествие, водено от свещеници, учители и кметове, се отправяло на същото място, където бил издигнат паметник на преподобния. След водосвета местното население организирано тържество според фолклорната традиция (Немцов 1898: 120).

Това сведение, дадено в края на XIX в., категорично доказва жизнеността на култа към светеца в ареала на селищата в Русенско. Последната информация показва и още нещо интересно – синкретизъм на локалните фолклорни традиции на почитта към Св. Димитрий Басарбовски и към Св. вмчк Георги Победоносец.

Мощите на светеца са пренесени в Румъния през 1774 г. по време на Руско-турската война (1768-1774), тъй като ген. Иван Салтиков наредил мощите на преподобния да бъдат отнесени в Русия. Българинът Димитър Хаджи, който служил като преводач при генерала, го помолил да ги остави в Букурещ като обезщетение за загубите на румънския народ във войната срещу Османската империя. Оттогава те се съхраняват в Букурещ (Мутафов 2000: 20).

Въпреки че данните за биографията на Св. Димитрий Басарбовски са оскъдни и несигурни, критическият анализ на историческите извори показва, че култът към светеца съществува от XVII в. От османските документи става ясно, че обителта е функционирала още от XV в., а вече в края на XVII и началото на XVIII в. култът към мощите на светеца на това място започнал да привлича стотици поклонници към Басарбово, за да засвидетелстват своята почит.

В своите записки Пулиези допуска, че мощите на светеца – обект на почитание, са от три или повече века, което отнася сведенията за Св. Димитрий по време към първото регистрирано сведение за манастира от 1479-1480 г. Със сигурност през следващия XVI в. обителта вече носи името Св. Димитър, а ако ли пък местният светец е починал през 1685 г., то Пулиези би трябвало да е разговарял с хора, които помнят полагането на тялото в храма или поне с техни наследници. При подробното описание на празника около мощите католическият епископ не дава такава информация, а се придържа към тезата на местното население, че почитта към светеца продължава над три столетия.

Ако се приеме, че преподобният е живял по-рано от дадената от Паисий Хилендарски дата – 1685 г., това не намалява жизнеността на локалната традиция в предишните векове, нито почитта към него. Напротив, славата

му се разнасяла не само по българските земи, но и по целия Балкански п-в, дори стигнала и до Русия. Красноречиво доказателство е желанието за пре-насяне на мощите от руската армия при оттеглянето ѝ от българските земи, и тук – настоящата молба на жителите на Букурещ да останат при тях, защото ги спасявали от болести и нещастия.

Според Папазоглу, през 1814 г. епидемия от чума обхванала населението на румънската столица и духовенството решило да изнесе мощите на светеца, като направи шествие по улиците на града. Жителите измолили от своя покровител да ги спаси от заразата и вярата им помогнала да се спре разпространението на заразата и болестта да не взема нови жертви.

Св. Димитрий Басарбовски спасил населението и от глад след продължителна суша, обхванала румънските земи – столицата и нейната околност през 1827 г. Отново мощите на светеца били изнесени от храма с шествие по улиците на Букурещ. След това завалял дъжд, който продължил три дни.

Светецът за пореден път спасил румънската столица от чумна епидемия през 1831 г. Властите решили да потърсят помощ от небесния покровител и за кратко време от края на септември до началото на октомври заразата била овладяна.

През 1870 г. Св. Димитрий Басарбовски спасил населението на Букурещ от епидемия от ангина. Отново била организирана тържествена процесия с мощите на светеца, което помогнало за спирането на заразата (Papa-zoglu 1891: 18).

По време на Руско-турската освободителна война 1877-1878 г. (*война за независимост и обединение на Румъния*), когато румънските войници тръгвали да се сражават с Османската империя, те и техните близки отправили молитви към Св. Димитрий, за да им помага по време на бойните действия (Мутафов 2000:24).

С годините преподобният се превърнал в светец за двата съседни народа, което подтикнало видния български възрожденец митр. Натанаил Стоянов (Охридски) да преведе от румънски език житието на Св. Димитър Басарбовски (Стоянов 1858: 2-15).

Историческите сведения, дадени от Св. Паисий Хилендарски и митр. Натанаил Охридски, отделящи специално внимание на култа и топосите, свързани със светеца от Басарбово, ясно показват неговото значение за православното население в северната част на Балканския п-в.

Още от края XIX в. всяка година на 27 октомври в Букурещ се организира тържество, с които се отбелязва паметта към светеца. Събират се между 30 000 и 50 000 поклонници. Тук трябва да се посочи още един важен исторически факт. В Румъния живеят хиляди емигранти от българските земи, както и от русенските с. Басарбово, Червена вода, Щръклево, Иваново и др. Такива преселници има във Фошкани, Пашкани, Одобеци, Марашеци и др. селища, а те до края на XIX в. са пазели езика, носиите и обичаите си. Много от тях предавали на потомците си спомена за култа към светеца от времето преди да се преселят на север от р. Дунав. Все още някои от тях

посещават румънската столица всяка година, за да се включат в тържествата (Немцов 1898: 120).

Съществува още един аспект от лечебната сила на светеца, запазена в местната фолклорна традиция след Освобождението на България от османско владичество (1878) – лечението на безплодие при жените. Край манастирските килии в Басарбово все още съществува кладенец, чиито води имат свойството да лекуват стерилитет. На празника на Св. Димитрий (27 октомври) свещеникът чете молитва на жените, след което те пият от водата и според сведенията – след девет месеца техните мъже щастливи и доволни канят роднини и приятели на кръщение (ДКП 1982:215).

Така през XIX в. се оформят две места, които се превръщат в основни за честването на култа към светеца. Едното е с. Басарбово, където е роден и просиял с непорочния си живот Св. Димитрий, а другото е Букурещ, където са преместени мощите на светеца – утеха и надежда за местното население по време на епидемии и нещастия.

През 1950 г. се взе решение за провъзгласяване култа към Св. Димитрий Басарбовски от Св. Синод на Румънската православна църква. Междувременно през 1953 г. румънският патр. Юстиниан посети Басарбовския манастир по повод интронизацията на българския патр. Кирил. Тържествените служби за провъзгласяването на култа към светеца водят началото си от 1955 г., когато на 25-27 октомври в Букурещ се събират духовници от цялата страна, както и представители от другите православни църкви. На тези церемонии, освен румънският патр. Юстиниан, присъства и българският Кирил като специален гост (Мутафов 2000: 41).

В Басарбовския манастир на 27 октомври 1985 г. се провежда тържествено честване на 300-годишнината от блаженото успение на преподобния Димитрий Басарбовски. Участие в тържествената Св. литургия взема патр. Максим заедно с много архиереи и свещеници, както и стотици миряни, дошли от околните селища. Патриархът и синодалните митрополити отслужват благодарствен молебен и водосвет. Главата на Българската православна църква произнася и специално слово за празника (Мутафов 2000: 43-47).

Всяка година на 27 октомври, когато се чества паметта на светеца, хиляди поклонници от България и Румъния се събират и в единствения действащ български скален манастир *Св. Димитрий Басарбовски* край Басарбово, Русенско, за да почетат родения тук патрон на светата обител.

На 27 октомври 2005 г. по молба на българския патр. Максим, румънският патр. Теоктист направи ценен дар на храма – икона с образа на Св. Димитрий, в която е вградена частица от мощите му. На тази дата през последните години обителта се превърна в място, където все повече поклонници от България и Румъния заедно отбелязват своята почит към светеца.

Манастирът край Басарбово продължава да съхранява паметта към Св. Димитрий Басарбовски и да посреща хиляди поклонници от двете страни на р. Дунав, търсещи помощ и упование сега и во веки веков.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. ДКП 1895: Д.К.П. Една седмица в Търново. // Младенова, М., Н. Жечев, съст. умънски пътеписи за от XIX в. за българските земи. – София. (Пътеписът е от неизвестен румънски автор с инициали Д.К.П.)
2. Ковачев 2001: Ковачев, Р. Нови сведения за Русе и селищата в Русенско от Истанбулския османски архив (XVI и XVII в.). // Радушев, Е., З. Костова, В. Стоянов, съст. Проучвания в чест на проф. Вера Мутафчиева / Studia in honorem professoris Verae Mutaftchieva. – София.
3. Милетич 1905: Милетич, Л. Нови документи по миналото на нашите павликяни. // СБНУ, т.21. (Доклад на католическия еп. Никола Пулиеци).
4. Моллов 2015: Моллов, Т. Народните легенди за Св. Димитър Басарбовски. // Наследство и културен пейзаж, т.18. – Русе.
5. Мутафов 2000: Мутафов, В. Преподобни Димитрий Басарбовски и неговия скален манастир до Русе. – Русе.
6. Немцов 1898: Немцов, Н. Свети Димитър Басарбовски. // СБНУ, т. 15.
7. Папазоглу, 1891: Pappazoglu, D. Isoria fondarei Orasului Bucuresti. // <http://www.curteaveche.ro/istoria-fondarei-orasului-bucuresti-capitala-regatului-roman.htm>
8. Стоянов 1858: Стоянов, Н. Краткое сказание за Преподобнаго Отца нашего Димитрия Басарбовскаго, коего мощи почивать въ Угро-Влахийска, въ Букурещъ Митрополитска църква. Побългари, издаде и подари на българските книжици йеромонах от Атон-Зографския манастир Натанаил Стоянов. – Цариград – Галата.
9. Филаретов 1943: Филаретов, Хр. Жития на българските светци. – София.
10. Хилендарски 1972: Хилендарски, П. История славянобългарска. – София.

ХРАМ СВ. БОГОРОДИЦА В КАРЛОВО – ЦЕНТЪР ЗА ДУХОВНА ПРОСВЕТА И ЗАПАЗВАНЕ НА РЕЛИГИОЗНОТО НАСЛЕДСТВО

Нели Минчева

HOLY THEOTOKOS CHURCH IN KARLOVO – CENTER OF SPIRITUAL ENLIGHTENMENT AND PRESERVATION OF THE RELIGIOUS HERITAGE

Nelly Mincheva

Abstract: *The Holy Theotokos Church in the town of Karlovo is part of the biggest diocese in the country – that of Plovdiv and it is actively involved in preservation and spreading of Orthodoxy. The diocese is focused on religious and educational work. The Orthodox community in Karlovo is part of it with its impressive churches, cultural identity and heritage. The Sunday school is the institution which establishes a pursuit of knowledge in children for God, faith, moral values and our heritage.*

Key words: *spiritual enlightenment, religious heritage.*

Народ без вяра и наследство е народ беден и бездушен. В богатото ни историческо минало се е запазила както вярата в Бога, християнските ценности, така и нашата културна идентичност. Пазител на духовното ни наследство е и Пловдивска епархия – радетел за запазване и популяризиране на православиято. Седалището ѝ – Пловдив, един от най-известните градове в Римската империя, е било средище на провинция Тракия.

Според църковното предание, онзи, който първи е донесъл Христовото благовестие в този град, бил Св. ап. Ерм, затова Св. ап. Павел го поздравява в Посланието си до римляните. Св. ап. Ерм основава в града християнска община, на която става първият епископ. В следващите три века не са известни имената на неговите приемници, но можем да предположим, че това са били местни християни, добре ръководещи своето паство. Интересно сведение за първата християнска община в Пловдив намираме в житието на Св. мчк Александър Римски: *Повечето от Тримонциум са християни, дори и първите в града.* За състоянието в общината съдим и от свидетелството, че пловдивската християнска община е дала и мъченици за вярата – Св. 38 пловдивски мъченици, Св. Дионисий Станимашки и Св. Св. Севериан и Мемнос. Мястото на тяхната мъченическа кончина е в подземията при източната градска порта, където днес се намира старинният храм *Св. Св. Костантин и Елена*. Първият храм – лобно място на светите мъченици, бил издигнат тук непосредствено след Миланския едикт, издаден от император Константин през 313 г. и даващ право на християнството да се изповядва свободно, без страх от преследване. През 447 г., когато Атила и неговите хуни превзели града, църквата била разрушена. До това време тя била пос-

ветена на двама от светите мъченици – Севериан и Мемнос. При възстановяването ѝ от император Юстиниан I Велики (527-565) вече била посветена на Св. Константин и майка му Елена. Пловдивската епископия (митрополия) била една от най-големите. До 451 г., заедно с Траянополската, Адриано-полската, Маркианополската и Томската, тя образувала отделен екзархат. През VII в. към нея се числяли Диосполската, Диоклецианополската и Севастополската епископия. През X в. всички епископии в състава на Пловдивската били десет – Пловдивска, Агатонийска, Лютицка, Скутарска, Левкийска, Влептитска, Драмска, Константийска, Величка и Буковска.

Наличието на немалко раннохристиянски базилики в Пловдив показва, че градът наистина бил важен християнски център. Най-голямата базилика е разположена в непосредствена близост до католическата катедрала. Друга по-малка базилика е локализирана под днешния храм *Св. Петка*, а трета – на няколко метра по-далече, в посока югоизток. Раннохристиянска базилика, която може би е била част от манастирски комплекс, е открита и проучена още преди 1944 г. на Джендем тепе.

През по-голямата част от своята ранна и средновековна история Пловдив е град в състава на Византийската империя. Във владенията на Първото българско царство, Пловдив влиза при кан Пресиан, а на Второто българско царство – при цар Иван Асен II. Той възстановил разрушения от цар Калоян град и издигнал величествен катедрален храм, посветен на Св. Петка Епиватска (дн. Джумая джамия). Друг български владетел, свързан по-тясно с християнската история на Пловдив, е цар Иван Александър (1331-1371). Има предположения, че на мястото на днешната катедрала *Успение Богородично* той е изградил голям манастирски комплекс, книжовен център, посветен на Божията майка. В различни исторически документи се споменават имената на пловдивски епископи, светителствали на Пловдивската митрополитска катедра през Средновековието: Василий I (XI в.), Евстатий Никейски, Теодор и Василий II (XII в.), Ефвимиан (XIII в.). Последният, Дамян (XIV в.), при когото османските турци превземат града, успял да опази Пловдив от унищожение при превземането му, но по-късно при настъпилите междусобици между синовете на султан Баязид загинал мъченически – бил убит по време на служба в един от пловдивските храмове, след което тялото му било изхвърлено извън градските стени.

Първият Пловдивски митрополит след падането на Второто българско царство под османска власт бил Дионисий, ученик на Св. Марк Ефески. Същият бил избран по-късно за цариградски патриарх. Един печален факт от историята на епархията е свързан с нейния предстоятел митр. Гавриил (1640-1672). Грък по народност, той обвинил българите, че подготвят бунт срещу османските турци. В резултат на това били опожарени 218 църкви и 33 манастири от Смолян до Костенец.

Краят на XVIII в. и началото на XIX в. бележат възход в духовното израстване на епархията и нейния център – Пловдив, западнал в първите векове на османска власт. Тогава масово се възстановявали стари църкви и се

строели нови манастири, училища и читалища. Пловдив се превърнал в голям търговски и занаятчийски център, чиито богати търговци имали представителства далече извън империята. Те станали главните ктитори на новостроящите се църкви. Най-големият от тях бил Вълко Чалъков – Големия. С неговите и на роднините му дарения били построени пловдивските храмове *Св. Св. Константин и Елена и Св. Неделя* (1832), *Св. Параскева* (1836), *Св. Димитър* (1838), *Св. Богородица* (1840), *Св. Марина* (1856).

Особено значима за епархията била ролята на пловдивския митр. Максим (1906-1938). По негово време Пловдивската епархия била с площ 18 632 кв. км. През 1912-1914 г. под негово ръководство били съставени две комисии по покръстването на българите мюсюлмани в Родопите. През 1914 г. в Пловдив се установила за постоянно Цариградската духовна семинария. През 1922 г. на руските белоемигранти бил предоставен Горноводенският манастир *Св. Св. Кирик и Юлита*, в който те основават Пастиро-богословско училище, ръководено от архиеп. Дамиан Царицински. В Пловдив им бил предоставен още храм *Св. Димитър*, обгрижван от тях до 1964 г.

Предстоятел на Пловдивската митрополитска катедра бил и първият български патриарх след премахване на схизмата – Кирил. Изцяло във времето на атеистическия комунистически режим преминава служението на следващия пловдивски митр. Варлаам. Негов приемник през 1987 г. става митр. Арсений. След кончината на митрополит Арсений (2006), на 4 февруари 2007 г. за пловдивски митрополит е избран Знеполският еп. Николай. Днес Пловдивската епархия се състои от девет духовни околии: Пловдивска, Пазарджишка, Асеновградска, Смолянска, Пещерска, Панагюрска, Хасковска, Карловска и Ивайловградска. Броят на храмовете и манастирите в деветте духовни околии е около 470¹.

Днес Пловдивската епархия извършва богата религиозно-просветна дейност за запазване и популяризиране на вярата, християнските ценности и духовното наследство.

Религиозната просвета е началото на духовните търсения на младото поколение. Тя е в основата на много дискусии, свързани с нравственото възпитание на децата, ценностното им изграждане, укрепване на вярата и познаване на своето културно и религиозно наследство. Това е причината Пловдивската епархия да насочва своите сили към приобщаване на децата и младежите към християнското образование и нравствено възпитание.

В цялата епархия през уч. 2016/2017 г. 5000 ученици от I-VIII кл. изучават СИП *Религия – Християнство*. Пловдивската епархия финансира и осигурява учебници за тях. Под ръководството на квалифицирани учители се преподават истините на православното християнство и нравствените му послания. За професионалното израстване и усъвършенстване на учителите Пловдивска епархия е организирила досега три конференции. Споделя-

¹ www.plovdivskamitropolia.com

нето на опит, новостите в педагогическата практика на преподаване на религия, откритите уроци и желанията на децата да покажат какво са научили в час по *Религия – Християнство* е от голямо значение за намиране на една единна система за усвояване на богословието, за преподаване на християнската наука по най-достъпен начин.

В навечерието на църковните празници децата представят наученото по *Религия – Християнство* по атрактивен начин – чрез концерти, театрални постановки на библейски събития, изложби и др. Всяка година Пловдивската митрополия обявява различни регионални конкурси с много награди.

Кукленският и Горноводенският манастир предлагат ежегодно условия за летни лагери на деца, изучаващи *Религия – Християнство*. Те с радост участват в сутрешните и вечерните богослужения, учат се на иконопис, съчетават придобиване на нови знания с приятна разходка сред природата. Тези мигове в лагера остават в сърцата им за цял живот.

Дейността на Св. Пловдивска епархия е под ръководството на митр. Николай. Още с встъпването си в длъжност той с отеческа любов обгрижва паството си. Реставрирани бяха много храмове, построиха се много нови. Създаде се единствената в страната Православна телевизия, която достига всеки дом, дори и в чужбина. Чрез нея Словото Божие докосва всеки с излъчваните на живо богослужения, предавания за малки и големи и църковни песнопения.



Посрещане на благодатния огън на Летище „Пловдив“

Всяка година в навечерието на Възкресение Христово в Пловдивска епархия пристига благодатния Йерусалимски огън, който се пренася от свещениците до всяко кътче на епархията, за да озари със спасителната си

светлина домовете, душите и сърцата на миряните.

Много свети мощи, чудотворни икони и честни одежди са посетили и осенили с благодатната си живителна сила Пловдивска епархия. Вярата и надеждата на православната душа търси и намира Божията сила и благодат именно чрез духовните ни светини.

Духовният свят на християнина се обогатява и с необятната съкровищница от светоотеческа литература, богословски трудове и литература за деца. Представянето на нови книги е практика в Пловдивска епархия: автори на нови издания запознават аудиторията със своите трудове, след което има възможност да се дискутира върху съдържанието им.

На територията на Пловдивска епархия се намира Пловдивската духовна семинария – средно училище, подготвящо бъдещите пастири на църквата. Базата му е напълно реновирана под ръководството на подготвени преподаватели се усвоява богословската наука, догмите на православието и богослужението.

В храмовете на Пловдивска епархия се канят на съслужение и др. пастири на Православната църква. Те не само въздават Богу хвала и благодарност чрез празничните служби, но и се запознават с непреходните духовни и религиозни съкровища, достигнали до нас.



Манастирът „Св. Св. Кирик и Юлита“, кв. Горни Воден, Асеновград

След седемгодишна битка Пловдивска митрополия си върна собствеността върху манастира Св. Св. Кирик и Юлита. Досега той бе творчески дом на Съюза на архитектите. Над 1000 души от цяла България дойдоха, за да уважат тържественото събитие. Сега в манастира се посрещат поклонници от цялата страна. В манастира се организират православни лагери за де-

ца и ученици; в модерно обзаведената зала се провеждат конференции за преподаватели по *Религия – Християнство*.

Карловска духовна околия е богата на църкви, манастири и молитвени домове на др. вероизповедания. В пределите ѝ има 41 православни храма². Всички те носят духа на православие и са уникални със своята архитектура, иконопис и история. Строени в началото и средата на XIX в., църквите са огледало на почерка на тогавашните майстори и иконографи.

Джамиите в Карлово са две: Куршум джамия – най-старата сграда в Карлово, построена е от Карлъ Али бей през 1485 г. с материали от разрушения манастир *Св. Спас*. Днес е паметник на културата и е недействаща; Ялъ джамия е действащ молитвен дом на мюсюлманите от града.

В Карлово действат и молитвени домове на др. вероизповедания, регистрирани съгласно съответния Закон. Между тях винаги е съществувало разбирателство, толерантност и търпимост. Всяко вероизповедание спазва принципите, които проповядва и които са в защита на човешките права и нравствените норми.

Храм *Св. Богородица* – Карлово

Храмът *Св. Богородица* в Карлово напомня за високо религиозно съзнание, патриотичния дух, стремеж за независимост на населението в града.

История. Първото съзидане на храма води началото си от XV в. Подбудите за построяването на църквата е силната православна вяра на карловското население и желание да има свой молитвен дом, понеже манастирът *Св. Спас*, където се черкувало, бил разрушен.

За построяването на църквата *Св. Богородица* помогнало благоволенieto на Карлъ Али Бей, който дал разрешение. Макар че карловци не били имотни, те построили църквата в края на XV в. През тежките години на османското владичество храмовете били строени в земята, няколко стъпала надолу, по-ниско от околните сгради, за да не се забелязват отдалеч. Смята се, че първата сграда била малка, но задоволяваща нуждите на родолюбивото население. По неизвестни причини в 1813 г. старата църква *Св. Бого-*

² с. Анево, „Св. Архангел Михаил“; Бяня, „Св. Св. Константин и Елена“; с. Бегово, „Св. Богородица“; с. Бегунци, „Св. Атанасий“; с. Богдан, „Св. Параскева“; с. Васил Левски, „Св. Св. Кирил и Методий“; с. Ведраре, „Св. Св. Кирил и Методий“; с. Войнягово, „Св. Димитър“; с. Г. Домлян, „Св. арх. Михаил“; с. Д. Махала, „Св. Харалампий“; с. Домлян, „Св. Георги“; с. Дъбене, „Св. Николай“; с. Иганово, „Св. Богородица“; с. Иван Вазово, „Св. Тодор“; Карлово, „Св. Богородица“; Карлово, „Св. Николай“; Калофер, „Св. Атанасий“; Калофер, „Св. арх. Михаил“; Калофер, „Св. Богородица“; с. Каравелово, „Св. Богородица“; с. Каравелово, „Св. арх. Михаил“; с. Климент, „Св. Георги“; Клисурса, „Св. Богородица“; с. Куртово, „Св. Иоан Предтеча“; с. Кърнаре, „Св. Георги“; с. Михилици, „Св. Възнесение“; с. Мраченик, „Св. Архангел“; с. Отец Паисиево, „Въведение Богородично“; с. Песнопо, „Св. Николай“; с. Певците, „Възкресение Христово“; с. Пролом, „Св. Троица“ 32. с. Розино „Св. Архидякон Стефан“ 33. с. Свежен „Св. св. Петър и Павел“ 34. с. Соколица „Св. Архангел“; Сопот, „Св. Св. Петър и Павел“; с. Слатина, „Св. Тодор“; с. Столетово, „Св. Димитър“; с. Сухозем, „Св. Св. София, Вяра, Надежда и Любов“; с. Сушица, „Св. Архангел“; с. Сърнегор, „Св. Димитър“; с. Христо Даново, „Св. Троица“.

родица изгоряла. Карловци проявяват настойчивост и успяват да издействат да се поправи и възстанови. Възстановената църква била също вкопана в земята, неугледна и неприветлива.

През XIX в. в битово и културно отношение в Карлово настъпил голям разцвет. Населението търгувало в Цариград, Босна и Херцеговина, Сърбия и Мала Азия. В 1848 г. карловци се заели със строежа на нова църква на мястото на старата. Майстор-строител бил Атанас Мазнев от Брацигово. Строежът бил завършен през 1851 г. На западната врата на храма, върху каменния свод е поставен кръст, под него в специален медальон е издълбана годината 1851. Същата дата е изчукана върху мраморна плоча, зазидана в западната стена на храма. Той е изграден от приходите, постъпили в църквата, еснафските каси, дарители и с безплатен труд, който карловци и жителите на околните села дарили при построяването.

Сграда. Храмът е трикорабна базилика, с една абсида и три свода. Площта му е 480 кв. м, с дължина – 29 м, ширина – 16 м, височина – 12 м и дебелина на стените – 1,30 м. Сградата има три входа – главен (западен) и странични (северен и южен). Пред входовете първоначално имало малки порти с по две кръгли каменни колони.

Църквата е изградена от камък, тухли и хоросан. Трите врати са изковани от масивно желязо, украсени с медальони, в които са изчукани кръстове, образи и др. фигури. В Божия храм има 33 прозорци. Отвън, в централната част на абсидата, под корниза, върху камък е издялана ръка, заградена отгоре и по един метър отляво и отдясно с три образа на ангелчета. Непосредствено под ръката, пак върху камък, е изчукана думата *ЗРИ* (гледай). Ръката сочи североизточния ъгъл на църквата, където някога е бил вграден основният камък на храма заедно с различни реликви.

Трите свода на храма символизират триличността на Бога. Те лежат върху 12-метрови гранитни колони, които символизират 12-те апостоли. Срещу архиерейския трон е поставена бяла мраморна плоча с герба на Цариградската патриаршия – двуглав орел, обграден с четири плочи от черен мрамор. Вътрешното пространство е внушително с масивните полуцилиндрични сводове, каменните масивни колони и балконите на галерията. В храмовия олтар, освен централния престол на Св. Богородица, в южната ниша е поставен престолът на братята Св. Св. Кирил и Методий.

Иконостасът е най-ценната украса на храма. Композицията не е сложна, но е симетрична и изящна. Най-отгоре на иконостаса е поставен кръст, ограден с иконите на Св. Богородица и Св. Йоан Богослов. Резбата е от орехово дърво. В средата на иконостаса между два реда малки икони се намират иконата *Св. Троица*. Те са нарисувани от Станислав Доспевски.

В знак на благодарност към големите дарители на Карлово, които помагат за културното и историческото развитие на града, в двора на храма са погребани Христо Лазаров, Ана и Тодор Пулеви и Анка Кузманова Лазарова.

Строежът на храма е бил завършен през 1851 г., освещаването му става

едва на 20.05.1858 г. Поради Кримската война, карловци не успели да обзаведат и довършат новопостроения храм, да се подготвят за освещаването.³

Храмът *Св. Успение Богородично* е скъп не само за карловци, но за всеки честен и родолюбив българин, защото като послушник и монах йеродякон Игнатий я е огласял със сладкопийния си глас в продължение на 4 години и шест месеца. Подстригането му станало на 7.12.1858 г. в Сопотския манастир *Св. Възнесение Господне*, а за йеродякон – през 1859 г. в храм *Св. Богородица* в Карлово.

Всяка година на 19 февруари – датата, на която отбелязваме смъртта му, в храма се извършва панихида в негова памет. И днес свещениците в храма, които отслужват *Св. Божествена Литургия*, на Великия вход споменават името на дякон Игнатий.

Камбанарията е построена през 1897 г. от майстор Васил Велев, заселник от Велес. Тя издига своята снага величествено и прави силно впечатление. По стил, красота, здравина и изящество е една от най-впечатляващите камбанарии в страната. Масивната триетажна сграда е с квадратна основа 6,80 м, висока заедно с кръста – 25 м, украсена е с разни фигури. Има три камбани. Най-голямата е подарена от Евлогий Георгиев, средната – от Христо Виден Комондов, а най-малката е от дарения на карловци.



Йеродякон Игнатий – единствената запазена фотография



³ Рачева, А. Храмът „Св. Богородица“ – гр. Карлово. Исторически очерк. – Карлово, 1988.

През 1910 г. храмът е декориран с красиви стенописи, наподобяващи български шевици, под ръководството на художника Асен Белковски.

Свидетел на героичната история на града, църквата е ценен архитектурен паметник – прозорец към миналото и призив към бъдещето. Тази монументална сграда, горда и величествена, ще пребъде през вековете и ще буди национална гордост у всички българи.

История, традиции, архитектура са преплетени в едно богато съчетание, обещаващо на вярващия християнин възможност да намери своя път към Бога и да получи, според вярата отговор на молитвите си.

Църквата е богочовешки организъм. Тя е духовно Тяло Христово, съединяващо в себе си всички изкупени и спасени човеци, свободно определили живота си чрез главенството на Господа Исуса в изповядването на Неговата Истина. В Църквата се осъществява подготовката на човеците за Царството Божие и достигане на мярката за *пълна възраст на Христовото съвършенство* /Еф. 4:13/. В Църквата, по пътя към Царството Божие, става приобщаване на човека към Бога чрез възплътилият се Син Божи Исус Христос, в Когото за всички вярващи в Него е даден залог за обожествяване, обнова и духовно усъвършенстване като пределна цел на човешкото съществуване. Чрез Христовата благодат – с нейните свети тайнства – Църквата е средство за безпределен духовен възход в обновителното общение със Св. Дух, *Където е Църквата, там е и Духът Божи и където е Духът Божи, там е и Църквата и цялата благодат*, свидетелства Св. Иринеи Лионски.

Христовата Църква, основана от Господ Исус Христос /Мат. 17:18/, е Божие спасително домостроителство /1 Кор. 3:9/, чийто крайъгълен камък е Сам Христос /1 Кор. 3:11⁴. Една от мисиите ѝ е образованието и възпитанието на децата. Семейството, училището и Църквата са традиционни институции в България, които заедно градят здравата духовна основа на младото поколение. В духовната атмосфера на християнското семейство през робските векове се съхраняват вярата, християнските традиции и българският език. Християнските норми помагат на българското семейство да ражда и възпитава добри деца. Църквата, която ръководи човека в религиозния му опит от раждането до смъртта, е институцията с потенциал да подкрепя семейството, училището и обществото в дейностите на религиозното възпитание и образование на децата и юношите⁵. Съвременната катехизация изисква взаимодействие между БПЦ, епархиите, православните храмове и духовни центрове, за да се постигне по-голямо обществено влияние на Църквата.

В храм *Св. Богородица* – Карлово занятията се ръководят от презвитера Нели Минчева, като децата са разделени на две възрастови групи. Темите,

⁴ Тодорова, П. Църквата като средство за безпределен духовен възход. // <https://dveri.bg/w8k6y>

⁵ Тодорова, П. Религиозното познание и нравствено образование в началния училищен етап. // <http://www.pravoslavie.bg>

които се преподават, са съобразени с изискванията на програмите за неделните училища. В часовете се използват и междупредметни връзки с *Рисуване* и *Музика*, изработват се различни тематични предмети. С интерес и вложен собствен труд децата изготвят презентации, свързани с учебното съдържание. Часовете започват с молитва, пред всяко дете има учебник и учебно помагало. Дискутират се теми за това как да се държат в храма, свързани с богослужебния живот, историята на Стария и Новия Завет, празниците, традициите на българите, история на Християнската църква.

В Неделното училище често се отбелязват с различни инициативи църковните празници – Рождество Христово, Благовещение, Възкресение Христово, Въведение Богородично. Организирант се поклоннически пътувания до свети места в страната: църкви и манастири. Те формират в децата религиозни чувства, усилват вярата им и ги учат да пазят, ценят и осмислят духовното ни и религиозно наследство.



Първото поклонническо пътуване на децата от Неделното училище

Неделното училище среща съдействие в дейността си от Туристически комплекс *Старинно Карлово*. Оттам се предоставят зали в старинните и красиво реставрирани къщи, където децата имат възможност да изнесат своя урок или да представят подготвен от тях спектакъл.

Всяка година на Втория ден на Възкресение Христово малките възпитаници подаряват на всеки посетил храма поздравителна картичка. През 2015 г. те изработиха макет от керамични фигури, изобразяващи Рождество Христово. Трудно им бе в началото да намерят точния цвят, за да пресъздадат образа на Младенеца или на Св. Дева Мария, но сред тях се откриха малки художници, които с професионален усет помогнаха на останалите деца да оцветят всички фигури. Така макетът на Рождество Христово оживя в храма и предизвика интерес не само сред децата, но направи впечатление на всеки, пристъпил прага на Божия дом.



Поклонническо пътуване до Горноводенския манастир "Св. Св. Кирик и Юлита"



От самото му създаване към Неделното училище се провежда и курс за възрастни, който се посещава с интерес. Темите акцентират върху православия катехизис и запознаването с основните истини на православието. Всяка лекция завършва с дискусия, на която присъстващите изразява мнението си и получават отговор на въпросите си. Разискват се теми, свързани с неделните проповеди, празници, богослужение и тайнства; разяснява се текста на *Символа на вярата*; разискват се теми, свързани с историята на

Църквата и на БПЦ. Канят се гост лектори – преподаватели в различни университети, които да представят свои трудове. На 15.08.2015 г. в къщата *Бухалов хан* историкът Павел Бакалов представи труда си за йерей Аврам Димитриевич и богатството на книжовния живот през XVII в.⁶

През май 2016 г. Неделното училище посрещна студенти на УниБИТ под ръководството на проф. Назърска и гл. ас. Шапкалова и ги запозна с историята на храма, архитектурата, дейността на Неделното училище. Те имаха възможността да посетят и другия храм в Карлово *Св. Николай*, както и 5-те къщи на Туристически комплекс *Старинно Карлово*.

Поклонническите пътувания, организирани от Неделното училище, са път към Бога – било като пътуване в определена посока, било като завръщане към духовността, от която сме се отдалечили – духовността, разбира на като настроение и начин на живот. Св. Писание, което заедно със Св. Предание дава основния материал за учителната дейност на Църквата, на много места се свидетелства за особената важност на поклонничеството до свети места: напр. пътуване до мястото, където се е пазел ковчегът на Завета, както било посещението във Ветил /Съд. 20:18/ на мястото в Силом, където била приета от Бога молитвата на Ана, майката на Самуил /1 Цар. 1:3,9,21,24/, в Йерусалим⁷.

Поклонничеството има индивидуален характер, но всеки тръгва с очакване да посети и да бъде в молитвено общение с Бога, с религиозно настроение да участва в богослужение, да се поклони на свети мощи, чудотворни икони и да отправи своята дълбока и искрена молитва за своя нужда. Поклонничеството е и средство за духовно издигане и усъвършенстване.

До момента са посетени 42 свети места, манастири и храмове на територията на страната.



Поклонническо пътуване до Митрополитската църква в Самоков

⁶ Йерей Аврам Димитриевич е бил свещеник в храм „Св. Богородица“ – Карлово през XVII в., книжовник, калиграф, преводач на богослужебни книги, представител на Аджарската книжовна школа.

⁷ Желев, Ив. Християнското поклонничество – теория и практика. // www.pravoslavieto.com



Поклонническо пътуване до храм „Св. Йоан Предтеча“, Брацигово



*Поклонение пред мощите на Св. Йоан Кръстител
в храм „Св. Св. Кирил и Методий“, Созопол*

Религиозното обучение има за цел придобиване на християнски ценности, добродетелност, толерантност към останалите религии. Доброто познаване на религиозната идентичност води след себе си изграждането на младо поколение, което уважава, цени и пази духовното си наследство. Религиозното знание дава свободен дух и търпимост към останалите религии. Ролята на Църквата е да възпитава и обучава децата и младежите, като в синтезиран вид им разяснява основните християнски доктрини, да насочва религиозната мисъл. Начинът, по който прави това, привлича все повече млади хора.

Просветената вяра е жива и дейна, тя води към спасение, не изпада в суеверия. Върнем ли се назад в историята ни, ще видим стремежа на българите за просвещение, духовно израстване, запазване и разпространяване на християнството и ценностите, които са в основата на просперитета на народа. Този стремеж в днешно време трябва да се предаде на бъдещото поколение чрез образователната и възпитателна роля на неделните училища. Като духовни центрове, те обхващат всички аспекти на религиозността. Православната духовна просвета, катехизация и запазване на религиозното наследство са изпълнение на Христовия Завет: продължаване на спасителното дело.

ОПАЗВАНЕ, СЪХРАНЯВАНЕ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ НА ПРАВОСЛАВНОТО КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО В БЪЛГАРИЯ ОТ БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА СТАРОСТИЛНА ЦЪРКВА

Росица Николова

PROTECTION, CONSERVATION AND SOCIALIZATION OF ORTHODOX CULTURAL HERITAGE IN BULGARIA BY THE OLD CALENDAR ORTHODOX CHURCH OF BULGARIA

Rossitza Nikolova

Abstract: *The topic of this paper is tangible and intangible Orthodox religious heritage preserved by the Old Calendar Orthodox Church of Bulgaria. Interdisciplinary approach, used to this research, comprises standpoints of History, Theology and Theory of Art. The research methods are document and historiographical analysis and fieldwork (interviews, surveys, and photographing).*

Key words: *church community, religious community, Old Calendar Church.*

Увод

Проведената църковно-календарна реформа през 1968 г. и активното участие на БПЦ в икуменическото движение и в Световния съвет на църквите (ССЦ) под влиянието на светската власт, води до богословски сблъсък и дава тласък на старостилно, противоикуменическо движение с център Княжевския манастир. Догматичното значение на въпроса за използвания от Православната църква календар предизвиква разкол, обособяване и самостоятелно съществуване на старостилна общност в манастира, присъединяване на последователи към нея и възникване на БСПЦ през 1993 г. Учредяването на каноничната общност цели да обедини православните християни в България в православната вяра, изповядвана чисто, без отстъпления и модернистични уклони. Основните ръководни начала за БСПЦ са: Св. Писание, Св. Предание, догматическите вероопределения на вселенските събори, апостолските правила и правилата на Св. Отци.

Поради редица обстоятелства, БСПЦ няма регистрация като вероизповедание до момента, но успява да организира самостоятелно своя религиозен живот, като съхранява и разпространява православната вяра. След 1993 г. паството ѝ нараства постепенно и е организирано в енории и общини. Цялата дейност на БСПЦ е насочена към опазване, съхраняване и социализация на православното наследство в неговия най-чист вид, насочено към човека и неговото спасение.

Понастоящем в научната книжнина липсват изследвания и публикации по темата, което насочва и определя нейната актуалност.

БПЦ въвежда Григорианския календар на 20.12.1968 г. с решение на Св. Синод от 22 декември 1967 г.¹ Като основни мотиви за въвеждането му Синодът посочва необходимостта от синхронизиране на гражданския и църковния календар, както и факта, че той е по-точен от астрономическа гледна точка².

Българската държава официално въвежда Григорианския календар още през 1916 г.³ От своята поява християнството наследява Юлианския календар, предварително приспособен към църковния ритъм на живот и спецификата на християнското богослужение. На I Вселенски събор (325) в Никея е решено Великден да се празнува на една и съща дата от всички християни *след пролетното равноденствие, след първото пълнолуние, в първия след това неделен ден*. Отлъчване заплашва всеки, който празнува Пасха заедно с евреите. Поради известна неточност, Юлианският календар изостава с едно денонощие на всеки 128 г. Към 1582 г. натрупаната грешка е 10 дни закъснение и папа Григорий XIII премахва това закъснение с календарна реформа⁴. Създаденият нов календар поправя натрупаната грешка, като 5 октомври става 15 октомври 1582 г. За да предотврати неточност за напред, е предвидено на всеки 400 г. високосните да са 97, а не 100, както в Юлианския календар. При изчисляване на пасхалния цикъл се появява възможност християнската Пасха да се падне преди или заедно с еврейската, което е в разрез с каноническите постановления на Раннохристиянската църква⁵.

През 1583 г. на свикан Поместен събор в Константинопол се осъжда въвеждането на Григорианския календар от Римокатолическата църква, възприет като нарушение на каноните на Вселенската църква⁶.

В стремежа си да синхронизират църковния и гражданския календар на Съвещание в Истанбул (1923) представителите на православните църкви излизат с решение да се възприеме новия стил. То има препоръчителен характер и всяка автокефална църква сама трябва да реши кога да го въведе⁷. За целта е създаден т. нар. Новоюлиански календар или преправен Юлиански⁸.

¹ Спасов, Д. Съвършеният календар-мисията невъзможна. // Християнство и култура, 2008, №1, с. 52.

² Методиев, М. Календар и църковна политика през комунизма. // Християнство и култура, 2008, №1, с. 55.

³ Спасов, Д. Цит.съч., с. 52.

⁴ Пак там, с. 50.

⁵ Пак там.

⁶ Соболев, С. За новия и стария стил. // www.pravoslaviето.com, 19.10.2012.

⁷ Методиев, М. Цит.съч., с. 55.

⁸ Негов създател е Милутин Миланкович, сръбски астроном и математик, който използва цикъл от 900 години, имащ 682 прости и 282 високосни години. Новоюлианският календар изпуска 13 дни от Юлианския, каквато е натрупаната грешка до XX в. и не се

Въвеждането на Новоюлианския календар в БПЦ до голяма степен е свързано с мястото ѝ в българската държава след 1944 г. Възприемайки я като идеологически конкурент, тоталитарната държава си поставя за цел да премахне религията⁹ и да постигне обществената маргинализация на БПЦ.

В цялостната политика на Българската държава към БПЦ е заложена и активната ѝ външна политика. Израз на тази външна политика е дейното ѝ участие в икуменическото¹⁰ движение и в Световния съвет на църквите, където БПЦ трябва да защитава комунистическата държава и нейните политически приоритети¹¹. БПЦ официално членува в ССЦ от декември 1961 г.¹²

Като цяло, календарната реформа не среща съпротива от обществото. Атеистичната политика на комунистическата държава вече е постигнала частично своята цел.

С църковно-календарната реформа не се съгласява една малобройна група свещенослужители, монахини и миряни, която категорично отказва да приеме Новоюлианския календар¹³. Общото между тях е, че са последователи на архиеп. Серафим Богучарски (Соболев)¹⁴, който още през 1948 г. на Всеправославно съвещание в Москва се обявява срещу новия стил и неговата смесена форма – Поправен Юлиански календар. Според него, реформата цели икуменическо сближаване с инославните. На съвещанието в Москва той изнася доклад, който впоследствие ще изгради цялостната концепция на старостилците. Неговите възгледи се превръщат в завет, който последователите му пазят¹⁵.

Архимандр. Серафим (Алексиев) и архимандр. Сергей (Язджиев) са висши духовници в БПЦ през 1968 г. Те са първите, които отказват да приемат новия стил. Към тяхното решение се присъединяват клириците от Княжевския манастир *Покров на Св. Богородица* – архимандр. Панталеймон и йеромон. Серафим, игумения Серафима (Ливен) и монахините в манастира¹⁶.

различава от Григорианския календар до 2800 г. По Новоюлианския календар Пасха продължава да се изчислява по древната Александрийска Пасхалия (вкл. всички подвижни църковни празници), а само неподвижните се празнуват по новия календар

⁹ Методиев, М. Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989). – София: Сиела, 2010, с. 12.

¹⁰ Икуменизъм – движение за сливане на всички християнски църкви в едно.

¹¹ Методиев, М. Календар..., с. 53.

¹² Методиев, М. Между вярата..., с. 12.

¹³ Методиев, М. Календар..., с. 55.

¹⁴ Николай Борисович Соболев. Роден на 1.12.1881 г. в Рязанска губерния. Завършва семинария през 1904 г. и постъпва в Санктпетербургската духовна академия. Посветен в монашеството през 1908 г. с име Серафим, ръкоположен за еп. Богучарски на 14.10.1920 г. Емигрира в България и от 1921 г. до 1950 г. управлява руските енории в България. До 1944 г. архиеп. Серафим е към Руската задгранична православна църква, през 1945 г. преминава към Московската патриаршия. Умира на 26.02.1950 г. в София и е погребан в криптата на Руската църква *Св. Николай Чудотворец*. През 2002 г. е канонизиран от Българската православна старостилна църква.

¹⁵ Живот, чудеса и завети на светител Серафим Софийски Чудотворец. – София: Православно издателство *Св. Апостол и евангелист Лука*, 2011, с. 211-275.

¹⁶ Да не потъпкваме православната си съвест! // Православно слово, 1993, №1, с. 1.

Като основен мотив за неприемането на календарната реформа е отсъплението от каноническите правила за празнуването на Пасха. Според старостилците, римокатолиците са потъркали каноните, като по Григорианския календар празнуват Пасха заедно или преди евреите. По този начин се нарушават каноническите и догматическите постановления на вселенските събори и Апостолската църква¹⁷. Според старостилците, по силата на каноническите основания новият стил е недопустим, както и неговата смесена форма, според която Пасха се празнува по старата православна пасхалия, а всички неподвижни празници по новия стил. Недопустим е и защото не зачита Устава-Типикон на Църквата, който определя границите на постите при отделните празници, което води до съкращаване или пълно унищожаване на предвидения пост, както е при Петровия пост¹⁸. По новия календар не може да се постигне съединение на Страстната седмица с Благовещение или Благовещение с Пасха – Киро-Пасха, което е нарушаване на църковния устав¹⁹.

На 2 декември 1968 г. Девичкият манастир в Княжево изпраща писмо до патр. Кирил, с което го уведомява, че монахините по съвест не могат да приемат т.нар. нов стил. Игумения Серафима отправя молба към патриарха да им разреши да продължат богослужебния си живот по *стария стил*. На 12 декември с.г. Софийската митрополия връща отговор на писмото, като цитира резолюция на патр. Кирил: *Това би означавало отпадане от Българската православна църква*²⁰. Изпратеният за утвърждаване до Софийската митрополия годишен бюджет на манастира за 1969 г. също е върнат и придружен от писмо №364/1.02.1969, което гласи: *До бившата игумения на бившия манастир в Княжево. Връща ви се приложения бюджет, тъй като във ведомството на Св. Софийска митрополия такъв манастир не съществува*²¹.

Така по силата на резолюцията на патр. Кирил и на Св. Синод, още през декември 1968 г. Княжевският манастир *Покров на Св. Богородица* отпада от административната система на Българската патриаршия.

Изваждането на Княжевския манастир от диоцеза на БПЦ е последвано и от редица репресивни действия срещу монахините, отказали да се подчинят на властта.

С писмо №1400/17.02.1969 Св. Синод съгласно със свое решение от 4 февруари с.г. уведомява монахините, че няма да получават свещи за църковна употреба, поради отпадането им от БПЦ. Отнет е основният храм на Княжевския манастир *Св. ап. и ев. Лука*²². На монахините не се разрешава

¹⁷ Канонични забрани за смяна на църковния календар. // manastir.narod.ru/Kalendar/Content.htm, 10.10.2012.

¹⁸ Соболев, С. За новия и стария стил. – София: б.и., 1991, с. 7-9.

¹⁹ Пак там, с. 7; ДА – София, ф. 2129 (Софийска митрополия), оп. 1, ае. 91, л. 55.

²⁰ Димитрова, С. Архимандрит Серафим (Алексиев) и нашата църковна общност. // www.bulgarian-orthodox-church.org, 19.10.2012, с. 3.

²¹ Пак там, с. 3; ДА – София, ф. 2129, оп. 1, ае. 91, л. 52-54.

²² Пак там, л. 51.

да рисуват икони за нуждите на Синода, забраняват им обществените богослужения. Уволнени са монахините, изработващи църковни артикули към Отдел *Църковни монополи* на Софийската митрополия. Уволнен е и завеждащият отдела Злати Златев, поради изказаното си неодобрение към църковно-календарната реформа²³.

На заседание на Св. Синод, проведено на 17 юни 1969 г., е наложена забрана за свещенодействие на архимандр. Пантелеймон и йеромон. Серафим (Дмитриевски) от Княжевския манастир, както и на архимандр. Серафим (Алексиев) и архимандр. Сергей (Язаджиев). Патриархът предвижда и по-драстични мерки към неподчинилите се монахини от Княжевския манастир, като започва подготовка за закриване на манастира и изолирането на монахините в пустеещия по това време Гигински манастир²⁴. Информация за репресиите срещу монахините от Княжевския манастир става известна извън границите на България. На 24 август 1970 г. в манастира пристига предложение от Руския емигрантски благотворителен фонд *Толстой* от САЩ да приюти княжевските монахини и да поеме тяхната издръжка. Веднага след полученото предложение монахините отправят писмо до патр. Кирил с молба за подновяване на богослужението в манастира, като заявяват и готовност при отказ да сменят църковната юрисдикция²⁵.

След като Комитетът по въпросите на БПЦ и други религиозни култове е информиран за проблема около Княжевския манастир, властта решава, че разласяването му извън границите на България би породило нежелани реакции от страна на Западния свят и би се тълкувало като нарушаване на религиозните права. При заплахата от международен скандал около старостилците в България патр. Кирил неофициално разрешава да се поднови богослужението в манастира при *затворени врата*. Богослуженията в Княжевския манастир са възобновени на 21 септември 1970 г., но в катакомбни условия²⁶.

С промените, настъпили през 90-те год. на XX в., *катакомбната православна общност* очаква промяна в позицията на БПЦ, както и възстановяване на стария календар в богослужебния живот на Църквата²⁷. След три години без промяна в очакваната насока, на 17.01.1993 г. в манастира Св. Св. *Киприан и Юстина* (Фили, Гърция) е извършена архиерейската хиротония на йеромон. Фотий (Сиромахов) от четирима епископи от Синода на противостоящите и с участието на архиерей от Румънската православна старостилна църква. От този момент църковната общност е самоуправляваща се и оглавена от Триадицкия еп. Фотий (Сиромахов)²⁸.

²³ Димитрова, С. Цит.съч., с. 5.

²⁴ Пак там.

²⁵ Пак там, с. 4.

²⁶ Пак там, с. 5.

²⁷ Българска православна старостилна църква – предистория, организиране, статистически данни. // www.bulgarian-orthodox-church.org, 30.11.2012, с. 5.

²⁸ Пак там.

На 4.02.1993 г. църковната общност внася в Дирекция *Вероизповедания* към Министерския съвет проектоустав на БПСЦ за утвърждаване²⁹. С този акт се учредява каноническа общност, обединяваща изповядващите традиционното светоотеческо православие християни в България, като се постига единство между тях в защита на православната вяра и единството на Православната църква в тази вяра, противопоставяйки се на икуменическата ерес. Въпросът с регистрацията на БПСЦ като вероизповедание не е разрешен.

БПСЦ успява да организира самостоятелно своя религиозен живот деветнадесет години, но липсата на регистрация я затруднява и поради това в края на 2011 г. са приети учредителни документи, внесени в съда за регистрация. На 27 февруари 2012 г. Софийският градски съд отказва да впише в регистъра на вероизповеданията БПСЦ. Въпросът с регистрацията на БПСЦ остава неразрешен и изцяло в полето на международното право³⁰.

БПСЦ е в църковно общение с Румънската православна старостилна църква, с Църквата на истинските православни християни в Гърция и с част от Руската задгранична църква, неприемаща унията с Московската патриаршия от 2007 г.³¹

С указ № 1/18.12.2014 и съгласно решение № 5/6.11.2014 от Църковния съвет на БПСЦ е сформиран архиерейски Синод с председател еп. Фотий и временни членове Кишиневския и Молдовски архиеп. Георги и Ишимския и Сибирски еп. Никон³².

Официален орган на БПСЦ е сп. *Православно слово*³³. Официалният сайт в Интернет е: <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>.

След 1993 г. паството на БПСЦ нараства постепенно, като е организирано в енории и общини. Построени са един катедрален и четиринадесет енорийски храма и параклис на територията на България. Към БПСЦ принадлежат два действащи манастира, един девически и един мъжки, както и монашеско братство при архиерейския дом³⁴.

Дейността на БПСЦ по опазване, съхраняване и социализация на православното КН в България се представя от комплексното изучаване на Девическия манастир *Покров на Св. Богородица* в кв. Княжево и катедралния храм *Успение на Пресвета Богородица* в кв. Бъкстон на София като религиозни и културни центрове.

Манастирът Покров на Св. Богородица в кв. Княжево на София е

²⁹ Устав на Българската старостилна православна църква. // *Православно слово*, 1993, №1, с. 9.

³⁰ Цалова, М. Ще разреши ли българският съд регистрацията на Православната старостилна църква? // <http://www.bghelsinki.org>, 20.03.2015.

³¹ Българска православна старостилна църква – предистория, организиране, статистически данни. // www.bulgarian-orthodox-church.org, 30.11.2012, с. 7.

³² Съобщение от името на Църковния съвет на Българската православна старостилна църква от 21.12.2014 г. // <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>, 20.03.2015.

³³ Пак там.

³⁴ Българска православна старостилна църква. Цит.сч., с. 6.

действащ девически манастир, обитаван от четиридесет и девет монахини и послушнички³⁵. Руският девически манастир в София е основан през 1950 г. от архиеп. Серафим (Соболев) Идеята му е подкрепена от група момичета, готови да приемат монашеството и още през 1948 г. архиеп. Серафим (Соболев) подстригва в монашество Олга Ливен и Надежда Ястребова, като и двете получават името Серафима в чест на Св. Серафим Саровски³⁶.

За нуждите на манастира, по молба на архиеп. Серафим (Соболев), Министерството на комуналното стопанство и благоустройството предоставя апартамент в центъра на София на ул. *Шести септември*³⁷. Апартаментът е заменен през 1951 г. за парцел с вила до църквата *Св. ап. ев. Лука* в Княжево³⁸.

На 10 ноември 1952 г. на заседание на Св. Синод на Руската православна църква е взето решение да се *предадат в юрисдикция и владение на БПЦ следните енории, манастири и клир на Руската православна църква в България*. В приложения списък е енория и девическият манастир *Покров Богородичен* в Княжево³⁹.

От 1952 г. до днес на стопански начала и с доброволния труд на вярващите са изградени две двуетажни сгради, в една от които е вграден параклисът *Покров на Св. Богородица*, стопански сгради, камбанария, храм *Светител Серафим, Софийски чудотворец*, ограда с порта, основно ремонтиран и преустроен през 1978 г. е и храмът *Св. ап. ев. Лука*⁴⁰.

В манастира се практикуват пет от тайнствата на Православната църква (миропомазване, покаяние, евхаристия, елеосвещение, свещенство)⁴¹, необходими за богослужебния живот на обитателите му. Не се практикуват тайнствата кръщение и брак.

В девическия манастир *Покров на Св. Богородица* в кв. Княжево от основаването му (с прекъсване от почти година и половина)⁴² всекидневно се извършва целият богослужебен кръг, завършващ със Св. Литургия⁴³. След въвеждане на Григорианския календар в БПЦ богослуженията в манастира се извършват при затворени врата по Юлианския календар⁴⁴.

Клириците и монахините в Княжевския манастир стриктно спазват канони-

³⁵ Пак там.

³⁶ Живот, чудеса и завети на Светител Серафим Софийски Чудотворец. – София: Православно издателство *Св. Апостол и евангелист Лука*, 2011, с. 41-42.

³⁷ Пак там, с. 317-318.

³⁸ Атанасов, И. В Княжеския манастир градят храм на Софийския чудотворец свети Серафим. // Столичен 24 часа, №191, 15 юли 2005, с. 5.

³⁹ Полеганова, З. Иеромонах Зотик Гаевски пред Агенция „Фокус“. // <http://enoriata.blogspot.com>, 20.10.2012.

⁴⁰ Атанасов, И. Цит. съч. с. 5.

⁴¹ Назърска, Ж., С. Шапкалова. История на религиозните деноминации в България. – София: За буквите – О писменехъ, 2009, с. 108-116.

⁴² В периода 17.06.1969 – 21.09.1970 по силата на решение на Св. Синод на БПЦ богослужения не се извършват.

⁴³ Димитрова, С. Цит. съч., с. 9.

⁴⁴ Пак там, с. 5.

ческите постановления на Православната църква и Йерусалимския устав⁴⁵.

През 1955 г. в манастира започва развитието на иконописна дейност. Основите ѝ са положени от известния руски художник йеромон Николай Шелехов, който преподава иконопис на няколко монахини⁴⁶. През 1961-1967 г. той живее в София и преподава иконопис в девическия манастир *Покров на Св. Богородица* в кв. Княжево⁴⁷.

Монахиня Магдалина (Начева) развива и разширява иконописната дейност, като оставя свой собствен отпечатък върху изработените от нея икони. През целия си монашески живот, в продължение на 45 г. тя се стреми да предаде своите умения и познания на по-младите монахини. Тя изографисва много икони и стенописи⁴⁸.

При изработването на иконите стриктно се спазва литургическият процес на изписване, описан в преданието на Православната църква, съобразно византийската традиция в иконописата от класическия период на византийското изкуство (XI – XIII в.), но при част от тях до голяма степен проличава влияние от руската иконописна школа. При изработването им се използва средновековната иконописна техника с яйчна темпера върху дъска от масивно дърво.

През 1994 г. монахините получават поръчка за изписване на криптата на руската църква *Св. Николай* в София. Стенописите са направени под ръководството на монахиня Магдалина (Начева)⁴⁹.

В иконописната работилница на манастира са изработени по поръчка много иконостаси и иконостасни икони. През 1971 г. е изработен иконостас за манастира *Св. Св. Константин и Елена* край Варна, за чиято икона на *Св. Св. Константин и Елена* се твърди, че е чудотворна⁵⁰. През 1974 г. монахиня Магдалина изработва иконостасните икони за българския православен храм *Св. Петка* в Аделаида, Австралия. Иконостасът в българската църква *Св. Св. Кирил и Методий* в Ню Йорк е изработен в България и монтиран в църквата през 1982 г. Иконостасните икони са изографисани от монахините от Княжевския манастир⁵¹.

От 1991 г. в Княжевския манастир започва отпечатване на религиозна литература. Всички процеси по издаването, набора на текст, събирането и

⁴⁵ Църковно богослужебна книга с древен произход, отразяваща живота на палестинските монаси от епохата на най-големия им разцвет. Изготвен е от преп. Сава Освещени (532), който събрал и предал богослужебната практика на Църквата по негово време.

⁴⁶ Разговор с игумения Серафима (Димитрова), проведен на 10.03. 2013 г. // Личен архив на Р. Николова.

⁴⁷ Кратка биография

⁴⁸ Слово на Триадиция еп. Фотий при опелото на инокиня Магдалина. // Православно слово, 2002, №3, с. 42.

⁴⁹ Решетникова, О. Руската църква в София. – София: Подворие на Руската православна църква в София, Московски културно-делови център „Дом на Москва в София“, 2010, с.103-104.

⁵⁰ <http://taini.varnamonastery.bg/>, 12.05.2013.

⁵¹ Иконографска програма на ранния български иконостас. // <http://pravoslavniikoni.biz>

сканирането на снимков материал, коригирането и редактирането на текста, странирането и подвързването се извършват от монахините. Първите пет книги са издадени от гръцко православно издателство. През 1997 г. с дарени средства е закупена собствена печатна машина, която монахините ползват до 2010 г.⁵²

Издаваната литература включва жития на светци, акатисти, проповеди, както и много от произведенията на архимандр. Серафим (Алексиев).

От 1991 г. до май 2014 г. в манастира са издадени 98 книги⁵³. До 2000 г. издател на книгите е ЕТ *Снежана Иванова*⁵⁴. От 2000 г. до 2013 г. книгите се издават от Православно издателство *Св. Апостол и евангелист Лука*.

Нараствания брой богомолци и необходимостта от по-голям молитвен дом налага изграждането на **катедралния храм Успение Богородично**, който се намира в кв. Бъкстон на София, в м. Манастирски ливади, на ул. *Българска легия* № 41 и бул. *Братя Бъкстон*.

Полагането на основния камък на храма е направено на 28 август 1994 г.⁵⁵ Построяването му е извършено предимно с дарения на средства и доброволен труд от вярващи и юридически лица. Освещаването на катедралния храм е на 27-28 май 2011 г.⁵⁶

В архитектурно отношение църквата е еднопространствена, трикорабна, едноабсидна базилика с галерия от три страни и камбанария в северо-западния ъгъл. Храмът пресъздава една древна и традиционна концепция в църковното строителство, основното църковно пространство внушава монументалност; иконостасът е изработен в стила на ранните иконостаси; стенописите са характерни за византийската традиция и са съчетани в композиция, срещана в иконографията от Ранна Византия. Катедралният храм е изграден на няколко нива и включва три самостоятелни параклиса, изповедални и допълнителни помещения, функционално необходими за осигуряване на църковните потребности⁵⁷.

Първото църковно прославение в храма е на Св. свещмчк Висарий Смолянски и е извършено на 11 август 1999 г.⁵⁸ Църковното прославение на св. Серафим, архиеп. Богучарски и Софийски чудотворец, е извършено на 25-26 февруари 2002 г.⁵⁹ На 17 май 2006 г. в храма е извършено църков-

⁵² Разговор с игумения Серафима (Димитрова) ...

⁵³ Пак там.

⁵⁴ Със седалище и адрес на управление гр. София, р-н Витоша, ул. „Люти дол“ № 5. // <http://www.registryagency.bg/>, 20.05.2013.

⁵⁵ Храмът *Успение на Пресвета Богородица* ще тръгне нагоре. // Православно слово, 1994, №4, с. 10.

⁵⁶ Освещаване на катедралния храм „Успение Богородично“ в София. // Православно слово, 2011, №1-4, с. 1.

⁵⁷ Наблюдение при теренна работа на 14.03.2015 г. // Личен архив на Р. Николова.

⁵⁸ <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>, 30.03.2015.

⁵⁹ „Величаем тя, светителю отче Серафиме...“. Прославлението на светител Серафим, архиеп. Богучарски, Софийски чудотворец, събра богомолци от цялата страна. // Православно слово, 2002, №1, с. 1-7.

ното прославяне на новомъчениците от Батак⁶⁰.

В двадесетгодишната история на храма важни и незабравими за църковната общност са посрещането на гости от църквите, с които БПСЦ е в канонично църковно общение – архиереи и свещеници от църквите-сестри, поклоннически групи от Румъния, Гърция, САЩ, Австралия и Русия⁶¹.

Катедралният храм *Успение на Пресв. Богородица* е административен център на БПСЦ⁶². По традиция два пъти в годината клирът на БПСЦ под ръководството на еп. Фотий се събира за събеседване по различни въпроси на пастирското служение. Обсъждат се църковни, пастирски и богослужебни въпроси, вземат се важни решения за дейността на Църквата⁶³.

В катедралния храм се провеждат беседи, събирания и чествания⁶⁴.

В храм *Успение Богородично* се практикуват всички тайнства на Православната църква. Извършването им се характеризира с изключителна пълнота на обредните дейности, без съкращения или модернизиране. Църквата няма определени такси за тях и такива не се вземат.

Интересен факт е, че след предварителен разговор със свещеник желаещият да се кръсти в случай, че е пълнолетен, преминава през задължителен катехизичен период. Той е с различна продължителност при повярвалите и се определя от тяхното напредване в духовния живот⁶⁵. Тайнството кръщение се извършва в параклиса *Вмчк. Георги Победоносец*, който е баптистерий на храм *Успение Богородично*. В централната му част е изграден многоъгълен басейн за кръщения на възрастни. Обособено е допълнително помещение в южната част на параклиса, в което се подготвят оглашените за кръщение и се съхраняват хитони, използвани при тайнството⁶⁶.

Богослуженията се отличават с изключителна пълнота, без съкращения или нововъведения. Те се извършват от духовенството към храма, като в тях с благословията на архиерея участват четци, псалти, свещоносци и прислужници. Богослуженията са съпроводени от пеене на църковен хор, сформиран от черкуващи се в храма богомолци, изпълняващи ежедневно тази дейност безвъзмездно. Архиерейските служби са внушителни, като неизменна част от тях са проповедите на еп. Фотий към богомолците⁶⁷. Те са дидактическият елемент в богослужението.

Богослуженията в храма са открити и всекидневно се извършват в присъствието на голям брой вярващи. В неделни дни там се събират стоти-

⁶⁰ <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>, 30.03.2015.

⁶¹ Радостни срещи с братя в Христа от Румъния, Гърция и Сибир. // Православно слово, 1996, №3, с. 24.

⁶² Българска православна старостилна църква. Цит.съч., с. 6.

⁶³ Православно слово, 1998, №6, с. 27.

⁶⁴ <http://www.bulgarian-orthodox-church.org>

⁶⁵ Николов, Ив. Защо се кръщаваме и какви са задълженията на кръщелник и кръстник. – Костенец: Витезда, б.д.м.

⁶⁶ Наблюдение при теренна работа на 14.03.2015 г. // Личен архив на Р. Николова.

⁶⁷ Наблюдение при теренна работа на 15.03.2015 г. // Личен архив на Р. Николова.

ци богомолци за обща молитва. По време на службата те стоят прави, обърнати на изток. Жените са с покрити коси и стоят в лявата част на храма, а мъжете – в дясната. Израз на религиозното им чувство и средство за общуване с Бога е молитвата. Външната ѝ страна е кръстното знамение, съпроводено от поклони. В определени моменти богомолците правят поясни поклони, при които главата се свежда до кръста, и земни, където, покланяйки се, застават на колене и докосват земята с глава в знак на задълбочена молитва. С поклоните вярващите изразяват своето смирение и разкаяние⁶⁸.

Има два момента от богослужението, при които всички богомолци пеят заедно с църковния хор. Това са: *Символът на вярата* и *Господнята молитва Отче наш*. Силно впечатление прави живото участие на богомолците в Св. Литургия и приобщаването им към тайнствата. По-голямата част от тях се причастяват. Осезаемо е дълбокото религиозно чувство на вярващите⁶⁹.

През 1998 г. към храм *Успение Богородично* е устроена библиотека. Първите 300 книги са дарени от Илиян Андонов, собственик и управител на фирма *Книгомания*, останалите – от Княжевския манастир. Всички книги в библиотеката са дарени, като голяма част – от богомолците. Библиотеката има традиционен каталог, все още не е създаден електронен. До момента са издадени 515 читателски картони. Общият брой книги в нея е 3124. Те могат единствено да се заемат от читателите. Книгите са индексирани в 28 раздела⁷⁰.

В библиотеката се получава следната периодика: в. *Православно слово*, сп. *Духовна култура*, сп. *Православная жизнь*, *Православный журнал*, *Orthodox Tradition* (на Синода на противостоящите)⁷¹.

Към храма е изграден малък църковен магазин, в който се предлага разнообразна православна литература на български, църковнославянски и руски език. В магазина има голям избор на икони и др. предмети за църковна употреба⁷².

От 1999 г. до днес два пъти месечно под ръководството на свещ. Николай Иванов се отпечатва *Духовна беседа* – издание на храма. В него се поместват избрани четива с богословско и духовно-нравствено съдържание⁷³.

Към храм *Успение Богородично* е регистрирана Фондация *Св. Седмочисленици*, която се ангажира с издателска дейност на религиозна литература⁷⁴.

От 1999 г. всяка неделя децата на богомолците имат възможност да посетят неделното училище към храма. Те са на различна възраст и с тях работят специално подготвени преподаватели. Неделното училище към храма изпълнява дидактическа функция, но същевременно възпитателна и

⁶⁸ Пак там.

⁶⁹ Пак там.

⁷⁰ Разговор с Наталия Брауер, проведен на 22.03.2015 г. // Личен архив на Р. Николова.

⁷¹ Пак там.

⁷² Наблюдение при теренна работа на 22.03.2015 г. // Личен архив на Р. Николова.

⁷³ <http://hram-uspenie-bogorodichno.org>, 6.04.2015.

⁷⁴ <http://www.booksinprint.bg>, 6.04.2015 .

педагогическа. Веднъж годишно, в края на учебната година на курса по вероучение, преподавателите изнасят открит урок, на който децата показват своите знания и умения пред гостите. Също така за децата от неделното училище всяка година се организират поклоннически пътувания, посещения и летен лагер⁷⁵.

През февруари 2015 г. е създаден уеб сайт на катедралния храм, достъпен на адрес: <http://hram-uspenie-bogorodichno.org>. Сайтът е в процес на разработване и всекидневно се допълва с нова информация за храма. Тя е разпределена в шест самостоятелно обособени раздела⁷⁶.

Заклучение

Комплексното изучаване на Девическия манастир *Покров на Св. Богородица* в кв. Княжево и на катедралния храм *Успение на Пресв. Богородица* в кв. Бъкстон на София като религиозни и културни центрове дава възможност да се представи всеобхватно дейността на БПСЦ по опазване, съхраняване и социализация на православно КН в България.

Понастоящем Княжевският манастир е най-голямото монашеско обшежитие в България. В него се практикуват само тайнства, необходими за богослужебния живот на обитателите му. В манастира се изпълнява точно и в пълнота уставът на православно богослужение. Не се допускат изменения, модернизация и осъвременяване на богослуженията. Те се извършват при затворени врата, не се допускат миряни или външни хора. Той е затворена църковна общност.

Функционирането на Княжевския манастир като православен културен център се изразява в развиването на иконописна и издателска дейност. В манастира се съхранява автентичната православна традиция в иконографията. Издаването и разпространяването на духовна литература е средство за съхраняване, предаване и популяризиране на православната вяра.

Изграждането на храм *Успение Богородично* в кв. Бъкстон е наложено от нарасталия брой богомолци. В архитектурно отношение храмът пресъздава една древна и традиционна концепция в църковното строителство.

В храма се практикуват с изключителна пълнота обредните дейности, без съкращение или модернизиране, всички тайнства на Православната църква, като не се събират такси за тях. Всекидневно се извършва целият богослужебен кръг, завършващ със Св. Литургия. Клириците стриктно спазват каноническите постановления на Православната църква и Йерусалимския устав. Богомолците участват живо в богослужебния живот на храма.

Храм *Успение Богородично* функционира като културен център. За социализацията на православно КН храмът е устроил библиотека за вярва-

⁷⁵ <http://hram-uspenie-bogorodichno.org/>, 6.04.2015 .

⁷⁶ Пак там.

щите, духовната литература се предлага и в книжарницата към храма; създадена е Интернет книжарница; духовенството на храма издава и разпространява православни беседи; неделното училище изпълнява дидактическа, възпитателна и педагогическа функция; създаването и поддържането на уеб сайт на храма е средство за социализиране на православно КН.

БПСЦ е положителен пример за опазване, съхраняване и социализиране на богатото православно културно наследство в България.

ORTODOXY: THE CULTURAL SENSES OF THE UNITY AND VARIETIES

Irina Nikolayevna Morozova

ПРАВОСЛАВИЕ: КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ ЕДИНСТВА И МНОГООБРАЗИЯ

Ирина Николаевна Морозова

Abstract: *Modern Culture presents the mosaic picture in view of the processes of Globalization, regionalization, localization. The lack of cultural specificity, crises of cultural identity, technical-communicative universalization of cultural connections are in the condition of tension, mutual repulsion. The special actuality belongs to the researching of the spiritual forms presented as the historical as the present possibilities for the seeking of the contexts for the unity of different cultures, with accepting of the cultural identity and unity. In cultural European history it is Christianity became as cultural integrative factor. The spiritual foundations of Orthodox world were formed into its eastern trend. Christianity, antic mythocosmo-logos are included into western civilization nowadays at the level of cultural senses, concepts, images (antic concepts of education like «paideia», «cultivation of the soul», «philokalia»). Slavic culture, adopting the values of Christianity, stays as geo-cultural bridge into interaction of Europe and Asia, the resource of the dialogue of the western and eastern cultures.*

Key words: *modernity, cultural mosaic, globalization, cultural tensions, cultural identity, classical culture, cultural archetypes, paideia, cultivation of the soul, philokalia, Slavic culture, geo-cultural bridge.*

Orthodox Christianity's mission as the cultural mediator of the antique inheritance for the European civilization (the Byzantine Commonwealth historical-cultural experience) could be regarded through the philosophical, cultural studies, philological researches displaying the provoked connotations for the modern European Culture's spirituality (based on the Secular outlook with the rooted transformed Christian values). Their historical-cultural interconnections would be represented on the conceptual level as the cultural dialectics of *paideia*, *kalokagathia*, *philokalia* respecting to the whole theological-philosophical classical spiritual continuum as regarding to the different phases of antiquity (the Platonist recalling, the attention to itself of Orthodox ascetics afterwards).

Lingua-cultural research of the interconnected spiritual-mental forms in the historical aspect is actual in post-secular modernity (it reveals the permanent and new –discovered senses for the personality and Culture). It could be possible to address to the problem, putting, as the task, the marking of the possible perspectives, the directions of the philosophical-anthropological, lingua-cultural comparison of the basic spiritual values of Antiquity and Christianity. The anthropological paradigm of the modern humanitarian knowledge supposes the integrative lingua-cultural methods of the analyze of the basic concepts, having the existential

status for the cultural subject.

The lingual-cultural dialogue of Antiquity and Christianity are included into the semantic unity of the *classical model of culture*. The researchers emphasizes such elements of classical Culture as cultivation, education, development, worship. The monism of the classical model of Culture does not exclude the opposition and the contradiction arising on the base of the crossing of two cultural traditions, Antiquity and Christianity (for example, in the 17th century, Modern times) [15]. An important moment in the history of interaction between ancient and Christian cultures, the fact of the translation of the New Testament into Greek. The concepts of Logos and hypostasis came into Septuagint. There has been an attraction into the Christian vocabulary of the terms from the language of Hellenistic philosophy and science [17: 3]. The Cappadocian school of Christian theology has been synthesized the classical antic tradition and Christianity. The development of theology as an academic discipline, presupposed the high level of knowledge of the ancient classics, together with the truths of Christianity. Author's the lingua-cultural comparative research of the spiritual-cultural tradition of Antiquity and Christianity was based on γεωργία, παιδεία, καλοκάγαθία, φιλοκαλία. We will observe the first ones in detail [on the καλοκάγαθία, φιλοκαλία, 16].

The consideration of the spiritual and cultural meanings of γεωργία connected with the understanding of the *cultivation of the soul* in the tradition of Christianity is possible with the attracting of the historical and cultural context of Old Testament's tradition and Antiquity. Besides the traditional variant of using γεωργεω, connected with agriculture (Aristides, Herodotus, Democritus, Lysias, Lucian, Xenophon, Plato, Plutarch), there found different contexts of metaphorical sense of it: γ. φιλιαν *friendship* (Plutarch 2.776b), γ. τεχνην *art* (Heliodoros 6.6), γ. ψυχῆς δόγμασι *souls by teachings* (Philo 2.348), combination γεωργεω πεφυτευμένη in the meaning *gardening* (γεωργεω πεφυτευμένη) (Aristides).

In the Dictionary of ancient Greek language by I. H. Dvoretzkiy also there cited the metaphorical meaning γεωργεω (γε-ωργεω 1) The usual meaning, to farm, to be a farmer, and 4) do, create: γ.φιλιαν Plut. have friends, make friends, keep the holiness of the friendship [3: 321]. There is the combination γεωργεω πεφυτευμένη in the meaning of *gardening* from Aristide (γεωργεω πεφυτευμένη Arst. Gardening) [3: 321]. The term *cultivation of the soul* is known as a metaphor by Cicero. The philosophical and rhetorical combination of words by Cicero *cultura animi* is traditionally included into historiography of the concept *cultura* [4: 28, 35–36].

In antique literature (the writings by Hesiod, Homer, Virgil's poem *Georgics*, etc. ; their authors called Geoponikas) there opened the philosophical and theological meanings of farming. In *Politics* Aristotle (1.4.1259 b40-a2) there mentioned the writings on the agriculture by Harith Parian, Apollodorus from Lemnos, Archytas from Tarentum. More than fifty Greek authors wrote about agriculture (including philosophers Democritus, Xenophon, Aristotle, Theophrastus). The well-known anthology of ancient texts on agriculture is the collection of twelve

books by Columella (*On agriculture*). In Christian literature the form *cultivation* is used in different ways [23, p. 209]. Christian authors used the spiritual sense γεωργεω mostly (cultivate into souls, in Church, in general in spiritual direction, improvement of self, cultivation of virtue; eternal life achieved by cultivation of virtue). Υεωργία relates to the cultivation of virtues, evangelism, pastoral activity. There marked the meanings of γεωργέω – treat (ground), to cultivate; the words derived from it – γεώργιον, cultivate and γεωργός, farmer (the variants are: vine-dressers, vinedresser; the farmer) [14: 418–419].

The cultural interpretation (as well as any other secular one of the religious text) causes the level of interaction with the exegesis of it. The starting point for the exegesis in this case is Old Testament. The theme of cultivation is presented in Old Testament, through the complex of religious, spiritual, practical meanings [6, p.161]. There is on cultivation in Book of Genesis (Gen. 2.5; Byt.2.15; Gen. 4.2; Gen. 4.12; Pr.12.11; Prov. 28:19; Os.10, 13) [6: 161]. In economic symphony of Scripture there is information of the dogmatic, historical and cultural character pointing to the similarity (including the object-oriented, historical and ontic one) of the activities of agriculture and gardening; the latter can be united by a common concept of *cultivation*, having both literal and metaphorical, symbolic meaning (for example, the sections *vine dresser, farmer*) [22:235, 237, 251].

There is a wide set of using γεωργεω, into the meaning of cultivating the land (and other variants), – in Old Testament /1 Par27 26; Ezd.4: 6/; New Testament – Hebrews 6.7; as well as in Jewish Antiquities by Flavius IV, 5.5.1 and Οίκονομικός Xenophon, 14.2 [1: 154–155]; in the same dictionary γεώργιον (cultivated land, farm) – in Proverbs .24: 30; 31:16, as well as Strabo XIV.p.687.S); γεωργός (farmer, husbandman), in Old Testament, Ier.14.4 (Jeremiah); 31.24; 51.23; 2Tim.2.6 (Timothy) in New Testament; Jas. 5.7; Xenophon in the Οίκονομικός, 5.16; άμπελουργός (winedresser).; New Testament Mf (Matthew).21.33, 34, 35, 38, 40, 41; Mk (Mark). 12.1; Lk (Luke).20.9,10 [1, p.154–155]. In New Testament the metaphorical sense γεώργιον is displayed to Christians (Kor. Corinthians 3 1: 9) and άμπελουργός (winedresser), in relation to God (John 15.1) [3 , p.99]; in Old Testament – Is. 5.1 (*Let me sing for my beloved a love song concerning his vineyard. My beloved had a vineyard on a very fertile hill*); We meet γεωργεΐν (cultivating a vineyard – in Plato's dialogue *Evtifron* [1, p.154–155]. The cases of using in ancient texts and Scripture the words, thematically related with γεωργεω (including cited above the metaphorical meaning γεώργιον: Prit.24.30; 1Kor.3.9; on Christians; γεωργός: meaning *wine-dresser*, in relation to God, taking care on the Church, considered as a spiritual wine (In.15.1) are in lexicon S.T. Bloomfield. There is a quite rare using in ancient texts γεωργός (*winedresser*) in a figurative sense (for example, in Philostratus), cited above γεωργεΐν Plato [2:87, 68].

The spiritual and moral meanings of *cultivation* were regarded by Philo of Alexandria (for example, in his treatise *On agriculture*, having the traditional title for the antique the text on the subject) (Περί γεωργίας; Latin equivalent *De agri-*

cultura (De re rustica) [18: 85]. The allegorical Philo's comments are similar in form to the philosophical ones [Philo of Alexandria: On Cultivation, 2012, p. XVIII]. In his treatise *On agriculture*, according to the developing by Philo methods of the allegorical understanding of the text, the complex system of the images and meanings connected with the understanding of cultivation was presented [18, 2012]. K. Schenk distinguishes two themes in Philo's writing : ... *what does it mean to be a farmer (Agr.1-123) and what does it mean to start (124 – 181)*. Philo's analysis of the process leading the man to the virtue.

The literal explanation of the farmer's skill is preceded to the allegorical one. (Gen. 9: 20-21: 1-7) [Philo of Alexandria: On Cultivation, 2012: 45- 46]. Philo distinguishes between the farmer and simple worker, cultivated the land (Part One: First distinction between Cultivator and Worker of the Earth (paragraphs1-25), [18, p.11]. The cultivation is a skill, masterliness, in contrast to a simple treatment (there is a lack of the skill in it, guided by untrue motives) [18: 11], it is explaining the ability of cultivation [Philo of Alexandria: On Cultivation, 2012: 4], Philo writes that the noun τέχνη means the art or skill that requires of knowledge (ἐπιστήμη) [18: 93]. Philo notes that the man cultivating the land achieved a result accidentally and not through the reason (λόγος) [18: 93]. In the explaining of the differences between γεωργία (cultivation) and just ἐργασία γῆς (treatment of the land) (Gen. 9:20, Gen. 4: 2) Philo uses the allegory comparing Noah and Cain (pp. 20–25). The allegorical meaning in this case is contained into the explanation of the ability of the soul (the most people, far from the virtues, are focused on the body and its pleasures , ignoring the cultivation of the soul that leads to εὐδαίμων βίος, the wealthy life; they sinked into material interests and circumstances). Philo explains the significance of the name Noach as justice (Leg.3-77, Allegories laws; Det.121, The fact that the worst is inclined to attack the better). In the understanding of the epithet δίκαιος the Jewish philosopher is based on Genesis 6: 9 [18: 92].

In paragraphs 17-19, the soul that *practice* cultivation, formulates a program for the latter. At first, the cultivation process includes the evasion (escaping) from the vices and passions; secondly, the cultivation of the perfections (abilities, skills, arts) through the general education (ἐγκύκλιος παιδεία); Thirdly, the protection, saving of the achieved state of maturity, that could be the protective-saving factor for the personality [18, 2012: 11].

In the history of Christian exegesis the symbolic approach was used by Origen. St. Didymus, Ambrose of Milan (the latter used the allegory) are the Christian writers having the comments on the subject of the cultivation of the soul. Didymus the Blind is known mainly as exegete. St. Hieronymus used often the comments by Didymus, archpriest. G. Florovsky writes. Hieronymus compared Didymus, as the classic exegete, with Plato, Aristotle, Cicero, Origen. In Western theology the using of the allegory in the interpretation of Scripture is associated with St. Ambrose. In his exegetical writings frequently used the images of nature [21: 82]. The most frequently images used by Ambrose in moral and ascetic works are connected with the treatment of the land, fine gardens and the ripe har-

vest [21].

Origen takes the important place in history of Christian exegesis (with the acceptance of the difficulty to define him as orthodox Christian writer). In spiritual heritage of Christian thinker there were developed the problems of spiritual and moral perfection of individuality.

In Christian literature the spiritual meanings are connected with the image of garden. For example, on the Christian gnosis as a spiritual garden, Clement of Alexandria wrote [8: 7]. *Our spiritual gnosis and garden is the Savior himself, in Whom we are planted, moved and transplanted from our old life into more fertile ground. The transplanting of plants makes them more fruitful. The garden, in which we are transplanted, there is the Lord Himself, the light and the true gnosis* [8: 7]. In comparison of Christianity with Hellenic philosophy he used an agricultural analogy (with the wood), similar to the analogy by Philo [8: 64–66]. So, Clement of Alexandria says that the wild outgrowth of the olive tree grafted onto the cultivated plant becomes the fruit-bearing [8: 64]. *The elm supports and guides, (διδάσκει) the grapevine – says Clement, – promoting to its growth.* (4). [8: 64]. The example of the unfruitful tree initially is Hellenic philosopher [8: 64]. At the same time Clement of Alexandria reflects on education 's soul in the context of continuity, the accepting of the spiritual significance of Greek philosophy [7]. Philosophy, too, is the result of the divine providence [7: 86]. Clement says further on souls' education as ψυχαγωγία [7: 87]. To justify the need for knowledge of philosophy, dialectic and science the theologian uses the image of the vine [7: 102]. Only man thoroughly learned (χρηστομαθής) could bring a variety of knowledge into true doctrine [7: 102]. The Philokalia composed by st. Theophan the Ancholet, included the *Ascetic instructions for monks* by Theodore the Studite. In them we find (in sermons 114 and 173) the expression *the cultivation of the soul*. About the cultivation of the soul we read also in the Great announcement by Theodore of Studite (Part II.Oglashenie 104. (760) On the sedulity and bearing in our spiritual vineyard).

Thus the spiritual meanings of cultivation, cultivation of the soul in church literature includes into the whole humanitarian tradition of understanding of the phenomenon of culture levels' (starting with Antiquity). In text of Bible the history of mankind and culture is presented through the images of spiritual and moral meanings. The latter can be interpreted, respectively, as analogy of the concepts of philosophical and cultural knowledge.

The understanding of Culture as soul's cultivation is actual for modern social and humanitarian thought. Italian psychoanalyst and writer L. Zoja develops the approach to the *cultivation of the soul* as a cultural phenomenon, rooted into the classical tradition of European civilization (expressed in paideia). Paideia was Zoja L. notes, a form of self-perfection of man in antiquity – and therefore, the internal culture (the most subtle, refined, noble) of the soul that could ever been found in ancient culture [24: 107]. The review of the concepts and images related with the theme of cultivating of the soul relates the spiritual and theoretical heritage of the Christian tradition with the logic and terminological sources and found-

dations of the classical philosophy of culture.

The word παιδεία had a wide set of meanings in antique culture. The beginning of its using is connected with sophists, it was developed later by Plato and Aristotle. Plato believed παιδεία into the meaning of the soul's life (Phaedon. 107d3), only paideia remains with the soul in eternity. In is important the understanding of education by Plato as an ontological problem (as the condition of the salvation of the soul). In the sense the meaning of paideia is similar to the philosophy. In Aristotle's philosophy paideia is important principally into the education of society. Further took place the assimilation of *paideia* by Hellenized Judaism and Christianity (after the translation of the Bible into Greek language mentioned above). In Greek philosophy and intellectual tradition as the whole «paideia» designated the idea of culture, the system of physical and spiritual culture.

In Greek text of Bible the word *paideia* is found both in Old and New Testament. There are more mentions (in different contexts) in Old Testament (παιδεία occurs 23 times in Bible, and in NT only 2 times: Ad Ephesios 6: 4, Ad Hebraeos 12:11; παιδείας occurs 19 times in the Bible, and in NT only 2 times: Ad Hebraeos 12: 5, 12: 8, παιδείαν in Bible 54 times and in NT only 2 times: 2 Ad Timotheum 3:16, Ad Hebraeos 12: 7, into the meanings: the upbringing of boys, the training of boys, learning, art). Into terminological dictionaries of Old and New Testament there are meanings of paideia as *upbring, instruction, suggestion, making wise, punishment, training* (3809 1. Education, instruction; 2. punishment, discipline, correction) [6, p.1522; Index Old Testament 4148; suggestion; making wise; punishment; instruction Strong, p.188; Index New Testament 3809 upbringing; training; upbringing; punishment, Strong, p.501; see also Heb. 12.5 discipline, the educational discipline]. In Old and New Testament there could be found the word *punishment* in spiritual sense (for example, Heb. 12). In New Testament the spiritual meanings of education, the upbringing of the personality are in Apostle Paul's epistles especially. It is necessary to mention the thesis from the Letter to the Romans on the renewing of the mind (Romans 12: 2). The apostle also speaks on the diversity of talents that are given to everyone (Romans 12: 6). On the upbringing of children it is said into the Letter of St. Apostle Paul to the Ephesians *...καὶ οἱ πατέρες μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ Κυρίου* (Eph. 6: 4).

Last years the study of peculiarities in understanding of upbringing and education in religious traditions gets the actual meanings. For example, the results of joint work of scientists and theologians in the direction are presented in *Educating people of faith. Exploring the history of Jewish and Christian Communities*. The authors summarize the experience of traditions of upbringing and education in Judaism and Christianity, based on the actual meaning of Past. The concept *religious practice*, as scientists believe, is the most significant and essential into the determining of the religious education characteristics [10, p.13]. The connection of faith and way of life compose practices having the specific, formative

status [10, pp.2–3].

Teaching and learning, for centuries, have been involved, into various social and cultural senses, in Judeo-Christian's structure of social life [10, p.IX – XI]. J. van Engen also regards the effectiveness of methodology of the scientific exploration of the past [10, p.5]. Could be or not the past, in changed circumstances, become as the hostile one towards the future? [10, p.6] As an example, the scientist mentions last century's situation when growth and influence of various kinds of modern para-religious groups and movements (Wicca, New Age, etc.), declaring them authentic connection to the past and the future became as unexpected ones [10, p.7]. The features of religious phenomena in contexts of their deep involvement into culture were studied, in particular, by M. Weber, E. Durkheim. For historians of religion, sociologists, anthropologists in last century the phenomenon of religious foundations with the culture became as the revelation [10, p.11]. The grounds of formative practices in European culture were constituted into philosophy of Stoicism, Epicureanism, Platonism (philosophy as a way of life, the spiritual exercises) (perceived and developed in modern philosophy, in particular, P. Ado, M. Foucault, C. Geertz). In modern culture there is a *disenchanting* (a term of M. Weber) of traditional religious practices and *enchanting* with new forms of religious searching [10, p.31]. Media and educational discourse, without referring to the interpretation of religio-cultural space, thus leave a significant area of human existence out of study and knowledge [10, p.31]. The practice of education and training in religious tradition has the status of *education, forming (formatting)* of personality [10, p. 3]. In Jewish tradition the education is primarily connected with the family; and there were also the special forms of training [10]. The methods of teaching in Judaism are the repetition mainly, the memorization (that also could not be excluded from the process of spiritual growth of individuality).

In Greek apologists' writings we find the understanding of Christian sense of *paideia*. So, prof. A. I. Sidorov wrote that ... *the ideal of ancient enlightenment* (παιδεία; lat. Humanitas) based largely on the kind of *anthropomorphism of God* (the famous phrase by Protagoras, that man is *the measure of all things*), whimsically combined with *impersonal cosmologism* was radically opposed to religion of God-man [20, p.140]. Apologists write on the concept of Christian *paideia*. In Christian literature of that time took place the realization of Christianity itself as a cultural force *paideia* [20, p.195]. *Paideia* in Christianity has the soteriological meaning; Educator is Jesus Christ (St. Clement of Rome, continued then by Clement of Alexandria, St. Gregory of Nyssa). *Paideia* supposes Logos and Philokalia (Clement of Alexandria). St. Gregory of Nyssa uses the term *form* (μορφήν) often ("On constructing of the man").

The concept of Christian *paideia* is regarded by B. Yeager. B. Yeager drew attention to the impact of late Judaism, Christianity. The decisive factor to overcome the isolation of the local Christian kerygma, as already mentioned, was the spreading of the Greek language in the world, combined by Greek civilization as the dominant [13, p.5]. B. Yeager attract attention to the understanding of

paideia in writings by St. Gregory Nyssa, as the process of forming of human personality (that was accepted in Greek mentality too), to the concept of *morphosis* (μορφῶω (to constitute a shape or a look, to form) [13, p.86, p. 96]. The concept of *morphosis* (presupposing the essential similarity of educational activity and artistic creativity), said V. Yeager, there found the plastic nature of Greek paideia [13, p.87]; the problem of man's *morphosis* is the basis of what is called *humanism* [13, p.141].

In *Teacher* by Clement Alexandrian the paideia as the most common expression of understanding culture's essence includes Logos and Philokalia. The purpose of Teacher-Logos is moral improvement, wisdom, and not an abstract theory. *As children's upbringing*, – wrote Clement of Alexandria – *we believe joining them to the virtue from infancy* [9, p.39]. The true, spiritual beauty could be achieved on the path of self-perception of personality [9, p.213]. The ability to self-perception is the inner man, dominating above the world of phenomena [9, p.213]. There appeared once again (as in ancient philosophy) the motif of proportionality, soul's moderation [9, p.242-245]. About education's spiritual meanings Clement of Alexandria write in *Stromateis* [8, p.6; about the education of the soul, see., p.87].

It should examine the writings of St. Gregory Nyssa in a special way. He made a significant contribution into Christian anthropology. W. Jeager mentions two texts by St. Gregory, in which he writes about *morphosis* [On the purpose of [life] for God and true asceticism and on the perfect Christian)/ 13, p.140–141; St. Gregory, Bishop of Nyssa. On the purpose of [life] to God and on the true asceticism/23, p.222–266; Gregory Nisskiy, st. On perfection and which should be a Christian. To Olympius, monk /12, p.15]. In the first one st. Gregory speaks on the necessity of soul's spiritual development. *Since*, – writes St. Gregory – *as the nature of body of recently born baby does not remain [forever frozen] at infancy, but nourishing by the physical food develops according to the law of nature, achieving the measure established for him, and so the re-born soul should be [rise], that through Spirit's communion is healed from the disease occurred as a result of disobedience and restores its natural beauty* [23, p.226–227]. It is in the place where there is a term "morphosis", St. Gregory quoted Apostle Paul. So, – writes St. Gregory – *it should be, according to apostle, to bring oneself up to a perfect man, until we all reach unity in the faith and in the knowledge of the Son of God and become mature, attaining to the whole measure of the fullness of Christ. Then we will no longer be infants, tossed back and forth by the waves, and blown here and there by every wind of teaching and by the cunning and craftiness of people in their deceitful scheming. Instead, speaking the truth in love, we will in all things grow up into him who is the Head, that is, Christ* Ephesians 4: 13-15. And he /Apostle. Paul/ says: *Do not conform any longer to the pattern of this world, but be transformed by the renewing of your mind. Then you will be able to test and approve what God's will is--his good, pleasing and perfect will* /Romans 12: 2/, that is, the soul that decorated of the highest beauty through the Grace of Saint

Spirit helping to the pains of cultivated one will form with the piety) [23, p.227–228]. In a note to the passage prof. A.I. Sidorov marks the fact that St. Gregory ... *twice uses the verb μορφόω (to constitute a shape or a look, to form), having in view that the soul is formed by the piety* [23, p.569–570].

In the essay *On constructing of the man* St. Gregory of Nyssa repeatedly uses the term *form* (μορφή). As well as all other –St. Gregory writes (bearing in mind ether, animals, plants) – ... *the word leads everything into existence. And only the constructing of man, the Creator of everything begins with prudence, that the substance to prepare for its composition, and to liken its shape (μορφή) by the beauty to his famous archetype, and to propose the purpose for what it will be created, and to create a nature suitable for him and appropriate in its energies, as it is required for the proper goal* [11, p.15].

In the fifth chapter (On that the man – the likeness of divine kingship) St. Gregory writes: *Therefore, as the painters the men looks transferred to the boards with the help of multi-colored paints, mixing paints as it is inherent and matches to imitated, that the beauty of the prototype was exactly imparted to the image – like this, I think, and our Creator, colored the image like His Beauty as paints, showing into us His own transcendency. The colures' true painted image (μορφή) are variable and diverse: it does not blush and white, or some mixture with each other, and the black line that portrayed the eyebrows and eyes, and do not any mixture of colors, that fetched the depth features, and nothing at all from the painters' hand-made; instead of all this is – innocence, dispassion, blessing, alienation from all evil and everything else like that the likeness to God formed (μορφοῦται) in people* [11, p.16 –17]. Further, in the explanation of *Let us make man in Our image: But where is, then, heresy anomie ? What will they say in answer? How will they save the emptiness of their teaching? Or they say that one image can be like to various forms (μορφαίς)?* [11, p.18]. In the spiritual experience of Christian παιδεία was carried out the retransmission of cultural values formed of the sources of classical culture. In Slavic Orthodoxy the idea of παιδεία had been transplanted into idea of book culture.

The unity into variety (the category of Trinity) had become as the novation in Christian theology. Into the notion of God unity in essence (οὐσία) and trinity into **в** images (ὑπόστασις) there combined the common and individual. The separation, one-sidedness, hostility, standardization, destruction of personal, individual, special characterize the way of evil. The reflections on the unity into plurality and on the plurality into the unity, the perception, the awareness of Other, the critical attitude to the totalitarianism; the retention of the contexts of unity, with the maintenance of the cultural variety present the modern challenges. Researchers writes on two directions in religiosity (the universal one and another connected with the aggressive manifestations of ethnicity). And universalism could turn as totality (for example, *democratic totalitarianism*) [5, c.9]. It is important the Slavic Orthodoxy is the historical and current spiritual, cultural form of Orthodoxy, staying as the geo-cultural European *bridge*.

The secularity in Modernity is the common context for the discourse on religion and culture. For the philosophical – cultural discourse on the Orthodoxy in Post-Modernity these ones are the rethinking of the modern role of religion in post-secularity (accepting into account the all differences of the conceptions by M. Weber, C. Taylor, D. Bell, P. Berger, J. Habermas, W. Schluchter, J. Casanova and others scholars as not less important), the innovative religion's role in the cultural dynamic, the Orthodoxy influence in the process of forming of the new European Cultural Identities. The representative image of the state of cultural Identity in post-Soviet countries is rhizome characterized by instability, the absence of the center (unlike the previous monological cultural configurations). Orthodox Christianity could be considered probably like as Habermas's the strongest argument for the getting of the social consensus into the public discourse staying as the constant element of the rhizome with the positive community's attitude as the social hope. Nowadays in the situation of the cultural chaos it is the creative rethinking of the spiritual orthodox values succeeded by Old and New Europe could promote to the reaching of the directions for the harmonization and stabilization of the social-cultural European space as the alternative to the empty, unified and impersonal discourse.

REFERENCES

1. Robinson, E., ed. A Greek and English Lexicon of the New Testament. – Boston: Crocker and Brewster, 1836.
2. Bloomfield, S.T. A Greek and English Lexicon to the New Testament. – London: Longman, 1840.
3. Dvoretzkiy, I. K., ed. Ancient Greek Dictionary into Two Volumes, vol.1. – Moscow: Foreign and National Dictionaries. 1958.
4. Asoyan, Y.A. The Practice Research Concepts from „Cultural Categories“ to „Conceptual Sphere“ and „Semantics of the Terms“. // *Culturology*, 2008, №1 (44), pp. 5–26.
5. Badiou, A. Ethics. An Essay on Evil's Awareness. – Sankt Petersburg: Machina, 2006
6. Biblical Symphony with a Key to the Hebrew and Greek Words. – Bob Jones University, 1998.
7. Afonasin, E.V., ed. Clement of Alexandria. Stromata, vol.1 (Books 1–3). – Sankt Petersburg: Oleg Abyshko, 2003.
8. Afonasin, E.V., ed. Clement of Alexandria. Stromata, vol.3. – Sankt Petersburg: Oleg Abyshko, 2003.
9. Clement of Alexandria. Pedagogue. – Moscow: Information and Training Ecumenical Center of St. Apostle Pavel, 1996.
10. Engen, W.B. van, ed. Educating People of Faith. Exploring the History of Jewish and Christian Communities. – Grand Rapids, Michigan, Cambridge: Eermans, 2004.
11. Lurye, V. M., ed. St. Gregory of Nissa. On the Making of Man. – Sankt Petersburg: Axioma, Mifril, 1995.
12. Gumerov, A., ed. St. Gregory of Nissa. Selected Writings. – Moscow: Sretensky Monastery, 2010.
13. Jaeger, W. Early Christianity and Greek Paideia. – Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1985.

14. Tsygankov, Y.A., ed. Jewish-Russian and Greek-Russian Dictionary. Index on the Canonical Books of the Holy Writings. – Sankt Petersburg: Bible for the All, 2005.
15. Meshuev, V. M. The Idea of Culture. The Essays on Philosophy of Culture. – Moscow: Progress-Tradition.
16. Morozova, I. N. Kalokagathia and Philokalia as Imperatives of the Spiritual-moral Ideal in Antiquity and Christianity. Actuality and Hypotheses of the Linguo-Cultural Research. // *Studia Linguistica*, 2014, vol. 8, pp. 55–62.
17. Pelikan, J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. – New Haven, London: Yale University Press, 1993.
18. Geljon, Al., D. T. Runia, eds. Philo of Alexandria. On Cultivation. (Philo of Alexandria Commentary Series), vol. 4. – Leiden: Brill, 2012.
19. Reed, J.E., R. Prevost. A History of Christian Education. – Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 1993
20. Sidorov, A.I. Patrology 's Course. – Moscow: Russian Fires, 1996.
21. Sister Mother Teresa of the Cross Spinger. Nature Imagery in the Works of Saint Ambrose, 1931.
22. The Word of God on the Richness of the Material and Spiritual. Economic Symphony on the Old and New Testament. Thematic Index. – Minsk: Brotherhood in Honor of St. Michael the Archangel, 2012.
23. Sidorov, A.I. Writings by Ancient Fathers-Ascetics. – Siberian Blagovonnitsa, 2012.
24. Zoja, L. Cultivation the Soul. – Free Association Books, 2005.

КОРАНЪТ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА НЕМЮСЮЛМАНИТЕ: ДЖОН УАНСБРО И АНГЕЛИКА НОЙВИРТ

Ариф Абдуллах

THE STUDY OF THE QUR'AN IN THE ACADEMIC DISCOURSE OF NON-MUSLIMS: JOHN WANSBROUGH AND ANGELIKA NEUWIRTH

Arif Abdullah

Abstract: *The article presents recent developments in the study of the Qur'an. Two major theoretical approaches to the Qur'anic text are described and analysed. These are the approaches of John Wansbrough and Angelika Neuwirth. The study demonstrates on the one hand the substantial disagreement on the truth about the Qur'an among non-Muslim scholars, but on the other hand reveals Neuwirth's latest conclusions on the characteristics of the Qur'anic text, which appear to be in accordance with traditional Muslim assessment of the peculiarities of the Qur'an.*

Key words: *Qur'an, exegesis, rhetoric, characteristics of the Qur'anic text.*

Няма съмнение, че Коранът не просто е успял да се съхрани във времето като текст, но се е наложил и като основен източник на ислямската религия и култура. Учудващ е фактът, че Коранът, макар и на арабски език, е прощял далеч отвъд границите на собствения си език и културно-етнически контекст. Едва ли съществува друг древен текст, който да е така достъпен и да поддържа връзка с настоящето в подобна форма на динамичност и масовост. Без оглед на това дали вдъхновява, или е дискуссионен, той не престава да бъде обект на изследвания от мюсюлмани и немюсюлмани вече четиринадесет века. Той буди интереса както на обикновения човек, така и на учени от високи величини.

В общи линии всички учени, без значение от Изток или от Запад, се съгласяват, че кораничният текст е артикулиран от Мухаммед в периода 610–632 г. в историческия контекст на Мека и Медина и унифициран от халифа Усман (упр. 644–656) във формата, с която днес разполагаме. Тези традиционно приети заключения, които имат ключова роля и за самия херменевтичен процес на Корана, революционно са подложени на съмнение от Джон Уансбро. В своя труд *Коранични изследвания: извори и методи на интерпретация на Писанието* (1977) Уансбро разглежда основно процеса на композиране и канонизиране на кораничния текст. Този процес е проследен чрез типологични анализи, обхващащи библейската и по-конкретно равинската традиция, съдържанието на Корана и мюсюлманските интерпретативни подходи.

Уансбро проследява процеса на канонизиране на Корана на базата на три ядра: теология, пророк и свещен език, които се мотивират с понятия като *божие наказание, знамения, преселение и обет*. Авторът представя богати типологични и компаративни анализи на библейски и кораничен изворов материал, за да

докаже библейския произход на кораничното послание и неговата мотивация. Уансбро твърди също, че Коранът е съвкупност от фрагментна лексика, която представя повтарящи се идеи, свързани чрез реторични техники⁷⁷. Така, изхождайки от стила и начина на изложение на кораничния текст, Уансбро определя текста на Корана за референциален, т.е. аудиторията, към която се обръща, е запозната с темите му, дори понякога и доста детайлно⁷⁸. Тази референциалност, както и общият произход на много коранични думи и идеи с библейския текст, не свидетелстват просто за общ произход, а за общ полемичен контекст, в който Коранът се появява, съгласно тезата на Уансбро⁷⁹.

Основният аргумент, който авторът се стреми да построи, е, че от композирането на текста до неговото канонизиране е изминал дълъг период, в който много и различни фактори са изиграли роля. Композирането на текста, неговото разпространение, одобрение, масово признание и накрая неговото превъзходство и оторизиране, според Уансбро, е станало не в едно поколение, а в няколко; не през VII в., а през VIII в., дори и началото на IX в.; не от един човек, а от колективна работа; не в Мека и Медина, а най-вероятно в Южен Ирак и Сирия⁸⁰.

Този процес, който се определя като канонизация на посланието, може да се проследи – в чисто литературен план – в екзегетичната литература, според автора⁸¹. Той систематизира хронологично пет основни интерпретативни жанра: наративен, правов, текстуален, реторичен и алегоричен. Тези основни типове са открити и в юдейската интерпретативна традиция. Така той отново подозира, че процесът на канонизиране на Корана е реализиран в динамично-полемична религиозна среда между евреи и християни, от една страна, и членове на сектантски общности, от друга⁸².

Според теорията на Уансбро, посланието е било обект на дебати в рамката на общественото разбиране. Така, според него, текстът е преминал от ритуално-молебенен и морален към правов статут⁸³, както и самият език на текста – от неговата култова употреба до свещен и чудотворен статус⁸⁴. Тази трансформация, според Рипин, един от най-видните представители на школата на Уансбро, едва ли е имала смисъл преди утвърждаването на политическо-правната система на държавата⁸⁵.

⁷⁷ Wansbrough, J. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. – Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 18, 117.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 40–58.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 43–47; вж. Wansbrough, J. *The Sectarial Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, 1978.

⁸¹ Wansbrough, J. *Qur'anic Studies...*, p. 47.

⁸² Последната глава на труда, която е и най-обемна (119–246), анализира тези екзегетични процеси.

⁸³ Wansbrough, J. *Qur'anic Studies...*, p. 51.

⁸⁴ Вж. *Ibid.*, pp. 85–118.

⁸⁵ Rippin, A. *Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough*. // Martin, R. C., ed. *Approaches to Islam in Religious Studies*. – Oxford: One

Експериментът на Уансбро, както той самият определя работата си⁸⁶, от една страна, се превръща в ос, по която се развива цяла школа в полето на кораничните изследвания, но от друга страна, получава сериозни критики, дори може да кажем, че провокира възникването на контрашкола в лицето на Ангелика Нойвирт, Николай Синай, Михаел Маркс и др. Най-сериозната критика, която получава трудът на Уансбро, е, че макар да използва литературния критичен анализ, той е пропуснал неговата най-значителна част – текстологията, която разкрива вътрешните връзки и видове контекст в рамката на кораничния текст⁸⁷. Това означава, че изводите на Уансбро са базирани на фактори, имащи отношение към кораничния текст, но не и върху анализ на самия текст. Този значителен пропуск в работата на Уансбро кара някои западни учени да подозират в него предубеденост. Според Ангелика Нойвирт, решението на Уансбро да определи генезиса на Корана в по-късен етап (след смъртта на Мухаммед), е неаргументирано становище, а не резултат от съществено изследване⁸⁸. Тази предубеденост е базирана на мнението на Уансбро, че историческата реалност за ранния ислям не може да бъде разкрита. Или както Нойвирт се изразява: *Дълбок епистемичен песимизъм и ревизионистка предубеденост*⁸⁹. Докато Уилям Грегъм стига по-далеч в подозренията относно труда на Уансбро, заявявайки:

*Задълбоченото тълкуване на мюсюлманското писание, както и на други ранни [ислямски] текстове, на базата на юдейската традиция разкрива значителна предубеденост, която предопределя много от заключенията, представени в това есе [Коранични изследвания]... В работата се разпознава дълга традиция на ориенталистите да търсят неизменно корените на исляма в юдаизма*⁹⁰.

Интересен е и фактът, че през същата 1977 г., когато Уансбро публикува изследването си, отново във Великобритания – в съседен на Уансбро университет, Джон Бъртън публикува труд на същата тема, но с диаметрално противоположно заключение – Коранът произлиза от времето на Мухаммед⁹¹.

Трябва да признаем, че *Коранични изследвания* на Джон Уансбро е солиден академичен труд, който наистина е написан в експериментална и провокативна форма, даваща възможност за повече от едно разбиране на това, което авторът всъщност е имал предвид. Според разбирането на Нойвирт, Уансбро определя Корана, който днес имаме, като текст от VIII в., конструиран ретроспективно на базата на арабски мит. Този прочит означава, че през VII в. не е имало мюсюлманска общност в Мека и Медина, а и цялата ислямска ис-

World, 2001, p. 161.

⁸⁶ Wansbrough, J. *Qur'anic Studies...*, pp. ix-x.

⁸⁷ Neuwirth, A. *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. – Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 12.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁹⁰ Graham, W. *Review of Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by J. Wansbrough*. // *Journal of the American Oriental Society*, 1980, vol. 100, № 2, p. 140.

⁹¹ Burton, J. *The Collection of the Qur'an*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

тория (най-малкото от VII в.) изглежда недействителна⁹². Рипин подчертава, че теорията на Уансбро не отхвърля задължително наличието на прототип на днешния Коран. Според този сценарий, е възможно съществуването на ранна ислямска общност, но във форма, която не може да се потвърди с точност⁹³. Според двата прочита на труда на Уансбро, днешният кораничен текст не е автентичният или най-малкото не е напълно автентичният, а е контекстуализирана форма в строго определени исторически и социополитически обстоятелства. Дотук теорията на Уансбро, според тези обяснения означава, че мюсюлманите са били измамани от група теолози през VIII в., които всъщност са сътворили религиозен текст за техните нужди и обстоятелства и съответно са го дефинирали като послание от Аллах на неговия пратеник Мухаммед.

Ако трябва да се предложи и друг вариант за разбиране на Уансбро, то може да се тръгне от самото подзаглавие на труда – *Извори и методи на интерпретация на Писанието*, а така също и от основния акцент за ролята на тълкувателния процес, и така да се предположи, че Уансбро акцентира върху по-късна промяна на статута на кораничния текст, а не на самия текст. Т.е. на тълкувателния процес и неговото влияние за утвърждаване и налагане на кораничния текст като закон и централен текст за развитието на социално-политическия и културен живот на мюсюлманите. Според този прочит, кораничния текст като такъв е съществувал, но като една възможна форма на обредно-молитвена и морална комуникация с Бог, а едва през VIII в. му се придава чрез ислямската екзегеза централно-правен характер и езикът му се определя за чудотворен.

Разбира се, трудно е да се твърди – на литературно ниво, а не на теологическо, че тезата на Уансбро е напълно преодоляна. Но откритието на ръкописи на коранични текстове от VII в., които са публикувани в по-късен етап от издадения труд на Уансбро⁹⁴; описания на коранични *сури* в немюсюлмански трудове от края на VII и началото на VIII в.⁹⁵, както и филологически анализи на вътрешната структура и стил на Корана, значително поставят изводите на Уансбро под съмнение. Хронологията на кораничния текст, от своя страна, осветлява по-скоро процес на трансформация от езичество към монотеизъм, отколкото едностранчив монотеистичен дебат, както го вижда Уансбро.

Дълбокият песимизъм на Уансбро и неговата школа да реконструират диахронно кораничния текст амбицира немската школа да докаже оригиналния контекст на Корана – *арабско-езическия*. Ангелика Нойвирт и нейната

⁹² Neuwirth, A. Op. cit., p. 11.

⁹³ Rippin, A. Foreword. // *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* by J. Wansbrough. – New York: Prometheus Books, 2004, p. xvii.

⁹⁴ Вж. Al-Azami, M. *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with Old and New Testament*. – Leicester: UK Islamic Academy, 2003.

⁹⁵ Един такъв пример е Йоан Дамаскин и неговите описания на коранични текстове; вж. St. John of Damascus. *Writings*, (trans. Frederic H. Chase, Jr.). // *The Fathers of the Church*, vol. 37. – Washington: The Catholic University of America, 1999.

школа в полето на кораничните изследвания не сканират кораничния текст за чужди елементи и така не го определят като следваща глава в Библията; нито разглеждат Корана като исторически документ, установяващ връзката между исляма и библейската традиция. Централният въпрос, който тази школа поставя за характера на кораничния текст, е: позволява ли ни формата и структурата на кораничния текст да го възприемаме като предварително планирана компилация от различни библейски и постбиблейски текстове, организирани от неизвестни автори? Или по-скоро: дали формата и структурата му съответстват на установения модел в ислямската традиция, в която Коранът отразява ритуален процес на комуникация, чрез която езичници и сектанти се трансформират в монотеистична общност по свой избор и право?⁹⁶

Нойвирт установява, че формата и структурата на кораничния текст отразяват трансформация, т.е. възникване на идентичност на нова общност. Методологията, посредством която Нойвирт стига до тези заключения, е базирана на: диахронно четене на кораничните *сури* като тематично свързани цялости; интратекстуалната логика на цялостния кораничен текст; интертекстуален анализ на Корана в контекста на Късната Античност, в която според авторката текстът възниква и се развива. Според нея:

Благодарение на нови археологически открития, по-конкретно епиграфски материали, ерата на Корана вече е значително по-прозрачна за нас днес. Забележително е, че тези открития потвърждават заключението за невъзможността да се обясни напълно появата на Корана чрез анализ на неговия исторически контекст. Вместо това откритията сочат, че неговата поява реализира неочакван скок в развитието, толкова нов и подробен, че формира гениална културна промяна. Всъщност това е тази драстична културна промяна – неочаквана поява на напълно разработен теологичен дискурс с насоченост към писмо и четиво през VII в. на Арабския п-в, която кара поколения западни учени да недоумяват [какво се е случило]. Разбирането на тази революция изисква нейното контекстуализиране в рамката на древната арабска литературна традиция⁹⁷.

Кораничният текст предлага възможност за нова активност в полето на теоретичната рефлексия. Той носи чертите на активен и креативен фактор в културата на Късната Античност, а не е просто развиваща се компилация под чадъра и по модела на чужда традиция⁹⁸. Коранът представя видове трансформационни процеси. Постоянната трансформация е основна черта на текста: от историята на израилтяните до декодиране на Вселената чрез семиотични знаци⁹⁹; от кръвна обвързаност и словесни предания към писмено-текстуална обвързаност¹⁰⁰; от колективно-култов модел към индивидуална отговорност и самосъзнание¹⁰¹; от митология към демитологизиране на манталитета¹⁰²; от

⁹⁶ Neuwirth, A. Op. cit., p. xx.

⁹⁷ Ibid., p. xxix.

⁹⁸ Ibid., p. xxiii.

⁹⁹ Ibid., p. xxvii.

¹⁰⁰ Ibid., p. xxix.

¹⁰¹ Ibid., pp. 53–72.

¹⁰² Ibid., pp. 387–388.

социално-маргинализирана група към монотеистична общност¹⁰³; от патриархална власт към женска генеалогия на Божи избраници¹⁰⁴ и т.н.

Типовите трансформация се реализират на базата на комунален процес, който кораничният текст отразява между пратеника и неговата аудитория. Самата диалектика на кораничната аргументация доказва, че Коранът е резултат от вътрешен комунален процес, който е в синхрон с идеята за постепенно низпославане на текста. Тезата за внасяне отвън на готов текст, неговото парафразиране или превод, не може да обясни дискуссионния характер на Корана¹⁰⁵. Коранът е процес на орална комуникация, която обуславя всъщност неговата сложна текстуална структура и не позволява обобщения за произхода му. Този сложен интерактивен процес на комуникация се развива възходящо от Мека към Медина в период от 23 г., в точен исторически етап – 610–632 г., в епохата на Късната Античност¹⁰⁶. В контекст на вътрешен житейски дебат, съдържащ различни форми на възпитание, преживявания и исторически опит, Мухаммед действа като катализатор на юдеохристиянските теологични твърдения, които се дискутират с неговата общност в убедителен процес на утвърждаване и интеграция¹⁰⁷. Така на базата на тази словесна драма, се формират паралелно и постепенно ислямското послание, идентичност и общност.

Словесният процес в кораничното съдържание се разгръща във формата на текстуални ядра, които се развиват самостоятелно в цялостно текстуално тяло – *сура*, и прерастват в по-сложни интратекстуални структури. Това диахронно развитие на текстуалните ядра съпътства паралелно канонизирането на текста¹⁰⁸. В най-ранната си форма *сурите* са къси и се стремят към изграждане на колективна памет, която се асоциира с ритуал, място, време и четиво. Стилът на Корана в този етап е литургичен, с тежест на химн, и така внушава посланието в състояние на страхопочитание. В покъсен етап структурата на *сурите* се разширява, акцентира се върху Писанието, като концепциите за ритуал, място и време се разгръщат универсално, а стилът става по-просветителен¹⁰⁹.

Кораничните текстуални стратегии за утвърждаване на посланието са многообразни. Една от тези стратегии, които правят особено впечатление в началото на *сурите*, са клетвите. Клетвите, освен че придават на текста мощен заряд и динамика от самото начало, имат и функцията да утвърждават есхатологични и социални концепции, а така също да визуализират близостта на Бог в съзнанието на реципиента. Подобна въвеждаща стратегия на текста

¹⁰³ Ibid., p. xxxi.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 359–380.

¹⁰⁵ Neuwirth, A. *Scripture...*, p. 17; вж. също Neuwirth, A., N. Sinai, M. Marx, eds. *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. – Leiden: Brill, 2010.

¹⁰⁶ Neuwirth, A. *Scripture...*, p. 18.

¹⁰⁷ Ibid., pp. 15–16.

¹⁰⁸ Ibid., pp. 308–309.

¹⁰⁹ Ibid., pp. 141–158.

има и психологическо измерение, тъй като наподобява позната езикова форма в употребата на историческия адресат¹¹⁰. Друга впечатляваща текстуална стратегия се разкрива в завършека на кораничните редове – заключителна клауза, *ал-фасила*. Кораничната заключителна клауза е специфичен стилистичен механизъм, който има стереотипна и лесно разпознаваема форма в края на *аята*. Тя не участва в основната част на комуникацията, но прави коментар върху нейното съдържание, разкривайки одобрението или неодобрението на Бог относно въпроса, който се обсъжда в основното тяло. Заключителните клаузи често определят параметъра за идеалното човешко поведение и отразяват морални и теологични последици за общността от предшестващия клаузата текст¹¹¹. Може да се твърди, че кораничните заключителни клаузи са една от отличителните характеристики на кораничния текст, тъй като не се откриват в библейския текст и функцията им е значително по-съществена от римата в предислямските арабски творби.

Отличителни като обем и функция в кораничното съдържание са разказите за отминали народи и Божии пратеници. Кораничният разказ, според Нойвирт, чете миналото в контекста на настоящето през призмата на теологията и морала, а не като статистика и хронология. Затова тези разкази имат теологична и морална насоченост, а не историографска, макар че в тях прозира цикличната концепция за историята. Напр., разказът за първия човек Адам разкрива черти на човешката природа, а не толкова факти за историческата поява на човека¹¹². Така също разказът за Исус, от една страна, критикува езическото убеждение, че Бог има потекло, а от друга страна – християнската доктрина за божествения характер на сина на Мария¹¹³. Кораничният разказ също издига универсален профил на Божия пратеник и така олекотява предислямския героизъм, базиран на племенно-кръвна лоялност¹¹⁴.

Друга впечатляваща характеристика на кораничното съдържание е неговата есхатологична насоченост, която, разбира се, е силно застъпена и в самите разкази. Кораничната есхатология променя съществено езическия мироглед. Тя редуцира хедонистичния начин на живот на арабските езичници. Концепцията за Рая в Корана не просто формира нова теология в представата на езичниците, но значително балансира дълбоко песимистичната им представа за реалността. Предислямските арабски творби имат силно изразен елегичен характер. В тях превратностите на съдбата често водят до раздяла с рода, любимата, бащиното огнище и т.н. В крайна сметка теологичният и морален, а не статистически поглед на Корана към историята, както и есхатологичното проявление на Бог в противовес на историческото,

¹¹⁰ Ibid., pp. 103–128.

¹¹¹ Neuwirth, A. *Scripture...*, pp. 391–392.

¹¹² Ibid., pp. 389–395.

¹¹³ Ibid., pp. 351.

¹¹⁴ Ibid., pp. 52–76.

придава на кораничния текст по-силно влияние и универсален характер¹¹⁵.

Нойвирт и нейната школа анализират кораничния текст диахронно в неговата микро и макроструктура. Микроструктурното четене е интраатекстуално и критично проследява развитието на текста на три нива: текстология, реторика и жанрови особености, както и редакции на текста. Макроструктурният анализ е интертекстуален и разглежда текста на Корана в общия му контекст на Късната Античност, както и неговия специфичен арабско-езически контекст. Поради тази методология юдеохристиянската и предислямската традиции се анализират паралелно с кораничния текст. Нойвирт намира много сходства между Корана и тези традиции, но според нея Коранът просто влиза във взаимодействие с тях, преразглежда ги, променя някои аспекти, а други утвърждава, и посредством този метод съставя оригиналното послание на исляма¹¹⁶.

Именно този динамичен, предканоничен процес на развитие ражда каноничния Коран. Предканоничният текст се отличава със свобода на дебатиране и интеграционно разбиране. На това ниво идеите са в синхрон с предизвикателствата, затова и самият процес на самоидентифициране е естествен и устойчив¹¹⁷. Естественият и устойчив характер на предканоничния текст се обуславя още по-значително и от метода на неговото канонизиране *отдолу*, т.е. в самия обществен живот, посредством личност с харизматичен и убедителен характер¹¹⁸, докато каноничният текст вече комуникира с ясна ислямска идентичност и полемично разбиране. Тук предизвикателствата се посрещат с предварително оформени идеи¹¹⁹ в контекст на властови и институционален апарат, който налага колективна рамка на мислене¹²⁰.

Прилагането на подробен литературен критичизъм върху кораничния текст насочва Нойвирт към заключение, че изводите на Джон Уансбро за Корана са грешни и остарели¹²¹. Вместо това, тя разкрива дискурсивния характер на един продължаващ дебат в Корана, който всъщност е неговият феномен като текст, сам по себе си силно референциален. Епистемологичното измерение на Корана придава на съдържанието му диалектичен пласт на аргументация. Текстът е полифоничен и многопластов, който по-малко разчита на разказвателни стратегии и повече на реторична съвършеност за неговата ефективност¹²². Ангелика Нойвирт обобщава:

*Уникалността на Корана е в неговата сложност и многопластовост. Изразява се на различни нива. Това е огромна естетическа атракция. Той е изключително атрактивен със своята реторика и силата му да убеждава!*¹²³

¹¹⁵ Ibid., pp. 76–97.

¹¹⁶ Neuwirth, A. Op. cit., p. xxv.

¹¹⁷ Ibid., p. 19.

¹¹⁸ Ibid., pp. 307–308.

¹¹⁹ Ibid., p. 19.

¹²⁰ Ibid., pp. 307–308.

¹²¹ Ibid., p. 329.

¹²² Ibid., p. 411.

¹²³ Qantara.de. The Claim that Islam lacks Enlightenment is an Age-old Cliché, Interview with

В заключение – източникът на интерес сред учените немюсюлмани към текста на Корана се обуславя от въпроса: *Как е възникнал този текст?*, като изследванията в търсене на отговор разгорещено продължават и през XXI в. Лингвистиката на Запад се повлиява значително от историзма като теория, според която историята е продукт на човешката дейност, а не на неведоми проявления. Така фокусът се насочва върху въпроса как езиковата дейност субективно е произвела религиозните концепти и текст на Корана. Все пак най-новите проучвания в областта на кораничните науки, особено в немската школа на Ангелика Нойвирт, потвърждават до голяма степен класическите и съвременните изводи на мюсюлманите за характеристиките на кораничния текст. Съгласие е постигнато относно референциалния характер на Корана и неговия хетерогенен и кохерентен текст. Също тематичната цялост на *сурите*, реторичната естетика и сила на кораничното красноречие са обект на взаимно съгласие и признание. Една от най-значителните консенсусни точки е открита във функцията и влиянието на кораничния текст в процеса на различни типове положителна трансформация на индивидуално и обществено ниво. Тези резултати носят оптимизъм за бъдещите изследвания върху Корана, които се надяваме да развият също консенсусно кораничните психологизациски и духовно-морални закономерности в човешката природа и да докажат, че Коранът нито е източен, нито западен.

МЮСЮЛМАНСКАТА ОБЩНОСТ В СРЪБСКИ САНДЖАК ПРЕЗ ВТОРОТО ДЕСЕТИЛИТИЕ НА XXI в. И НЕЙНИТЕ ЛИДЕРИ

Бисер Банчев

MUSLIM COMMUNITY IN SERBIAN SANDZAK IN THE SECOND DECADE OF THE 21ST CENTURY AND ITS LEADERS

Biser Banchev

Abstract: *The unity of Muslims in the former Yugoslav space was destroyed during the breakup of the federation in the 1990s. The historical Sandzak region with a main town Novi Pazar is becoming a place where divergent interests and factors of unity and disunity of the Yugoslav Muslims intersect. In 2010 began a new stage in the political history of the Sandzak Muslims. However, the leading figures in the public life of the region continue to be motivated by trends, enmities and coalitions established in the early 1990s. The only more significant change is the growing influence of the religious leaders, which has found expression in their direct interference in the political life of the country.*

Key words: *Muslim community, Sanzak, Serbia, 21st century, leaders*

В периода на съществуването на Югославската федерация ислямски-те общности от отделните републики и автономни области са обединени и представляват неразделно свързани части от едно общо религиозно тяло. Най-многобройната група последователи на вероизповеданието населява Босна и Херцеговина и съответно – върховният глава (*реиз-ул-лема*) на югославските мюсюлмани резидира в столицата Сараево. Единството на мюсюлманите в бившето югославско пространство се разрушава в хода на разпадането на федерацията през 90-те год. на XX в. Процесът на разделяне на единните през югославско време общности е труден и проблематичен. Мястото, където се пресичат разнопосочните интереси и фактори за обединение и разединение на югославските мюсюлмани, се оказва извън Босна и Херцеговина, макар и в непосредствена близост до младата държава. Това е историческата област Санджак с главен град Нови Пазар и площ от 8686 кв. км. След края на Втората световна война областта е разделена административно между Сърбия и Черна гора. Формалното разделение придобива реални измерения след 2006 г., когато двете бивши югославски републики стават самостоятелни държави. От двете страни на границата остават близки и приятели. Шест общини, които заемат общо 4506 кв. км. и традиционният център Нови Пазар, остават в Сърбия¹.

Обичайно районът се определя като мултиетнически, но в Сръбски

¹ Нови Пазар, Тутин, Сјеница, Прибой, Приеполје и Нова Варош (последната община е с 90% сръбско и православно население).

Санджак живеят почти 2/3 от всички мюсюлмани в страната. Те са естествен притегателен център за своите роднини и единоверци от Черна гора, а дори и от Босна и Херцеговина. По време на войните през 90-год. на ХХ в. се срещат коментари, че делът на политическите и военните лидери на босненските мюсюлмани с произход от Санджак е непропорционално висок. От своя страна, жителите на Санджак не са чужди на процесите на трансформиране на идентичности, които протичат в Босна. Промяната на националното наименование от *Мюсюлмани* (с главна буква!) към *бошнаци* след 1993 г. е възприето и в Санджак². Последното преброяване през 2011 г. в Сърбия отчита 145 278 бошнаци, а 98% от тях са регистрирани в Санджак. Още 22 301 жители на шестте общини се определят като мюсюлмани по вероизповедание. За тяхното духовно спасение се грижи *Ислямската общност в Сърбия*, която разглежда себе си като част/подделение от по-голямото мюсюлманско семейство в бивша Югославия и се подчинява в религиозно отношение на великия мюфтия (*реиз-ул-лема*) на Босна и Херцеговина. На местно ниво духовен лидер е мюфтията на Нови Пазар Муамер Зукорлич, който от 1993 г. контролира вакъфски имоти, издателства, медии и образователни институции, а също се стреми да бъде главен посредник за даренията, пристигащи от Турция и страните от Близкия и Средния изток. Той често се намесва в политиката под различна форма, като развива идеята за обединение на мюсюлманите от двете страни на сръбско-черногорската граница. Първото демократично правителство в Белград след падането на Милошевич толерира мюфтията и през 2002 г. му разрешава да открие т.нар. Международен университет в Нови Пазар, който провежда обучение по ислямска теология, без да е получил необходимата акредитация. Зукорлич монополизира и издаването на *халал*-сертификати, които са необходими при износа на храни за мюсюлманските страни.

В политическия живот на областта доминират две партии, водени от традиционните си лидери. Те групират около себе си множество по-малки, по-голяма част от които съществуват само на документ.

Най-силната политическа фигура е зъболекарят Сюлейман Угянин, който през 1991 г. организира (непризнат от властите) референдум за автономия на Санджак. В този период той създава Партията на демократическо действие. Тя възниква като клон на голямата босненска партия със същото име, но още през 90-те год. на ХХ в. връзките между двете партии са прекъснати под натиска на Белград. Властите създават допълнителни затруднения на местните политически лидери, като разпределят шестте общини в две различни административни области. След кратко политическо изгнание в Турция Угянин се завръща в Сърбия, където многократно е избран за народен представител, а през 2004-2008 г. е кмет на Нови Пазар. Той поня-

² *Бошнак* се разглежда като национална категория, за разлика от босенец, което изразява географска и държавна принадлежност.

кога е наричан *Санджакският Милошевич*, а областта е определяна от чуждестранни дипломати като негово *феодално владение*. През 2006 г. Углиянин е политически съюзник на сръбския премиер Воислав Кошунница и му предоставя своята подкрепа при спешно проведения референдум за приемане на новата сръбска конституция. Информацията за сериозни нарушения са пренебрегнати, защото резултатите в Санджак са решаващи за успеха на референдума, който е приветстван безкритично от ЕС и САЩ. Подкрепата на Углиянин е решаваща и за избора на Муамер Зукорлич като водач на сръбските мюсюлмани през 1993 г., но впоследствие мюфтията набира сили и самочувствие и се откъсва от покровителя си. Засилващите се международни контакти на мюфтията се посрещат с подозрение от властите.

През 2007 г. Углиянин използва влиянието си върху премиера, за да организира създаването на алтернативна религиозна структура – *Ислямска общност на Сърбия*. Тя се ръководи от стария кадър от времето на Тито – белградския мюфтия Хамдия Юсуфспахич и неговото семейство. Той прехвърля формално ръководството на новата структура към мюфтията на санджакската община Тутин Адем Зилкич, а постът на негов заместник се заема от Мохамед Юсуфспахич, син на Хамдия. Съотв. местните имами, в зависимост от своите убеждения, а често пъти и от роднинска обвързаност, разпределят своята лоялност между групите на Зукорлич и Юсуфспахич.

Адем Зилкич е провъзгласен за *реиз-ул-лема*, което подчертава пълната независимост на сръбските мюсюлмани. Зилкич е зависим само от Хамдия Юсуфспахич, който получава титлата *почетен велик мюфтия*. Политическата роля на Углиянин се оспорва единствено от бившия му заместник по партия Расим Ляич, който създава самостоятелна формация още през 90-те год. на ХХ в. Той провежда по-мека политика по отношение на властите в официален Белград и по тази причина е *абониран* за министерски пост във всички правителства в периода сред демократичните промени от 2000 г.

Ляич е лекар и е роден в Нови Пазар. Това му позволява да балансира влиянието на Углиянин, който няма силна родова опора в града и общината. Големите национални партии печелят изборите в Санджак, само ако са в коалиция с партиите на Углиянин или на Ляич. Двамата лидери ревностно си оспорват контрола над областта, като в някои случаи се стига и до физически сблъсъци между техните привърженици.

Така конспектирано изглежда изложението на процесите в Сръбски Санджак до 2010 г., които са били обект на задълбочено внимание на редица анализатори от различни държави³.

³ Alibašić. A. Serbia. // Yearbook of the Muslims in Europe. 2012. vol. 4. pp. 457-466; Zdravkovski. Al. Islam and Politics in the Serbian Sandžak. Institutionalization and Feuds. // Ramet. S., ed. Religion and Politics in Post-Socialist Central and South Eastern Europe. – Basingstoke (Hampshire), New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 215; Serbia's New Constitution: Democracy Going Backwards. // Europe Briefing N°44, 8.11.2006; International

През целия период след 1990 г. населените места от областта остават в групата на най-изостаналите сръбски общини със слаба икономика и висока безработица. Това предопределя силната им зависимост от Углянин, който след 2008 г. разпределя държавните субсидии в качеството си на председател на правителствената комисия за подпомагане на неразвитите райони. Подобна роля изпълнява и мюфтията Зукорлич чрез помощите от ислямските държави. Липсата на работа и препитание се усеща остро от младите хора, които са непропорционално повече от другите части на страната⁴. Социалните функции на религиозната благотворителност се затрудняват от наличието на две ислямски общности, което прави невъзможен процеса на реституция. Мюфтията Зукорлич решава проблема чрез силово завладяване на бившите вакъфски имоти и управлението им без документи за собственост.

През 2010 г. започва нов етап в политическата история на мюсюлманите от Санджак. По това време лидерите на двете основни местни партии са министри в сръбското правителство. Може да се каже, че трите водещи фигури в обществения живот на Санджак – Углянин, Ляич и Зукорлич, както и белградският конкурент на последния – Юсуфспахич – продължават да бъдат носители на/и мотивирани от тенденции, вражди и коалиции, създадени в началото на 90-те год. на XX в. Старите съперничества се изострят в хода на битката за спечелване на изборите за Национален съвет на бошнашкото малцинство. Изборите за национални съвети на всички малцинства в Сърбия са насрочени за 6 юни 2010 г. Правомощията на Националния съвет са в образованието, културата, езика и медиите. Съветът е посредник между малцинството и управлението на държавата. Особеното при бошнаците е, че те са почти изцяло съсредоточени в общините на Санджак, което превръща на практика техния Национален съвет в регионален парламент⁵. Сюлейман Углянин регистрира *Бошнашка листа за европейски Санджак*, а Расим Ляич – *Бошнашко възрождане*. Мюфтията Муамер Зукорлич се проти-

Crisis Group Europe Report N°162, Serbia's Sandzak: Still Forgotten, 8.04.2005; Lyon, J. Serbia's Sandžak Under Milošević. Identity, Nationalism and Survival. // Human Rights Review, 2008, no. 9, pp. 71–92; Christidis, Y. The Party of Democratic Action in the Sandžak (Serbia): Establishment, Evolution and Political Aims, 1991-2010. // Etudes balkaniques, 2012, no. 1, pp. 207-211; Bochsler, D. Regional Party Systems in Serbia. // Stojarova, V., P. Emerson, eds. Party Politics in the Western Balkans. – Abingdon: Routledge, 2010, pp. 131-50; Christidis, Y. Religion and Politics in the Balkans: the Case of Mufti Muammer Zukorlic in Sandžak (Serbia). // New Bulgarian University, History Department Yearbook, 2012, vol. 7, pp. 95-106; Morrison, K., El. Roberts. The Sandžak: A History. – London: Hurst & Co., 2013, pp. 175-190; US Embassy Cable, Ref: BELGRADE1627, The Sandzak: Ugljanin's Fiefdom. // WikiLeaks Ref ID: 07BELGRADE1627, 12.07.2007; Мерджанова, И. Мюсюлманските общности на Балканите. – София: Критика и хуманизъм, 2016, с. 94.

⁴ Republički Zavod za Statistiku. Opštine i Regioni u Republici Srbiji. – Beograd, 2011, pp. 38-59; Novi Pazar – najmladi grad u Evropi! // Sandzakpress, 12.10.2010, <http://sandzakpress.net/novi-pazar-najmladi-grad-u-evropi>

⁵ Официалното му наименование е *Nacionalni savet bošnjačke nacionalne manjine*, но неговите членове традиционно използват *Bošnjačko nacionalno vijeće*.

вопоставя на традиционните партии и обединява своите привърженици в *Бошнашка културна общност*. Зукорлич представя надпреварата за гласовете на малцинството като референдум между два политически курса – *автентично санджакския* срещу *пробелградския*. Той печели изненадващо 17 от общо 35 места в съвета. Привържениците на Расим Ляич получават пет места, а на Углярин – 13 места. Получава се патова ситуация, защото Ляич и Углярин не желаят да сформират коалиция нито с мюфтията, нито помежду си. Съветът започва да работи, едва след като двама представители от партията на Ляич преминават на страната на Зукорлич. За председател на Съвета е избран ректорът на неакредитирания Международен университет в Нови Пазар Мевлуд Дудич, а за негов заместник е определен шуреят (брат на втората съпруга) на Зукорлич. Двамата министри не приемат опита да бъдат изместени от позициите си сред жителите на Санджак. Техните колеги от правителството също не са съгласни да толерират опитите на мюфтията да обедини религията и политиката. Министерството на човешките права и малцинствата намира юридически основания и отказва да регистрира новозабранения Съвет. Министерството на образованието уволнява Мевлуд Дудич от Комисията за религиозно образование, като решението е отменено след продължителни протести и намеса на националния омбудсман. На местно ниво също са предприети решителни мерки. В Нови Пазар е освободена от длъжност общинската омбудсманка, която е избрана в Националния съвет от листата на Зукорлич. Напрежението между представителите на трите групи ескалира по улиците на града. Стига се до сблъсъци по време на посещението на сръбския президент Тадич и турския премиер Ердоган на 13 юли 2010 г., когато в Нови Пазар е открит културен център *Апатюрк*. Зукорлич призовава за подкрепа от Турция и иска оставката на министъра за човешките права и малцинствата, но получава отговор, че сръбското правителство е получило одобрението на турската страна за своите действия.

Вътрешноетническият конфликт сред мюсюлманите в Санджак създава затруднения на турското правителство, което в този период показва нарастваща амбиция да играе водеща и обединителна роля за балканските мюсюлмани. Турският министър на труда и социалната политика Омер Динчер посещава Санджак през септември с обещанието за влагане на 4,7 млн. евро за 15 проекта в региона. Допълнително турското правителство одобрява износа на месо за Санджак и обещава да финансира строителството на магистрала, оценено на около 22 млн. евро⁶.

Освен в Турция, мюфтията търси подкрепа и в ЕС. Зукорлич изпраща писмо на комисаря Катрин Аштън. На 6 септември нерегистрираният Бош-

⁶ M. N. Turska pomaže Srbiji. // Vecerne novosti, 22.09.2010, <http://www.novosti.rs/vesti/srbija.73.html:301094-Turska-pomaze-Srbiji>; Годишните отчети на Турската агенция за международна помощ (ТИКА) показват, че над 90% от турските средства в Сърбия са съсредоточени в Санджак. Вж. ТИКА Annual Report, 2011-2013.

нашки национален съвет призовава ЕС да изпрати международни наблюдатели в Санджак с довода, че там се нарушават *религиозни и етнически права*. Наблюдатели не са изпратени, но специалният докладчик за Сърбия на Европейския парламент Йелко Кацин проявява интерес към развитието на конфликта. Министерството прави няколко опита да събере представители на трите листи в опит да ги убеди да се споразумеят за формиране на общ национален съвет на малцинството. Срещите завършват без успех, въпреки че на тях присъства и ръководителят на мисията на ОССЕ в Сърбия Димитрис Кипреос. Все пак се приема позицията, изразена от Расим Ляич: *Санджак не може да бъде спирачка пред европейския път на Сърбия*⁷.

Привържениците на Зукорлич предизвикват безредици. Мюфтията обявява 4 септември за Ден на мъчениците за свободата на Санджак. На тази дата през 1944 г. са разстреляни водачите на местните мюсюлмански сили за самоотбрана през Втората световна война, които са обвинени за сътрудничество с германските окупатори. Възпоменателното шествие съвпада с религиозния празник байрям. Зукорлич се опитва да мобилизира допълнителна подкрепа с призив за референдум за автономия на Санджак. Министър Углиянин напомня, че е организиран такъв още през 1991 г., но икономиката е по-важна от автономията. Правителствени източници предупреждават, че Международният университет в Нови Пазар работи без акредитация и държавата трябва да реши дали да го акредитира заедно с другите нелегитимни университети или да прехвърли студентите в държавните университети. Не се забравят и икономически лостове за въздействие. Углиянин провежда специална среща с премиера Цветкович по проблемите на Санджак, които според него са единствено икономически и затова изискват икономически отговор. На обикновен език това означава, че се търсят средства, с които да бъде купена лоялността на привържениците на Зукорлич.⁸

В средата на декември изтича шестмесечният срок за съставяне на Националния съвет. Правителството не желае да търпи паралелната власт на мюфтията и насрочва извънредни избори за съвет за 17 април 2011 г. Зукорлич плаши с бойкот, но още в следващите дни е основана нова партия – Бошнашка демократична общност, председателствана от неговия шурей Емир Елфич. Така мюфтията извървява пълния път до включването на религията в политиката. През 90-те год. на ХХ в. той е близък на Углиянин, следващото десетилетие се ползва с поддръжката на Ляич, докато накрая отхвърля всички и става самостоятелен политически фактор. На критиците

⁷ Liaiic: Sandžak ne može biti problem na putu Srbije ka EU. // Blic. 10.10.2010, <http://www.blic.rs/vesti/politika/ljaiic-sandzak-ne-moze-biti-problem-na-putu-srbije-ka-eu/pj74ke3>

⁸ Zukorlić traži autonomiju Sandžaka. // RTS, 31.10.2010, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/9/politika/788100/zukorlic-trazi-autonomiju-sandzaka.html>; Ekonomija preča od Autonomije! // Sandzakpress, 15.11.2010, <http://sandzakpress.net/ekonomija-preca-od-autonomije/comment-page-1>

си Зукорлич предлага тълкуването, че ислямът позволява смесването на политически и религиозни функции. Истината е, че проблемите на бошнашката общност не са верски или национални, а са социални⁹. В Санджак няма опозиция, защото и двамата местни лидери участват в правителството. На тази основа Зукорлич създава своя партия, която в добрите традиции на региона, поверява на шурей си. Партията е регистрирана като малцинствена, което е улеснено от законодателните промени през 2010 г., даващи по-облекчен режим за създаване на такива партии. Зукорлич обявява, че привържениците му ще бойкотират изборите, което поставя правителството в неудобно положение, защото то е приело препоръката на ОССЕ за необходимостта от представителен Национален съвет. Дватама бошнашки министри твърдят, че Зукорлич се опитва през последните месеци да се представи като техен равностоен противник и така – *да си повиши цената*. В крайна сметка новият министър на човешките права и малцинствата отлага изборите за неопределено време. Служебно е продължен мандатът на стария Национален съвет, ръководен от депутата от партията на Углиянин Есад Джуджевич.

Мюфтията, като лидер на *Ислямската общност в Сърбия*, търси подкрепа в Босна и Херцеговина и първоначално я намира при члена на колективното председателство Бекир Изетбегович. Той е син на основателя на босненската Партия на демократическото действие и постепенно пренасочва симпатиите си към Сюлейман Углиянин, който е председател на сръбската партия със същото име. При посещението на Бекир Изетбегович в Сърбия Зукорлич го обвинява, че е подкрепил алтернативната *Ислямска общност на Сърбия*, без да уточнява, че тя се намира под контрола на Углиянин. Изетбегович отговаря, че е за единството на мюсюлманите в бивша Югославия на принципа: *Както има един патриарх за православните в Сърбия и в Босна и Херцеговина, така има и един реис-улем за мюсюлманите в двете страни*, но отчита като грешка подкрепата, която е оказал на Зукорлич. Дефицитът на политически съюзници е запълнен от бошнашки духовници и интелектуалци. На 9 юни в Нови Пазар, в сградата на Международния университет, е основана Бошнашка академия на науките и изкуствата. Измежду нейните 21 членове от Санджак е Муамер Зукорлич, от Босна и Херцеговина са *реис-ул-улема* Мустафа Церич и бившият президент Еюб Ганич, а за председател е избран проф. Ферид Мухич от Македония¹⁰.

В Анкара също не са изоставили своя интерес към региона. През юни в Нови Пазар пристига турският посланик със задачата да подготви помирение между водачите на двете сръбски ислямски общности Зукорлич и Зил-

⁹ Ivanovic, I. A New Vote in Serbia's Sandzak? // SETimes, 16.12.2010.

¹⁰ Izetbegović: Pogresio sam što sam podržavao Zukorlića. // Vesti, 14.05.2011, <http://www.vesti.rs/Region/Izetbegovic-Pogresio-sam-sto-sam-podrzavao-Zukorlica-2.html>; Zukorlić osnovao BANU. // Politika, 10.06.2011.

кич¹¹. След неговия неуспех се коментира и проблемът с нелегитимния Бошнашки национален съвет. Министър Сюлейман Угљанин продължава да държи на позицията си, че е необходимо предварително съгласие на тримата лидер, за да се проведат нови избори. От своя страна, той е въввлечен в нов конфликт между двете традиционни партии. Тригодишното разследване на общинските финанси в Нови Пазар завършва с обвинение за злоупотреби, че през периода 2000-2008 г. управата на Угљанин и неговите привърженици е нанесла финансови щети за 18 млн. евро¹². След 2008 г. начело на общината са активисти на партията на Расим Ляич.

На 20 юли е направен втори опит (първият е през октомври предишната година) да се приведе в сила решението на съда за принудително изваждане на Факултета по ислямски науки от сградата на Ислямското вероизповедание. Това се приема като удар срещу Зукорлич. В началото на септември Зукорлич организира *общобошнашки събор*, който приема поредна декларация за дискриминация на бошнаците и призовава гражданите на протест срещу правителството. Отношението си към правителството Зукорлич показва на 6 октомври 2011 г., когато се среща с лидера на опозиционната Прогресивна партия Томислав Николич и поставя пет основни проблема: акредитацията на Международния университет, вероучението, вакъфските имоти, единството на ислямската общност и препятстването на дейността на Бошнашкия национален съвет. Николич препоръчва проблемите да бъдат обсъдени след предстоящите избори, които очаква да спечели. Зукорлич директно заявява, че се надява на победа на Прогресивната партия на парламентарните избори управляващите в момента демократи, които *два пъти са излъгали бошнаците*. Същевременно Николич не поема политически ангажименти и обяснява, че не води политически разговори с мюфтията, като не води такива и с православните свещеници. Големият печеливш от срещата е Николич, защото изчиства образа си на фанатик, който не понася друговерци и други етноси¹³.

През първата половина на октомври в страната се провежда преброяване. Зукорлич призовава за бойкот, но не намира последователи в Нови Пазар. Това отслабва позицията на мюфтията при посещението на турския външен министър Давутоглу в Сърбия, който настоява за обединение на двете ислямски общности. Посещението е предшествано от совалки на турския посланик и изпращане на висши ислямски духовници от Турция в Сър-

¹¹ Zukurlić i Zilkic spremni na pomirenje, sporan concept. // Blic, 19.06.2011,

<http://www.blic.rs/vesti/politika/zukurlic-i-zilkic-spremi-na-pomirenje-sporan-koncept/2xek1wv>

¹² Ljajićeva SDP tuži Ugljanina za proneveru čak 18 miliona evra. // Blic, 22.06.2011, <http://www.blic.rs/vesti/tema-dana/ljajiceva-sdp-tuzi-ugljanina-za-proneveru-cak-18-miliona-evra/tb2ryf>

¹³ Dačić: Zukurlićeva najava nije nova. // Press Online, 12.09.2011,

<http://m.pressonline.rs/info/politika/175514/dacic-zukurliceva-najava-nije-nova.html>; Razgovori Zukurlića i Nikolića. // RTS, 6.10.2011, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/9/Politika/968096/Razgovori+Zukurli%C4%87a+i+Nikoli%C4%87a.html>

бия и в Босна и Херцеговина в опит да подготвят споразумение. Давутоглу отправя официален призив на 25 октомври 2011 г. при влизането си в страната. Планът предвижда създаване на единна ислямска общност в Сърбия с шест мюфтийства. За Турция, разглеждаана от Давутоглу като лидер на балканските мюсюлмани, едно помирение между враждуващите фракции в Сърбия и обединението им с техните едновеци от Босна и Херцеговина би се превърнало в голяма победа. Посредничеството претърпява неуспех. Основна роля в провала изиграва мюфтията Юсуфспахич, зад когото продължава да стои сръбското правителство. Проблем има и със Зукорлич, който не е съгласен да се оттегли от сцената и да приеме предлаганото му доброволно изгнание в Турция. За властите в Белград е неприемлив и предвиденият механизъм върховният мюфтия от Сараево да утвърждава главата на сръбските мюсюлмани¹⁴.

Междувременно се появяват сигнали за отслабване на позициите на Сюлейман Углиянин в управлението след скандалните обвинения срещу него от лятото на годината. През ноември 2011 г. синът му е задържан от полицията за нарушаване на реда в Нови Пазар. Углиянин иска наказание за полицаите, а техният началник да бъде прогонен от Сърбия за тероризиране на млади бошнаци. В края на месеца излиза информация, че от правителствената Канцелария за подпомагане на недоразвитите региони е изплатена помощ от 97 млн. динара на 432 селскостопански производители в шестте общини на Санджак. Получателите се оказват предимно партийни активисти на Углиянин, който ръководи канцеларията¹⁵.

Истинското съотношение на силите се проверява през 2012 г., когато се провеждат редовни избори на всички възможни нива – президентски, парламентарни и местни. През февруари Муамер Зукорлич започва подготовката си за участие в тях с информацията, че е заплашен от атентат, последвана от предупреждение, че ако бъде убит някой белградски политик няма да може да стъпи в Санджак през следващите 50 г. Мюфтията поддържа напрежението с призови за автономия, към която включва и черногорските мюсюлмански територии, защото северът на Черна гора е южният дял на

¹⁴ U Novom Pazaru popisano više od 80.000 građana. // Kurir, 10.10.2011, <http://www.kurir.rs/u-novom-pazaru-popisano-vise-od-80000-gradana-clanak-115753>; N.N. Turska ne da Zukorlicu da se bavi politikom. // Nezavisne novine, 14.10.2011, <http://www.nezavisne.com/novosti/ex-yu/Turska-ne-da-Zukorlicu-da-se-bavi-politikom/110430>; Plan o IZ predvija 6 muflija. // B92, 27.10.2011, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2011&mm=10&dd=27&nav_id=552744; Nema razdora na liniji Novi Pazar – Sarajevo – Ankara. // Blic, 27.10.2011, <http://www.blic.rs/vesti/politika/nema-razdora-na-liniji-novi-pazar-sarajevo-ankara/44k8pzp>; Jusufspahić, A. B. Nije propala inicijativa o objedinjavanju islamskih zajednica u Srbiji. // 24sata.info, 2.11.2011, <http://24sata.info/vijesti/regija/76811-jusufspahic-nije-propala-inicijativa-o-objedinjavanju-islamskih-zajednica-u-srbiji.html>; Jasnić, I. Zukorlić prepreka dogovoru. // Blic, 27.10.2011, <http://www.blic.rs/vesti/politika/zukorlic-prepreka-dogovoru/k1fb3xz>

¹⁵ Bajrović, A. Članovi stranke dobili najviše državnog novca. // Blic, 30. 11. 2011, <http://www.blic.rs/vesti/srbija/clanovi-stranke-dobili-najvise-drzavnog-novca/sf5yetk>

историческия регион Санджак. През март 2012 г. Зукорлич показно се разграничава от пряко участие в политиката, като заявява че само подкрепя Бошнашката демократична общност. Той подчертава задоволството си, че водещите партийни активисти са негови *ученици*, но пропуска да отбележи обстоятелството, че официалният лидер на партията му е шурей. В крайна сметка мюфтията не устоява на изкушението и се кандидатира за президент, с което предизвиква доста критични коментари от различни части на обществения сектор. Недоброжелатели напомнят, че ръководените от него институции продължават системно да не плащат електричеството си и дължат общо 12 млн. динара за комунални разходи. Появява се и шеговит анализ, че при хипотетична победа на Зукорлич на президентските избори Сърбия ще има две първи дами, защото мюфтията е двуженец, което е разрешено от ислямската религия, но е забранено от светското законодателство на страната. Самият Зукорлич излиза с предизборното послание, че само духовността ще спаси страната, в която 99% от гражданите вярват в един бог. В рамките на предизборната кампания следва да се оцени резолюцията, приета от името на нерегистрирания Национален съвет на 1 март 2012 г. за положението на бошнашкия народ и защитата на неговите права, последван от призив за оказване на натиск върху властите за прекратяване на натиска върху законните представители на бошнаците, а на 6 април песента *Аз съм твой син* е обявена за химн на сръбските бошнаци¹⁶.

Муамер Зукорлич се класира предпоследен от общо 12 кандидати на първия тур от президентските избори, въпреки че успява да привлече на своя страна гласовете на албанците от долината на Прешево, които обичайно бойкотират определянето на държавния глава на Сърбия. При втория тур прави впечатление заявлението му, че между *лицемерен демократ* (Тадич) и *искрен четник* (Николич) предпочита последния, защото неговото отношение към бошнаците е ясно и прозрачно, докато демократът е говорил

¹⁶ Mihajlovic, B. Slučaj Zukorlić: Atentat kao marketinski trik. // Radio Slobodna Evropa, 22.02.2012, http://www.slobodnaevropa.org/a/atentat_kao_marketinski_trik/24492573.html; Zukorlić: Sever Crne Gore je južni deo Sandžaka. // Vecerne novosti, 23.02.2012, <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:367545-Zukorlic-Sever-Crne-Gore-je-juzni-deo-Sandzaka>; Zukorlić: Ne bavim se politikom, navijam, ali ne igram. // Vesti, 26.03.2012, <http://www.vesti.rs/Vesti/Zukorlic-Ne-bavim-se-politikom-navijam-ali-ne-igram-2.html>; Omerović: Zukorlićeva kandidatura je bruka i sramota. // Nezavisne novine, 7.04.2012, <http://www.nezavisne.com/novosti/ex-yu/Omerovic-Zukorliceva-kandidatura-je-bruka-i-sramota/135979>; Zilkic: Zukorlić najgrublje prekršio Ustav IZ. // Press Online, 7.04.2012, <http://www.pressonline.rs/info/politika/213487/zilkiczukorlic-najgrublje-prekrasio-ustav-iz.html>; Zukorlić želi glasove Ljajića i Ugljanina. // Vesti, 8.04.2012, <http://www.vesti.rs/Kandidatura-Srbije/Zukorlic-zeli-glasove-Ljajica-i-Ugljanina.html>; Lihtova: Iznenadena sam učešćem Jadranke Sešelj i Zukorlića na izborima. // Blic, 8.04.2012, <http://www.blic.rs/vesti/politika/lihtova-iznenadena-sam-ucesecem-jadranke-seselj-i-zukorlica-na-izborima/nggrvxc>; Zukorlić duguje 12 miliona dinara za struju? // Vesti, 5.04.2012, <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/215889/Zukorlic-duguje-12-miliona-dinara-za-struju>; Zukorlić građanima Srbije: "Okupimo se u veri u jednog Boga". // Blic, 16.04.2012, <http://www.blic.rs/vesti/politika/zukorlic-gradanima-srbije-okupimo-se-u-veri-u-jednog-boga/kdf1rxl>

едно в Белград, друго в Бана Лука, трето в Брюксел и четвърто в Анкара. Така мюфтията обяснява, че е против Тадич, а не за Николич. С типичното си самочувствие по-късно той ще твърди, че на втория тур президентът Борис Тадич е загубил заради кампанията, която Зукорлич е водил срещу него. Справката на изборните резултати не показва победителят Томислав Николич да е получил много допълнителни гласове от Санджак на втория тур.

Парламентарната надпревара запазва баланса между регионалните партии. Расим Ляич е избран от листата на Демократическата партия на Тадич, а Сюлейман Углиянин печели самостоятелно два мандата. Коалицията на малки малцинствени партии, организирана от Зукорлич, печели един мандат, който (естествено) се заема от шурей на мюфтията.

Веднага след изборите се провежда помирителна среща в Нови Пазар между Ляич и Углиянин, а няколко дни по-късно министър Ляич посещава в Анкара турския външен министър Давутоглу, който приветства стъпките за обединение на лидерите на санджакските мюсюлмани¹⁷. Голямата политическа промяна след изборите не се отразява на Сюлейман Углиянин и Расим Ляич, които са включени и в новото правителство. Ляич продължава да изпълнява функцията си на координатор на правителствената политика за сътрудничество с трибунала в Хага, на която е несменяем през предходното десетилетие. Така практическите послания на правителството по приемственост в политиката за етнически мир надделяват над задължителните в съвременната политика, и особено на Балканите, популистки изявления.

Мюфтията Зукорлич протестира срещу остането на двамата министри от Санджак в управлението, защото според, него това означава продължаване на досегашната политика спрямо бошнаците. Сюлейман Углиянин обяснява включването си във властта с мотива, че *малцинствата не могат да бъдат опозиция на държавата* и е необходима интеграция на бошнаците в обществения живот. Едно от правомощията, които получава Углиянин в правителството, е съпредседател от сръбска страна на смесената междуправителствена комисия с Турция за двустранно икономическо сътрудничество. През следващите години той търси инвестиции за Сърбия в мюсюлманския свят – посещава и приема делегации от Ирак, Алжир, Мароко и т.н.¹⁸

Балансът се запазва и при преговорите за формиране на местните органи на властта. В главната община Нови Пазар относително мнозинство получава партията на Расим Ляич, която запазва кметския пост. В съседната община Тутин партията на Сюлейман Углиянин печели абсолютно мнозинство и за пети пореден път поставя местния си лидер да ръководи общинските

¹⁷ Davutoglu podržao pomirenje Ugljanina i Ljajića. // Telegraf, 15.05.2012, <http://www.telegraf.rs/vesti/politika/207235-davutoglu-podrzao-pomirenje-ljajica-i-ugljanina>

¹⁸ U novoj vladi sedam ministara iz bivše vlasti. // Blic, 22.07.2012, <http://www.blic.rs/vesti/politika/u-novoj-vladi-sedam-ministara-iz-bivse-vlasti/cbb9hrk>; Zukurlić: Uključivanje ministara iz Sandžaka loša poruka. // Press Online, 25.07.2012, <http://www.pressonline.rs/info/politika/234305/zukurlic-ukljucivanje-ministara-iz-sandzaka-losa-poruka.html>

дела. В Сјеница двете партии влизат в коалиция, като кметското място е дадено на партията на Угљанин. Коалиция, подкрепена от няколко сръбски съветници, управлява и в община Приеполе с кмет от партията на Ляич. В другите две общини, където бошнаците не са преобладаваща част от населението, властта е поета от представители на Прогресивната партия, която е и победител в национален мащаб. Мюфтията Зукорлич остава изолиран, въпреки че вкарва свои привърженици във всички общински съвети.

Зукорлич се опитва да преодолее изолацията като сепуска с нова енергия в обществените дебати. В началото на президентския мандат на Николич една от горещите теми е за геноцида в босненския гр. Сребреница през 1995 г. Мюфтията честити на новоизбрания президент, като го призовава да отиде в Сребреница и да почете жертвите. Самият Зукорлич посещава града и подава заявление, за да получи адресна регистрация там. Основанието му е, че той има гражданство на Босна и Херцеговина и адрес в Сараево отпреди 15 г., който иска да смени със Сребреница. След изчакване на законовия срок Зукорлич получава новата си лична карта и заявява намерение да гласува на общинските избори в Босна и Херцеговина, предвидени за октомври, и наистина го прави¹⁹.

Зукорлич използва ситуацията, за да заздрави връзките си с великия мюфтия на Босна и Херцеговина Мустафа Церич. Двамата присъстват в Мека на срещата на ръководството на Организацията за ислямско сътрудничество (бившата Ислямска конференция) през юни. На 17 юни 2012 г. организацията приема декларация, в която е включен и абзац, призоваващ Сърбия да прекрати изолацията на бошнаците от Санджак и от Босна и Херцеговина, да не руши единството на ислямската общност, да не застрашава вакъфските имоти и да започне да подпомага възпитателно-образователните ислямски институции. Мустафа Церич и Муамер Зукорлич са включени в състава на Върховния съвет на организацията.

Докато Зукорлич е ангажиран с дейност зад граница, инициативата в родината му е отнета от Сюлейман Угљанин. През август 2012 г. в центъра на Нови Пазар е поставена възпоменателна табела в памет на мюсюлманския лидер и ръководител на местните сили за самоотбрана от Втората световна война Ачиф ефенди Хаджихметович, което предизвиква бурни полемики в сръбското общество и дори извънредно заседание на правителството. След края на войната той е разстрелян като военнопръстълник и сътрудник на германците. Министър Угљанин присъства на поставянето на табела-

¹⁹ Muftija Muamer Zukorlić traži ličnu kartu Srebrenice. // Blic, 8.06.2012, <http://www.blic.rs/vesti/politika/muftija-muamer-zukorlic-trazi-licnu-kartu-srebrenice/eqwq3bs>; Muamer Zukorlić građanin BiH i Srebrenice. // Vecerne novosti, 23.08.2012, <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:393998-Muamer-Zukorlic-gradjanin-BiH-i-Srebrenice>; Muftija Zukorlić glasao u Srebrenici. // Nezavisne novine, 7.10.2012, <http://www.nezavisne.com/novosti/bih/Muftija-Zukorlic-glasao-u-Srebrenici/161963>

та, въпреки неодобрението на своите колеги в Белград²⁰.

Личността на Зукорлич отново предизвиква публичния интерес през октомври, когато на Белградския панаир на книгата е представено изследването *Феноменът мюфтия*. Автор е акад. Мухамед Филипович от Бош-нашката академия на науките и изкуствата. При представянето Филипович казва за своя герой: *Независимо дали го обичаш или не, дали го подкрепяш или не, той е личност, той привлича вниманието към себе си*. Зукорлич използва интереса около книгата, за да напомни че държавата не е осигурила единството на ислямската общност в Сърбия, а Николич му е дължник заради разрушителната критика, която Зукорлич е насочил срещу Тадич по време на изборната кампания²¹. Президентът не отговаря на критиката, но за сметка на това връчва най-висшия държавен орден на 75-годишния почетен велик мюфтия на Сърбия Хамдия Юсуфспахич за *приноса му за между-религиозния диалог и верската толерантност*²².

Темата за верското единство не е изгубила и своето външно внимание. На VIII-та Евроазиатска ислямска конференция в Истанбул на 19 ноември турският премиер Ердоган отбелязва, че е важно единството на ислямските общности на Балканите и необходимостта да се преодолее разделението в Ислямската общност на Сърбия. В края на мандата си великият мюфтия в Сараево Мустафа Церич произнася религиозна присъда *фетва*, с която иска от вярващите да не следват конкурентния велик мюфтия на Сърбия Адем Зилкич²³. През сл.г. Турската дирекция по религиозните въпроси (Дианет) прави още един опит за обединение на двете сръбски ислямски общности, който предвижда Зукорлич и Зилкич да отстъпят от водещите си позиции, като продължат да работят като духовници в новата структура на пониско ниво²⁴.

Зукорлич не може да приеме подобна идея и демонстрира, че амбициите му надхвърлят границите на Сърбия. В началото на 2013 г. той за пореден път обвинява мюсюлманските лидери на Черна гора, че под влияние

²⁰ Vučić sutra sa Ugljaninom o "slučaju Acif-efendije". // Blic, 6.08.2012, <http://www.blic.rs/vesti/politika/vucic-sutra-sa-ugljaninom-o-slucaju-acif-efendije/n18w3e3>

²¹ Beograd: Promovisana knjiga Muhameda Filipovića o muftiji Zukorliću. // Klix, 23.10.2012, <http://www.klix.ba/vijesti/regija/beograd-promovisana-knjiga-muhameda-filipovica-o-muftiji-zukorlicu/121023171>; Muftija: "Nikoliću i Dačiću, otklonite nepravdu prema Islamskoj zajednici". // Sandzakpress, 24.10.2012, <http://sandzakpress.net/muftija-nikolicu-i-dacicu-otklonite-nepravdu-prema-islamskoj-zajednici>

²² V.N. Nikolić Jusufspahiću: Odličje pravom prijatelju. // Vecerne novosti, 6.12.2012, <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.290.html:409264-Nikolic-odlikovao-Hamdiju-Jusufspahica>

²³ Fetva reisu-l-uleme o Ademu Zilkiću. 13. 11. 2012. // http://www.rijaset.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=15320:fetva-reisu-l-uleme-O-ademu-zilkicu & CatID = 40

²⁴ Inicijativa za pomirenje IZ: Odlaze Zilkić i Zukorlić? // Anadou Agency, 14.02.2013, <http://aa.com.tr/ba/arhiva/inicijativa-za-pomirenje-iz-odlaze-zilki%c4%87-i-zukorli%c4%87/274817>; Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji. Ljudska prava u Srbiji, 2013. – Beograd, 2014, pp. 344-345, 405-406.

на своето правителство са отстъпили от законните си права, защото референдумът за черногорската независимост през 2006 г. е получил бошнашките гласове срещу обещанието Санджак да стане трансграничен регион. През целия последващ период партията на черногорските бошнаци участва във властта. Зукорлич публикува споразумението от 2006 г., в което наистина има уговорката, че Санджак се приема като мултиетнически, мултиконфесионален и мултикултурен регион с открита граница, която ще бъде мост, а не разделителна стена между Сърбия и Черна гора. Текстът следва да се разглежда като ангажимент да не се пречи на свободното общуване през границата и в този смисъл се спазва от черногорския премиер Джуканович, който обвинява Зукорлич, че е *политически шарлатанин*. Малко по-късно муфтията се опитва да внесе разцепление сред черногорските мюсюлмани, като регистрира своя дъщерна партия под името Бошнашка демократическа общност на Черна гора²⁵.

По същото време Зукорлич показва принципната си позиция по религиозните въпроси и в Сърбия, където отказва да внесе лихвата по натрупаните дългове за доставка на електричество с мотива, че ислямът забранява плащането на лихви²⁶.

Периодът е назрял и за други конфликти. През януари 2013 г. Сюлейман Углиянен заплашва, че ще напусне правителството, ако не бъде подписано коалиционно споразумение с неговата партия и такова е изработено до края на месеца. Углиянен твърди, че споразумението гарантира правата на бошнаците, но вицепремиерът Расим Ляич го опровергава, че то единствено гарантира държавни служби на представители на партията на Углиянин²⁷. Въпреки това, през февруари 2013 г. е променена управляващата коалиция в общината на Нови Пазар. От управлението е извадена партията на Углиянин, а влиза Прогресивната партия. Кворумът за заседанието е осигурен от една от общинарките от Бошнашката демократическа общност. Съветничката, която е бивш омбудсман на общината, е изключена светкавично от пар-

²⁵ Muftija Zukorlić: "Bošnjaci su suvlasnici Crne Gore". // Sandzakpress, 26.01.2013, <http://sandzakpress.net/muftija-zukorlic-bosnjaci-su-suvlasnici-crne-gore>; Đukanović demantuje Zukorlića. // Press nedelja, 27.01.2011, <http://www.naslovi.net/2013-01-27/press/djukanovic-demantuje-zukorlica/4474249>; DPS: Netačne tvrdnje Zukorlića. // Blic, 28.01.2013, <http://www.blic.rs/vesti/politika/dps-netacne-tvrdnje-zukorlica/0lq735y>; Đukanović: Zukorlić je politički šarlatan. // Nezavisne novine, 29.01.2013, <http://www.nezavisne.com/novosti/ex-yu/Djukanovic-Zukorlic-je-politicki-sarlatan/177548>; Zukorlić osniva stranku u CG? // Radio Televizija Crne Gore, 20. 08. 2013, <http://www.rtcg.me/vijesti/politika/22749/zukorlic-osniva-stranku-u-cg.html>

²⁶ Muftija Zukorlić duguje pet miliona za struju. // Danas, 27.02.2013, http://www.danas.rs/danasrs/drustvo/muftija_zukorlic_duguje_pet_miliona_za_struju.55.html?news_id=256480

²⁷ Ugljanin, Dačić i Vučić potpisali koalicioni sporazum. // Blic, 30.01.2013, <http://www.blic.rs/vesti/politika/ugljanin-dacic-i-vucic-potpisali-koalicioni-sporazum/sfjcy4c>; Ljajić: Ugljanin nije potpisivao koaliciju zbog Bošnjaka. // Sandzakpress, 31.01.2013, <http://sandzakpress.net/rasim-ljajic-ugljanin-nije-potpisivao-sporazum-zbog-bosnjaka/comment-page-1>

тията си и е обвинена във финансови мотиви, когато през следващия месец печели делото за обезщетение от 42 хил. евро срещу общината, което води от 2010 г.²⁸

Изключването показва по-дълбоки проблеми и страсти, които се проявяват в лагера на мюфтията. През март 2013 г. Зукорлич успява да се скара с шурея си Емир Елфич за контрола върху партията Бошнашка демократическа общност. Елфич се опитва да подмени ръководството на партията. Към него преминава и директорът на ТВ *Единство*, известна като *Мюфтийската телевизия*. Тя е нападната от въоръжени охранители, верни на Зукорлич. Междусобиците продължават и през следващите седмици и Зукорлич официално обявява, че формира щаб за защита на ислямската общност²⁹. По-голяма част от ръководството на партията подкрепя Елфич. Зукорлич е принуден да създаде нова партия *Бошначка демократическа общност на Санджак* с формален лидер Ахия Ферхатович, който е началник на предизборния щаб на кандидат-президента Зукорлич през 2012 г.

Зукорлич търси подкрепата на новия върховен мюфтия на ислямската общност в Босна и Херцеговина Хюсеин Кавазович, който посещава Нови Пазар и участва в различни мероприятия, организирани от Зукорлич, вкл. на дипломирането на випуска от ислямското средно училище в града³⁰. Напрежението между различните фракции се разраства. Стига се до престрелка в Нови Пазар, в която участват охранители на Зукорлич. Той обвинява кмета Мехо Махмутович, че поръчва убийство на негови привърженици³¹. Махмутович е съпартиец на министър Расим Ляич, който през август признава, че съществуването на две ислямски общности противоречи на закона и обвинява за разединението Зукорлич. Лаич обявява, че становището му съвпада с това на другия министър от Санджак – Сюлейман Углиянин³².

Конфликтите, в които участва мюфтията, се увеличават с още един, когато през август 2013 г. обвинява Турция, че чрез своя посланик финанси-

²⁸ Nova većina u Novom Pazaru. // Blic, 21.02.2013, <http://www.blic.rs/vesti/politika/nova-vecina-u-novom-pazaru/dyqv7ke>; BDZ: Hedija Skrijelj zbog nemoralnog čina isključena iz stranke i da vrati mandate. // Sandzakpress, 22.02.2013, <http://sandzakpress.net/bdz-iskljucuje-iz-clanstva-i-razrijesava-svih-funkcija-hediju-skrijelj-zbog-nemoralnog-cina>

²⁹ Naoružani Zukorličevi ljudi upali u TV Jedinstvo Novi Pazar. // Blic, 25.03.2013, <http://www.blic.rs/vesti/hronika/naoružani-zukorlicevi-ljudi-upali-u-tv-jedinstvo-novi-pazar/5k518n4>; Formiran štab za odbranu Islamske zajednice u Srbiji. // RTS, 7.04.2012, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/drustvo/1318388/formiran-stab-za-odbranu-islamske-zajednice-u-srbiji.html>

³⁰ Kavazović i Zukorlič najavili jedinstvo. // Vesti, 16.05.2013, <http://www.vesti.rs/Vesti/Kavazovic-i-Zukorlic-najavili-jedinstvo.html>

³¹ Mahmutović demantuje Zukorlića: Nisam organizovao ubistvo. // Blic, 17.06.2013, <http://www.blic.rs/vesti/hronika/mahmutovic-demantuje-zukorlica-nisam-organizovao-ubistvo/8j7z33h>; Zukorlić: Ako nas ne brani vlast sami ćemo. // Vesti, 18.06.2013, <http://www.vesti.rs/Vesti/Zukorlic-Ako-nas-ne-brani-vlast-sami-emo.html>

³² Ljajić: Postojanje dve islamske zajednice je nelegitimno. // RTV, 14.08.2013, http://www.rtv.rs/sr_lat/politika/ljajic-postojanje-dve-islamske-zajednice-je-nelegitimno_414142.html

ра противниците на Зукорлич с по 500 евро на човек³³.

През есента на 2013 г. Зукорлич предлага на своите последователи да построят в едно планинско село джамия с най-високо минаре в Европа – 99 м. Предложението предизвиква протести сред православните активисти в Белград от Движението *Двери*, които организират подписка срещу джамията. Това не притеснява мюфтията, която организира дарителска кампания сред емигрантската санджакска общност в Западна Европа – само на една вечеря във Франкфурт са събрани 630 хил. евро³⁴. Общината го обвинява, че отново строи без необходимите строителни разрешения. Общинските власти обвиняват Зукорлич и за друг негов строеж – сградата на Ислямския факултет в Нови Пазар, издигната без необходимите строителни разрешения. Зукорлич отговоря, че не се нуждае от разрешение да строи върху вафкски имот³⁵. Конкурентите от лагера на Углиянин и служебното ръководство на Бошнашкия национален съвет от своя страна започват изграждането на мемориален център в памет на загиналите санджаклии от Втората световна война, отново в спор за мястото с общинските власти.

Друг спор е свързан с изучаването на майчин език. Разделянето на Югославската федерация е последвано и от разделянето на единния дотогава сърбохърватски език. Бошнашката нация и нейните малцинства в бившите югорепублики отстояват правото си на свой език. През февруари 2013 г. в Санджак официално е поставено началото на преподаване на *бошнашки език* и открити уроци по босненска история и култура. Зукорлич обвинява правителството, че препяства процеса. През ноември Образователно-то министерство приема доклад с мерки за осигуряване на бошнаците на правото им да изучават майчин език, а министър Углиянин обявява, че това е станало по негова инициатива³⁶.

Правителството държи да демонстрира равноправното положение на своите мюсюлмани. В официална делегация, посетила Индонезия през октомври 2013 г., са включени православният патр. Ириней и *реус-ул-улема*

³³ Zukorlic: Turska mojim protivnicima daje platu od 500 evra. // Vesti online, 28.08.2013, <http://vesti-online.com/Vesti/Srbija/340127/Zukorlic-Turska-mojim-protivnicima-daje-platu-od-500-evra>;

Apostolovski, A. Treći put muslimana iz Sandžaka. // Politika, 14.09.2013, <http://www.politika.rs/sr/clanak/270052/Treci-put-muslimana-iz-Sandzaka>

³⁴ Zukorlic u Srbiji gradi džamiju s najvećim minaretima u Evropi! // Telegraf, 8.10.2013, <http://www.telegraf.rs/vesti/847383-udaren-temelj-zukorlic-u-srbiji-gradi-dzhamiju-s-najvecim-minaretima-u-evropi>; Предишният европейски рекорд – за минаре с височина 77 м., отново е поставен от мюфтията през 2009 г. в село с 300 жители до Нови Пазар.

³⁵ Muftija: Zašto gradimo bez dozvole? // Sandzakpress, 5.11.2013, <http://sandzakpress.net/muftija-zasto-gradimo-bez-dozvole>

³⁶ Tanjug. Bosanski jezik u školama u Novom Pazaru, Tutinu, Sjenici. // Blic, 21.02.2013, <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/bosanski-jezik-u-skolama-u-novom-pazaru-tutinu-sjenici/dlbgx18>;

Извештај са предлогом мера за остваривање права Бошњака на образовање на матерњем језику у Републици Србији. // <http://www.bnv.org.rs/wp-content/uploads/2013/11/lzvjestaj-i-prijedlog-mjera-za-obrazovanje-na-bosanskom-jeziku.pdf>

Адем Зилкич. Те заявяват, че *междурелигиозните отношения в Сърбия са хармонични и никога не са били по-добри*³⁷.

През ноември 2013 г. в страната започва да се чувства натискът на бежанци и мигранти от Близкия изток и Африка. Старите центрове за настаняване се препълват и започват да възникват напрежения с местните жители. В тази ситуация министър Угљанин предлага на правителството част от новодошлите да бъдат настанени в обекти в санджакските общини Сйеница и Тутин. Идеята е те да бъдат сред хора със сходна култура, а слабо развитите общини да получат допълнително целево държавно финансиране. Някои бежанци реагират със страх, че могат да се окажат в обкръжение на радикални ислямисти, но по-вероятно е да са недоволни, че биват отдалечавани от северните части на страната, които са по-близо до желаните от тях централно и северно европейски държави³⁸.

В края на годината Зукорлич обявява, че след 22 г. начело на сръбските мюсюлмани ще се оттегли от поста. През януари 2014 г. на негово място е избран близкият му сътрудник и ректор на Международния университет проф. Мевлуд Дудич. Зукорлич остава санджакски мюфтия³⁹. На инаугурацията на Дудич пристига лично *реис-ул-улема* Хюсеин Кавазович от Сараево.

Седмица по-късно Зукорлич е в Германия начело на делегация, в която са включени председателят на новата бошняшка партия в Черна гора и водещи фигури от санджакската диаспора. Мотото е традиционно – създаване на трансграничен еврорегион Санджак. Към него се прибавят и проекти за създаване на европейско ислямско мюфтийство⁴⁰. Зукорлич се обявява и за духовен водач на северната част на Черна гора в качеството си на санджакски мюфтия. По негово предложение това е записано в новия устав на ислямската общност на Босна и Херцеговина, която има амбицията да обединява всички мюсюлмани от бившето югославско пространство⁴¹.

В предизборната кампания през март 2014 г. отново се съобщава, че жителът на Зукорлич е заплашен. Мевлуд Дудич пише от името на общността писмо до вицепремиера по силовите структури и кандидат за следващ премиер

³⁷ Patriarch: Inter-religious relations in Serbia "harmonious". // B92, 28.10.2012, http://www.b92.net/eng/news/society.php?yyyy=2013&mm=10&dd=28&nav_id=88147

³⁸ Tanjug. Sulejman Ugljanin: Država položila veliki ispit smeštajem azilanata. // Blic, 10.12.2013, <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/sulejman-ugljanin-drzava-položila-veliki-ispit-smestajem-azilanata/kygcpmt>

³⁹ Dudić novi predsednik, Zukorlić ostaje sandžački muftija. // RTV, 4.01.2014, http://www.rtv.rs/sr_lat/drustvo/dudic-novi-predsednik-zukorlic-ostaje-sandzacki-muftija_450683.html

⁴⁰ Muftija sandžački gost Bundestaga. Sandzakpress, 14.01.2014. // <http://sandzakpress.net/muftija-sandzacki-gost-bundestaga>

⁴¹ Zukorlić: Ja sam muftija i severa Crne Gore. // Sandzak online, 24.03.2014, <http://sandzakonline.com/zukorlic-ja-sam-muftija-i-severa-crne-gore/>

Александър Вучич⁴². Контролираната от мюфтията партия Бошначка демократическа общност на Санджак се включва в коалиция, ръководена от Либерално-демократическата партия на Чедомир Йованович. Главният редактор на в. *Ислямски глас* е поставен на седмо място в листата. Медните коментират с почуда как една либерална коалиция издига кандидат, който вижда жената само като майка и домакиня, отрича дейността на НПО и е противник на хомосексуализма. Либералдемократите предприемат тази стъпка, след като пропадат преговорите им за коалиция със Сюлейман Углиянин. Общата листа не успява да прескочи изборния праг и остава извън парламента. Углиянин печили дежурните два мандата, а Ляич този път е част от предизборната коалиция на Прогресивната партия, ръководена от Александър Вучич. Извън традиционните си лидери, областта изпраща в новоизбраната Скупщина гражданската активистка Аида Чорович, която става депутат от опозиционната Демократическа партия. Предшествващата изборите кампания протича традиционно за областта. Привържениците на Ляич определят Углиянин като част от *политическото минало*, а той ги обвинява за подстрекателство към политически убийства, като припомня смъртта на общински кандидат от неговата партия през 2006 г. и раняването на друг през 2009⁴³.

Сюлейман Углиянин не е включен в новото правителство, което запазва голяма част от стария си състав, като само им разменя постовете. Отношението му към бившите му колеги става много по-критично. Първоначално той подкрепя програмата на правителството, но не и персоналия му състав. По-късно Углиянин критикува премиера за използване на *език на омразата* към албанския депутат от долината на Прешево, въпреки че в случая премиерът само е попитал кога албанците ще започнат да си плащат електричеството⁴⁴. В края на август за първи път от много години Углиянин напомня искането за автономия на Санджак.

На 4 септември е организирано голямо възпоменателно шествие във връзка със 70-годишнината от разстрела на санджакските политически и военни лидери от комунистите партизани в края на Втората световна война. В Санджак се провеждат възпоменателни походи, на които младите хора носят униформи на мюсюлманските сили за самоотбрана от войната. Зукорлич е обвинен, че използва деца за политически акции. Министър Ляич обвинява полицията в бездействие, но от Вътрешното министерство представят полицейските доклади, че не са констатирани нарушения на реда. На сл. г.

⁴² Mevlud Dudić: Sprema se likvidacija Muamera Zukorlića! // Kurir, 10.03.2014, <http://www.kurir.rs/mevlud-dudic-sprema-se-likvidacija-muamera-zukorlica-clanak-1268007>

⁴³ Mahmutović: Ugljanin je politička prošlost. // Blic, 20.02.2014, <http://www.blic.rs/vesti/politika/mahmutovic-ugljanin-je-politicka-proslost/4zk5tdt>; "Rasvetliti sve zločine u Sandžaku". // B92, 21.02.2014, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=02&dd=21&nav_category=11&nav_id=814956

⁴⁴ SDA – PDD: Vučićevi izlivi mržnje. // B92, 1.08.2014, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=08&dd=01&nav_category=11&nav_id=883627

младежите учествуваат во манифестацијата без униформи⁴⁵.

Многу по-сериозни притеснения предизвикаа постојано нараставащата информација за мюсюлмани од регионот на бившето југословенско пространство, коишто загинаа како доброволци джихадисти во Сирија. Наблюдатели и официјални лица изразуваат безпокойство од разпространението на *вахбизма* во регионот през целото прво десетилетие на XXI в., а през 2011 г. екстремист со произход од Санджак обстрелва американското посолство во Сараево. Други санджаклии, разследвани како негови съучастници, се откриени през следващите години во Сирија. Овде во крајот на декември 2013 г. министер Радослав Љачиќ бие тревога и предлага законска промена, насочена срещу учесниците во чуждестранни војни конфликти. Предлогот не е гласуван, поради разпускането на парламентот. След провеждането на извънредни избори законпроектот е внесен одново од депутатите на Љачиќ. Во почетокот на есенната сесия новиот парламент приема закон, предвидувајќи затвор за србски граѓани, коишто учествуваат, подпомагаат или набираат учесници во вооружени конфликти над граница⁴⁶.

През септември 2014 г. алтернативниот исламски лидер на Србија – мюфтијата Адем Џилкиќ заплашува също да создаде партија, која да води дело во Страсбург срещу отказот на државата да заличи конкурентната исламска заедница и да остави само едно мюсюлманско вероизповедание⁴⁷. Политеските лидери на Санджак също даваат изјавления, че е неопходно да се прекине разделението на србските мюсюлмани, за което се обвинуваат взаимно⁴⁸. Сюлейман Угљанин, којшто за први пат од многу време не е вклучен во правителството, издига обвиненија, че правата на мюсюлманите не се спазуваат. Нараставащото внатрешно напрежение е сврзано со нови избори на национални совети. Председателот на службениот Бошнашки национален совет Есад Џудежевиќ, којшто е водеч активист од партијата на Угљанин, започва кампањата за премажување на србските заклучоци - *иц* и *-иц* од имената на бошнаците и сам промена фамилијата си на Џуджо⁴⁹.

⁴⁵ Pristalice Zukorlića išle na Hadžet. // B92, 4.09.2014, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=09&dd=04&nav_category=12&nav_id=895968;

Uniforme muslimanske milicije iz Drugog svetskog rata u Novom Pazaru – najava civilne garde? // Blic, 5.09.2012, <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/uniforme-muslimanske-milicije-iz-drugog-svetskog-rata-u-novom-pazaru-najava-civilne-15ngtc2>; V.Z. Cvijić, M.R.

Petrović. Sukob Ljajića i Stefanovića zbog marša muftijine "vojske" u Novom Pazaru. // Blic, 12.09.2012, <http://www.blic.rs/vesti/drustvo/sukob-ljajica-i-stefanovica-zbog-marsa-muftijine-vojske-u-novom-pazaru/gxnqcl>

⁴⁶ SDPS: Zakon protiv plaćenih vojnika. // B92, 18.10.2013, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=10&dd=18&nav_id=766879; Čekerevac, M. Ratovanje u inostranstvu – krivično delo. // Politika, 9.10.2014, <http://www.politika.rs/sr/clanak/307410/Ratovanje-u-inostranstvu-krivicno-delo>

⁴⁷ Žilkić: Srbija da nas registruje, a Zukorlića izbrise. // Blic, 14.09.2014,

<http://www.blic.rs/vesti/politika/zilkić-srbija-da-nas-registruje-a-zukorlića-izbrise/fwsg4yr>

⁴⁸ <http://www.blic.rs/vesti/politika/ugljanin-vreme-da-se-ukinu-podele-medu-bosnjacima/x4dntc7>;
<http://www.blic.rs/vesti/drustvo/zilkićevi-pozvali-zukorliceve-na-ujedinjenje/hm4hp3k>

⁴⁹ Džudžević postao Džudžo. // Vecerne novosti, 14. 08. 2014,

Изборите се провеждат в края на октомври 2014 г. и този път листата на Угљанин *За бошначко единство* (19 мандата) побеждава листата *За Санджак, бошнаците и муфтията* (16 мандата). Сюлейман Угљанин е избран за председател на Съвета. Муфтията Зукорлич признава резултатите и на 20 ноември 2014 г. – Денят на Санджак, на едно място присъстват официални лица от трите партии⁵⁰.

Проследяването на процесите в мюсюлманската общност на Сърбия налага впечатлението за една наглед парадоксална ситуация. На външен план се открояват остри крайни изявления на лидерите, които често се приемат твърде сериозно от техните привърженици. Същината на тези прояви може да се разбере, само ако се направи сравнение с подобен тип изявления от водещите фигури на големите национални партии. Вижда се, че всъщност няма никаква разлика, че това е израз на един *мъжкарски* стил в стилистиката на сръбските политици, които по този начин легитимират своето лидерско присъствие. Подобно поведение е част от сръбската политическа традиция, но то не винаги си дава сметка за емоционалните чувства на избирателите, които са допълнително изострени от безработицата, икономическата изостаналост и нарастващия брой млади хора, търсещи своята житейска реализация. Роднинският патронаж и политическият клиентелизъм са неминуема част от местната политика в един изостанал регион, където нерядко местните партийни босове взаимно се обвиняват в корупция и връзки със сенчестия бизнес. На микро ниво в подобна обстановка решенията често се търсят във възможностите, които предлага сивата икономика и злоупотребата с публични средства. Води се ежедневна борба за контрола и разпределението на местните ресурси, които са много важен източник на влияния, на препитание, а в някои случаи – дори на оцеляване. Местните лидери често са склонни да легитимират социалната си роля с опасността от *външни врагове* и собствената заявена готовност за силов отговор. Това не винаги се разбира от техните привърженици, които понякога стигат и до физически сблъсъци.

Партийните босове лидери трудно постигат необходимото равновесие, за да контролират привържениците си сред нарастващата безработица в ре-

<http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/politika/aktuelno.289.html:505459-Dzudzevic-postao-Dzudzo>; Кампанията започва при отбелязване на деня на бошначкото национално знаме. Вж. Belić, N. *Džudžević protiv „vić” i „ić” u prezimenima Bošnjaka*.//Politika, 14.05.2014, <http://www.politika.rs/sr/clanak/292909/Dzudzevic-protiv-vic-i-ic-u-prezimenima-Bošnjaka>

⁵⁰ Ž. J. Ugljanin pobedio muftiju na izborima. // Blic, 28. 10. 2014, <http://www.blic.rs/vesti/politika/ugljanin-pobedio-muftiju-na-izborima/v5xqce6>; Nićiforović, M. Formirano Bošnjačko nacionalno veće: Ugljanin predsednik. Muftija opozicija. // Vecerne novosti. 17.11.2014. <http://www.novosti.rs/vesti/srbija.73.html:519900-Formirano-Bošnjacko-nacionalno-vece-Ugljanin-predsednik-Muftija-opozicija>; Dan Sandžaka obilježen u duhu stvarnog oživljavanja bošnjačkog jedinstva. // Sandžakpress, 20.11.2014, <http://sandzakpress.net/dan-sandzaka-obiljezen-u-duhu-stvarnog-ozivljavanja-bosnjackog-jedinstva>

гиона и са склонни да прибегват до рисковано смесване на религия с политика, на социални с етнически проблеми. Не всички членове на общността успяват да намерят своето място в този сложен баланс. Безмилостно експлоатираните им чувства са на ръба на емоционалното напрежение, което търси своя отдушник. Някои го намират в изкушението на ислямската радикализация.

Подобни предпоставки могат да изправят пред изпитания отношенията между православни християни и мюсюлмани в цялото бивше югославско пространство. Те са поставени на ключова преоценка през лятото на 2015 г. На 11 юли сръбският премиер Александър Вучич е нападат с камъни, когато отива на поклонение пред жертвите на Сребреница. Предварително организираното нападение е сериозно предизвикателство за стабилността в региона. В такава ситуация санджакските лидери показват съвсем различен тон. Мюфтията Зукорлич дава изявление пред информационните агенции, че подкрепя политиката на помирение, водена от Вучич и пожелава на премиера да остане твърд по избрания път. Зукорлич напомня, че традиционните обичаи на бошнаците изискват гостът да бъде защитен и уважаван⁵¹. След него ръководството на Бошнашкия национален съвет прави изявление в същия дух. Призивите за спокойствие идват в най-необходимия момент.

Подобна съвпадаща позиция се наблюдава и по отношение на религиозния екстремизъм. Тя се осъжда както от Расим Ляич, който е вносител на законопроекта, осъждащ участието в чуждестранни военни структури, така и от Бошнашкия национален съвет, ръководен от Сюлейман Угъланин⁵². През 2016 г. мюфтията Зукорлич получава специално внимание от *Ислямска държава* във формата на видеообръщение, призоваващо към неговото убийство, определяйки го като предател, опозорил поста си на духовник и станал депутат в християнска държава⁵³.

От всичко това може да се направи заключението, че зад острата политическа реторика се поддържа един динамичен баланс. Той се постига както между санджакските лидери, така и между тях, и партньорите им от Белград. При формирането на местните органи на властта големите национални партии винаги са се стремели да сключат необходимите коалиции с местните политически лидери и водещите представители на мюсюлманското вероизповедание в съответната община. Те, от своя страна, успешно се инкорпорират в местните и националните структури на властта. Въпреки

⁵¹ Zukurlić: Želim da Vučić ne poklekne. // Blic, 11.07.2015, <http://www.blic.rs/vesti/politika/zukurlic-zelim-da-vucic-ne-poklekne/xrtvl3s>; Jusufspahić: Mogli smo da budemo bliže, a sada smo dalje. // B92, 11.07.2015, http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2015&mm=07&dd=11&nav_id=1014499

⁵² BNV: Srpski mediji zlonamierno predstavljaju Bošnjake ekstremistima. // Sandzaknews. 1.04.2015, <http://sandzaknews.rs/bnv-srpski-mediji-zlonamjerno-predstavljaju-bosnjake-ekstremistima/>

⁵³ Zukurlić: Ne plašim se prijetnji ISIL-a. // Sandzaknews, 2.07.2016, <http://sandzaknews.rs/zukurlic-ne-plasim-se-prijetnji-isil-a/>

честите си и остри критики към властта, всички водачи на мюсюлманските партии изповядват съгласието, че сътрудничеството с централните власти е необходимо както за техния личен просперитет, така и за реализацията на техните управленски цели в областта, вкл. и за поддържане на контрола над своите привърженици. Те се радват на реципрочно отношение и от страна на управляващите, които и да са те в Белград. Централната власт също търси баланс и се стреми да има повече от един съюзник в Санджак. Расим Ляич преминава безконфликтно от правителство в правителство, където се допълва от Сюлейман Углиянин. След 2014 г. само Ляич остава министър, но Углиянин поема председателството на Националния съвет на бошняшкото малцинство. Отдалечаването на Углиянин от властта увеличава възможностите за сътрудничество на мюфтията Зукорлич с управляващите до степен, че след изборите от 2016 г. той да получи председателството на Парламентарната комисия по образование, наука, технологично развитие и информационно общество. Балансът обхваща не само политическите лидери, но и други изявени представители на мюсюлманската общност. Правителството на Александър Вучич изпраща Мохамед Юсуфспахич като посланик в Саудитска Арабия, а Емир Елфич – като посланик в Ливан.

Всичко това ни дава основание да отидем отвъд оценката, че *Санджак е почти уникален на Балканите, защото основният конфликт не е междуетнически, а е вътрешноетнически*. Същността трябва да се търси зад преекспонирането на конфликтите от различен порядък. Там се открива много по-сложния и дълбок процес на поддържането на динамичен баланс на всички възможни нива.

ОБИЧАЯТ СЮННЕТ

Ибрахим Карахасан-Чънар

CUSTOM CIRCUMCISION (SÜNNET)

Ibrahim Karahasan-Çınar

Abstract: *The circumcision is an old Semitic practice, well known from the Early Antiquity. The paper suggests that sacrifice is a tradition, inforgettable in lifetime of man. The ritual have special purpose in Islam and have name Sünnet. Although it is not described and mentioned in the Holy Qu'ran sünnet is mentioned in the Hadit (Sainart's) and is one of distinctive marks of the Islam. The circumcision is a seal of the testament between Prophet Abraham (Ibrahim) and the God (Allah) and demonstrates a loyalty of men to the God.*

Key words: *circumcision (Sünnet), hitan, Muslims, Bulgaria*

Обрязването е стара семитска практика, позната от дълбока древност. Тази практика, която по своята същност е хирургическо прекъсване с упойка на препуциума в горната част на мъжкия член, е станала част от някои религии – главно в юдаизма и исляма. Предполага се, че това е своеобразна форма на жертвоприношение и по своята същност е една съкровена традиция и незабравим миг в живота на мъжа.

В юдаизма обрязването е символ (печат) на завета между Йехова и Авраам. Бог заповядал на Авраам (Ибрахим в мюсюлманската традиция) да обреже себе си и потомците си от мъжки пол – Исмаил (праотецът на арабите) и Исаак (праотецът на евреите). Така той изпълнил заръката на Господ: *всеки между вас от мъжки пол да се обрязва. Да обрязвате краекожитето на плътта си; и това ще бъде знак за завета между мен и вас. Всяко мъжко дете между вас във всичките ви поколения, като стане на осем дена, трябва да се обрязва, както роденото у дома ти, така и онова, което не е от твоето потомство, купено с пари от някой чужденец.* /Бит.18:10-12/.

По времето на Мойсей (Муса) и след даването на Закона (скрижали-те), обрязването става задължение за всеки евреин – белег, който да ги отличава като народ.

Този ритуал също има специално значение в исляма и се нарича *сюннет*. Въпреки, че няма никаква постановка относно обрязването и не се споменава в Свещения Коран, сюннетът е посочен в *Хадит* (Житие) и е един от отличителните белези, един от символите на исляма. В един от хадисите ислямският пророк Мохамед казва следното: *Има четири неща, които са присъщи на всички пратеници на Аллах. Те са: обрязването, почитването на зъбите, парфюмирането и женитбата.*

В хадисите на пророка Мохамед се съдържат различни примери и разпоредби, свързани с обрязването. От тях научаваме, че обрязването води своето начало още от времето на пророка Ибрахим, който на стари години бил обрязан по заповед на Всевишния Аллах. Но вероятността да води

своето начало от първия пророк Адем (Адам) също е голяма. Според основните източници на юдаизма – Теврат (Тора) и на християнството Инджил (Евангелие) – обрязването също е задължителен ритуал за привържениците им. Според някои предания, част от пророците (пейгамберите) – в т.ч. и Мохамед (Саллаляху алейхи ве селлем) – са се родили обрязани.

Сюннетът е болезнен акт, но той се основава на ислямския принцип, който гласи: *Причиняване болка на някое живо същество е разрешено само тогава, когато болката поражда полза за живото същество и ползата е по-голяма от болката.*

Ако вземем предвид ползата от обрязването за здравето на човека, ще видим, че тя далеч надхвърля болката. Друг е въпросът за духовната полза и че вярващият трябва да се подчини безусловно на повелите на Всевишния Аллах. Ето защо мюсюлманите тачат тази съкровена традиция от векове и не изпитват никакво колебание при извършването ѝ. Напротив, това дори е много важен момент в живота на всеки мюсюлманин и е гордост за него.

В ислямската правна система (Фъхх) не е посочена определена възраст, в която трябва да се извърши обрязването, но е прието децата да бъдат обрязани между 7-10 години. При мюсюлманското население в България обрязването се извършва най-често в първите четири години (препоръчително е до 6-7-годишна възраст). В нашите земи ритуалното обрязване на момчето по канона се нарича сюннет, но понякога в литературните източници и народния фолклор се използва и варианта *сюннет-дююню* (със значение на *сватба*). В отделни случаи, обрязването се извършва до 40 дни от раждането на детето (*кърк ичинде*) или когато навърши 2-3 м. Така постъпват семействата, на чиито деца животът е застрашен от ранна смърт. В този смисъл се вярва, че сюннетът ще предпази детето от враждебните действия на злите духове – джинове. Съществува и убеждение, че колкото е по-малко на възраст детето, толкова то по-лесно преживява интервенцията на церемонията и периодът след това преминава без здравословни усложнения за него. Някои приемат, че момчето трябва да се сунетира при навършване на нечетен брой години, в противен случай, когато създаде собствено семейство, няма да има синове.

Важността на обрязването се приема от всички мюсюлмани и те още от ранна възраст внушават това на малките момченца. Родителите са длъжни да обяснят по достъпен начин на детето си значението на този акт. Напр. на момчето му се казва, че трябва да бъде обрязано, за да бъде истински мъж, да стане силен, за да бъде обичан от хората и Създателя си, че няма да го боли много и т.н. Затова в повечето случаи децата преди обрязване са радостни, засмени и с трепет очакват мига, в който ще прескочат границата на мъжествеността. Родителите и близките също помагат на децата в тази нелека ситуация, като допринасят за празничната атмосфера – извършва се дуа (молебен), правят се сватби и *мъжът* бива обграден с много подаръци и внимание. По този начин – ако детето е във възраст, в която

осъзнава нещата – този ден остава като един от най-незабравимите мигове в живота му. По-нататък, осъзнавайки духовното и медицинското значение и ползата на този акт, той го приема още по-присърце.

Изпълнението на обряда *сюннет* изисква предварителна подготовка: избор и купуване на подходящ плат за ушиване на специално облекло на момчето (обикновено атлазено), приготвяне на нови постели и завивки, в което то ще прекара периода на възстановяване; купуване и приготвяне на продуктите за угощение на гостите; символичен подарък за последните – обикновено у нас на тях се подарява бяла сувенирна шапчица с аксесоари по нея – стъклъца, седеф, пера и т.н. Съгласно наложилия се мюсюлмански обичай всички разходи се поемат от бащата на детето.

Преди началото на празника семейството трябва да си избере *кювре* (кювре сечими) – лице, което по своето положение съответства на *сагдъча* на сватбеното тържество (обикновено това е брат на булката). По своята обредна роля този персонаж е тъждествен на кума-кръстник в християнската култура, но при мюсюлманите неговото право не се предава по наследствена линия. Избират го измежду най-близките родственици, като това може да бъде чичото (брат на баща му) или някой от неговите синове. Той може да бъде и най-добрият приятел на бащата, който не е свързан със семейството по кръвно-родствена или съребрена линия. Кювретото има задължението да приготи дрехите, в които детето ще бъде облечено непосредствено след церемонията.

Традицията изисква да се определи и *кахведжи*. Той е длъжен да обходи всички домове на близки, съседи и познати, и черпейки ги с кафе да ги покани на тържеството. Всеки, който е посетен, възнаграждава вестителя с някакъв армаган. Връщайки се в дома на стопанина, кахведжията сварява кафе, което поднася на пристигащите гости, а те от своя страна се обръщат към бащата на детето с благословията: *Нека твоят празник да бъде благословен!* За тържеството се канят и музиканти, а на покрива на къщата се слага знаме.

В деня на обрязването се бие барабан (Кърджалийско, Хасковско), с който се обявяват *божиите чеда* за церемонията. На сутринта домашните взимат дрехата, в която трябва да бъде облечено избраното момче, и я свързват на възел. Други деца я поемат и под звуците на барабана с песни се отправят на обиколка из съседските домове. След това връщат дрехата и с помощта на кювре обличат момчето. В миналото кювре е отвеждал момчето на кон до уреченото място. Там предварително заколвали животно (овен, коза) и са приготвяли угощение. Задължително слагали сапун, квадратна постелка от тънка материя, сладкиши за гостите, сушени плодове,

При церемонията особено важна е и ролята на човекът (*сюннетчи*), извършващ самата манипулация. Той дава знак за започване на обряда и присъстващото момче трябва да си свали връхната дреха и да остане само по панталон и риза. Кювре оголва слабините му и го държи здраво за краката. С бързи и поривисти движения на ножа, под ударите на барабана и в

съпровод на четенето на мевлюда (жития на пророка Мохамед) сюннетчи извършва обрязването. Веднага след това той си измива ръцете със сапун, който символично пречисва от евентуален досег със зли сили.

След приключването на същинската част от обрязването детето се оставя на спокойствие. Сюннетчиата от своя страна обхожда присъстващите със сребърен поднос в ръце, върху който се поставят пари и дарове. За мюсюлманите обрязването е особена граница в живота на всеки индивид от мъжки пол, свързана с периода на неговото възмъжаване, обозначаваща предел, отделящ го от детството. Хората съветват обичайно момчетата така: *Сега ти си минал през сюннета, не си малък, станал си юноша!*

В последно време се наложи тенденцията обрязването да се прави за цяла група момчета (Сюннет Байрам). Особено ревностни в това отношение са в регионите на Шумен, Силистра, Кърджали, Гоце Делчев, Якоруда, Самоков и някои други селища. Това превръща сюннета във всеобщ празник – казват, че по своята тържественост и разточителност той е едва ли не по-голям празник от сватбата. Често Сюннет Байрама (или Сюннет дюгюню) приключва с музика и песни, мазни борби, конски кушии и общи трапези.

Обредът в еврейската култура се нарича *бирит* (биркат) *мила* (благословия на обрязването) и се извършва на осмия ден след раждането на дете от мъжки пол. По изключение се допуска болнавите и слаби деца да се подлагат на операцията до 30 дни след раждането им. По принцип в първите седем дена от своя живот момчето е винаги обект на повишено внимание от страна на неговите родители, които усилено се приготвят за тържествената церемония.

В навечерието на празника la noche de la semita (нощта на шемира / бдението) или още *fijola* (вероятно от португалски произход, със значение на *момче*), в дома на новороденото поканват на богата трапеза *моела* (сюннетчиата) и други гости, представители на местното духовенство. *Сандак-ът* (лице, изпълняващо функция, подобна на тази на кръстника, обикновено дядо по бащина линия на момчето) и неговата съпруга – *сандака-та* са главните обредни персонажи. Следвана от другите жени, *сандака-та* го внася в стаята с гостите и на прага на вратата го предава в ръцете на *сандак-а*. Той обикновено седи на определен стол, държейки новороденото на коленете си над голяма бяла възглавница. До него се поставя и друг стол, който остава празен – той е предназначен за пророк Илия (Елияну анави), който се явява *патрон* на церемонията. Макар и невидим, той дава своята благословия за детето. Церемонията може да се проведе и в синагогата, като там *сандак-ът* поема детето през прага на молитвения дом, тъй като жените не присъстват на обреда.

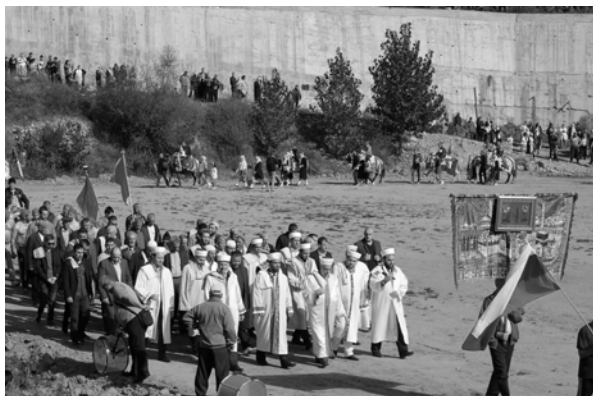
Самият акт на обрязването се извършва от *моела*, който поема инструментите за манипулацията лично от ръцете на бащата. По този начин се символизира изпълнението на Божия завет – бащата собственооръчно да обреже сина. *Моелът* изрича молитва и потапя пръста си в чаша с благословено вино, след което детето облизва пръста му (може би това действа като вид упойка за малкото момче). След като извършва манипулацията, *моелът* предава детето на жените и то се изнася от помещението. За него-

вото скорошно оздравяване присъстващите консумират по традиция *куартос де масапан* (бадемов сладкиш).

През следващите два дни моелът следи за здравословното състояние на новороденото. Първият петък след обрязването детето се отделя от майката, за да се постави в люлката. По този повод се организира тържество, на което се поканват и съседските деца. Те пеят религиозния химн *Слушай, синне, бащина поука и не оставяй майчина си вяра*, а след това ги черпят със сладкиши, които са напръскани с розова вода. След цялата тази церемония се приема, че детето е приобщено към възрастовата група на подрастващите. Тук следва да поясним, че за да стане пълноправен член на общността, момчето трябва да навърши 13-годишна възраст. Тогава достига религиозно пълнолетие (Бар Мицва, кумплир минян) и се приема като участник в религиозния живот.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Банкова, П. Образи и срещи в традицията. Сборник материали за етническите култури. – София: МИЧП, 2000.
2. Грозданова, Е., О. Тодорова, съст. Контрасти и конфликти „зад кадър“ в българското общество през XV-XVIII в. – София: Гутенберг, 2003.
3. Карахасан-Чънар, И. Етническа и религиозна мозайка на България. – София: ЛИК, 2015.
4. Карахасан-Чънар, И. Етническите малцинства в България. – София: ЛИК, 2005.
5. Свещен Коран. – София: Тайба, 1999.
6. Съботинова, Д. Семейник, или колелото на живота. Обичаи и обреди на българските турци и цигани/рома. – Силистра: РИТТ, 2002.
7. Татарлъ, И. Проблеми на турската култура в България. Студии, статии, слова. – София: Авразия. 2009.



Празнично шествие за Суннет Байрам на 9.10.2016 г. в с. Лъжница, Гоцеделчевско

РЕЛИГИОЗНИ УБЕЖДЕНИЯ ВЪВ ВЪЗНИКВАЩА ЗРЕЛОСТ – БЪЛГАРСКИЯТ СЛУЧАЙ

Магдалена Гарванова

RELIGIOUS BELIEFS IN EMERGING ADULTHOOD: THE BULGARIAN CASE

Magdalena Garvanova

Abstract: *The article presents the results from a comparative cohort study conducted in three stages among Bulgarian students from different universities and majors in bachelor degree courses: 1995 (N = 232), 2005 (N = 157), and 2015 (N = 255). The empirical study aims to analyse the religious attitudes, values and beliefs of youths in the age range 18-29 in dynamic perspective. The choice of target group of young people falling into this age group is not accidental. In developmental aspect, the age period between 18-29 is considered as a life stage of “emerging adulthood”, which indicates the key transition from adolescence to adulthood (Arnett 2000; Arnett 2014a). The survey results suggest that religiosity/piety remains low by year, which can be explained with the overall secular socio-cultural context in the country, as well as normative fact that religiosity is not a leading component in the formation of psychosocial identity in youth. The study also traces the effects of gender and age on religious beliefs in personality development.*

Key words: *religious beliefs, religious values, emerging adulthood, 18-29-year-old youths, Bulgarian students*

Въведение

Възникващата зрелост – 18-29 г. Психосоциалното развитие на младите генерации предизвиква нестихващ интерес сред социалните изследователи от цял свят, което се дължи до голяма степен на тяхната ключова роля за бъдещото състояние на обществото, в което живеят, от една страна, а от друга – са индикатор за актуалните тенденции в него. Така напр., редица проучвания разкриват, че културните, икономическите и политическите промени в развитите постиндустриални социуми от средата на ХХ в. водят до удължаване на времето на инициране на младите хора в света на възрастните – те учат по-дълго, женят се и стават родители по-късно и т.н. (Schwartz, Côté, Arnett 2005). С други думи нормативните жизнени обстоятелства се релативизират и внасят индивидуални вариации в жизнения път на личността.

Американският психолог Джефри Арнет нарича прехода от юношеството към зрелостта *emerging adulthood* или *възникваща зрелост* (Arnett 2000; Arnett 2014). Този транзитивен период представлява продължение на *психосоциалния мораториум* на Ериксън (2013): юношите експериментират с различни социални и професионални роли, търсейки собствената си идентичност, като се ползват с известна времева отсрочка от обкръжаващата

среда да бъдат отговорни възрастни. Следователно, това е развитиен етап на засилен стремеж у младия човек към независимост, експанзия, промяна и проучване на възможни жизнени траектории на прага на зрелостта при занижени социални изисквания към него. Границите на нововъзникващата зрелост са културно обусловени, но ориентировъчно могат да се поставят между 18 и 29 г., т.е. от последните тийнейджърски години до края на 20-те (Arnett, Žukauskienė, Sugimura 2014). От генерационна гледна точка тази възрастова група се отнася към поколението *милениум* (Millennials) или поколението Y, родено след 1980 г. (Pew Research Center 2014).

Младите хора във възникваща зрелост се отличават от другите кохорти с интензивно изследване на идентичността: нестабилност, фокусираност върху себе си, усещане за транзитивност и оптимизъм (Arnett 2000; Arnett 2014a; Arnett, Žukauskienė, & Sugimura 2014). Те се възлнуват предимно от работата, романтичните връзки, приятелите, забавленията, финансовата сигурност и др. (Setran, Kiesling 2013). Водещото психосоциално качество, което трябва да изградят съгласно развитиената теория на Ериксън за *его-идентичността*, преминавайки успешно през *кризата на интимността срещу изолацията* през младостта (20-25 г.), е *любовта* (Ериксън 2013). Според друга значима стадиална теория в психологията на развитието – тази на Левинсън, навлизането в света на възрастните и развитиените задачи през ранната зрелост (22-28 г.) гравитират около любовта, професията, младежката мечта и ролята на ментора (Levinson et al. 1978). Проблемът за религиозността е важен, но не е ключов аспект на идентичността, жизнения стил и целепологането през 20-те години (Arnett 2014b).

Религиозни възраване при нововъзникващите възрастни. Редица изследвания разкриват, че в резултат на модернизацията в съвременните западни общества се наблюдава процес на *индивидуализиране на вярата*, която започва да се осмисля като *въпрос на личен избор и интимно преживяване*, а не толкова като обвързване с определена религиозна общност (Василев 2013). Така конвенционалната роля на религията и нейната социална интегрираща функция (Дюркем 1998) се трансформира в нова форма на религиозно самосъзнание и лични духовни прозрения (Тейлър 2006). Докато през юношеството религиозната идентичност не се проблематизира, предзададена от родителите и референтните кръгове, през ранната зрелост вследствие на потребността от независимост се отчита интензивна преоценка на религиозния опит и формиране на индивидуална духовно-религиозна концепция (Arnett, Jensen 2002; Setran, Kiesling 2013). Важно уточнение, което изследователите правят, е, че изграждането на уникален религиозен светоглед е част от процеса на израстване и *ставане* на възрастен в култури с доминиращ *индивидуализъм* (Ериксън 2013; Barry, Nelson 2011; Arnett 2014a).

В други по-слабо индустриализирани общества или малцинствени групи с преобладаващи колективистични ценности и интереси религиозното развитие на подрастващите се диктува от социалния натиск и контрола на семейството и общността, и индивидуалната вариабилност на религиозното

поведение се реализира в много тесни граници в по-зряла възраст (Arnett 2014b). В такива социални формации се установява строго следване на консервативните форми на религиозност. На глобално ниво дори се регистрира възраждането на някои традиционни религиозни движения, като протестантските и мюсюлманските – реакция от напредващата модернизация и секуларизация в света (Бъргръ 2004; Василев 2013).

В развитиен аспект изследователите отчитат намаляване на религиозността във възникваща зрелост в съпоставка с юношеските години и нейното засилване в по-късна възраст (Dillon 2007; Arnett, Jensen 2002; Arnett 2014b). Проучванията установяват напр., че американските милениуми са много по-слабо религиозни за разлика от по-възрастните поколения (Bennett, Potts, Levin 2005; Pew Research Center 2010) – факт, на който се отдава цялостното *отдръпване* на религията от обществения живот в САЩ през последните десетилетия (Pew Research Center 2015). Нараства също така пропорцията на нововъзникващите атеисти, агностици, деисти и т.н. при възрастните лица, които не принадлежат към никаква религиозна общност (Smith, Snell 2009; Pew Research Center 2015). Неслучайно емпиричните данни разкриват, че нагласите на милениумите към хомосексуализма, еднополовите бракове, абортите и др. се отличават с толерантност и либерализъм (Pew Research Center 2015).

В същото време обаче интересът на младежите към духовните въпроси и моралните дилеми като смисъла на живота, живота след смъртта, съществуването на Бог или на други трансцендентални сили и пр. се увеличава в сравнение с детските и юношеските години (Setran & Kiesling 2013). В тази връзка някои изследователи подчертават, че *поколението на хилядолетието* или нововъзникващите възрастни са по-скоро духовни, отколкото религиозни лица (Lippman, McIntosh 2010; Steinman 2011). Възможна причина за това е, че младите хора възприемат духовността предимно като измерение на интимния свят на личността, засягащо проблеми с по-фундаментален характер, а религиозността – като аспект на обективната реалност, отнасяща се до сакрални явления с по-ограничен инструментален периметър (Steinman 2011; Barry, Nelson 2011). Върху тяхното религиозно развитие оказват влияние ключови субекти на социализацията като родителите, връстниците, общността, средствата за масова информация и др. (Barry & al. 2010; Barry, Nelson 2011). Редица проучвания подчертават, че религиозните вярвания на младите кохорти са силно индивидуализирани, неконвенционални, примесени с послания от популярната култура и от други религии (Arnett, Jensen 2002; Bennett, Potts, Levin 2005).

Групата на нововъзникващите възрастни не е хомогенна (Arnett 2000) и се отличава с голямо разнообразие на религиозни убеждения и практики (Arnett, Jensen 2002). Напр., жените, семейните младежи и партньорите с деца имат по-осъзната потребност от религиозни и духовни ценности, отколкото мъжете, несемейните и младежите без деца (Arnett, Jensen 2002; Uecker, Regnerus, Vaaler 2007; Stoppa, Lefkowitz 2010). Университетското образова-

ние е значим фактор, който съдейства за маргинализирането на някои традиционни религиозни практики, като ходенето на църква, спазването на религиозните обичаи, честотата на молитвата, четенето на религиозни книги и др., особено сред младите християни (Uecker, Regnerus, Vaaler 2007; Stoppa, Lefkowitz 2010; Steinman 2011; Setran, Kiesling 2013). Религиозните нагласи корелират положително с удовлетвореността от живота, оптимизма и самооценката, и отрицателно – с прояви на рисково поведение, тревожност и стрес (Arnett 2014b) и т.н.

Процесите на глобализация в съвременната информационна среда също оказват съществено въздействие върху религиозните възгледи на нововъзникващите възрастни. Както отбелязва Арнет, от една страна, *глобалната култура* (global culture), отличаваща се със секуларност, игнорира религиозните проблеми в полза на консуматорското поведение, забавляването и преследването на индивидуална наслада при младите. От друга страна, последиците от модернизацията активизират противоположни тенденции на търсене на *самостоятелно избрани култури* (self-selected cultures), вариации на които целят да реабилитират конвенционалните религиозни системи за вечните трансцендентални истини (Arnett 2002). Въпреки културната промяна от материални към постматериални ценности, традиционните убеждения продължават да упорстват (Inglehart, Baker 2000), като дори се отчита *възраждането на религията и десекуларизацията* на обществения живот в редица геополитически части на света (Бъргър 2004).

Религиозна култура при българските младежи. Началото на демократичните промени в България след 1989 г. бе съпроводено с нарастване на общото равнище на религиозност в страната и активизиране на религиозното поведение на хората най-вече поради отпадането на забраните, наложени от комунистическата власт (Богомилова 1999; Гребенарова 2002; Василев 2013; Inglehart, Baker 2000; Comşa, Rusu 2011). Въпреки възможността за свобода на вероизповеданията обаче в българското общество доминират светските нагласи и ценности – наследство от силово наложения от тоталитарната държава атеизъм и резултат от възпроизвеждането на някои секуларни културно-исторически модели. Редица изследователи очертават езическата и народната религиозност на съвременния българин (Богомилова 1999; Гребенарова 2002), декоративния характер на религията и църквата в неговия живот (Коев 2009), както и присъствието на битово или фолклорно християнство (Карамелска 2009а; Карамелска 2009б).

В малкото проучвания, посветени на религиозните убеждения при българските младежи, се посочва, че преобладаващата част от тях вярват в Бог и имат положително отношение към религията, без това да ги ангажира сериозно с участие в традиционни църковни практики и религиозни възгледи за обществото и света (Митев, Ковачева 2014). Налице е индивидуалистично отношение към религията, слабо възприемане на църковната институция като общност и начин за общуване с Бог (Митев, Ковачева 2014) и непризнаване на ролята ѝ като духовна опора и морален ориентир в жизнения път

на личността (Коев 2009). В същото време обаче при българските мюсюлмани, особено валидно за младите възрастови групи, се установява процес на укрепване и консолидация около ценностния характер на исляма, което увеличава социалните дистанции между религиозните общности в посттоталитарна среда (Босаков 2009).

Национални представителни проучвания регистрират ниска религиозна култура при младите поколения българи (Митев, Ковачева 2014), което до голяма степен се предопределя от рационализма и прагматизма на сциентистки ориентираната образователна система (Богомилова 1999), въпреки силната обществена подкрепа за по-активно участие на училището в религиозното обучение и възпитание на новите поколения (Христов 2015). Като цяло, семейството се счита за средоточие на религиозно възпитание, ценности и модели на поведение за подрастващите, където честването на големите християнски празници се свързва с тяхното семейно-битово, а не религиозно значение (Богомилова 1999; Митев, Ковачева 2014). С други думи младите хора демонстрират незначителен интерес към религиозната институционалност и догматика в търсене на индивидуален облик на вярата в Бог – състояние, характерно за повечето развити европейски държави, но с някои национални културни нюанси (Богомилова 1999). Именно получаването на комплексна картина на въздействието на индивидуално и социално обусловените фактори върху религиозните възгледи, нагласи и ценностни ориентации при български студенти в младежка възраст – една от най-проспериращите прослойки във всяко общество (Гарванова 2013) – е *акцент* в настоящата разработка.

Цел, задачи и хипотези на изследването

С цел установяване на религиозните виждания при български студенти във възникваща зрелост – 18-29 г., бе проведено емпирично проучване, което си постави следните задачи:

1. Да се анализира влиянието на динамиката на социално-историческото време върху религиозните убеждения при младите хора в периода 1995, 2005 и 2015 г.;

2. Да се очертаят особеностите на тяхната религиозна принадлежност;

3. Да се изучат ефектите на пола и възрастта върху значимостта на религиозните ценности.

На базата на данни от литературата възникна допускане, че:

1. Поради секуларния социален контекст в България след 1989 г. (Богомилова 1999; Василев 2013; Inglehart, Baker 2000) религиозните убеждения в групата на 18-29-годишните студенти ще имат нисък приоритет и няма да търпят съществени изменения в интервала 1995-2015 г. Психосоциалните особености на нововъзникващите възрастни също ще определят слабата значимост на религиозните ценности в техния живот;

2. Тъй като религиозният опит в най-голяма степен е свързан с интим-

ния емоционален живот на човека (James 2008; Crăciun 2014) можеше да се очаква, че жените, които играят активна роля в отглеждането и възпитанието на подрастващите, ще бъдат по-религиозни в сравнение с мъжете (Arnett, Jensen 2002; Stoppa, Lefkowitz 2010; Barry, al. 2010; Barry, Nelson 2011; Pew Research Center 2015);

3. С нарастване на възрастта ще се засилва важноста на религиозните ценности и нагласи (Dillon 2007; Arnett, Jensen 2015), което съответства на интегриращата и колективна функция на религиозните феномени (Дюркем 1998).

Участници в изследването

Емпиричното проучване бе със сравнително-кохортен дизайн, реализиран в 3 етапа – 1995, 2005 и 2015 г. Приложена бе стратегията на *типологичните извадки* – целевата група се състоеше от студенти във възникваща зрелост 18-29 г. През 1995 г. участваха 232 лица (средна възраст $M = 22,53$; $SD = 2,59$), от които мъже 118 (50,9%), жени – 113 (48,7%), а 1 (0,4%) не бе посочил половата си принадлежност. През 2005 г. бяха включени 157 души (средна възраст $M = 21,85$; $SD = 2,53$), от които мъже – 88 (56,1%) и жени – 69 (43,9%). Броят на студентите, анкетирани през 2015 г., бе 255 (средна възраст $M = 22,86$; $SD = 3,86$), от които 166 (65,1%) мъже и 89 (34,9%) жени. Всички те учат в различни български университети и специалности в бакалавърска степен на обучение в: *СУ Св. Климент Охридски*, Технически университет – София, Университет за национално и световно стопанство – УНСС, НАТФИЗ *Кръстьо Сарафов*, Химикотехнологичен и металургичен университет – ХТМУ, МГУ *Св. Иван Рилски*, Тракийски университет – Ст. Загора и Университет по библиотекознание и информационни технологии – УниБИТ.

Метод

Използван бе методът на *анкетното допитване*, а с цел съпоставимост на данните по години бяха включени следните въпроси:

1. Доколко ценностите *набожен* (придържаш се към религиозна вяра) и *духовен живот* (преобладаване на духовните, а не на материалните неща) от *Schwartz Value Survey* (Schwartz 1992) са важни ръководни принципи в живота на изследваното лице. Оценяването се извърши по 9-степенна скала на отговорите от 1 до 7, където 1 – противоположна на моите ценности, 0 – не е важна и 7 – изключително важна ценност;

2. Степен на религиозност с 8-степенна скала на отговорите от 0 до 7, където 0 – нерелигиозен и 7 – много религиозен човек;

3. Религиозна принадлежност, където 1 – християнство, 2 – ислям, 3 – друга, 4 – никоя;

4. Демографски променливи – пол, възраст, семейно положение, специалност, материален статус и др.

Резултати и обсъждане

За проверка на издигнатите хипотези бе приложен еднофакторен дисперсионен анализ и пост-хок тест на Шефе, частна корелация, двумерно разпределение и t-тест на Стюдънт за независими извадки на статистическия софтуер IBM SPSS Statistics 19. Данните са графично визуализирани с Excel 2016.

Табл. 1. Религиозни убеждения при студенти във възникваща зрелост, изследвани през 1995, 2005 и 2015 г.

Променлива	Година/Група		Дескриптивна статистика			Дисперсионен анализ и пост-хок тест на Шефе	
			N	M	SD	F, df = 2,641 (p)	Scheffe, p < 0,05
Набожен	1995 г.	I гр.	232	2,16	2,27	2,47 (0,085)	---
	2005 г.	II гр.	157	2,03	2,38		
	2015 г.	III гр.	255	2,52	2,44		
	Общо		644	2,27	2,37		
Степен на религиозност	1995 г.	I гр.	232	2,80	1,82	2,06 (0,128)	---
	2005 г.	II гр.	157	3,03	1,89		
	2015 г.	III гр.	255	2,64	2,04		
	Общо		644	2,79	1,93		
Духовен живот	1995 г.	I гр.	232	4,06	1,87	4,10 (0,017)	I c II гр.
	2005 г.	II гр.	157	3,49	2,11		
	2015 г.	III гр.	255	3,96	2,06		
	Общо		644	3,88	2,02		

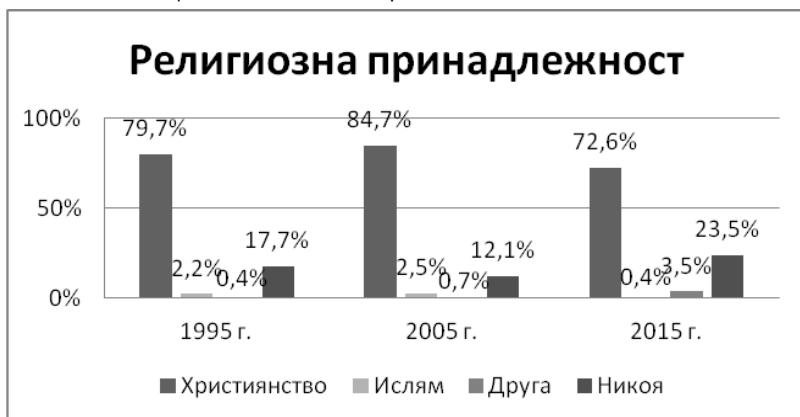
Напълно в очакваната посока, както се вижда и от резултатите в Табл. 1., в групата на студентите във възникваща зрелост набожността и степента на религиозност е ниска и не се изменя съществено в периода 1995-2015 г. Стремелът към духовен живот регистрира по-интензивни нива от тях, въпреки че през 2005 г. се наблюдава статистически изразен спад в сравнение с 1995 г., който обаче се неутрализира през 2015 г. Може да се каже, че младежите, които целят получаване на висока образователна степен в България, се вълнуват в по-голяма степен от духовни, отколкото от религиозни въпроси. Възможно обяснение на очертаната емпирична находка предоставят данните в Табл. 2.

Табл. 2. Частна корелация между променливите „набожен“, „степен на религиозност“ и „духовен живот“ при студенти във възникваща зрелост, изследвани през 1995, 2005 и 2015 г., с контролиране на променливата „година на провеждане на изследването“ (N = 644)

Променлива	Набожен	Степен на религиозност	Духовен живот
Набожен	x	0,681*	0,395*
Степен на религиозност		x	0,278*
Духовен живот			x

* Ниво на значимост $p = 0,000$

Корелационната матрица (Табл. 2.) разкрива наличието на силна положителна взаимовръзка между степента на набожност и религиозност и по-слаба положителна релация между тези две променливи с духовния живот. С други думи религиозната вяра и духовността са сходни, но не идентични понятия в представите на 18-29-годишните лица. Неслучайно изследвания в областта на религиозното развитие установяват, че проблемите на религиозността се свързват предимно с колективната, а тези на духовността – с индивидуалната идентичност (Templeton, Eccles 2005; Steinman 2011). По-изявените предпочитания на младежите към нематериалните аспекти на живота пред конвенционалните религиозни преживявания вероятно се дължи както на особеностите на нововъзникващата зрелост, така и на ефектите на социокултурния контекст в страната. Емпирични проучвания доказват, че съвременните млади българи се ориентират все повече към независимост и самоизява, кариерно развитие и личностен успех. Дори в общуването с Бог надделяват индивидуалистичните търсения над общностните преживявания и колективните практики (Митев, Ковачева 2014). Друга показателна тенденция в тази насока очертават данните на Фиг. 1.



Фиг. 1. Религиозна принадлежност при студенти във възникваща зрелост, изследвани през 1995, 2005 и 2015 г.

От Фиг. 1 ясно се вижда, че преобладаващата част от изследваните лица се самоопределят като християни, което съответства на религиозната структура на българското население от последното преброяване през 2011 г. (НСИ 2011). Забелязва се обаче процес на намаляване на дела на младите християни и увеличаване на сегмента на индивидите без религиозна принадлежност – резултат, който се *диагностицира* от националната статистика по отношение на младите възрастови групи (НСИ 2011). През 2015 г. близо 1/4 от анкетираните студенти са посочили, че не изповядват никаква религия, характерно за поколението *милениум* и нововъзникващите възрастни и в други общества като американското (Pew Research Center

2010; Edgell 2010). Безспорен факт е, че университетът/колежът като институция, която задава нови професионални, социални и личностни стандарти, съдейства за преоценка на традиционните философски и религиозни доктрини за формиране на индивидуална либерална система от духовни и трансцендентални вярвания (Boston College 2007; Mayrl, Uecker 2011). Слабото присъствие на религиозните убеждения сред жизнените ориентири на личността на прага на ранната зрелост потвърждава *първата хипотеза* на изследването.

Табл. 3. Религиозни убеждения при мъже и жени във възникваща зрелост, изследвани през 2015 г.

Променлива	Група	Дескриптивна статистика			Т-тест на Стюдънт за независими извадки	
		N	M	SD	t, df = 253	Ниво на значимост – p
Набожен	Мъже	166	2,29	2,48	-2,06	0,041
	Жени	89	2,94	2,31		
	Общо	255	2,52	2,44		
Степен на религиозност	Мъже	166	2,40	2,05	-2,51	0,013
	Жени	89	3,07	1,95		
	Общо	255	2,64	2,04		
Духовен живот	Мъже	166	3,76	2,18	-2,15	0,033
	Жени	89	4,34	1,79		
	Общо	255	3,96	2,06		

Изследване на Pew Research Center от 2016 г. на глобално ниво отчита, че като цяло жените са по-религиозни от мъжете особено при християнската общност (Pew Research Center 2016). Религиозните убеждения и практики оказват по-значимо въздействие върху равнището на самооценка и възприятията за успех и компетентност при жените във възникваща зрелост в съпоставка с техните връстници от противоположния пол (Barry, Nelson 2008). Независимо от ограниченото присъствие на жените в институционалните религиозни структури ролята им на майки има решаващо значение за религиозната социализация на младите поколения (Leonard et al. 2013). Проведеното емпирично проучване не прави изключение от представените тенденции и се вписва в изследвания върху студентската популация (напр. Lippman, McIntosh 2010), които показват, че жените за разлика от мъжете оценяват в по-висока степен религиозните и духовните ценности (Табл. 3.). Статистическият анализ доказва *втората хипотеза* на проучването, въпреки че различията между двата пола не са големи, вероятно поради обстоятелството, че религиозността не е централно определящ компонент на егидентичността в младежка възраст, отнесен към българската реалност. Контекстуалните проекции върху религиозните явления се регистрират и при възрастовите особености (Табл. 4).

Табл. 4. Религиозни убеждения при възрастови групи, изследвани през 2005 г.

Променлива	Възраст/Група		Дескриптивна статистика			Дисперсионен анализ и пост-хок тест на Шефе	
			N	M	SD	F, df = 2,477 (p)	Scheffe, p < 0,05
Набожен	18-29 г.	I гр.	157	2,03	2,38	7,89 (0,000)	I и III гр. с II гр.
	30-44 г.	II гр.	190	3,04	2,90		
	45-65 г.	III гр.	133	2,17	2,35		
	Общо		480	2,47	2,62		
Степен на религиозност	18-29 г.	I гр.	157	3,03	1,89	7,43 (0,001)	I и III гр. с II гр.
	30-44 г.	II гр.	190	3,74	2,18		
	45-65 г.	III гр.	133	3,05	1,61		
	Общо		480	3,31	1,97		
Духовен живот	18-29 г.	I гр.	157	3,49	2,11	8,29 (0,000)	I гр. с II и III гр.
	30-44 г.	II гр.	190	4,37	2,05		
	45-65 г.	III гр.	133	4,12	1,91		
	Общо		480	4,01	2,06		

Данните от Табл. 4. очертават обърната U-образна крива на влиянието на възрастовата динамика върху религиозните нагласи. Строго погледнато, във възрастовия диапазон 18-65 г. най-ниска е значимостта на религиозните вярвания при най-младата (18-29) и най-възрастната група (45-65), а най-висока – при 30-44-годишните респонденти. Оспорването на предзададени социални модели и стремежът към самостоятелност и независимост при следване на индивидуална жизнена стратегия вероятно обяснява слабата саморефлексия върху проблемите на религиозността във възникваща зрелост. С годините силата на религиозните убеждения нараства с появата на децата, семейството, различните форми на социална активност и т.н. (Arnett, Jensen 2015), което намира потвърждение при 30-44-годишните лица.

Кроскултурното сравнение на данните от настоящето изследване с тези на Pew Research Center от 2010 г. показва обаче, че за разлика от американското общество, където по-възрастните поколения се отличават с по-осъзнато чувство на религиозна принадлежност в съпоставка с милениумите (Pew Research Center 2010), в България липсва междупоколенческа приемственост и ефективни духовно-религиозни механизми на социализация, което затруднява формирането на религиозна идентичност при младите хора в посттоталитарната реалност след 1989 г. Доказателство за това е ниското равнище на религиозност и духовност при индивидите във втората половина на живота – 45-65 г., изградили своите нагласи, ценности и перцепции в периода на атеистичен комунизъм. Следователно, изведените емпирични находки *частично* потвърждават *третата хипотеза* на изследването за засилване на религиозността с възрастта.

Изводи и заключение

Представеното емпирично изследване има по-скоро *пилотен характер* и целеше да улови някои съвременни тенденции, касаещи сложната проблематика на религиозността сред младите генерации в България в условията на демократичен преход. Сравнителният анализ на данни от три проучвания, реализирани през 1995, 2005 и 2015 г. върху извадки при студенти във възникваща зрелост (18-29 г.), очерта ниския приоритет на религиозните и малко по-изявеното предпочитание към духовните ценности и убеждения – особеност на психо-социалното развитие в младежка възраст, подкрепено от образователните и секуларните социални практики в страната.

Би могло да се каже, че описаните находки съответстват на религиозните ориентации на поколението *милениум* в развитите западни общества, при които се наблюдава спад на традиционната институционална религиозност и стремеж към изграждане на собствена духовна трансцендентална концепция. Налице са обаче някои национални разлики – докато в американското общество съществуват условия за устойчива религиозна социализация, стожер на която са по-възрастните поколения, в България липсват утвърдени религиозни ценностни и поведенчески модели дори сред по-възрастните слоеве от населението. Това възпрепятства иницирането на младите хора в света на възрастните, поставяйки ги в ситуация без исторически аналог (Митев, Ковачева 2014).

Проучването показва също така, че е необходимо да се приложи комплексен методологически дизайн на събиране и обработка на данните, който да съчетава количествени (напр. анкетно допитване) и качествени техники (дълбочинни интервюта, фокус-групи, включено наблюдение и др.). Иновативният подход при изследване на измеренията на религиозността и предефиниране на традиционните концепции при анализа на религиозните феномени чрез представителна извадка от български младежи може да очертае значими социални тенденции и процеси в социологическа перспектива и при изучаване психологията на религията.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Богомилова, Н. Религията – дух и институция. – София: АИ, 1999.
2. Босаков, В. Ценностни ориентации на мюсюлманите в България. // Фотев, Г., съст. Европейските ценности в днешното българско общество. – София: УИ, 2009, с. 197-217.
3. Бъргрър, П. Десекуларизацията на света: глобален преглед. // Бъргрър, П., съст. Десекуларизацията на света. Възраждащата се религия и световната политика. – София: Критика и хуманизъм, 2004, с. 9-33.
4. Василев, К. Съвременната религиозна ситуация в глобален и локален контекст. // Seminar_BG, 2013, № 9, <http://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy9/item/390-savremennata-religiozna-situatziya-v-globalen-i-lokalen-kontekst.html>
5. Гарванова, М. Трансформация в ценностите на съвременния българин. – София: За буквите – О писменехъ, 2013.
6. Гребенарова, С. Българинът в криза – езичник, християнин или неверник. // LiterNet, 3.06.2002, <http://litenet.bg/publish5/sgrebenarova/kriza.htm>
7. Дюркем, Е. Елементарни форми на религиозния живот. Системата от тотеми в Австралия. – София: София – С. А., 1998.
8. Ериксън, Е. Идентичност: младост и криза. – София: Рива, 2013.
9. Карамелска, Т. Нагласите към религията в България според Европейското изследване на ценностите (2008). // Християнство и култура, 2009а, № 4 (39), с. 28-35.
10. Карамелска, Т. Православни ценности и социално участие. // Фотев, Г., съст. Европейските ценности в днешното българско общество. – София: УИ, 2009б, с. 172-196.
11. Коев, К. Ценностни трансформации и преживявания на несигурността. // Фотев, Г., съст. Европейските ценности в днешното българско общество. – София: УИ, 2009, с. 65-84.
12. Митев, П.-Е., С. Ковачева. Младите хора в европейска България. Социологически портрет 2014. – София: Фридрих Еберт, 2014.
13. Национален статистически институт. Преброяване 2011 (окончателни данни), 2011. // <http://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Census2011final.pdf>
14. Тейлър, Ч. Разновидности на религията днес. – София: Критика и хуманизъм, 2006.
15. Христов, К. Ролята на Православната църква в българското общество и религиозното възпитание и обучение на младите хора. // Conservative Quarterly, 2015, № 3-4, с. 69-87.
16. Arnett, J. J. Emerging adulthood: A Theory of Development from the Late Teens through the Twenties. // American Psychologist, 2000, vol. 55 (5), pp. 469-480.
17. Arnett, J. J. The Psychology of Globalization. // American Psychologist, 2002, vol. 57 (10), pp. 774-783.
18. Arnett, J. J. Emerging Adulthood: The Winding Road from the Late Teens through the Twenties. – New York: Oxford University Press, 2014a.
19. Arnett, J. J. Adolescence and Emerging Adulthood. – London: Pearson Education, 2014b.
20. Arnett, J. J., L.A. Jensen. A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs among Emerging Adults. // Journal of Adolescent Research, 2002, vol. 17 (5), pp. 451-467.

21. Arnett, J. J., L.A. Jensen, L. A. "There's More between Heaven and Earth": Danish Emerging Adults' Religious Beliefs and Values. // *Journal of Adolescent Research*, 2015, vol. 30 (6), pp. 661-682.
22. Arnett, J. J., R. Žukauskienė, K. Sugimura. The New Life Stage of Emerging Adulthood at Ages 18–29 Years: Implications for Mental Health. // *Lancet Psychiatry*, 2014, vol. 1, pp. 569-576.
23. Barry, C. M., L. J. Nelson. The Role of Religious Beliefs and Practices on Emerging Adults' Perceived Competencies, Perceived Importance Ratings, and Global Self-Worth. // *International Journal of Behavioral Development*, 2008, vol. 32 (6), pp. 509-521.
24. Barry, C. M., L. J. Nelson. Religiosity in Adolescence and Emerging Adulthood. // Levesque, R. J. R., ed. *Encyclopedia of Adolescence*. – New York: Springer, 2011, vol. 4, pp. 2339-2353.
25. Barry, C. M. et al. Religiosity and Spirituality during the Transition to Adulthood. // *International Journal of Behavioral Development*, 2010, vol. 34 (4), pp. 311-324.
26. Bennett, R., E. Potts, R. Levin. OMG! How Generation Y is Redefining Faith in the Ipod Era. // *Reboot*, 2005, <http://www.bjpa.org/Publications/details.cfm?PublicationID=331>
27. Boston College. The Journey into Adulthood: Understanding Student Formation, 2007. // <http://www.bc.edu/content/dam/files/offices/mission/pdf1/umm1.pdf>
28. Comşa, M., H. Rusu. Value Change in Eastern Europe: What is Happening There? // *Studia UBB Sociologia*, 2011, vol. 56 (1), pp. 33-61.
29. Crăciun, A. Research Review Regarding Religious Beliefs and Their Role in One's Psychological Life. // *Romanian Journal of Experimental Applied Psychology*, 2014, vol. 5 (1), pp. 65-78.
30. Dillon, M. Age, Generation, and Cohort in American Religion and Spirituality. // Beckford, J. A., N.J. Demerath, eds. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. – London: SAGE, 2007, pp. 526-546.
31. Edgell, P. Faith and Spirituality among Emerging Adults. // *Lifelong Faith*, 2010, vol. 4.2, pp. 3-8.
32. Inglehart, R., W.E. Baker. Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values. // *American Sociological Review*, 2000, vol. 65, pp. 19-51.
33. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. – Rockville: Arc Manor, 2008.
34. Leonard, K. C. et al. Parent-Child Dynamics and Emerging Adult Religiosity: Attachment, Parental Beliefs, and Faith Support. // *Psychology of Religion and Spirituality*, 2013, vol. 5 (1), pp. 5-14.
35. Levinson, D. et al. *The Seasons of a Man's Life*. – New York: Alfred A. Knopf, 1978.
36. Lippman, L. H., H. McIntosh. The Demographics of Spirituality and Religiosity among Youth: International and U.S. Patterns. *Child Trends: Research Brief*, 2010. // <http://www.childtrends.org/wp-content/uploads/2013/01/Spirituality-and-Religiosity-Among-Youth.pdf>
37. Mayrl, D., J. E. Uecker. Higher Education and Religious Liberalization among Young Adults. // *Social Forces*, 2011, vol. 90 (1), pp. 181-208.
38. Pew Research Center. Religion among the Millennials, February 17, 2010. // <http://www.pewresearch.org/>.
39. Pew Research Center. Millennials in Adulthood: Detached from Institutions, Networked with Friends, March 7, 2014. // <http://www.pewresearch.org/>.

40. Pew Research Center. U.S. Public Becoming Less Religious, November 3, 2015. // <http://www.pewresearch.org/>.
41. Pew Research Center. The Gender Gap in Religion Around The World, March 22, 2016. // <http://www.pewresearch.org/>.
42. Schwartz, S. J., J. E. Côté, J.J. Arnett. Identity and Agency in Emerging Adulthood: Two Developmental Routes in the Individualization Process. // *Youth & Society*, 2005, vol. 37 (2), pp. 201-229.
43. 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, 1992, vol. 25, pp. 1-65.
44. Setran, D. P., C.A. Kiesling. *Spiritual Formation in Emerging Adulthood: A Practical Theology for College and Young Adult Ministry*. – MI: Baker Academic, 2013.
45. Smith, C., P. Snell. *Souls in Transition: The Religious and Spiritual Lives of Emerging Adults*. – New York: Oxford University Press, 2009.
46. Steinman, M. "Something Worth Believing in": Student Understandings of Religion and Spirituality. A Thesis Submitted to the Faculty of Wesleyan University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Bachelor of Arts With Departmental Honors in Psychology, 2011.
47. Stoppa, T. M., E.S. Lefkowitz. Longitudinal Changes in Religiosity among Emerging Adult College Students. // *Journal of Research on Adolescence*, 2010, vol. 20 (1), pp. 23-38.
48. Templeton, J. L., J.S. Eccles. The Relation between Spiritual Development and Identity. // Roehlkepartain, E. C. et al., eds. *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. – New York: SAGE, 2005, pp. 252-265.
49. Uecker, J. E., M.D. Regnerus, M.L. Vaaler. Losing My Religion: The Social Sources of Religious Decline in Early Adulthood. // *Social Forces*, 2007, vol. 85 (4), pp. 1667-1692.

РЕЛИГИОЗНИТЕ КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ НА БЪЛГАРИТЕ, ОТРАЗЕНИ В ЛИЧНИТЕ ИМ БИБЛИОТЕЧНИ КОЛЕКЦИИ

Светла Шапкалова

RELIGIOUS DIFFERENCES OF BULGARIANS REFLECTED IN THEIR PERSONAL LIBRARY COLLECTIONS

Svetla Shapkalova

Abstract: *The paper deals with the level of religiosity and perception of the Other. It examines the selection of books on religion in personal library collections of Bulgarians. The tasks of the study are: to study of books on religion in home libraries; to describe the amount and types of books on religious topic; and to make conclusions about the spiritual interests and religious beliefs of the Bulgarians.*

Key words: *cultural differences, library collections, intangible heritage*

*Раят вероятно е вид библиотека.
Хорхе Луис Борхес (1899-1986)*

Във века на информационните технологии и мобилните устройства има място и за традиционната книга, която дава усещане за духовен уют и е с непреходна стойност. Цялото нематериално културно наследство, което познава човечеството, се съхранява, защото е записано на хартия. Мъдростта на вековете е събрана в книгите и те са запазени за идните поколения в библиотечно-информационните центрове. В епохата на дигитализация на знанието, материалното наличие на книгите все още има магнетично привличане и възпитателно въздействие. Дебелите кожени подвързии, фините страници, шрифтове с красиви извити букви, ароматът на хартия и мастило носят знанието и духа на своето време. Всички ценни книги се нуждаят от достатъчно място, където да бъдат подредени и съхранени, и това продължава да се случва в библиотеките – частни и обществени.

Мотото на доклада е цитат от аржентинския писател Хорхе Луис Борхес, който сравнява библиотеката с религиозното измерение на понятието *Рай*. В християнството то се определя, като мястото на Бог отвъд времето и пространството. Раят е цел и смисъл на християнския живот и богослужение [7]. Според Борхес, досегът с книгата е вид райско блаженство и духовно съпреживяване. Религиозното чувство се определя като феномен на човешкия дух и е присъщо и на съвременния човек. То се повлиява от духовното познание. Всяка религиозна система има значение за хората, когато те се присъединяват към нея и изповядват догматичните виждания за Бога. Присъединяването към конкретна религиозна деноминация предполага и духовно развитие на индивида [2: 85].

Личните библиотечни колекции

Изследванията на личните библиотечни колекции дават информация за духовно-нравствените интереси на обществото. По комплектуването на книги в домашните библиотеки може да се съди за протичащите културни процеси в страната. Книгите разкриват не само умствените занимания, характера и идеите на притежателите им, но и изграждат представи за отношението *книга – личност – общество*, като открояват и ролята на притежателите им за създаването на литературен вкус, книжовна култура и религиозни традиции.

Обект на библиотекознанието е да изследва личните библиотечни колекции. Това вече е сторено с част от библиотеките на българските възрожденци, в която област работи Елена Кирова. Мария Герасимова публикува поредица от статии за личните библиотеки на Никола Милев, Марко Балабанов, за Царската библиотека и др., намиращи се във фонда на ЦБ – БАН. С приносен характер са проучванията на Татяна Янакиева и Радка Колева на личната библиотека на проф. Петър Динеков. Остават още непроучени стотици лични библиотеки на известни български писатели, университетски преподаватели, учени и общественици. От научна гледна точка библиотечните колекции са ценни, защото те съдържат податки за творческите търсения на личността, за религиозната им ориентация, за историческото време, в което те създават своите трудове; откриват се следите на участието им в културния живот на страната [4].

За всеки човек, който обича книгите, личната колекция от печатни издания е изключително ценна и значима. Ето защо изграждането на собствена библиотека в рамките на дома е задължително допълнение в жилището на всеки ненаситен читател. Не е тайна, че голяма част от родното и световното културно-историческо наследство се намира в частните библиотеки. Техните притежатели също имат нужда от решение, с което да управляват богатите си сбирки – създаване на записи във фонда, водене на документация, консервация и т.н. Необходима им е система, с която лесно и в домашни условия да каталогизират нужната информация [5].

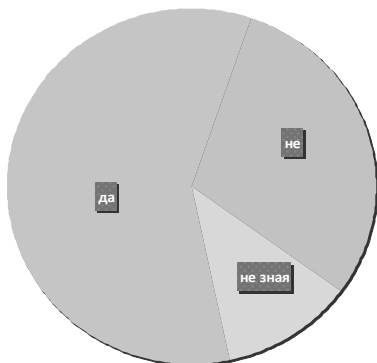
Домашните книги по религия

Читателската култура се формира с течение на времето и е процес, свързан с културните промени в обществото. В последните години се провеждат много изследвания, свързани с четенето. Тенденционно се забелязва понижаване на интереса към четенето, но то все още е любимо занимание за много хора по света. Често явление, което се наблюдава при домашните книги е, че са пръснати и не подредени. Постоянно се случва притежателите им да не знаят какво точно имат. Забравят част от заглавията на книгите, които са закупили или са им били подарени. Има и такива хора, които притежават много книги, но никога не са ги чели.

Предмет на настоящото изследване са книгите по религия, които присъстват в домашните библиотеки. Изследвателската хипотеза е свързана с

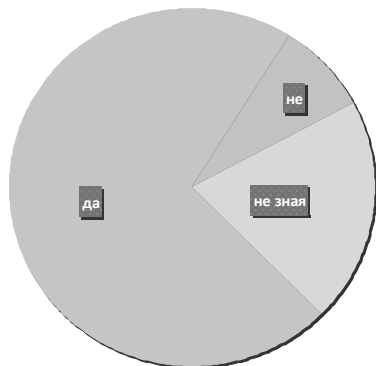
това, че има зависимост между видовете книги по религия в личната библиотечна колекция и културната нагласа на личността към дадена религиозна деноминация.

В продължение на две календарни години се проведе анкетно проучване. Въпросите са пет и са съобразени с целите на изследването (вж. Приложение). Насочени са към християнството, защото това е традиционното вероизповедание за България. В графичен вид са дадени отговорите на въпросите, свързани с присъствието на религиозни книги в домашните библиотеки.



Фиг. 1

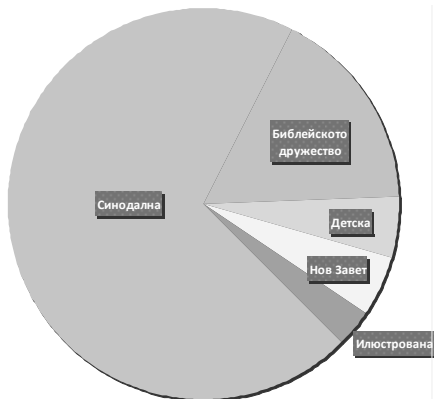
Първият въпрос от анкетата е свързан с притежанието на религиозни книги в личната библиотека. Повечето анкетирани отговарят положително, което свидетелства за подчертан интерес към религиозната литература. Не са малко хората, които заявяват, че не притежават книги с религиозна тематика. Третата група хора откровено заявяват, че не знаят.



Фиг. 2

Следващата графична фигура показва притежанието на Библия в домашната библиотека. Масово анкетираните посочват, че притежават биб-

лейския текст. Мисълта на Иван Вазов: *Учудвам се, че тази Книга много малко се чете и знае у нас – не само от миряните, но и от духовниците, е актуална и днес, защото в България Библията продължава да е загадъчна книга. Тя съществува в личните библиотеки, но не се познава като Слово Божие и не се чете. Придават ѝ се мистични свойства. Много хора смятат, че щом е в библиотеките им, тя ще пази дома им. Към нейното притежание се подхожда често суеверно, понякога интелектуално и много рядко духовно.*



Фиг. 3

Третият въпрос конкретизира съществуващите различни екземпляри на Библията в домашната библиотека. Най-много в количествено отношение се посочва синодалното издание на Библията, защото е най-масово разпространена и в последните години се подарява чрез проекта на проф. Дечко Свиленов на цялата културна общественост в България. Следва изданието на Българското библейско дружество, защото това е обективен резултат на просветна пропаганда от протестантските общности. Те са най-мотивирани да благовестват и разпространяват Словото Божие. Изданието за деца, което е на Издателство *Слънце*, отново е спонсорирано от Фондация *Приятели на България*. Тя е лесно четивна, възприема се от възрастни и от деца и служи за ограмотяване на подрастващите. Почти са еднакви процентите на изданията на Новия Завет от Издателство *Слънце*. Това е резултат от духовната просветна дейност на протестантските общности. През 1998-2008 г. Православната църква направи няколко издания на Евангелията, съответно на Св. ев. Матей, Марко, Лука и Йоан. Те също се раздават безплатно, но не с такава масовост, което е отразено в статистическите данни. *Илюстрираната Библия* е на последно място, но нейното предимство е, че е лесна за четене и разбиране, защото цялата е с чернобели графични сюжетни изображения. Малко хора посочват, че притежават всички библейски екземпляри, посочени в анкетата, но има и такива.



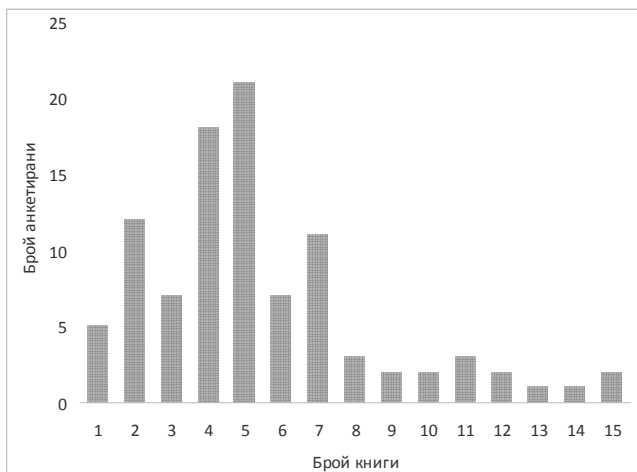
Фиг. 4

Предпоследният въпрос е свързан с това как постъпват книгите по религия в домашната библиотека. Оказва се, че повечето хора имат такива книги по наследство. Това показва, че религиозната култура в миналото е била много висока, каквито са били и духовните потребности на българите. Било е въпрос на висока интелигентност, престиж и благополучие да притежаваш богата частна библиотечна сбирка и в нея да присъстват книги с религиозна тематика.

Днес масовият български читател посочва, че е получил религиозните си книги като подарък. Това е благодарение и на проф. д-р Дечко Свиленов, който е един съвременен таксидиот. Освен медицинско образование, той има и богословско, дълги години е работил в Университета на Улм, Германия. Професор е по патология, както и по апологетика и етика, бивш консултант по религиозните въпроси в Министерството на образованието. Той изнася постоянно лекции и беседи на християнска тематика пред различна публика. Съосновател е на Българското сдружение на християните-бизнесмени. През последните няколко години работи по Проект *Библии за българските политици, академичните среди, учители, лекари и общественици*, който се осъществява от Фондация *Приятели на България*. Целта на проекта е да бъдат дарени максимален брой библии, луксозно издание, съгласувано със Св. Синод на БПЦ и финансирано от германска благотворителна организация. В дарителската политика са включени и Новият Завет, и *Библия за деца*. Дечко Свиленов е написал следните книги на християнска тематика: *Християнска етика, Еволюция или сътворение, Миналото, настоящето и бъдещето на човечеството според Библията, Сексуалност и секс. Какво учи Библията, Какво е дал Израел на света?, Живот след смъртта* и др. Той сам си ги финансира и разпространява чрез църковните институции, читалища, университети и библиотеки.

На последно място се подреждат хората, които си купуват религиозни книги. Предполага се, че всеки сам избира духовна литература според църковната си принадлежност. Има и такива, които четат от интерес, за личнос-

тно обогатяване. Когато се описват купените книги по религия, те са основно с езотерична тематика, следват книги от протестантски издателства и най-накрая се оказват книгите с ортодоксална насоченост.



Фиг. 5

Последният въпрос в анкетата цели да посочи какви точно книги по религия има в личните библиотечни колекции. Почти няма хора, които да описват библиотечните си колекции по действащия в момента стандарт. Масово са изброени книгите от дарителската политика по проекта на проф. Дечко Свиленов, чиято цел е да има християнски книги във всеки български дом. В анкетите високите стойности са на колекции с по 5, 4, 7 и 2 заглавия, следват 6, 3 и 1, после са с по 8, 11 и 15 и накрая 9, 10, 12, 13 и 14. Навсякъде присъстват екземпляри на Библията и описаните дарителски книги на проф. Дечко Свиленов. Където броят на книгите е по-голям, забелязва се, че в описа присъстват и други с по-широк тематичен обхват – православна, протестантска, езотерика, което свидетелства не само за профилиран интерес, а за стремеж към по-задълбочено духовно познание. Ако един човек е само деноминационно причислен, той не желае да чете и да комплектува в личната си библиотека нищо друго освен литературата на общността, към която принадлежи.

Православното разбиране за четенето на книги е продиктувано от църковните Отци, които съветват ежедневно да се чете духовна литература, за да се учи човек на благочестив живот. Четенето и разбирането на Евангелието е свързано с непогрешимата истина за всички християни [1: 11].

Вярващите хора смятат, че Бог чрез молитва дава мъдрост и знание на всеки да разбере това, което чете. *Блажен е оня човек, който не отива на събрание на нечестивци, в пътя на грешници не стои и в сборището на развратители не седи, а в закона на Господа е волята му, и върху Не-*

говия закон той размишлява денем и нощем! /Пс. 1:1-2/. [3: 631]. На друго място Свещеното Писание казва: *Страни от еретик, след като го посъветваш веднъж и дважд* /Тит. 3:10/ [3: 1470]. Тези съвети се отнасят само за миряни, които са необучени и лесно могат да се заблудят в неправилни учения. За знаещите вярващи християни посочените препоръки не са задължителни за изпълнение. Както Св. Отци на Църквата, пастирите и учителите са знаещи, така и просветените хора във вярата твърдо отстояват позициите си и няма опасност за тях. Затова и хора, които се определят като православни, могат да притежават и друг вид литература в домашните си библиотеки, без това да се отразява на религиозните им убеждения.

Подредба на домашната библиотека

Съществен проблем за всички домашни библиотеки е липсата на пространство и почти винаги тяхната подредба е хаотична, без да се спазват правилата на каталогизиране. Често се случва книгите да са съобразени с интериорни виждания спрямо рафтовете, ситуирани според пространството и общата дизайнерска визия на дома. Има и много добре организирани и подредени домашни библиотеки, които ревниво са събирани и се пазят през годините. Поколения наред са нужни, за да се създаде богата домашна библиотека, която се възприема като безценно богатство на дома и е най-голямото наследство, което може да се остави за поколенията.

За разполагане на повечето домашни библиотеки се избира всекидневната – обикновено най-просторната стая в жилището. Още по-забележителен е резултатът от непосредствената близост на библиотеката до камината. Най-често срещаното интериорно решение за библиотеката е комбинирането с холната секция – практичен ход, който спестява място и едновременно осигурява на книгите една от централните позиции в дома. Някои библиотеки, секции и модули за съхранение са снабдени с вратички – непрозрачни или от прозрачно стъкло. Тази своеобразна преграда гарантира дълъг живот на книгите, тъй като ги предпазва от прах, мириси и други вредни влияния [6].

Една древна поговорка гласи: *В Египет превеждат книгите, в Ливан ги издават, в Иран ги четат*. Независимо къде и как са подредени книгите в домашната библиотека, най-важното е те да бъдат четени. Религиозната книжнина има характер на душеспасителна, затова тя е по-различна от останалата литература. За вярващия човек четенето на религиозна литература има особен смисъл, защото е свързано с духовното му общуване с Бога.

Заклучение

Проведеното кратко емпирично изследване свидетелства за наличие на религиозна литература в личните библиотечни колекции на българите. Резултатите показват, че в домашните библиотеки религиозните книги не са

много спрямо останалите книжовни издания. Обикновено купуването на книги с религиозна тематика е свързано с моментен интерес към дадена религиозна общност. Оказва се, че когато се подаряват книги с религиозна насоченост, те се съхраняват като ценно притежание, но когато трябва да се закупят, се вижда, че не са чак толкова желани. Библията присъства в домашните библиотеки, но не се познава, защото масово българите не са практикуващи християни, а се определят като православни само по традиция.

Четенето на религиозна литература е в постоянна динамична промяна, защото е свързано с духовната нагласа на човека към момента. Такъв тип литература е трудна за изследване и анализ, защото не е ясно дали се чете от интерес, за обща култура или е свързана с духовните потребности на човек вследствие неговата вяра.

България е на първо място в света по разпространена християнска литература, благодарение на усилената духовна работа на проф. Дечко Свиленов. Притежанието на религиозна книжнина в частните библиотеки не означава обаче, че тя се чете. Факт е, че българското население остава все още религиозно непросветено и слабо възцърковено.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Абашидзе, Л., архим. Какво е необходимо да знае съвременният православен християнин? – София: Тавор Прес, 2007.
2. Асенов, Б. Религиите и сектите в България. – София: Полиграф, 1998.
3. Библия. – София: Св. Синод, 1998.
4. Младенова, М. Идеи за изследвания в областта на библиотекознанието. // Библиотечно сътрудничество – настояще и бъдеще. Доклади от XIII годишна конференция на СБИР www.lib.bg/dokladi2003/dokladi2003.htm
5. <http://www.comfort.bg/bg/interesno/view/3108.html>
6. <http://interiorenizain.com/%>
7. http://www.pravoslaviето.com/docs/sv_otci/sv_ignatij_Brjanchaninov/kak_da_chetem.htm

ПРИЛОЖЕНИЕ

АНКЕТНА КАРТА

за книгите по религия в личните библиотеки

1. Имате ли религиозни книги в дома си?
а) да; б) не; в) не зная.
2. Притежавате ли Библия?
а) да; б) не; в) не знам.
3. Каква Библия имате?
а) Синадална; б) Детска; в) Библейското дружество; г) Нов Завет; д) Илюстрирана
4. Как си попълвате личната библиотечна колекция от книги с религиозна тематика?
а) покупка; б) дарение; в) притежавам ги по наследство.
5. Моля Ви, опишете библиографски книгите по религия в личната си библиотека!

БИОЕТИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ И РЕЛИГИОЗНИ ЦЕННОСТИ В СЪВРЕМЕННА БЪЛГАРИЯ

Жоржета Назърска, Светла Шапкалова

BIOETHICAL VIEWS AND RELIGIOUS VALUES IN CONTEMPORARY BULGARIA

Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova

Abstract: *The paper examines one of the main topics in contemporary bioethics – acceptability of the intervention of people and science in the creation of human life, from the perspective of three age groups (20-39, 40-59, over 60). The main issues are: whether (and to what extent) the three generations (young, mature and older people) accept medical procedures as abortion, in vitro fertilization (assisted reproduction) and surrogacy; what is their individual moral judgment about them and how it coincides with their religious identity; whether these scientific innovations create new concepts of parenthood and kinship and how does this influence the communication between generations.*

Key words: *bioethics, religious values, religiosity, Bulgaria, generations*

Увод

В доклада се изследва един от основните проблеми в съвременната биоетика – за (не)допустимата намеса на науката и хората в създаването на човешкия живот – чрез позициите на три възрастови групи (20-39, 40-59 и над 60 г.). Проблемите са поставени в широк социокултурен контекст на съвременното българско общество, повлияно от втория демографски преход, глобализацията, потребителската култура, секуларизацията, икономическата криза и разпадането на традиционното семейство.

1. Теоретична рамка

Биоетиката е част от приложната етика, която се занимава предимно с моралните дилеми пред съвременните хора в сферата на медицината и конкретно със сблъсъка между религиозната морална регулация с либералните идеи (за свободен избор, лична отговорност и автономия на индивида). Биоетиката се базира на опита и възпитанието на хората, и на регулиращата роля на институциите. Тя се изразява в чувството за срам (съвест) и за съобразяване с обществено мнение, и се предава от поколение на поколение. Етическата регламентация обикновено е универсална, непротиворечива и йерархизирана, а етиката на вземане на решения се основава на индивидуален морален избор и поемане на лична отговорност. През Модерната епоха най-често биоетичните дилеми се решават с помощта на религиозното или на секуларното възпитание, но в Постмодерната епоха дерегулацията

взема превес и все повече решенията се вземат, без да се основават на официалните позиции на световните религии¹.

През последните десетилетия биоетиката се среща с новите биотехнологии² и в нейното поле започват да се появяват нови и все по-сложни дилеми. Както обикновено, те би трябвало да се разрешават с помощта на морални принципи и морално мислене³.

Аргументацията при вземане на биоетични решения най-често почива на три вида съображения. Аргументите *на естественото* свързват решението с природата или с божественото⁴. Тези на *хлъзгавия терен* разчитат на релативистката етика, като преценяват настоящето според евентуалните му негативни последици в бъдещето⁵. Аргументите *на трансфера* придават основна тежест на утилитаризма – как решението ще донесе полза за максимален брой хора⁶. Според теоретиците на биоетиката, съществуват няколко модела на вземане на биоетични решения. *Легалисткия* е действал през Средновековието и Новото време и е изисквал строго придържане към морални правила, без изключения. Той кореспондира с *принципалисткия*, който се базира на религиозни или на либерални принципи (уважение към човешкото достойнство, плурализъм)⁷. *Ситуационният* модел се придържа към контекста, като отхвърля всички нравствени принципи⁸. *Казуистичният* модел препоръчва да се действа в рамките на казуси, вместо на база на общи принципи⁹. *Феминисткия* модел е частен случай на контекстуалния, като основната му перспектива е участието на жените (автономията на тяхното тяло и техния свободен избор)¹⁰. *Процедурният* модел е също контекстуален, но разчита не на емоцията, а на рационалността при вземането на решение¹¹.

През Постмодерната епоха християнската етика формулира своите позиции в областта на биоетиката. Основните въпроси са свързани със създаването на човешкия живот и конкретно с абортите, сурогатното майчинство и асистираната репродукция. Според християнската етика, абортът не е личен проблем, както твърди либерализмът, а е социален – на семейството и обществото. Правото на живот на детето се поставя над правото на избор на жената. Смята се, че ембрионът е човешка личност още от създаването си от Бога, затова съображения като репродуктивна свобода, легализиране

1 Христова, Ст. Биоетични решения. – София: Авангард прима, 2014, с. 18-21.

2 Тук се включват ГМО, клониране, стволни клетки, асистирана репродукция, трансплантиране на органи, нанотехнологии.

3 Христова, Ст. Цит. съч., с. 22-32.

4 Пак там, с. 46-55.

5 Пак там, с. 155-159.

6 Пак там, с. 59-62.

7 Пак там, с. 70-84.

8 Пак там, с. 85-94.

9 Пак там, с. 94-105.

10 Пак там, с. 105-106.

11 Пак там, с. 106-122.

на абортите, нежелана бременност, непълнолетие, селективен аборт или материална несигурност не са приемливи причини за абортиране. Абортът се приема за грях, защото е убийство, и той трябва да бъде предотвратен и осъден като социална девиация¹². Сурогатното майчинство е критикувано от религиозна гледна точка, заради нарушаването на свещеността на семейството и на връзката майка–дете. То е смятано за непълноценно майчинство, в което отсъства майчинската любов¹³. Много сериозен е сблъсъкът на религиозната перспектива в полето на биоетиката по отношение на ин витро технологиите. Според православната антропология, ин витро-то е похулване на Бога, защото човекът се поставя сам на негово място в ролята на творец. Желанието за преодоляване на стерилитета на всяка цена е заклеймявано като липса на смирение, защото безплодието е израз на Божията воля да изпита човека. Като алтернатива християнството насърчава осиновяването¹⁴. Според религиозните представи, ин витро зачатие нарушава светостта на акта и изобщо тази на семейството. Зачатието не може да бъде резултат от човешкия избор и решение, а е плод на Божията воля. Ембрионът е човек със собствена идентичност още от възникването си, той е психотелесна цялостност и има морални права, вкл. на живот. Църквата отхвърля неуважението на творението и човешката личност, оскверняването на светостта на семейството. Православието не приема ин витро процедури за жени в напреднала възраст, смятайки желанието им за себелюбие и егоизъм. Крайно осъждащо е мнението за ин витро процедурите като средство за раждане на деца от хомосексуални двойки, което християнската църква смята за природна аномалия и нравствено извращение¹⁵.

2. Описание на извадката и научни хипотези

Емпиричното качествено изследване е проведено през 2015-2016 г. и се основава на антропологичен подход. То включва 336 стандартизирани устни интервюта с респонденти от три възрастови групи (20-39, 40-59, над 60 г.). Случайната извадка обхваща различни по пол, произход, образователен статус и религиозна идентичност представители. Трите възрастови групи са представени равномерно: 20-39 г. (39,8%), 40-59 г. (31,2%) и над 60 г. (29,0%). В извадката преобладават жените (68,8%) спрямо мъжете (31,3%). Сред интервюираните

¹² Кънева, В. Граници на биоетиката. – София: УИ, 2013, с. 55-80; Абортите. Информационен бюлетин на Комисията по биоетика на Гръцката православна църква. // Петров, Вл., съст. Биоетика. – София: Комуникус, 2013, с. 85-87.

¹³ Асенова, А. Сурогатното майчинство – нови идентичности в ерата на модерните биотехнологии. // Кънева, В., съст. Автономия и биоетика. – София: Критика и хуманизъм, 2011, с. 163-174.

¹⁴ Православният възглед за технологично подпомогнатото възпроизвеждане (асистирана репродукция). // Петров, Вл., съст. Биоетика. – София: Комуникус, 2013, с. 11-30.

¹⁵ Пак там.

най-много са тези с висше образование (51,6%), средно (32,9%), средно специално (10,9%), основно (3,6%) и полувисше (0,9%). Мнозинството респонденти са родени в градове, а по-малко – в села (5%). Доминират жителите на столицата (63%), следвани от жители на малки (19%) и големи градове (13%) като Пловдив, Перник, Враца, Бургас, Кюстендил, Пазарджик, В.Търново, Русе, Варна, Добрич, Плевен, Монтана, Кърджали и Габрово.

Настоящото изследване цели да установи: дали и до каква степен трите възрастови групи (млади, зрели и възрастни хора) възприемат медицинските процедури аборт и ин витро оплождане (ИВФ, асистирана репродукция) и феномена на сурогатното майчинство; каква е тяхната лична морална оценка за тях и как тя съвпада с тяхната религиозна идентичност; дали тези научни иновации създават нови концепции за родителство и родство и как това влияе на между-генерационната комуникация.

Нашата научна хипотеза е, че възрастовата група на най-младите (20-39-годишните) е силно повлияна от глобализацията, консуматорската култура и секуларизацията. Тя е свързана с процесите, описвани като *втори демографски преход*, а именно – увеличаване броя на неомъжените и бездетни жени, на двойките със съвместно съжителство вместо брак, на ражданията от самотни майки, отлагане на майчинството заради образование или професионална кариера, нарастване на индивидуализма и автономността, особено на жените. Затова от тази възрастова група не очакваме мотивация, свързана с религиозното.

Възрастовата група на зрелите хора (40-59 г.) включва респонденти, живели по време на комунистическия режим и затова (в различна степен) повлияни от неговата пронаталистична идеология относно абортите и раждаемостта¹⁶ и от атеистичната му политика. Същевременно именно това е генерацията, поела ударите на посткомунистическия преход, в който част от нея възприема либерални идеи, а друга, силно разочарована от кризата в БПЦ, се отдръпва от религията.

Третата възрастова група (над 60 г.) е твърде разнородна като начин на формиране и ценностни позиции. При респондентите на 75-85 г., т.е. родени през 30-40-те год. на ХХ в. и формирани до средата на 50-те год. на ХХ в., може да се очаква съхраняване на религиозните ценности, придобити от обучение в средните училища и от семейната среда. Поколенческата група на 60-70-годишните, т.е. родени между 1945-1955 г., възпитавани през 50-60-те год. на ХХ в. и реализирали се през 60-70-те год. на ХХ в., е най-силно засегната от систематичната и институционализирана атеистична политика на комунистическата власт в училищата, армията и казионните организации. Очакваме сред тези хора да има минимален брой религиозни и повече атеисти.

¹⁶ Брунбауер, У. „Социалистическият начин на живот“. Идеология, общество, семейство и политика в България (1944-1989). – Русе: Елиас Канети, 2010, с. 490-519; Kasabova-Dinceva, A. Migration and Familie: Familienforschung und Politik. Am Beispiel bulgariens. – Sofia: Variant 2000, 2002, pp. 150-177; Цанева, Е., А. Кирилова, В. Николова. Осиняването в българската културна традиция. – София: ИФЕМ, 2010, с. 131.

3. Възгледи за абортите

До 1956 г. в България абортите по желание са били забранени. Следва период на либерализация, който приключва през 1972 г. с връщане на забраната за аборти по желание на бездетни жени или такива с едно дете. Едва през 1990 г. стават възможни абортите при тежки увреждания на плода, в случаи на доказано кръвосмешение и при неразпознаване на начална бременност¹⁷. Независимо от нормативните забрани, през 1980 г. е регистриран пик на легалните аборти – 156 056. През годините нараства коефициентът на абортите спрямо живите раждания, а броят им има пикове през 1992-1998 г. Оттогава нивата са относително стабилни¹⁸.

В нашето изследване, макар да не е качествено, мнозинството от интервюираните (54%) одобряват абортите, други 21% се колебаят, но повече клонят към одобрение, а останалите 25% ги осъждат.

От проведените интервюта се установява, че респондентите одобряват абортите основно с т.нар. *естествена аргументация* – решението се смята за свободен избор на индивида и за разрешено от закона. Много голям дял имат и *аргументите на трансфера*. Анкетираният изтъква ползите за майката, когато тя не е финансово независима и подготвена, не е напреднала в професионалната си кариера, не е сигурна в партньора си и когато бременността е настъпила при изнасилване или по медицинско предписание за превенция на малформации. По-скромнен дял заема тези на *хлъзгавия терен*. Тук се посочва, че абортът предотвратява увеличаването на изоставените деца, както и разпадането на много семейства, понеже е използван като вид контрацепция. Респондентите често използват *феминисткия* модел за вземане на решение, като в изказванията им абортът не е описван като убийство или грях и не се възприема като социален проблем, а изцяло като личен, който изисква решението на жената. Второ място заема *ситуационният* модел, който отхвърля всякакви нравствени принципи и настоява, че целта оправдава средствата. С оглед на това репродуктивната свобода и репродуктивният избор на жената надделяват над правото на живот на детето.

Възрастовите разлики в одобрението на абортите са видими. Най-младата генерация (20-39 г.) разсъждава основно от перспективите на сексуалната революция, безбрачното съжителство, индивидуализма и автономността на индивида. Тя вижда прилагането му като отстраняване на пречки, свързани с кариерата на жените и нежеланото ранно майчинство¹⁹.

¹⁷ Инструкция № 311 от 2.02.1963. // ДВ, № 22, 1963; Наредба № 2 от 1.02.1990. // ДВ, № 12, 9.02.1990; ДВ, №89, 31.10.2000. Вж. Брунбауер, У. Цит.съч., с. 519-547; Цанева, Е., А. Кирилова, В. Николова. Цит.съч., с. 131.

¹⁸ Алексиев, Я. Раждаемост, смъртност, продължителност на живота и аборти: 25 години преди и след 1989. // <<https://www.infograf.bg/index.php?article/1434944974770>>, 11.10.2016.

¹⁹ *Защо трябва да усложнявам живота си* (ж, 21, Мездра, ср.о.); *Не е длъжен да съспива както своя, така и неговия живот* (ж, 24, София).

Средната генерация (40-59 г.) обосновава подкрепата си, освен с човешките права, с чисто утилитарни аргументи²⁰. Очевидно, че немалка част от жените от това поколение не разчитат на контрацепция и носят все още белезите на комунистическото си битие. Те изживяват своята свобода след отмяната на абортите с желанието да я ползват напълно и докрай. Възрастната генерация (над 60 г.) рядко одобрява напълно абортите по желание. По-скоро тя спада към групата на колебаещите се, които трудно съвместяват алтернативата на свобода и действие.

Интересна е половата диференциация сред интервюираните. Абортът е напълно приемлив при жените от средното поколение. Най-младите жени са разделени между колебание и неодобрение. Мъжете от средното и възрастното поколение се причисляват по-скоро към неговите противници.

Масовият отговор по никакъв начин не се обвързва с религиозни правила. Дори в някои отговори се забелязва отсъствие на морални устои – абортът се сочи като *поправяне на грешка* по време на секс, като начин за контрацепция и за семейно планиране. Одобрение се наблюдава дори от хора, представящи се за вярващи (всъщност с лаическа религиозност) – католици²¹, мюсюлмани²² и православни²³. Те твърдят, че това е личен избор, който никой и нищо не може да възпрепятства. Показателно е изказването на жена на 50 г., смятаща се за силно вярваща, която оценява двата си аборта като *единствен правилен избор*²⁴.

Отричащите аборта използват най-разнообразна мотивация. *Естествените* аргументи развиват предимно хора с религиозна идентичност, според които Бог е създател на живота и не е редно човекът да се уподобява на него²⁵. Те смятат аборта за морално укоримо деяние²⁶. Сред защитаващите тези аргументи има представители на всички генерации, но като цяло доминира най-старата, над 60 г. Осъждането е дело както на вярващи²⁷ православни, арменогригорянци, мюсюлмани, така и на атеисти. Аргументи от *хлъзгавия терен* използват хора със светско мислене, предимно от младата генерация. Според тях, абортът е опасен метод, който може да застраши живота на майката и той трябва да се замести от контрацептивните методи²⁸. Аргументите на *трансфера* се използват повече от средната и старата

²⁰ *Приютите и сиропиталищата по-добра алтернатива ли са от аборта?; При 2-3 раждания, защо да не може да се направи 1 аборт* (ж, 46, Бургас, в.о.)

²¹ м, 21, София, ср.о.

²² ж, 21, Велинград, в.о.

²³ м, 28, Кюстендил.

²⁴ ж, 50, София, ср.о.

²⁵ *Детето има право на живот; Дори да е с недъг, детето трябва да се роди; В работата на Бог никой не трябва да се бърка. След като той е решил да създаде детето, трябва да се роди.*

²⁶ *Серийно убийство; Убийство на самата жена като личност* (ж, 63, Баня, полув.о.)

²⁷ ж, 61, София, в.о.; ж, 26, Банско, в.о.; м, 35, София, в.о.; м, 68, София; ж, 68, Мездра, ср.спе.о.; ж, 70, София, полув.о.; ж, 80; ж, 39, София, в.о.

²⁸ *Не разбирам жени, които казват: и да има нещо, ще го махна. Подобни изказвания не*

генерация, особено от мъжете. От позицията на годините и на натрупания опит те твърдят, че проблемът е социално значим – за обществото би било полезно да се раждат повече деца, да се възпрепятства безотговорното сексуално поведение на младото поколение и да се намалят медицинските рискове за майките. За разлика от релятивистката философия на младата генерация, старата показва доста по-праволинейно мислене.

4. Възгледи за сурогатното майчинство

В момента у нас сурогатното майчинство е забранено от закона, каквато е практиката в повечето страни на ЕС²⁹. През 2011 г. Партия *Атака* внесе законопроект за легализирането му, който е гласуван на първо четене, но не е приет от Парламента. Така че, на практика българското общество няма опит с явлението, за него научава от медиите и от чужбина. Въпреки това, нашите респонденти имат ясно изразени виждания по въпроса. Като цяло те са силно разделени: 45% одобряват, 39% се колебаят и 16% категорично не одобряват.

Онези от тях, които одобряват сурогатията, използват предимно аргументите на *хлъзгавия терен* и на *трансфера*, посочвайки какви ще са ползите за обществото и за семействата без деца. Според тях, това е нов научен метод за борба с безплодието, който дава шанс на много семейства. Не са малко обаче отговорите, акцентиращи върху пазарната страна на сделката, която носи полза за клиенти и продавачи³⁰. Младите жени наблягат на възможността да не прекъсват кариерата си и да запазят физическата си кондиция³¹. Интервюираните, които отричат сурогатното майчинство по *естествени причини*, търсят аргументацията си в традиционалистките теории за биологичното родителство и в либералната теория за човешките права³².

За разлика от въпроса за абортите, тук колебаещите се са всъщност неодобряващи сурогатията. Според тях, тя е морална, ако е с алтруистична цел и е извършена от близка жена на семейството. С аргументи от *хлъзга-*

само са израз на изключително ниска култура, но и на много жестоко отношение към живота. Превенция му е „майката“. (ж, 28, София, в.о.)

²⁹ Наказателен кодекс (чл.182а) и Наредба №28 от 20.06.2007 за дейности по асистирана репродукция. То е разрешено в Украйна, Русия, Грузия, Казахстан и Индия, но е забранено в Австрия, Норвегия, Швеция, Франция, Унгария, Италия, Швейцария, Германия, Канада, щатите Мичигън и Невада, силно ограничено в Холандия, Белгия, Великобритания, Израел, Гърция. На Балканите подобен законопроект е отхвърлен в Румъния (2005, 2011), в Сърбия (2010) и в Хърватска (2009). През 2016 г. Съветът на Европа отхвърля практиката на сурогатното родителство.

³⁰ *След като го има, предлага се и се търси, защо не?* (м, 26, София); *Живеем в капитализъм* (м, 59, София).

³¹ *Бих била щастлива, ако жена износи моето дете* (ж, 36, Кърджали, в.о.); *Бих се възползвала, за да не губя времето и да си развалям фигурата* (ж, 26, София, в.о.).

³² *Предпочитам биологична майка на детето ми да е жената, с която живея, не съм склонен на осиновяване* (м, 46, Бургас).

вия терен те коментират, че ситуацията повдига редица културни, социални, правни и морални въпроси – *губи се връзката между майката и детето* (ж, 46, София, в.о.), майчинският инстинкт на сурогатната майка ще доведе до конфликти; срива се психиката на двете майки; решават се проблемите на майката, но не и на детето. Някои от колебаещите се заявяват, че Арменската църква одобрява сурогацията, юдаизмът – ако клетките се имплантират на същата майка и ако девойка износи плода, а ислямът – ако родителите имат сключен брак.

Респондентите не одобряват сурогацията предимно с *аргументи на трансфера*. Посочват се: вредата за детето – разкъсването на връзката му с майката при наличие на гестационни и генетични проблеми³³; вредата за гестационната майка³⁴; вредата за обществото, което подпомага търговията с хора и където сираците и децата без родители няма да намерят семейство³⁵. На второ място са *аргументите на естественото*. Сред тях е много малък дялът на религиозната аргументация, свързана с представите на християнството и исляма³⁶. Повечето от тези твърдения се позовават на паралели с природата и показват повече суеверие, отколкото религиозност³⁷. Интересни са отговорите с аргументи от *хлъзгавия терен*. Те имат сексистско съдържание, базирано на традиционните представи за пола и за семейството като хетеросексуален съюз. В тях се изтъква евентуалната вреда от отглеждане на деца от еднополови родители³⁸.

Ако се проследи как отговарят различните поколения, се забелязва, че най-младите подхождат утилитарно и прагматично и твърдо подкрепят сурогацията като научен метод, сделка, средство да се спестят мъки и усилия около бременността. Противници на сурогатното родителство са средното и най-вече старото поколение от традиционалистка перспектива – при първите тя е свързана с патриархални остатъци, а при вторите – частично с религиозни възгледи.

По отношение на половете се забелязва, че най-често жените – повече на средна и старческа възраст – са против, за сметка на по-умерените

³³ *Майчинството е свещено, а не бизнес* (ж, 52, София, ср.о.)

³⁴ *Жена инкубатор, заради егоизма на друга жена*.

³⁵ *Биологичното родителство не е достатъчно, за да си родител; По-добре да се осинови дете. Свършиха ли вече децата без родители?*

³⁶ *Разрушава библейската етика – схващането за семейството като съюз на мъж и жена; Вид прелюбодейство; Да не се бъркаме в работите на Господ* (ж, 79, Шейново, ср.о.); *Създаване на деца по дяволски начин; Дяволска сделка; Така е било писано* (ж, 78, Сандански, ср.о.) (м, 65, София, в.о.); *Ислямът забранява – детето ще се води на бащата и на родилката, т.е. биологичната майка* (ж, 26, Банско, в.о.)

³⁷ *Природата си знае работата. Ако не е писано да стане, значи има причина за това* (ж, 64, София, в.о.); *В природата няма такова явление, не е нормално, против природата е* (ж, 85, Пловдив, о.о.); *Друг да ти ражда децата е луда работа*.

³⁸ *Каприз на глезени хора с болни мозъци и финансови възможности като Азис* (ж, 65, София, в.о.); *Не подкрепям желанието на хомосексуалните двойки; Разрушава традиционното семейство – може да се използва от гей двойки*.

настроения при мъжете.

Особено интересно е, че сурогатията има не само противници, но и свои защитници сред вярващите, вкл. мюсюлмани³⁹.

5. Възгледи за ин витро оплождането

В България асистираните репродуктивни технологии датират от началото на 80-те год. на XX в., като те са провеждани с подкрепата на държавата. През 1988 г. е родено първото бебе, плод на ин витро оплождане. През 90-те год. на XX в. ин витро лечението е узаконено и през XXI в. става масова практика. От 2009 г. то се подпомага официално от държавата и общините.

Независимо от своя статут, ин витро технологиите срещат днес разнообразни морални оценки. Като цяло нашите респонденти изразяват одобрение (65%), само 22% колебание и 13% неодобрение.

Подкрепящите си служат най-вече с аргументи на *естественото*, като нормативното легализиране и напредъка на науката и биотехнологиите⁴⁰. Изтъква се партиархалното разбиране, че биологичното родителство е основна цел на човешкото съществуване⁴¹. Макар и малко, но се срещат феминистки коментари за правата на жените върху собственото им тяло⁴². На второ място, се използват аргументите на *трансфера* – повечето запитани утвърждават, че независимо от начина, по който е постигнато, раждането на дете носи радост и щастие, осмисля живота на родителите, увеличава се човешкия род⁴³. Някои респонденти мюсюлмани подчертават, че процедурата е разрешена в ислямските държави. Мотивацията на *хлъзгавия терен* пък е изцяло с расистка фразеология. Според нея, ако не се овладее демографската криза, българите ще изчезнат за сметка на турците и ромите⁴⁴. Даже деклариращи себе си като вярващи, подкрепят ин витро оплождането⁴⁵.

Групата на колебаещите се всъщност подкрепя ин витро технологиите с аргументи от *хлъзгавия терен*, които са сексистки по съдържание и поддържат само хетеросексуалността⁴⁶.

Понеже при формулирането на въпроса изрично търсехме отношение на респондентите към религиозната позиция (*принципалисткия* модел за вземане на решение с *естествена* аргументация), в отговорите се забеляз-

³⁹ ж, 21, Велинград, в.о.; ж, 28, Пазарджик, в.о.

⁴⁰ *Живеем в нов свят; Напредък на медицината, която помага на хората.*

⁴¹ *Дава възможност на желаещи да осъществят биологично родителство.*

⁴² *Тялото е мое и ще правя каквото си искам с него.*

⁴³ *Животът е ценен и трябва да се уважава, без значение как е създаден.*

⁴⁴ *Начин да се увеличи раждаемостта в условията на демографска криза, ако не искаме да станем циганска и турска държава (ж, 59, Сф, в.о.).*

⁴⁵ *Аз съм една вярваща християнка, мъжът ми беше шведеник и затова винаги съм била за поддържане на младите семейства да имат деца (ж, 67, Невестино, незав. ср.о.)*

⁴⁶ *Само, ако семейството е хетеросексуално; Основоваването е алтернатива; Ако се използва между съпрузи и с некомерсиална цел.*

ват редица тенденции. Първо, налично е крайно секуларно мислене, което напълно отрича мястото на религиозния морал и изобщо на религиозните институции при вземането на решение за ин витро. Религиозната перспектива е наречена ретроградна, отживелица⁴⁷. Църквата е обвинявана в манипулации, крайно отношение, нетолерантност, закостенялост, консервативност, ретроградност, изостаналост, алчност. Респондентите демонстрират изцяло секуларна идеология⁴⁸. Немалка част от тях пък изобщо не са информирани за религиозния възглед по въпросите на биоетиката и декларират, че той не ги интересува⁴⁹. На второ място, в отговорите проличава агресивна позиция към БПЦ и изобличаването ѝ като пасивна, ненужна институция, непричастна към личните проблеми на хората⁵⁰. На трето, срещат се редица атеистични тълкувания на религията, които показват абсолютна непричастност към религиозния дискурс⁵¹.

Неодобряващите ин витро технологиите използват най-вече аргументи на естественото с религиозно съдържание. Сред респондентите в тази група надделява старата генерация (над 60 г.), която смята, че зачеването ин витро е грях, който човекът не трябва да извършва⁵². Може да се приеме, че една част

⁴⁷ Това, че религията не го позволява, не означава, че е незаконно и неморално (ж, 25); Религиозните институции са пълни с предръзсъдъци, тесногърди, консервативни, с остарели доктрини и вярвания; Остарелите постулати са вредни днес, в един светски свят (м, 37, Пазарджик, в.о.); От морално-етична гледна точка не намирам нищо нередно (ж, 42, Пловдив); Управлява и манипулира хората.

⁴⁸ Въпреки че съм християнин, смятам, че религията е вътрешно вярване и сами трябва да избираме кое е редно и кое не (м, София, в.о.); Не ме интересува какво мислят по въпроса. Църквата за мен не е определящ фактор за начина ми на живот и моя собствен избор (ж, 42, бременна ин витро, София, в.о.); Не е нормално да се месят в светския живот! Нали живеем в секуларно общество! Да си гледат религиозните теми и да не се месят (ж, 24, София, в.о.).

⁴⁹ Не ме интересува тяхното мнение (м, 45, София); Всеки сам решава до каква степен религията му ще повлияе на решението как и кога (ж, 29, София, в.о.); Не религията, а човекът е определящ фактор (ж, 59, София, в.о.).

⁵⁰ Църквата да налага добродетели у хората, а не правила, които пречат на развитието на човечеството; Защо да нямаме деца, заради религията?; Харесвам вярата и мразя институцията, защото тя налага контрол върху обществото (ж, 60, София, в.о.); Църквата да покаже малко състрадание към бездетните; БПЦ има толкова други проблеми, че не е редно да се меси в медицината (м, 42, София, ср.о.); Нямам право да съдя хората (ж, 43, София, в.о., православна).

⁵¹ Ако Господ не е позволил, нямаше да го има този метод; Ако Бог беше против ин витро, нямаше науката да стигне до тези открития (м, 42, София, ср.о.); Ако има Господ, той е дал да става и по други начини (ж, 33, София, в.о.); Нима това не е непорочно зачатие (ж, 61, Велинград, в.о.); Дали пък Христос не е заченат ин витро (м, 37, Пазарджик, в.о.); Защо свещениците кръщават деца, заченати ин витро? (ж, 33, Бургас); Крайно време е Църквата да се съгласи пред правото да имаш избор да бъдеш родител, правото да бъдеш щастлив. Така, както призна, че земята е кръгла (м, 73, в.о.); Щом донася любов и радост на хората, следователно е Божествен ход (ж, 32, София, в.о.); Бог не би ни съдил за желанието да създадем поколение (ж, 35, София, в.о.); Бог никога не поставя условия (ж, 41, София, в.о.).

⁵² Това е надлъгване с Бога; Против Божиите правила; Така Господ е отредил (ж, 87, София, ср.спе.о.); Божя работа, в която човекът не трябва да се намесва; Тежък

от изказванията на това поколение са плод повече на традиция, придържане към усвоени стереотипи и консервативност, отколкото на лична религиозност. По-преките паралели са с представата за неестествена процедура, която липсва в природата и дава облик на човешко инженерство. Респондентка мюсюлманка пък изтъква, че ин витро-то е забранено в ислямските страни, заради безопасността и заради вземането на генетичен материал от друг донор⁵³. На второ място, са изтъквани аргументите на *трансфера*. Предимно средното и младото поколение смятат, че рисковата ин витро процедура, която има ниска успеваемост (средно 30%) и е изключително скъпа, е плод на егоизма и суетата на родителите да създадат непременно свои биологични деца⁵⁴, както и аргументите на *хлъзгавия терен* – че тази технология би създавала здравословни и психически проблеми при неуспех или би дала възможност за евентуално кръвосмешение при донорството на сперма.

Заклучения

Въпросите на биоетиката вълнуват съвременното българско общество, но от нашето изследване личи, че всъщност то не познава детайлно тази проблематика, коментарите му са повърхностни и често провокирани не от личен опит, а от конюнктурни фактори. От отговорите може да се заключи, че по същество у нас на практика липсва дебат по биоетичните проблеми – най-спорен е въпросът за сурогатното майчинство, докато за приемането на абортите и за ин витро оплождането сякаш е постигнат консенсус.

При вземането на решения по посочените биоетични въпроси българите почти напълно игнорират религиозния дискурс. За едни това е резултат от техния атеизъм, за други – от липсата на информация по въпроса, вероятно последица не толкова от медийно *отсъствие* на вероизповедните общности, колкото на лична дезинтересираност и секуларно мислене. Онези от респондентите, които все пак декларират своята религиозна принадлежност и дори лична религиозност, не винаги я защитават с изказванията си. Напротив, немалко са онези православни, католици и мюсюлмани, които се оказват привърженици на абортите, сурогатното майчинство и ин витро оплождането. Други пък защитават своята уж религиозна позиция с лаически аргументи или като демонстрират своята битова религиозност. Изобщо в отговорите на привидно религиозните респонденти личи слаба богословска

грях; *Не можем да се правим на Бог* (ж, 79, с. Шейново, ср.о.). Същото смятат: ж, 23, София, ср.спец.о.; ж, 39, София, в.о.; м., 64, София, в.о.; ж, 64, Главановци, о.о.; м, 65, София, ср.о.; ж, 65, Брезник, ср.о.; м, 70, Годеч, ср.о.; ж, 75, Горско Сливово, ср.о.; ж, 71, Варна, о.о.

⁵³ ж, 21, Велинград, в.о.

⁵⁴ *Ненормално издигане на пиедестал на собствената кръв и гени; Кое те прави повече човек и жена: да си бременна или да се чувстваш щастлива, защото си срещнала своето дете, независимо как Бог ти го е дал?*

подготовка и на практика много ниско ниво на религиозност.

Въпросите на биоетиката се обсъждат различно от представителите на двата пола. Много категорични са позициите на жените, които имат личен опит и всъщност са телесно засегнати от дискутираните процедури. Те са крайни привърженички на абортите и на ин витро оплождането, колебаят се само за сурогацията. Мъжете – вероятно заради липсата на опитност и изключването им от вземането на решения по въпросите за създаването на живот – проявяват повече скептицизъм и нееднозначно отношение към трите въпроса.

Всъщност най-сериозните различия се наблюдават в поколенчески план. Най-сериозни поддръжници на биоинженерството има сред най-младата генерация (20-39 г.), т.е. родените през 1976-1995 г. Акцентът тук е ин витро оплождането и сурогацията, като абортите са подложени на сериозна критика като старомоден и отживял времето си начин за контрацепция. Аргументацията на младата генерация е напълно утилитарна – набляга се на пазарния характер на процедурите, на тяхната полза за кариерата и благополучието на жените и на семейните двойки. Налични са и привърженици на идеята за създаване на поколение от еднополови двойки. Средната генерация, т.е. родените през 1956-1975 г., показва сериозни колебания относно трите морални дилеми. Жените от тази генерация са горещи привърженички на абортите и ин витро технологиите, но се колебаят за сурогацията. Мъжете от това поколение изказват резерви и по трите проблема. Като цяло поколението не използва религиозна аргументация, а си служи повече с либерална фразеология. Най-старата генерация, т.е. родените до 1955 г., се изказва почти изцяло против биотехнологиите в сферата на създаването на човешки живот. Жените силно критикуват абортите, а мъжете – сурогацията и ин витро оплождането. Аргументацията на част от тази генерация е свързана с религиозното, но повечето коментари се опират на традицията, стереотипното мислене и дори на суеверието.

II. ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ

НЯКОИ ВЪПРОСИ, СВЪРЗАНИ С ОПАЗВАНЕТО НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО В КОНТЕКСТА И НА СЪВРЕМЕННИЯ ЕТНОКУЛТУРЕН ДИАЛОГ

Венцислав Велев

SOME QUESTIONS RELATED TO THE SAFEGUARDING OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF MODERN AND ETHNO-CULTURAL DIALOGUE

Ventzislav Velev

Abstract: *The increased migration, observed last year, resettlement of groups of people with different ethnic, religious, cultural identity, and increasing globalization are factors that require the introduction of new elements in shaping the overall policy for the protection of intangible cultural heritage at the local and at national level and its transmission across generations.*

Key words: *intangible cultural heritage, ethno-cultural dialogue*

Периодично в публичното пространство се споменава една от основните норми на Европейския съюз – *единни в различieto*. Понякога тя леко се видоизменя и се употребява в още една форма на това словосъчетание, а именно: *единни в многообразието*. От гледна точка на традиционната култура това поражда редица въпроси, свързани както с идентифицирането на отделните елементи на нематериалното културно наследство (НКН) на народите, така и с тяхното съхраняване, опазване, препредаване, както и следствията от подлагането им на различни влияния. Към всичко това може да се прибавят и все по-засилващите се миграционни движения, които довеждат не само до придвижване на отделни потоци от хора, но и до обмяна на различни култури и виждания.

Един от основните въпроси, който следва да намери отговор в съвременния свят, е свързан с разглеждане и намиране на разрешение на появилите се проблеми относно необходимостта от взаимно разбирателство и сътрудничество между отделните етнически или религиозни общности. Това може да се разглежда и в контекста на обстоятелството, че всеки етнос е носител на различна и специфична по своя вид култура. Тя е продиктувана и от религиозната му принадлежност, която той отстоява във времето и развива, независимо от мястото на своето пребиваване.

През последната година сме свидетели на една нова вълна на осезаеми движения на човешки потоци, в които България явно присъства. В световен мащаб, в резултат на поредица от въоръжени конфликти, множество хора напускат родните си места и поемат нелекия път да емигрират. Изоставяйки своите домове, тези хора преместват не само физическото си мес-

тоположение. Те преместват и своите виждания, разбирания, както и носената с тях традиционна култура. Все по-засилващата се глобализация допълнително способства за *размиването* на отделните общности и групи. Тук може би е мястото да се отбележи, че още в Преамбюла към Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване на НКН е казано, че сред основните причини за нейното изготвяне стоят и тези, свързани с наличните процеси на глобализация и социални промени, които пораждат необходимост от създаване на условия за възобновяване на диалога между обществата. Налице са и прояви на нетърпимост, които са източник на сериозна заплаха от деградация, изчезване и разрушаване на НКН. Това се поражда и от недостига на средства за неговото съхраняване [1]. Към това следва да се добавят и съвременните въоръжени конфликти. Всички тези явления, за съжаление, в цялостната им съвкупност, се наблюдават както на локално, така и на национално, регионално и субрегионално ниво.

В национален план в България е налице мирно съжителство на различните етнически и религиозни общности и групи, които по историческото стечение на обстоятелствата са в основите на изградената през вековете българска нация. Множество от проявленията през отделни периоди в тази посока имат своите корени още от епохата на Възраждането. Вливането на нови пластове от и в тези групи, както и преместването им в различни региони на страната, допълнително способства за засилване на едни или други процеси, които стоят в основата на изградената общобългарска национална култура. Наличните, не само през последната година, придвижвания на човешки потоци през страната, както и заселването на едни или други нови групи от хора с различен етнически, религиозен, културен и социален статус, също дава своя отпечатък.

Вътрешната миграция също следва да се вземе предвид. А отстояването на традиционната култура и опазването на НКН в неговата цялост са изключително крехки и податливи в случаи на подобен тип изпитания. Носителят в лицето на човека често сам променя своите виждания, възприятия, а оттам – препредаването им на следващите поколения. Причините за това могат да бъдат породени от различен тип фактори – икономически, социални, демографски и др. Всичко това неминуемо поражда един въпрос, който е от изключителна важност: съществува ли опасност за НКН на България, предвид новите условия?

Подложена на доста изпитания, българската нация остава единна през всичките години на развитие. По-осезаеми процеси, свързани с различията между отделните етноси, живеещи по българските земи, се забелязват още от средата на XIX в. И макар че тогава при липсата на българска държавност е трудно да говорим за изграждане на политики, то част от дейците на Възраждането, макар и в емиграция, разработват любопитни виждания, които третират тази проблематика. Като че ли *обединително* е това на Георги С. Раковски, който извежда нуждата от единение на отделните етноси на принципите на мирното съжителство при липса на противопоставя-

не. Всичко това дава основание на някои изследователи да считат, че това е една от първите национални стратегии по отношение на многообразието и единството на етносите [2]. В последвалите години въпросите около етно-културната пъстрота и многообразие не само на България, но и на останалите балкански държави, са обект на множество коментари и изказвания, като понякога биват с особена острота политизирани. Нееднократно Балканиите стават обект на войни, които прекрояват политическата карта. В същото време това довежда и до нови процеси на миграция, следвани от демографски срив. Резонно това дава отпечатък и върху културната идентичност на отделни територии. Настъпилите процеси и изменения за доста дълъг период рефлектират върху техния облик. Следва да се отбележи и една тенденция, която има определена специфика в Югоизточна Европа, и по-конкретно на Балканиите. С години в повечето западноевропейски държави се изгражда и налага модел за междуетническо и междудържавно общуване, който в голяма степен се опира на разбирането за държава с доминиращ етнос и който се опитва да абсорбира или поне да има първостепенно значение, за да държи в подчинение останалите. В балканските държави тази практика също се прилага, но не навсякъде намира своите привърженици. Културните и религиозни различия в отделните региони вземат доминант, което силно се отразява върху начина на живот на съответното население.

В различни изследвания, когато става въпрос за НКН и взаимовръзката с отделните етнически или религиозни общности и групи, някои учени поставят акцент върху различни моменти от техния живот и бит, разпространението и влиянието им върху отделните региони. Новите процеси, за които вече бе споменато, насочват усилията към реализирането на преки действия към опазване на НКН на всяка една общност. Тук следва да се има и предвид, че в международен план е възприето с понятието *опазване* да се визират прилагането на мерки за осигуряване на жизнена трайност на НКН, вкл. неговата идентификация, документиране, изследване, съхраняване, развитие, експлоатация, популяризиране и предаване, предимно чрез формалното и неформалното образование, а така също и възраждане на различните аспекти на това наследство [3].

У нас, според официално публикуваната информация [4], има следните етнически и религиозни малцинствени общности и групи, носещи особеностите на своето специфично НКН, влизащо в общобългарското:

Традиционни (формиранни до 1878) етнически малцинства в България

Турците населяват компактно основно четири географски области – Източните Родопи, Източна Стара планина с Предбалкана, Лудогорието и Добруджа. Тяхно присъствие се наблюдава и в някои от по-големите градски центрове, като Русе, Варна, Шумен, Хасково, Кърджали, а също така и София.

Очаквано, по-голямата част от тях изповядват исляма, но съществува и незначителна част, които посочват, че са християни – източноправославни, католици и протестанти. Повечето определят своя майчин език като турски.

Ромите са разпространени в цялата страна. Малко повече от половината от тях се самоопределят като източноправославни християни, а останалите изповядват исляма. В последните години се наблюдава и засилено присъствие на протестантски деноминации сред тях.

Арменската общност е сравнително малобройна. Основно тя е съсредоточена в по-големите градски центрове, като София, Пловдив, Варна, Бургас, Русе, Сливен. В религиозно отношение повечето са част от Арменията апостолическа православна църква, но има и такива, които са част от източното православие. Незначителен брой са католици или протестанти. Всички посочват за майчин език арменския.

Власите са част от романизираното местно население, което говори на архаичен диалект в румънския език. Подразделят се на: власи, локализиращи се по крайбрежието на р. Дунав, компактно в района между Видин и долното течение на пограничната р. Тимок, и райони по поречието на р. Дунав до Свищов, както и около Русе, Плевен, Търново и до Силистра; *армъни*, известни още като аромъни, *куцовласи* или *цинцари*, дошли от района на планината Грамос и Корчанското поле в края на XVIII и началото на XIX в. В религиозно отношение власите и армъните са източноправославни.

Каракачаните са номадска по характер общност, разселила се из Балканския п-в и постепенно преминала към известна степен на уседналост. Локализиращи са в региона на Сливен, Котел, Казанлък, както и в Самоков, Дупница, Берковица, Враца и др. В религиозно отношение са източноправославни християни.

Руснаците в България са наследници на т. нар. *староверци*, избягали от Русия по време на църковните реформи, осъществени през XVII-XVIII в. У нас са известни още с името *липовани* и повечето от тях обитават две села във Варненско и Силистренско. Руският етнос е допълнен през 20-те год. на XX в., когато пристигат т.нар. *белоемигранти*. Съществува и една трета маломерна вълна от поселници в България, като това са сключилите брак с българи, което е често явление в периода след 1945 г. Руснаците са традиционно източноправославни, като са запазили и своя майчин език – руския.

Гърците в България присъстват в земите ни още от Античността и Средновековието, потомци на древните елини. В резултат и на промяна на политическите граници след Балканските и Първата световна война гръцкото население намалява, като част от българските гърци се изселват в Гърция. Днес те се срещат предимно в региона на Пловдив, както и в някои селища по брега на Черно море – Несебър, Равда, Поморие, Созопол и др. Източноправославни са по религия и са запазили своя гръцки език.

Наблюдават се още няколко по-малобройни етнически общности, между които изпъкват **татари**, **евреи**, **сърби** и **албанци**. Всичките са локализиращи само в някои определени селища и са със стеснен ареал на при-

съствие. Основно те принадлежат към юдейската, християнската и мюсюлманската религиозни общности.

В последните години в България се оформят и някои *нови имигрантски общности*, между които изтъкват тези на **китайците** и **виетнамците**. Започва оформяне и на заселници от Англия и Германия.

Всички изброени общности, освен на чисто етнически характер, могат да се поделят и на религиозен принцип, който е важен и определящ не само за бита им, но и за оформяне на традиционната им култура. Според българската Конституция, основната религия е източноправославната, но се гарантира и свобода на вероизповеданията. По този начин в страната са оформени няколко религиозни общности. Преобладаващи са източноправославните християни; освен тях, присъствие имат християните католици, християните протестанти, а също и присъединените към арменското апостолическо православие. Има и известен брой протестанти и др. представители на християнските деноминации. Втора по големина група след източноправославните християни са мюсюлманите, които се поделят на преобладаващите сунити и на алиани (шиити), наричани още *казълбаш*. Много малко са израилтяните.

Посочените по-горе етнически, езикови и религиозни общности имат правата свободно да изразяват своята принадлежност, да използват своя език и да практикуват своето вероизповедание. Това им дава възможност да представят, съхраняват и препредават традиционната си култура на отделните поколения. През годините всички те са изпитали влиянието на общобългарската култура и традиции, но са запазили и своята относителна самостоятелност и типични характеристики. Основен проблем при съхраняване и препредаване на културната им идентичност се явява демографският. Ако през първата половина на XX в. основна причина за това са войните и епидемиите, които водят до силно намаляване основно на мъжкото население, то през втората половина се наблюдава засилена вътрешна миграция. Преносът на компактни маси хора от селото към града прекъсва традиционната културна нишка. В града се наблюдава *размиване* на самобитните културни пластове и по този начин забравянето на характерни елементи, отличаващи културата на част от общностите, става все по-видима. И макар че официално религиозната свобода е гарантирана, в годините от 1945 до 1990 тя е силно ограничена. Негласно атеистичните принципи вземат връх над религиозните, което довежда до нов етап на забравяне на миналото и корените се прекъсват. Наблюдаваното смесване в браковете също довежда до известна степен на забравяне на традиционното. Тези своеобразни изменения са характерни и за глобалистичните промени в световен мащаб. Подобни прояви се наблюдават и в други страни. Реализираният в България на няколко етапа възродителен процес, особено силно изразен през 70-те и 80-те год. на XX в., също допълнително натежава в опита за изкореняване на традиционната култура на българските граждани – мюсюлмани, още повече че е съпроводен с преселване на населението в различни краища на страната и извън нея.

От началото на XXI в. у нас се забелязва подчертан интерес към за-

пазването и популяризирането на културната идентичност на отделните етнически и религиозни общности. Първата крачка към това е даването на право на самоопределение по етнически и религиозен принцип в България. По време на провежданите държавни преброявания, всеки вече има възможност да посочи своята етническа принадлежност – религия и майчин език. Това е част и от общите процеси в Европа и света, базирани на приети през 70-те год. на ХХ в. международни документи [5]. Налага се и намиращото се на местно ниво измерение в нормата *единни в различieto*. Това е обусловено и от разбирането за обективно съществуваща характеристика на отделния човек, като етническата принадлежност на индивида се поставя в основата на неговата социална идентичност. Възприема се разбирането, че етническото самоопределяне се мотивира от трите признака: *собствен език, собствена религия и култура* [6]. В международен план това намира израз и през 2003 г. ЮНЕСКО приема Конвенция за опазване на НКН, която няколко години по-късно България ратифицира. Именно нейните постулати, посочени още в Преамбюла към Конвенцията, стават основа за зачитане правото на собственото НКН на всяка общност на локално, а след това на национално и в някои случаи и на международно ниво.

В първите си години ХХI в. постави нови въпроси, свързани с т.нар. интеграция на някои от отделните етнически общности в страната. България се присъедини към международната инициатива *Десетилетие на ромското включване*, т.нар. Декада, насочена към подобряване условията на живот на ромското население в национален и глобален обхват [7]. Акцент се поставя не само върху социалните измерения, но и върху запазване културната идентичност на ромското население, както и популяризиране на най-представителните образци от него. Към момента усилията са насочени към изпълнението на Националната стратегия на Република България за интегриране на ромите, която е разписана за периода 2012-2020 г. [8].

На базата на направените анализи се стига до убеждението, че един от основните модели за популяризиране на запазените пластове от нематериалната култура на отделните общности са различните дейности, които читалищата предлагат. Тук в най-голяма степен, извън семейната среда, се получава възможност традициите да се запазват и препредават. Националното законодателство регламентира читалището като самобитна българска културно-просветна организация, в която място и присъствие имат всички хора, без оглед на тяхната социална, етническа или религиозна принадлежност. Самото читалище се сформира на териториален принцип. В селища, където даден етнически елемент преобладава, естествено е да се наблюдава съответната специфична читалищна дейност. Това е обяснение на обстоятелството защо много читалища поддържат турските, арменските, ромските, еврейските традиции. С цел популяризиране те стават и инициатори на фестивали, ориентирани към съответния тип фолклорно наследство. Тези прояви допринасят не само за запознаване с традициите на отделните етноси, но и за запазване на тяхната идентичност и присъствие. На най-големия

и престижен за България Национален събор на българското народно творчество, който се провежда всеки пет години в Копривщица, отделните етноси имат свое неизменно присъствие, показвайки своя фолклор, така както той е запазен от векове и е част от българската фолклорна традиция.

Ако всичко казано тук се отнася до едни традиционни за българския народ етнически общности, сред които през годините взаимозачитането и признаването са показали своята устойчивост, то не така стои въпросът с появилите се през последните години и месеци нови етнически групи. Налага се убеждението, че утвърждаването на принципите на толерантността и зачитането на културните различия в съзнанието на отделния индивид е сложен и продължителен процес. Етнокултурните различия често се възприемат от отделните хора дори и като заплаха, срещу която те чувстват необходимостта да потърсят мерки за съпротива. В отговор на това би следвало да се посочи, че традиционната култура и нейният пренос през поколенията е изключително важен момент от живота на хората и всяко едно външно вмешателство носи риска от непоправими последици. Тук следва да се имат предвид и ангажиментите на държавата в тази посока, разработени в отделни стратегически документи. А те посочват, че:

- всички граждани на България, които я признават за своя родина, допринасят за укрепването на националното съзнание, съхраняват и предават на поколенията българската духовна идентичност, като етническото самосъзнание остава личен въпрос на отделната личност;

- България е еднонационална държава с мултиетническа структура;

- налице е устойчива вътрешна консолидация на нацията при зачитане правото на етническо самоопределение на всеки гражданин [9].

Дотук бяха набелязани само някои от множеството и различно аспекти въпроси, свързани с опазването на НКН в контекста и на съвременния етнокултурен диалог. Сложният и динамичен начин на живот, съпътстван от различни противоречия и белязан от поредица конфликти, разкрива, че традиционната култура дори в национален мащаб често се влияе от външни фактори. Неконтролируемият характер на някои от тях може да има сериозни последици, което поражда необходимостта от превенция в тази посока. Предприемането на различни действия е повече от наложително, предвид изразеното от всички желание за отстояване на националната културна идентичност в нейните различни измерения и развитието ѝ занапред.

БЕЛЕЖКИ

1. Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство. Приета от ЮНЕСКО на 17 октомври 2003 г. Ратифицирана със закон, приет от 40-то НС на 26 януари 2006 г. // ДВ, №12, 7.02.2006; Издадена от Министерството на културата (ДВ, №61, 28.07.2006), в сила за Република България от 10 юни 2006 г. // <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009->

BG-PDF.pdf

2. Александрова, Д. Въведение. // Етнокултурен диалог на Балканите. Сборник с доклади от конференция. – София: Българска асоциация по реторика. Фондация „Човещина“, 2001, с.6.
3. Чл. 3. на Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство // <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>
4. Използваните данни за представяне присъствието на отделните етнически и религиозни общности са посочена в официалния сайт на Националния съвет за етнически и интеграционни въпроси към Министерския съвет на Република България //
5. <http://www.nccedi.government.bg/page.php?category=92&id=2249> (4.10.2016)
6. Основополагащи документи се явяват: Декларацията за принципите на международното право от 1970 г. и Заключителният акт на Съвета за безопасност и сътрудничество в Европа от 1975 г.
7. Дачев, Л., М. Желева. Толерантност, право на самоопределение и териториален интегритет. // Научни трудове на Русенския университет, 2013, т. 52, сер. 7, с. 9.
8. Вж. официалния интернет сайт на Десетилетието на ромското включване 2005-2015 г. <http://www.romadecade.org/>
9. <http://www.nccedi.government.bg/page.php?category=73&id=2532>
10. Тахир, М. Интегрираща идентичности мултикултурна дезинтеграция. // <http://litenet.bg/publish26/miumiun-tahir/identichnost.htm> (4.10.2016)

ОПАЗВАНЕ И ПОПУЛЯРИЗИРАНЕ НА АРХИВНОТО НАСЛЕДСТВО НА ДИРИГЕНТА МЕСРУ МЕХМЕДОВ ОТ ЧИТАЛИЩЕ РАЗВИТИЕ – 1869 – гр. ДРЯНОВО – МОДЕЛ НА ЕТНИЧЕСКА ТОЛЕРАНТНОСТ

Катя Гечева

PRESERVATION AND PROMOTION OF ARCHIVAL HERITAGE OF CONDUCTOR MESRU MEHMEDOV, PRESENTED BY THE RAZVITIE – 1869 COMMUNITY CENTER AT DRYANOVO – A MODEL OF ETHNIC TOLERANCE

Katia Gecheva

Abstract: For centuries in Dryanovo city several ethnic communities are co-existing. They mutually uphold, work and live in harmony and unite wherever they are around the world, motivated by a special sign – the Dryanovo citizen. One of them was the conductor Mesru Mehmedov – a world famous in the 1970s, but today forgotten, died at 35. At the initiative of the management of "Razvitie -1869" Community Center at Dryanovo his private archive collection, consists of plates, costumes, turntables etc., were donated to the library in 2009. The initiative for the preservation of documentary heritage belongs to Violeta Lilova (Mesru Mehmedov's sister). She seeks and stores each publication from the performances of her brother, translates most of the writing in foreign publications. The archive fond contains family documents, correspondence, photographs, publications about the creative path of the conductor and numerous photos. In 2010, based on it, a museum collection at the "Razvitie -1869" Community Center was created. It was named to Mesru Mehmedov. The paper contains a detail biographical information about Mesru Mehmedov and characteristics of the donated documents: their significance, typology, historical and informational value; a description of the Community Center's museum collection – boards, belongings and collection of LP's. Also some initiatives, which mark the anniversaries from the birth of the conductor, and upcoming ideas for a film, dedicated to him are presented.

Key words: Mesru Mehmedov, conductor, Dryanovo, museum collection, "Razvitie -1869" Community Center

От векове в селището Дряново съжителстват три основни етнически групи – българи, турци и цигани. Най-многобройно винаги е било българското население, което е живяло в разбирателство, толерантност и уважение с останалите две. През годините населението на Дряново нараства:

Година	1920	1926	1934	1946	1956	2011
Брой жители	2670	3037	2821	3764	5403	7377

При последното преброяване на въпроса за етническа принадлежност 6723 от жителите на града са отговорили така:

Етническа принадлежност	Брой на отговорилите
Българска	6118
Турска	409
Ромска	166
Друга	10
Не се самоопределям	20

На фона на преобладаващото българско население в Дряново не може да не остане незабелязан фактът, че от 2000 г. ежегодно се отбелязват годишнините от рождението и смъртта на един заслужил диригент от турски произход – Месру Мехмедов Мехмедов. Диригент, донесъл световна слава на България през 1969 г., но чието име бе потънало в забрава за българската история повече от тридесет години. Име, известно само за тесен кръг от музикални специалисти; диригент, за който си спомнят с любов и болка родственици, съученици и приятели от Дряново и Търново, музиканти и любители на класическата музика от Пловдив и София.

Първостепенна заслуга да се възкреси спомена за Месру Мехмедов има Читалище *Развитие – 1869*, гр. Дряново. Основано през 1869 г. под името *Общият труд*, преименувано през годините в *Развитие* и *Иван Владков*, то винаги е работило за единство и обединение на всички свои членове. През близо 150-годишната си история Читалището е център на културния и обществен живот на града, в него няма разделение по религиозен или етнически признак. В художествените състави, хора и оркестъра винаги са намирали изяви самодейци от трите етнически групи и техните постижения са били оценявани по заслуги.

През 2000 г. сред членовете на Читалището се заражда идеята да се предложи посмъртно Месру Мехмедов за почетен гражданин на Дряново. Тя е подкрепена от тези, които са били хористи и музиканти в ръководения от него ансамбъл и е взета присърце от Настоятелството на Читалището. Председателят Мирослава Лилова и секретарят Антоанета Ставрева внасят пред Общинския съвет мотивирано предложение: *За особени заслуги в българската и световна музикална култура и във връзка с десетото издание на празниците „Поезия и песен на Балкана“ Месру Мехмедов посмъртно да се удостои със званието „Почетен гражданин на Дряново“.* Предложението е прието от Общинския съвет с *Решение № 82 от 26 окт. 2000 г.*¹ (Протокол № 15). Със същото решение се възлага на кмета на Общината да постави паметен знак на мястото, където е живял диригентът. Паметната плоча е открита на 22 май 2002 г. и никога не остава без цветя, поднесени от обществеността на града, от Читалището, от съученици, роднини и приятели.

Месру Мехмедов Мехмедов е роден на 4 февруари 1935 г. в Търново (дн. Велико Търново) в семейството на Мехмед и Кадрие Мехмедови. Баща му Мехмед Мехмедов Мустафов – Мостунов (15.06.1909 – 8.12.1975) е ро-

¹ Съчкова, Ц. Община Дряново. Кметове и почетни граждани (1877 – 2010). – Дряново, 2011.

ден в Дряново, а родът им е от близкото до града с. Скалско (бивше с. Каяджик), Дряновско. Според семейната сага, дядото на Месру – Мехмед, е българин, роден в Скалско. Родителите му умират рано, детето остава сираче, осиновява и го отглежда мюсюлманско семейство. Дават му името Мехмед. Този произход се знае от бащата на Месру, от чичото Мустафа и лелята Емине, които до края на живота си живеят в Дряново². Бащата Мехмед Мехмедов усвоява бръснаро-фризьорския занаят и открива собствен модерен фризьорски салон в Търново.

В старопрестолния град свързва живота си Кадрие Хасанова (9.05.1910, Търново – 1982, Дряново) и създават семейство. Тук се раждат двете им деца Вехбие (4 юни 1929) и Месру. Името му е избрано от бащата, повлиян от театрално представление изнесено в Търново, в което главния герой носи това име³. Семейството живее в кв. Марно поле, но поддържа тесни връзки с родствениците си от Дряново и децата прекарват ваканциите при тях. Бъдещият диригент получава основно образование в родния си град. От дете обича музиката и има желание да свири на акордеон, семейството му купува и на осем годни започва да взема уроци при г-жа Даскалова – първата му учителка по музика. И двете деца в семейството са музикални, Месру свири, а сестра му Вехбие пее. Учителят по музика в училище Коста Патрунчев също го насърчава да се занимава с музика. Включва го в художествената самодейност, той е музикален ръководител на балерините от началната степен, участва в училищните оркестър⁴. В спомените на близки и познати той е *слабичък, хубав, малък...и с акордеон*⁵.

През годините бизнесът на семейство Мехмедови се развива успешно и те успяват да заделят парични средства за изграждане на собствен дом в родния град на Мехмед. В съдружие с брат си Мустафа изграждат голяма фамилна къща, завършена през 1950 г., и семейството завинаги се установява в Дряново⁶. Едновременно с музиката юношата е увлечен и от баскетбола – участник е в училищните баскетболните отбори в Търново и Дряново. През август 1951 г. завършва курс в юношеска спортна школа и получава звание *спортен технически ръководител по баскетбол* от Върховния комитет за физическа култура и спорт⁷.

Раздвоен между музиката и спорта, юношата Месру избира да посвети живота си на изкуството. В Дряново той е насърчен от композитора Тодор Попов, също дряновец, да се насочи към дирижирането. В представителния ученически оркестър на Дряновската гимназията свири на тромпет и други духови инструменти под диригентството на бъдещия акад. Христо Недялков. Той също

² Тихова, Б. Месру Мехмедов заслужава уважението на дряновци. // Дряновска искра, №9, 12.05.1993.

³ Пак там.

⁴ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие-1869“, а.е. 8, л. 1-3.

⁵ Писмо от Иванка Бонева, Трявна, до Вехбие Халилова. // Личен архив.

⁶ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие -1869“, а.е. 8, л. 1-3.

⁷ Пак там, а.е. 4.

оценява музикалната дарба на Месру и го избира да го наследи на диригентския пулт. През последната си година като ученик (1952/1953) и следващата уч. 1953/1954 г., той влага цялата си амбиция да организира образцов училищен ансамбъл – хор и оркестър. В него участват над 60 момичета и момчета от Дряново. Провеждат се 2-3 пъти репетиции на седмица, консултира се и търси професионална помощ от търновския диригент Стою Касабов, като често пътува до Търново или Касабов присъства на репетициите в Дряново⁸.

Месру Мехмедов завършва гимназиално образование в Народно смесено средно единно училище *Максим Райкович* – Дряново, дипломира се на 23 юни 1953 г. с отличен успех 4,86 (диплом № 38/468)⁹. Бившата му учителка Бонка Тихова споделя: *Като ученик в Дряново Месру се отличаваше с отличен успех и поведение. Той беше симпатично момче. В клас с интерес и внимание слушаше урока. Бе много съсредоточен, много внимателен към учители и другари*¹⁰.

През пролетта на 1954 г. хорът и оркестърът на дряновската гимназия извоюват първо място в Окръжния фестивал на ученическата самодейност в Търново, на който Месру се явява като диригент на ученическия ансамбъл. Тогава той е 19-годишен, но е успял да направи от непретенциозния състав на дряновските ученици, колектив с отлични художествени качества. Журито класира ансамбъла на първо място, а това го изпраща на участие в Националния преглед на самодейните ученически колективи, който се провежда в София на 2 април 1954 г. *Големия хор с оркестър на средно смесено училище в гр. Дряново възхити публиката. Младият диригент др. Мехмедов, ръководител на хора от 3 г., е овладял добре ансамбъла. Стегнатите гласове плавно се сливат в хумористичната песен „Дремчо на лагер“. С устрем звучи песента на руската винтовка*¹¹ – това са началните думи от статия във в. *Учителско дело*, отразила прегледа. Окуражен от националния си дебют и от това, че неговият невероятен музикален талант е забелязан от диригента проф. Саша Попов, Месру не се колебае да поеме по пътя на професионалния музикант. Възхитен от таланта на дряновеца, проф. Попов го насърчава да учи музика, осигурява му достъп до концертите в Зала *България*, дава му напътствия как да продължи творческия си път. До този момент Месру се колебае какво да учи – медицина или архитектура, това са били предпочитанията му, а музиката е любовта му. След финалния концерт проф. Саша Попов го приема в кабинета си и води сърдечен разговор с младежа, като препоръчва да се откаже от намеренията за следване и да поеме по пътя на диригентското изкуство, казвайки му, че е роден диригент. Първите уроци по дирижиране Мехмедов получава безплатно от него в про-

⁸ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869, а.е. 8, л. 1-3.

⁹ Пак там, а.е. 5.

¹⁰ Тихова, Б. Цит.съч.

¹¹ Учителско дело, №14, 11.04.1954.

дължение на няколко месеца¹².

Тази подкрепа от най добрия български хоров диригент дава стимул и увереност на Месру да се подготви да кандидатства в Ленинградската консерватория *Николай Андреевич Римски – Корсаков*. Явява се на състезателен конкурс за прием, на който никой до тогава не е кандидатствал с акордеон, а Месру владее само този музикален инструмент; това е прецедент в консерваторията. Комисията решава да го изслуша и единодушно решава, че талантът му трябва да получи възможност за реализация.

От есента на 1954 г. дряновчето вече е студент в Консерваторията. Първата година е подготвителна за него, защото няма музикално образование. От 1955 г. следва симфонично и оперно дирижиране в майсторския клас на проф. Иля Александрович Мусин – диригент, музикален педагог и теоретик. Като педагог Мусин работи с всеки от своите студенти, като ги учи на един основен принцип: *Диригентът трябва да изрази музиката със своите жестове. Съществуват два начина на дирижиране – образно-изразителен и ансамбलोво-технически. Тези два начина са в диалектическа противоположност един спрямо друг. Диригентът е длъжен да намери начин да ги обедини*. Месру Мехмедов през целия си творчески път се придържа към този основен принцип на учителя си, това му носи успехи не само в България, но и на световната сцена.

Още в началото на уч. 1954/55 г. Месру поема ръководството на ленинградския хор на българските студенти, създаден през предишната уч. година. Репертоарът се състои от патриотични, народни и революционни песни, с които завладяват сърцата на руските слушатели¹³. Като студент печели първа награда за най-добро изпълнение на Бетовенови произведения и изнася концерти с оркестъра на Консерваторията. Дирижира оперни спектакли с участието на студенти в Ленинград, Талин и др. градове на Съветския съюз, където се представят *Кармен*, *Фауст*, *Риголето*, *Евгений Онегин*, *Царска годеница*, *Черно домино*, *Севилският бръснар* и др. За петте години в Консерваторията Месру упорито учи пиано, в края на последния курс се усъвършенства дотолкова, че в репертоара му влизат цели концерти – нещо непостижимо за много музиканти.

На 22 май 1960 г. Мехмедов се дипломира с пълно отличие със специалност дирижиране и квалификация *диригент на симфоничен оркестър и опера* (диплом Н№893874)¹⁴. След завръщането си в България е разпределен за диригент на турския оркестър в Шумен, което не го удовлетворява. Проф. Саша Попов се застъпва за своя любимец и през есента на с.г. Месру Мехмедов е назначен за втори диригент при Пловдивския симфоничен оркестър. Главен диригент на оркестъра тогава е Добрин Петков, който го оце-

¹² Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а. е. 8, л. 1-3.

¹³ Тополова-Топарева, Ив. Симфония на душата. – Шумен, 2015.

¹⁴ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а. е. 6.

нява, дава му път за изяви и го подкрепя до края на живота му.

Дебютът на Месру пред българската публика, като дипломиран диригент е на 9 ноември 1960 г. в Пловдив със симфонията *Дон Жуан* от Рихард Щраус, Бетовен – концерт за пиано и оркестър №4 и Чайковски – симфония № 5. Отзивите в пресата за първия концерт на Мехмедов са хвалебствени: *Главното действащо лице, „героят“ на концерта беше 25-годишния Мехмедов...диригентът прикова вниманието на слушателите, които много скоро почувстваха, че на диригентския пулт стои музикант с подчертани волеви качества, темперамент и искряща артистичност*¹⁵. В града под тепетата той поема ръководството и на камерния оркестър при Пловдивското музикално училище, дирижира хорове на Пловдивското певческо дружество и Пловдивския гарнизон.

На 6 април 1961 г. дебютира на софийската сцена като гост-диригент на Софийската държавна филхармония. Музикалните критици са възхитени: *С първата си проява в София Месру Мехмедов разкри своето музикално и диригентско дарование. Той притежава усет към фразата и музикалното изграждане (темпово, динамично, изразно). Пропища живата му емоционалност и организиран темперамент. Жестът на Мехмедов е ясен, изразителен*¹⁶. През следващия месец изнася концерти като гост-диригент на Плевенския (7 май) и Разградския (9 май) държавен симфоничен оркестър.

През октомври същата година, началото на новия концертен сезон за Пловдивския оркестър, започва концертна обиколка в Северна България. Програмата е изработена съвместно от главния диригент Добрин Петков и Месру Мехмедов. Концертите започват от Казанлък (9 октомври), Русе (11 и 12 октомври), Разград (13 октомври) и завършва в Дряново (14 октомври). Дряновската публика възторжено приветства изкуството на пловдивския колектив и на съгражданина си Мехмедов¹⁷.

Под диригентството на Месру Мехмедов Пловдивският симфоничен оркестър изнася образователни концерти за средните и висши училища в Пловдив, гостува и в други градове на страната. Отзивите за младия диригент в пресата стават все по-многобройни, той е определен като *талантлив познавач на класическата виенски стил*¹⁸ при дирижирането на произведения на Моцарт и Бетовен.

През март 1962 г. приема предизвикателството да дирижира изпълнението на *Реквием* на Верди от Българската хорова капела *Светослав Обретенов* и Пловдивския симфоничен оркестър. *Творческият подем, въодушевлението на двата колектива, сплотени в един жив, възторжено пулсиращ организъм от младия диригент М. Мехмедов, разриха цялата красота на това капитално*

¹⁵ Табаков, Г. // Отечествен глас, 16.11.1960.

¹⁶ Димитров, Ем. // Българска музика, 1961, №5.

¹⁷ Дърваров, Св. // Отечествен глас, №5289, 29.10.1961.

¹⁸ Янчев, Т. // Отечествен глас, 20.10.1963.

произведение. Неговото дарование, подкрепено от солидна професионална подготовка, високата му музикална култура и ярко изявен диригентски почерк, укрепва с всеки нов концерт¹⁹, пише вестник *Отечествен глас*. Подробно се отразяват гастролите му като гост-диригент в Шумен (тогава Коларовград)²⁰, концертът на 12 май 1963 г. в Зала България на симфоничния оркестър на Държавното музикално училище – Пловдив под ръководството на М. Мехмедов²¹. Името му вече е познато на специалистите и любителите на класическата музика. Младият диригент е любимец на женската публика, която печели с красотата, пластичността и чара си. Той е естествен и непринуден в общуването с публиката, но не прави компромиси при репетициите, където тогава е строг към музикантите, които ръководи.

За четирите концертни сезона 1960/61 – 1964/64 г. Мехмедов доказва своите музикални възможности, оценен е от музикалните критици и ръководството на оркестъра. От есента на 1964 г. е назначен за главен диригент на Пловдивския симфоничен оркестър. Характеристиката на неговото творчество от музиковедата Стефан Лазаров (дн. проф.) от разстоянието на времето, показва, че това, което е написал за Мехмедов през 1964 г., е вярно и точно: *Това е диригент, който е завършен професионално и може да се справи с музика от различни стилове и епохи. Това той е доказвал образцово вече много пъти. Външната страна и позата в диригентската му работа е чужда, у него има покоряваща лекота и непринуденост. Онова, което е показал досега, говори, струва ми се, за големи перспективи в неговото бъдещо развитие*²².

На 21 и 22 ноември с.г. М. Мехмедов концертира в Зала България с Пловдивския симфоничен оркестър и гост-солист проф. Яков Зак. Тези концерти са отразени подробно в културните рубрики на вестниците *Вечерни новини*, *Работническо дело* и *Народна младеж* и отзивите за тях са положителни и хвалебствени за диригента. Оркестърът изнася концерти и в Скопие, Югославия (април 1965).

През май 1965 г. Мехмедов отпътува за Копенхаген (Дания), където се провежда Първият международен конкурс за млади диригенти *Николай Малко*. Записват се 36 диригенти от Европа, Азия и Америка; от социалистическите страни единствен представител е Месру Мехмедов. След оспорвана конкурсна програма в три тура, на 23 май 1965 г. Месру стига до финала и получава втора награда – златен медал и званието *Лауреат на конкурса*. Датската музикална критика дава високи оценки за младия български музикант. Любопитна подробност е, че проф. Николай Малко е преподавал в Ленинградската консерватория на проф. Иля Мусин. За Месру, който е ученик на проф. Мусин и го определя като свой *музикален баща*, тази награда е особено скъпа. Чрез нея той се чувства пряк *наследник* на творческата тра-

¹⁹ Христов, А. // *Отечествен глас*, 1.04.1962; *Българска музика*, 1962, №5.

²⁰ Коларовградска борба, № 53, 8.05.1962.

²¹ *Отечествен глас*, №5761, 14.05.1963.

²² Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а. е. 28.

диция на големия руски диригент Николай Малко²³. Мога само да предпологам, че за участието в конкурса Месру морално е подкрепен и насърчен за участие от своя учител проф. Мусин. На конкурса Месру се запознава със съпругата на Николай Малко, г-жа Берта Малко, която е пленена от младия български диригент и поддържа с него кореспонденция до края на живота му. На 24 май 1965 г. за заслугите си към музикалния живот в Пловдив и спечелената награда Месру Мехмедов е удостоен с почетен знак и грамота от Пловдивския народен съвет²⁴.

И в личен план годината 1965 г. е важна за диригента. След неуспешен първи брак със Спаска Петкова (днес проф.), той се жени за току-що завършлата възпитаничка на Музикалното училище – Пловдив Тамара Ванчикова (цигуларка). В семейството през следващата година се ражда сина им Ерол.

Гастролите на Мехмедов продължават: на 29 и 30 декември 1965 г. е поканен за гост-диригент на Варненския симфоничен оркестър, през годината има концерти с Пловдивския симфоничен оркестър в Лодз (Полша) и в Бърно (Чехословакия) с Пловдивския смесен хор (ноември 1965). Следват концерти в София: на 5 и 24 януари 1966 г., където Мехмедов дирижира Българския камерен оркестър в Зала *България* – цикъл посветен на Бах; на 18, 22 и 27 януари с.г. дирижира Софийската филхармония. На тези концерти той впечатлява музиковедите и публиката с това, че дирижира наизуст, без партитури. Обяснението е логично, той познава произведението отлично, до съвършенство. Това се дължи на необичайната му слухова и зрителна памет. Със своя метод на дирижиране Месру започва да се отличава от останалите диригенти – неговият стил го прави разпознаваем и уникален. Отзивите за концертите са прекрасни: *Младият възпитаник на Ленинградската консерватория музицира с непринуденост и лекота, която рязко го отделя от твърде разпространената у нас школа на „силовото“ дирижиране. Очевидно между диригент и оркестър се установява такъв контакт и взаиморазбиране, които правят излишни физическото пренапрежение и конвулсивния лицеизраз. Но от това, че Мехмедов дирижира с по-малко усилия, оркестърът не загубва ни най-малко от своята звукова мощ и темброво разнообразие. Тъкмо обратното!*²⁵.

През 1966-1967 г. все по-често Мехмедов е канен за гост-диригент не само в България, но и в чужбина: дирижира Бургаската филхармония (24 март 1967), има концерти с Пловдивския смесен хор в Международния хоров конкурс *Золтан Кодай* в Дебрицен (Унгария), гастрол в Дания и Белгия, на 18 и 19 ноември 1967 г. дирижира Иркутската филхармония и др.

Следващата 1968 г. е трудна житейска година за Месру. През пролетта започват дела за разтрогване на брака му с Тамара Ванчикова; през март е понижен от длъжността главен диригент за срок от 3 месеца. Част от музи-

²³ Герасимов, П. // Народна младеж, 9.06.1965.

²⁴ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а. е. 7.

²⁵ Българска музика, 1966, №3.

кантите, недоволни от ритъма на работа, който той им налага, пишат доноси срещу него; започва разследване от административното, партийно, профсъюзно ръководство срещу Мехмедов. Това го огорчава и той напуска Пловдив след края на сезона, когато договорът му не е подновен. Осемте години, отдадени на Пловдивския симфоничен оркестър и до днес се помнят от по-възрастните жители на града. Името на Месру Мехмедов остава завинаги записано в музикалната история на Пловдив.

Установява се в София, при сестра си Вехбие, и започва усилено да се подготвя за Седмия конкурс *Димитри Митропулос* – негов идол в дирижирането. За да изпълни тази своя идея, учи английски, упражнява се със Силистренския оркестър. На 25 август 1968 г. подава молба до Комитета за изкуство и култура за участие в Конкурса *Димитри Митропулос* – Ню Йорк, получава препоръки от проф. Веселин Стоянов и проф. Панчо Владигеров за участието си. Понеже визата се бави, притесненият Мехмедов търси подкрепа от Костадин Гяуров, първи секретар на Окръжния комитет на БКП в Пловдив, и два дни преди конкурса я получава. Никой не е информиран за участието на българския диригент на този конкурс – това посочва и в книгата си Петко Бочаров *Картини от три Българи* (2010), докато международните агенции не информират за триумфа на Месру Мехмедов. Той печели първо място, а в България никой не знае за неговото участие?

Конкурсът се провежда в периода 13-23 януари 1969 г., явяват се 40 диригенти от 18 страни. Месру с много перипети стига до финала. Той пристига на летището в Ню Йорк в същия ден, когато започва Конкурсът – 13 януари. С багажа си се появява пред журито и се качва в последния момент на диригентския пулт, след като е пропуснал своя ред, но впечатлява журито още с първата си изява.

Конкурсът е десетдневен и анонимен. Журито се състои от осем световноизвестни диригенти: Джорж Барати, Леон Барзен, Франк Брииф, Ришар Бурген, Фаусто Клева, Елиазор де Карвало, Владивир Гошман и Ханс Сваровски, под председателството на ръководителя на *Метрополитен опера*, известният композитор и диригент Ленърд Бърнстейн. Премиал през предварителните кръгове на конкурса, на финала на 23 януари 1969 г. в зала *Carnegie Hall* Месру Мехмедов дирижира *динамичните лаймотиви на Мусоргски, симфоничните ритми на Равел. ...Публиката възторжено оценява неговото артистично умение и изпраща с бурни ръкопляскания последните акорди*²⁶. Месру е един от шестимата финалисти на конкурса. На финала 28 януари дирижира Нюйоркската филхармония, с която изпълнява музикалната фантазия *Франческа да Римини* от Чайковски. Публиката (2500 души), присъствала в голямата зала на *Lincoln Center for the Performing Arts*, става на крака и аплодира *Браво!* Журито присъжда четири равностойни първи награди на: Месру Мехмедов (33 г.) – България; Алфредо Бонавера

²⁶ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а.е. 29.

(33 г.) – Италия; Майкъл Зиръд (31 г.) – САЩ и Юри Сегал (24 г.) – Израел. Класираните на първо място за удостоени със златен медал *Димитри Митрополулос*, парична награда от 5000 щ.д. и назначение като втори диригент на Нюйоркската филхармония, Националния симфоничен оркестър във Вашингтон или Националния оркестър на операта в Монте Карло.

Ето с какви думи американският критик Ървин Колодин отразява финала на конкурса и представянето на Мехмедов:

Българинът Месру Мехмедов е завършил в Съветския съюз (Ленинградската консерватория) и това личеше във въздържаното му излизане на подиума, в учтивото му ръкуване с концертмайстора и с първия челист, в стабилната му стойка (когато оркестърът не свирише) и в яркото, просто излято изпълнение на фантазията „Франческа да Римини“ от Чайковски. Независимо от това дали неговото място в програмата е било определено от журито или бе резултат от теглене на жребий, той много сполучливо бе оставен да се яви последен от шестимата на подиума. Но беше много сполучливо. Ако изпълненията бяха поставени в друг ред, останалите петима участници щяха да изпадат в неудобно положение. Защото щеше да бъде трудно за повечето от тези, които го предхождаха, ако би трябвало да дирижират след него – те най-малко щяха да се окажат в неблагоприятно положение. Разликата между усилията на Мехмедов и тези на неговите конкуренти беше съвсем ясна. Те обикновено дирижираха оркестъра, той дирижираше музиката ...той се налагаше на оркестъра, владееше го... какъвто би трябвало бъде според Рихард Щраус всеки преуспеващ диригент!²⁷

На връчване на наградите Месру Мехмедов лично е прегърнат от Бърстейн пред телевизионните камери – чест оказана само на българския представител, който заявява развълнувано: *Той е диригент в стила на великата руска традиция!*²⁸. В интервю лауреатът М. Мехмедов споделя, че неговата победа е *значителна стъпка и може да е най-голямата в неговата кариера – пророчески думи!*

Изключителното постижение и триумфа на Месру Мехмедов в Конкурса *Димитри Митрополулос* е отразена кратко и лаконично във вестниците по това време *Работническо дело*²⁹, *Земеделско знаме*³⁰ и *Народна младеж*³¹.

След триумфа диригентът получава от посланика на Турция покана да дирижира Анкарската филхармония. В спомените си за Месру литераторът Мюмюн Тахир споделя, че неговият отговор е: *Ваше Превъзходителство, разберете ме добре. Аз съм роден и израсъл в България. Обичам родината си и в бъдеще ще разнасям славата на музикалното изкуство на моята страна, която ме създаде като човек и диригент!*³².

В сезон 1969/1970 Месру работи като помощник диригент на Бърнстейн в Нюйоркската филхармония, съгласно регламента на конкурса. Към

²⁷ Пак там.

²⁸ Тодорчев, Г. Знаят България и отвъд океана. // Отечествон фронт, 23.05.1969.

²⁹ Работническо дело, № 26, 26.01.1969; №30, 30.01.1969.

³⁰ Земеделско знаме, № 25, 30.01.1969.

³¹ Народна младеж, №25, 30.01.1969.

³² Тахир, М. Обичам родината си! // Музикални хоризонти, 2002, с. 36.

маестрото проявяват интерес и други оркестри, канят го и той дирижира в Монте Карло и Уругвай. На следващата година участва в концерти на Вашингтонския, Бостънския и Филадельфийския оркестър.

През февруари 1970 г. Месру дирижира три концерта във Вашингтон в Зала *Constitution Hall* с Националния симфоничен оркестър пред 3-хилядна публика. Критикът Робърт Ивет дава висока оценка за неговото майсторство и чрез страниците на *Washington Post*, като съветва читателите *Трябва да го чуете!*³³. Мехмедов по-късно участва в Бетовеновия фестивал в столицата на САЩ.

През сезон 1969/1970 г. Мехмедов покорява с таланта си сцените и в Сан Франциско, Холивуд, Хонолуло и др. Изнася четири концерта в Монтевидео (Уругвай), има участия в Холандия, Япония, Монте Карло и др. През септември 1970 г. участва във Фестивала на симфоничната музика в Тенглууд, където печели наградата за диригентско майсторство³⁴. Световната музикална критика и аудиторията заговаря за талантливия българин. Едва тогава започват да се пишат отзиви за диригента и в българската преса, все по-обективни и ласкави. Изданията за изкуство и музика отделят място за статии посветени на диригента: *Месру Мехмедов е роден за диригент. Той чувства музиката с всяка фибра на тялото си, умее да въздейства върху оркестъра с най-малкото движение, неговата изключителна памет никога не му изневерява. Мехмедов излиза на сцената без партитури. Артистичност се излъчва от фината му стройна фигура, от мимиката му, от рядко красивата и безпогрешно точно мануална техника. Неизгладимо впечатление оставиха одухотворените му интерпретации...*³⁵.

След завръщането от конкурса в САЩ Мехмедов получава признание от българската музикална общност и от юли 1970 г. е назначен за директор на Софийската филхармония. Лятната си почивка прекарва при родителите си в Дряново, но в България се задържа за кратко. Пътува постоянно между двата континента, защото има ангажименти с Бостънския симфоничен оркестър и Филадельфийската филхармония.

Последното пътуване между САЩ и България се оказва фатално. Завръщайки се от Ню Йорк за София, където му предстои концерт с Пловдивската филхармония с участието на световно известния бас Николай Гяуров, на 18 януари 1971 г. на върха на славата си Месру Мехмедов загива при самолетна катастрофа в Цюрих (Швейцария).

Погребан е с почести в Централния софийски гробищен парк. Семейството му получава съболезнователни телеграми от държавния глава Тодор Живков, Комитета за изкуство и култура, Централния комитет на БКП, Градския комитет на БКП, Окръжния народен съвет, Градски народен съвет – Пловдив, СПУ *Максим Райкович* – Дряново, Градския народен съвет – Дряново, от близки на семейството от Дряново, Пловдив и страната. От САЩ

³³ Работническа дело, №44, 13.02.1969.

³⁴ Г.Т. Българските таланти. // Дума на българския журналист, 24.05.1970.

³⁵ Лазаров, Ст., Месру Мехмедов. // Пулс, 2.09.1969.

съболезнователни писма са получени от Карлос Мойсли, президент на Филхармонично-симфоничното общество в Ню Йорк, от сем. Мариет и Джон Хамел и сем. Татос Ханджиян³⁶.

Целият личен архив и имущество на диригента Месру Мехмедов остава на съхранение в дома на сестра му Вехбие Халилова³⁷ до февруари 2009 г. Дни след рождения ден на Маестрото, в навечерието на 140-годишния юбилей на Читалище *Развитие* – 1869, тя го дарява на дряновци³⁸. Виолета Лилова споделя, че прави този жест, защото творческият път на Месру е започнал от Народно читалище *Развитие* и в годините тя никога не е преустановявала контактите си с културната институция. Дарението съдържа голяма част от личните му документи, цялата музикална колекция на Месру Мехмедов – 314 грамофонни плочи със симфонична музика, балет и опери и три магнетофонни ролки с турски мелодии. Запазен е в отлично състояние грамофонът, на който са слушани плочите. От личните вещи на диригента са дарени пълен комплект сценично облекло и два официални костюма, с които Маестрото е покорявал българската и световните сцени.

От май с.г. Читалище *Развитие* – 1869 – Дряново ми възложи да извърша систематизацията на документите, дарени от Виолета Лилова. Изготвих инвентарен опис, използвайки принципите за систематизация на архивните единици, използвани в Държавна агенция *Архиви* и Методическия кодекс от 1982 г. Оформих 160 архивни единици, класифицирани в четири раздела по класификационна схема.

В първия раздел *Биографични документи* се съдържат малко на брой документи, подредени в 34 архивни единици. Това са: кратка автобиография; копие от акт за раждане; диплом за завършено средно образование; диплом за завършване на Ленинградската консерватория; грамота от Пловдивския градски народен съвет за удостояването на Месру Мехмедов с Почетен знак на града; биографични справки за представяне пред публика; спомен за диригента; акт за трудово злополука, причинила смъртта на диригента по време на командировка; съболезнователни телеграми до семейството и др. Висока информационна стойност имат публикациите за Месру Мехмедов (над 200 листа) за творческите му изяви, спомени за него и др., като голяма част от тях са на руски, турски, английски, френски, италиански и др. езици.

Във втория раздел *Служебна дейност* са оформени 31 архивни единици: програмата на дряновския хор за участие в Националния преглед на самодейните колективи; служебни и членски книжки; програми и покани за

³⁶ Архивен фонд „Мехмедов, Месру Мехмедов“ при НЧ „Развитие – 1869“, а.е. 12-17.

³⁷ Вехбие Мехмедова Халилова – Виолета Лилова (това име приема и остава с него до края на живота си) е родена на 4 юни 1929 г. във Велико Търново. Завършва Търговска гимназия в родния си град, по-късно работи за кратко в Дряново. Преселва се в София, където до пенсионирането си работи като секретар във в. *Ивни ъшък (Нова светлина)*, ориентиран към турското население в България. Почива през 2013 г.

³⁸ Тихова, Н. Сестрата на Месру Мехмедов дари вещите му на Читалище „Развитие“. // 100 вести, №35, 13.02.2009.

концерти на Държавния симфоничен оркестър – Пловдив; копия на документи, изпращани за участия в конкурсите *Николай Малко* – Копенхаген и *Димитри Митропулис* – Ню Йорк; препоръки от проф. Веселин Стоянов и проф. Панчо Владигеров; копия на диплом от Международния музикален фестивал в Тенглууд, щата Масачузетс и др.

Раздел *Кореспонденция* се състои от 5 архивни единици: поздравителни телеграми и писма за спечелените конкурси и др.

Най-многобройни, интересни и използвани през последните 6 г. са 90-те архивните единици от раздел *Изобразителни, печатни, аудио и видео-документи*. От тях 80 съдържат снимки на Месру Мехмедов обхващащи целия му живот – детство, юношество, студентство и творчески път: снимки на семейството, на родственици, приятели, състуденти и др. В 10 архивни единици са запазени афиши; 7 грамофонни плочи с изпълнения на Пловдивския симфоничен оркестър под диригентството на Месру Мехмедов; видеокасета със запис от откриването на паметна плоча на мястото, където е бил домът на Месру Мехмедов в Дряново; визитни картички; програми; партитури и др.

На 4 февруари 2010 г. Читалище *Развитие – 1869* организира тържествено откриване на музейна сбирка на името на Месру Мехмедов в чест на 75-годишнината от рождението му. Присъства кметът на Община Дряново, д-р Иван Николов, съученици на Месру, негови хористи, роднини, мн. дряновци. В сбирката са използвани малка част от снимките и документите от архивния фонд. Автори на експозицията са директорът на РИМ – Габрово Петър Тоцев (през 2010) и фотографът Пенчо Тихов. Тя се състои от 10 табла с размер 0,70 м. на 1,00 м. Те са подредени хронологично и тематично, като основен фон на таблата е нотна партитура Всяко табло е номерирано, надписано в горния ляв ъгъл *Диригентът Месру Мехмедов*; в долната част на таблата е поставена номерация и заглавие:

- №1 *Детство, родители – Дряново, В. Търново* – използвани са 5 снимки (на родителите му – 3 бр; детски на Месру – 2 бр.); снимка на фризьорския салон на бащата и копия от акта за раждане на Месру Мехмедов. Авторът П. Тоцев е решил в горния десен ъгъл да постави снимка на маестрото, която се повтаря на 10-те табла, в първото табло е малка и във всяко следващо нараства;
- №2 *Юношество. Дряново* – използвани са 7 снимки на Месру Мехмедов като ученик в Търново и Дряново. Подбрани са тези, на които той е с акордеон, като диригент на училищния хор в Дряново, с баскетболния отбор и др.;
- №3 *Ленинград. Врата към голямото изкуство* – използване са 6 снимки от студентството – с проф. Иля Мусин, с колегите от курса и др.;
- №4 *По собствен път* – използвани са 5 снимки от периода на Месру Мехмедов, като диригент на Пловдивския симфоничен оркестър;
- №5 *По света* – използвани са 5 снимки на диригента със Софийската филхармония, Пловдивския смесен хор и др.;
- №6 *Концерти и конкурси* – използвани са 5 снимки (2 като дири-

гент, 2 от конкурса *Николай Малко* и др.);

- №7 *Конкурсът – Ню Йорк* – използвани са 5 снимки (с Ленард Бърстейн, връчване на наградата, с оркестъра, снимка на медала и др.);
- №8 *Сред големите на света* – използвани са 5 снимки (3 от тях на Месру Мехмедов и 2 на колеги музиканти);
- №9 *Признанието* – използвани са 9 факсимилета на документи (удостоверение за почетен гражданин на Дряново, плакати и програми за концерти, рецензии за изяви на диригента);
- №10 *Диригентът Месру Мехмедов – безсмъртието* – снимка на Месру Мехмедов на цялото табло на фона на нотна партитура.

Качеството на илюстрациите на таблата е отлично, но фрапиращ недостък е липсата на указателен текст към използваните снимки и документи. В сбирката са показани вещи на маестрото: личен грамофон и фотоапарат; сценичен костюм и обувки; 2 официални костюма; шкаф, в който са подредени част от партитурите и грамофонни плочи от колекцията му и др. Музейната сбирка е разположена в партерния етаж на сградата на Читалище *Развитие – 1869*.

От 2000 г. Читалището ежегодно отбелязва на 18 януари и 4 февруари, годишните от смъртта и рождението на маестрото, организират се творчески вечери (2011-2013) посветени на Месру Мехмедов. В местните вестници (*100 вестни, Дряновска искра, Дряново news*) се публикуват статии за 75- и 80-годишнината от рождението на Мехмедов с биографични данни. През 2015 г. за 80-годишнината му е подготвена мултимедийна презентация за житейския и творческия му път. Годишнината бе отбелязана и от Пловдивската филхармония, която изнесе концерт в негова памет на 12 ноември 2015 г.

На 11 май 2016 г. в Читалище *Развитие – 1869* бе представен мемориален компактдиск със записи под палката на Месру Мехмедов, съхранени в Златния фонд на БНР. Пред дряновската публика Плевенската филхармония изпълни програмата от диска. На 17 октомври т.г. се организира среща на дряновци с Тамара Ванчикова. Основната цел бе да се обогати музейната сбирка и архива на Мехмедов със спомени и снимки от годините, когато е живял в Дряново.

През последните две години (2015-2016) политикът Татяна Дончева, развълнувана от съдбата на диригента Месру Мехмедов, заяви желание и работи за създаването на документален филм за живота на заслужилия дряновец³⁹. Тя няколко пъти води разговори с настояществото на Читалище *Развитие – 1869*, разглежда музейната сбирка и се запозна с документите от архивния фонд на диригента. Подкрепата си изразяват също съпругата Тамара Ванчикова и синът на Месру – Ерол, които ще съдействат за реализирането на филма. Идеята не е нова, но до момента не е осъществена. През

³⁹ Караманев, Г. Диригеният. // Списание 8, 2015, №8.

90-те год. на ХХ в. сценарий на филм за живота на Месру Мехмедов предлагат на Читалището Александър Абаджиев и Олга Стоянова. През 2010 г. Арзие Пастърмаджиева и журналистката Румяна Николова също пишат сценарий за филм със заглавие *Да сънуваш музика*, посветен на Месру Мехмедов. Читалище *Развитие – 1869* подкрепя идеята и предоставя информацията, която се съдържа в архива на диригента.

Като предстоящи прояви за увековечаване паметта на Месру Мехмедов се подготвя предложение до Общинския съвет за изграждане паметник на маестрото и именуване улица на негово име, там, където се е намирал домът му. Дряновци, които се прекланят пред таланта на Месру, са готови да работят за популяризиране на името и делата му. Това може да бъде чрез филм, чрез книга – богато илюстрирана и подкрепена с документален материал, чрез дискове със записи на произведения, дирижирани от него, и видеоматериали.

Нека музиката, която дирижираше Месру Мехмедов, достигне до повече хора, за да се помни името му, донесло световна слава за България. С решението да дари документите и вещите на Месру Мехмедов на Читалище *Развитие – 1869* Виолета Лилова изпълни моралния си дълг към по-малкия си брат – всичко, притежавано от него, да е достъпно за използване от изследователите на живота и творчеството му. Защото Месру принадлежи не само на семейството си, а на България и на света. През целия си живот той се е гордял, че е дряновец и български гражданин. Можем само да съжаляваме, че не успя докрай да реализира мечтата си, с музиката, изваяна под диригентската му палка, да бъде посланик на Родината във всички страни.

РОЛЯТА НА НЕПРАВИТЕЛСТВЕНИТЕ ОРГАНИЗАЦИИ В ОПАЗВАНЕТО И СЪХРАНЯВАНЕТО НА НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО НА БЕСАРАБСКИТЕ БЪЛГАРИ

Златин Маринков

THE ROLE OF NON-GOVERNMENTAL ORGANIZATIONS IN THE PROTECTION AND CONSERVATION OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF BESSARABIAN BULGARIANS

Zlatin Marinkov

Abstract: Assistance provided by NGOs in the preservation of intangible cultural heritage of Bessarabian Bulgarians is very important in the preservation of cultural heritage of Bulgaria. Foundation „Besarabski Bulgari-98“ (Bessarabian Bulgarians-98) is designing preservation of intangible cultural heritage of Bessarabian Bulgarians, organizing and carrying on various occasions exhibitions related works of art made of Bessarabian Bulgarians, their recitals and other cultural activities to unite the diaspora. Another key activity is the assistance given to the Bessarabian Bulgarians filing for citizenship. Moldovan diaspora „Roden kraj“ (Homeland) is established in 2012. It aiming to help the Bessarabian Bulgarians and citizens of Moldova in Bulgaria. This association has close ties with the Embassy of the Republic of Moldova in the country. The NGO was founded by students and aims to help their compatriots to find their place in our country and create contacts.

Key words: Bessarabia, NGOs, cultural heritage

Неправителствена организация (НПО) е юридическо лице, подлежащо на специален законодателен режим, създадено с цел подпомагане на обществото или отделни групи в него за постигане на общи цели, които нямат стопански (търговски) характер. Целта на учредителите е да допринесат за развитието на определени ценности в обществото, те не разпределят печалба, колкото и да е успешна дейността на НПО¹.

Помощта, оказвана от НПО в опазването и съхраняването на нематериалното културно наследство (НКН) на бесарабските българи, е много важен момент в опазването и съхраняването на културното наследство на Република България въобще.

Фондация Бесарабски българи-98 е създадена с цел опазването и съхраняването на НКН на бесарабските българи, организирането и провеждането по различни поводи на изложби, свързани с техни произведения от изобразителните изкуства, рецитали и др. културни дейности за сплотяване на диаспората. Друга ключова дейност е помощта, оказвана на бесарабските българи при подаването на документи за българско гражданство. Цел на организацията е да предлага финансово-ефективни решения на проблеми

¹ <http://s7.addthis.com>

на бесарабски българи в България и да допринесе за утвърждаването и развитието на гражданското общество и духовните ценности в страната. Тя също така подпомага и съдейства за личностната, професионалната, културната и социално-икономическа интеграция на бесарабските българи в Република България².

В изпълнение на своята цел фондацията развива следните дейности: разработва стратегически, икономически и правни анализи във връзка с развитие на дружбата и контактите с бесарабските българи; подпомага и развива благотворителност с цел подпомагане децата на бесарабски семейства; предлага, разработва, координира, управлява и изпълнява проекти и програми, съответстващи на целта на Фондацията; организира конференции, семинари, курсове в страната и чужбина и др. форми на общуване и контакти; издава брошури, диглави, докладни и др.; осъществява контакти и сътрудничество с частни, държавни и НПО от страната и чужбина, както и с международни организации³.

За своята 16-годишна история на съществуване Фондацията е организираща и провела редица събития и дейности, насочени към популяризиране живота и бита на бесарабските българи както в България, така и в чужбина. Част от тях са:

– благотворителни концерти в помощ на бесарабските българи, живеещи в България – в Зала 2 на НДК (29.11.1999); в Театър *Сълза и смях* (27.04.2000); в Народен театър *Иван Вазов* (7.12.2001);

– благотворителен концерт, посветен на Деня на българската просвета и култура и на славянската писменост под патронажа на Комисията по култура и Комисията по въпросите на гражданското общество на 39-то Народно събрание – в Зала *Св. София* (21.05.2002);

– посещение на обществени дейци от България до Украйна и Молдова с цел запознаване с бита и живота на бесарабските българи и предоставяне на материална помощ под формата на учебници, книги, речник-тетрадки и др. (3-6.10.2003);

– благотворителна кампания *Подарете късче от България* с цел набиране на финансови и материални средства за подпомагане на бесарабските българи, живеещи в страната и чужбина (март 2004);

– побратимяване между Банка и гр. Кахул, Р. Молдова, под патронажа на Столичната община (април 2005);

– първи събор на бесарабските българи в Р. България, под патронажа на тогавашния министър без портфейл Божидар Димитров и Район *Младост* (22.09.2010);

– тържествено отбелязване на Деня на бесарабските българи с участието на Александру Пригорски, посланик на Молдова и под патронажа на

² Интервю със Светлана Фильова. // Личен архив на З. Маринков.

³ Устав на Фондация „Бесарабски българи“. // Архив на сдружението.

Столична община (30.10.2012, 29.10.2013); турнир по футбол за бесарабски българи в Район *Младост* (23.05.2014).

Фондация *Бесарабски българи-98* е лобирала в решаването на няколко важни за бесарабските българи случая, като:

– ускоряване на процедура за получаване на виза *D* по повод жалба на бесарабска българка от Молдова, която иска да емигрира в България със семейството си. Потърсена е помощ от независим народен представител;

– съдействие при насрочване на интервю на семейство за придобиване на българско гражданство. Потърсена е помощта на Дирекция *Българско гражданство* при МВР;

– организиране на благотворителен концерт за бесарабските българи. Получена е помощ от ТВ *България* за неговото излъчване;

– съдействие при провеждане на интервю в Българското посолство в Украйна на семейство бесарабски българи, кандидатстващи за българско гражданство. Потърсена е помощ от независим народен представител;

– организиране на благотворителна кампания за бесарабските българи, живеещи в Молдова и Украйна, съвместно с *Вестник за жената*, ТВ *Европа* и БНР. Събраните средства от носии, сувенири, книги, албуми, календари, портрети на възрожденци, икони и други са транспортирани по местоназначение;

– съдействие при придобиване на българско гражданство на бесарабски българи, граждани на Молдова, при съкращаване на срока за възстановяване на българското гражданство и при тяхното подпомагане, осигуряване на временен подслон и задоволяване на елементарни битови нужди. Потърсена е помощ от Президентската институция;

– организиране на посещение на две села в Молдова и Украйна. Делегацията включва живеещи вече в България бивши жители на тези села, народни представители, известни дейци на културата и журналисти. Направени са съответни дарения от книги и български филми на жителите на тези села;

– дарения от други фондации на книги, учебници и учебни помагала;

– уреждане на бизнес-срещи на тема бизнеспартньорство между България и Молдова, подаване на молби до съответните власти и на двете страни с цел олекотяване на процедурите и помощ при тяхното реализиране;

– проект за радиопредаване за бесарабските българи в България на доброволни начала с екип от сътрудници и специалисти в различни области (право, икономика, психология, реклама, журналистика и т.н.), които да работят и осъществяват замисъла на Фондацията. Популяризирането в публичното пространство улеснява намирането на средства и възможности за постигане на тези цели. Пряк резултат от тази дейност е облекчаването на процедурите за получаване на българско гражданство от пристигащите и пребиваващите в страната бесарабски българи, подпомагане с настаняване, изхранване и осигуряване на лекарства⁴.

⁴ Архив на Фондация „Бесарабски българи“.

Молдовска диаспора Роден край, създадена през 2012 г., е друга НПО с цел подпомагане на бесарабските българи и гражданите от Молдова в България. Това сдружение поддържа тесни връзки с посолството на Република Молдова у нас, тъй като е създадено по инициатива на Посолството.

НПО е основана от студенти, желаещи да помагат на свои сънародници да намерят професионална реализация у нас, да създават контакти. По-важните цели на това сдружение са изграждане на молдовско гражданско общество и подобряване на качеството на живот; подпомагане и защита на интересите на членовете на сдружението; създаване на активна бизнес среда за осъществяването на предмета на дейност на сдружението; подпомагане на младите хора от Молдова; запазване на традиционните ценности – морал, семейни ценности, традиционни обичаи, занаяти; стимулиране на развитието на просветната и културната дейност⁵.

Средствата за постигане на гореспоменатите цели са: участие в програми и проекти; граждански контрол върху решенията на държавни или общински органи на управление; свободен достъп до информация; изграждане на контакти и взаимодействие със сродни организации; системно проучване и анализ на местните нужди на гражданите; активизиране на местната общност за разрешаване на възникнали за гражданите проблеми; повишаване на потенциала на гражданските организации и групи за предлагане на управление и развитие на социални услуги, социални и културни мероприятия и обществени фондове; обединяване на съмишленици в групи и клубове и друг вид организации за постигане на целите на сдружението⁶.

Сдружението създава организационни и материални предпоставки за консолидиране на молдовската общност, пълноценно реализиране на свободното време и ориентация в професионалната, образователната, духовната и спортната реализация в Република България. За кратката си история това Сдружение е организирано няколко по-мощни мероприятия, като:

- екскурзия на студенти от Молдова (бесарабски българи) в няколко града на България с цел опознаване красотите на тяхната прародина (2013);
- изложба на картини на млада художничка в Музея *Земята и хората* в София (2014);
- екскурзия от София до Ниш с цел сплотяване на молдовската диаспора (2015);
- участие в турнир по минифутбол в Будапеща със съдействието на Молдовското посолство (2016)⁷.

В днешно време съдбата на етническите българи, живеещи в Украйна и Молдова, влиза в геополитическите планове на съвременните транснационални компании за преразпределение на природните ресурси, и най-вече

⁵ Интервю с Аълана Кашлали. // // Личен архив на З. Маринков.

⁶ Устав на Молдовска диаспора „Роден край“. // Архив на сдружението.

⁷ Архив на Молдовска диаспора „Роден край“.

на енергийните в Черноморския регион, Близкия и в Далечния изток. Запазването на българската национална идентичност на това население има определящо значение за бъдещото устойчиво развитие на българското общество, държава и нация.

Процесът на европейска интеграция е сериозна причина българските власти да се стремят към политика на толерантност и недискриминация към чужденците, основана на предоставяне на всички индивидуални права и свободи, без разлика на раса, етнос, религия.

В заключение може да се обобщи, че работата на двете изследвани НПО е свързана с популяризирането на България като държава, в която бесарабските българи могат да останат да живеят, а не да бъде използвана като трамплин след получаването на българско гражданство за свободно придвижване в Европа. Както е видно, най-големите проблеми са свързани с получаването на българско гражданство и предхождащото подаване на всички изисквани от държавните институции документи за това.

В днешно време България се е превърнала в една трудно достижима цел за украинските и молдовските българи. Трудностите, които държавният апарат създава, поради тромавата си бюрократична процедура, са големи и продължителни – понякога става въпрос за няколко години. Не е малък и броят на тези, които се отказват. Агенцията за българите в чужбина издава справки за произход на бесарабските българи, дошли да учат в България. Преди да стъпят на територията на своята прародина, те получават всички необходими документи от държавата, от която идват. С тях напълно се доказва българският им корен. Само че изрядните документи явно не са достатъчни за административните органи, от които зависи даването на българско гражданство.

ОЗЕМЛЯВАНЕТО НА БЕЖАНЦИТЕ ОТ МАЛА АЗИЯ В ЕМОНА (1924-1928)

Нина Дебрюне

PROVIDING OF LAND TO REFUGEES FROM THE ASIA MINOR IN THE VILLAGE OF EMONA (1924-1928)

Nina Debruynne

Abstract: *Based on archival documentation, the paper makes a social and demographic analysis of migration processes in the village of Emona. The structure, size and composition of family households, literacy rates, and processes of giving land to the Bulgarian refugees are analysed.*

Key words: *refugees, Emona, Asia Minor, family households, Bulgarians, Greeks*

Една от най-актуалните теми днес е тази за бежанците и по-специално за заселването на бежанците по нашите земи и интеграцията им в българското общество. Днес като че ли забравяме, че България не за пръв път се сблъсква с бежанска вълна – от Освобождението насам има няколко големи вълни, с които страната ни се е справяла. Може би обстоятелството, че донякъде сме ги игнорирали, е свидетелство за успеха на днешните начинания.

До края на Първата световна война Българското черноморие е заселено от жители с гръцки етнически произход и самосъзнание. Повечето големи селища, особено по Южното Черноморие, започват своето съществуване като гръцки търговски колонии. Село Емона не е изключение – историческите източници сочат, че скоро след създаването на Месемврия като емпорион в V в. пр. Хр. Емона става търговско пристанище. Малко се знае за етническата композиция на населението около н. Емине в древността, но с времето то се погръчва и в края на XIX и началото на XX в. се говори за *гръцко население*, потомци на гърци.

След Първата световна война, с прекрояването на фактическите граници на България и с абсолютното пропадане на националния идеал, България подписва серия от международни споразумения с Турция и Гърция за размяна на етническите малцинства, намиращи се на териториите им. Въпросът за малцинствата в бившата вече Османска империя е поставен пред световната общност, която създава процедура за подпомагане на държавите да се справят с бежанския въпрос под формата на заеми. България сключва такъв заем през 1926 г. и въвежда процедура за разпределение на средствата и оземляването на българските малцинства от Мала Азия и Беломорска Тракия. С приемането на Закона за селскостопанско настаняване на бежанците чрез средствата на заема, отпуснат със съгласието на Обществото на народите¹ (ОН), е създадена Главна дирекция за настанява-

¹ Закон за селскостопанско настаняване на бежанците чрез средствата на заема,

не на бежанците (ГДНБ), чиято задача е да координира цялостната дейност по настаняване на бежанците. Необходимите средства са осигурени чрез т.нар. *бежански заем*, чрез който правителството на Андрей Ляпчев се задължава да предостави 132 000 ха земя за настаняването на бежанците. Заемът е отпуснат от английски и американски банки под гаранцията на ОН и е в размер на 2 400 000 лири стерлинги и 4 500 000 щ.д. Предназначен е за осигуряване на оземляване със средно по 40 дка на бежанско семейство, доставяне на земеделски инвентар, семена и добитък, построяване на жилища за бежанците, подобряване на съобщителните средства (пътища, водопроводи) и др.

Анализът в настоящата работа е базиран на общо 59 лични дела на бежанци, създадени от ГДНБ и съхранявани в Централния държавен архив (ЦДА)². Те съдържат еднотипни бланки и документи с данни за оземляване, одворяване и окъщяване на бежанци, махленски удостоверения за бежанство, декларации за поданство, протоколи на общинските комисии за настаняване на бежанците, скици на земеделски земи, декларации и удостоверения за въвеждане във владение и др.; карти на населените места с прилежащите към тях земеделски земи. Еднотипността на документите позволява обработка и анализ с голяма степен на достоверност на резултатите.

Демографска картина на с. Емона през 1920 г.

През 1920 г., непосредствено след подписването на Ньойския договор, населението на с. Емона е 682 души (Табл. 1). През 1926 г. картината е драматично различна – от местното население са останали 152, а 339 са отбелязани в графа *бежанци, емигранти, руси и др.*³ При така изнесените данни средната големина на домакинствата е 4 членове.

Табл. 1. Преброяване на населението, 1926

Население	1920	1926	1934
Местно (уседнало)	682	152	337
Налично	679	492	347
От които бежанци, емигранти, руси и др.		339	
Домакинства		123	80
Сгради	154	152	76

От 59-те лични дела на заселници в Емона, в 2 не се споменава броят членове на семейство; в останалите 57 се съдържат данни за 239 лица. На този етап нямаме обяснение за разликата между тази цифра и споменатата

отпуснат със съгласието на Обществото на народите. Указ № 1 от 14 дек. 1926 г., ДВ 213/18 дек. 1926 г.

² Главна дирекция за настаняване на бежанците (ГДНБ) (1926-1931), София: ЦДА, ф. 1739к, оп.1, а.е. 9299-9357.

³ Списък на населените места в Царство България според преброяването на 31 декемрий 1926 г. – София : Държавна печатница, 1930, с. 4.

в преброяването на населението, но има няколко потенциални обяснения. Възможно е, напр., част от делата да не са запазени; част от преброените лица да не са оземлени в Емона и за тях да не е окомплектувано дело в Емона; възможни са и естествени промени в броя на населението (прираст, смъртност, вътрешна миграция). Последващият анализ се базира само на данните в тези 59 дела, като всички липсващи данни са изрично упоменати.

Географски произход и заселване в Емона

За периода 1924-1927 г. се заселват общо 59 семейства. Информация за това черпим от декларациите, с които се удостоверява статутът на бежанци. В тях са вписани датата на заселване в Емона и датата на пристигане в пределите на Царство България. За седем от семействата нямаме тази информация – за две липсват декларации, в четири полетата не са попълнени, а данните в една декларация не се четат. Тези липси са отчетени в анализа, представен по-долу.

Заселването в Емона не става равномерно, а на две вълни. Първата вълна е и най-многочислена – 28 семейства се заселват през 1924 г.; а втората – две години по-късно, през 1926 г. – с 15 семейства. През 1925 и 1927 г. се заселват по 4 семейства, а последното заселване е през 1928 г. – едно семейство (Табл. 2.). Редно е да направим някои уточнения: под *семейства* имаме предвид домакинства, които най-често включват съпруг, съпуга и несемейни деца, но може да включват и други членове на разширеното семейство като самотни родители, несемейни братя и сестри, роднини вдовици и др. В декларациите се упоменава броят на членовете в домакинството, но не и съставът му. В някои лични дела са включени по-късни документи, които дават информация за състава на домакинството, пола на децата, семейно положение и пр., но тъй като това са единични случаи, общ анализ не може да бъде направен на този етап.

Табл. 2. Заселване в Емона по години (1924-1928)

Заселване по години		
Година	бр. дом.	%
1924	28	47%
1925	4	7%
1926	15	25%
1927	4	7%
1928	1	2%
няма данни	7	12%
Общо	59	100%

Говорим за заселване на *вълни*, а не *групи*, тъй като нямаме данни дали мигрантите са се движели заедно, дали са имали общо намерение и пр. От проведените интервюта на терен и неформални разкази на наследници на бежанците, пък и от литературата знаем, че обикновено движението

се извършвало на малки групи от близки семейства, но от данните в личните дела не може да се стигне до каквото и да е заключение в тази посока.

Ако съпоставим мястото на произход, годината на заселване в Емона и годината на пристигане на територията на Царство България, може да се опитае да проследим миграцията във времето и пространството. Заселниците идват от два окръга в Мала Азия, разделени почти по равно – от Баянско пристигат 30 семейства, а от Бандърменско – 27. Тези от Баянско също са разделени почти по равно между две села – Коджа бунар и Съют, докато от Бандърменско практически всичките идват от с. Ново село. Едно семейство идва от района около Гюмюрджина; за едно липсват данни. (Табл. 3.)

Табл. 3. Географски произход на заселниците в Емона

Произход		
Окръг/Село	брой домакинства	%
Баянски	30	51%
Коджа бунар	13	22%
Съют	13	22%
Ташкеси	1	2%
Тъйбелен	2	3%
Юрен	1	2%
Бандърменски	27	46%
Киллик	1	2%
Ново село	26	44%
Гюмюрджински	1	2%
без данни	1	2%
Общо	59	100%

59% от заселилите се в Емона са пристигнали в Царство България през 1914 г., 29% са пристигнали през 1924 г., за останалите 12% няма сведения. Интересното е, че в Емона се заселват първо тези, които са дошли в България по-късно. 16 от 28-те семейства, заселили се в Емона през 1924 г., влизат за пръв път в пределите на държавата. Втората вълна е изцяло съставена от преселници от 1914 г.

Табл. 4. Съпоставка на пристигане в Царство България и заселване в Емона

В България	1914		1924		няма данни		Общо	
В Емона	брой домакинства	%	брой домакинства	%	брой домакинства	%	брой домакинства	%
1924	12	20%	16	27%	0	0	28	47%
1925	3	5%	1	2%	0	0	4	7%
1926	15	25%	0	0%	0	0	15	25%
1927	4	7%	0	0%	0	0	4	7%
1928	1	2%	0	0%	0	0	1	2%
няма данни		0%		0%	7	12%	7	12%
Общо	35	59%	17	29%	7	12%	59	100%

От Табл. 5. се вижда, че всички семейства (16), които са пристигнали в България през 1924 г. и веднага са се заселили в Емона, са от с. Ново село, Бандърменско. От останалите 12 заселени домакинства, които вече 10 г. са били в България, 8 са от същото село. Това дава основание да се изградят две хипотези: първо, че може да се говори за *заселническа група* в смисъл на общи намерения, логистика и пр., и второ, че връзките между отделните домакинства са под влияние на географския им произход. Няма данни за родова обвързаност (такива не са събирани и не се наблюдават по именен принцип), въпреки че в така създалата се ситуация е вероятно пътуващите домакинства да са свързани по роднинска линия.

От тази таблица се вижда, че има разлика в динамиката на заселване между бежанците от 1914 г. и тези от 1924 г. Пристигналите през 1914 г. се заселват (по-точно разселват) в продължение на 5 г. Това може да се дължи на няколко фактора: с евентуалната им уседналост в пределите на Царство България; евентуална трудова заетост; както и обща психологическа *умора* от мигрантския начин на живот. Може да има и обективни фактори като ефикасност на административните процедури при разселването и оземляването на мигрантите от пограничните райони във вътрешността на страната. Това са неща, които тепърва ще трябва да потвърдим или отхвърлим в бъдещата си изследователска работа.

Табл. 5. Миграция на заселници (домакинства)

Заселване в Емона	1924	1925	1926	1927	1928	Няма данни	Общо
Прстигане в България							
1914	12	3	15	4	1		35
Баянско							
Коджа бунар	1	1	8	2	1		13
Съют	2	1	4	2			9
Ташкеси	1						1
Тъйбелен			2				2
Юрен		1					1
Бандърменско							
Киллик			1				1
Ново село	8						8
1924	16	1					17
Бандърменско							
Ново село	16						16
Гюмюрджинско		1					1
Няма данни						7	7
Общо	28	4	15	4	1	7	59

Интересно е да се проследи и заселването по месеци и сезони (Табл. 6.), за да се опитаме да добавим още няколко щрихи към начина на живот на мигрантите, вземане на решения за преместване и др. Затова обаче е редно да разгледаме тези, които вече са били уседнали в пределите на Царството (т.е., пристигналите през 1914 г.), тъй като за тях може да приемем, че са

имали по-голяма свобода на решение кога да се преселят от тези, които пристигат в страната през 1924 г. (Табл. 7). Малко над 2/3 от заселниците от 1914 г. са избрали есента и зимата. През лятото – юни, юли и август, почти не се забелязва движение. Всичко това кореспондира с основното им занимание – земеделието (отбелязан във всички дела, освен тези седем, за които липсват данни).

Табл. 6. Заселване в Емона по сезони

Заселване по сезон (всички)			
Сезон	Месец	бр.	%
пролет	мар-май	10	17%
лято	юни-август	2	3%
есен	септември-ноември	34	58%
зима	декември-март	6	10%
	няма данни	7	12%
Общо		59	100%

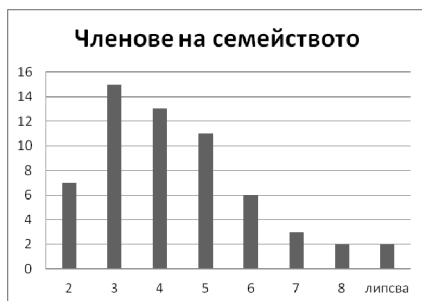
Табл. 7. Заселване в Емона по година и месеци

Год./месец	дом.	%
1914	35	
1	4	11%
2	2	6%
5	9	26%
8	2	6%
10	11	31%
11	7	20%
1924	17	
3	1	6%
9	14	82%
10	1	6%
11	1	6%
Без данни	7	
Общо	59	

Структура на домакинствата

Като цяло структурата на преселническите семейства е традиционната патриархална структура, която се наблюдава в този период. От 59-те домакинства едва 5 (8%) са оглавени от жени. Най-вероятно това са вдовици, тъй като не са сами в домакинството, а някои от тях са записани с имената на мъжете им.

Членовете на семействата варират от 2 до 8 (Фиг. 1.). Няма самостоятелно пътуващи заселници. Средният брой на членовете на семействата е 4,19, но най-много са тези с 3 члена. Медианата е 4.



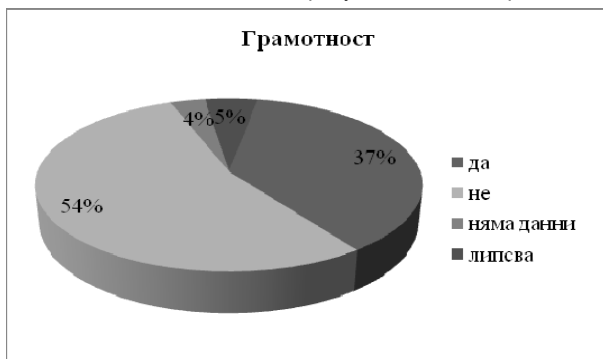
Фиг. 1. Големина на домакинствата

Като цяло в личните дела не се съдържа информация за възрастта на бежанците. Понякога такава може да бъде извлечена по вторичен начин – при документи, свързани с онаследяване на имотите на починали бежанци, но тъй като това са единични случаи, възрастов анализ не е правен.

Грамотност

Информацията за грамотност се отнася до главата на домакинството (тителюра) и се извлича по два начина. Единият е чрез собственоръчно поставен подпис върху декларацията за поемане на изплащането на стойността на земите и къщата, предоставени от държавата от 1929 г. Използвана е тази декларация, тъй като тя е включена във всички лични дела. Вторият начин е, когато подписът е поставен върху друг документ – напр. декларация за привеждане във владение (1928) или др. документ от същите години. Когато подписът е поставен на последваща документация или кореспонденция с разлика от няколко десетилетия, същият не се приема за доказателство, тъй като е възможно човекът да се е ограмотил впоследствие.

При така отчетените данни се обрисова следната картина във Фиг.2.:



Фиг. 2. Грамотност

Нито една от петте жени, глави на домакинства, не е отбелязана като грамотна.

Оземляване

На всички бежанци са раздадени парцели обработваема земя от различни категории – от първа до пета, и отделно лозя. Първа категория е оценена на 500 лв./дка, последващите се намаляват с по 100 лв./дка на категория. Лозята са оценени на 400 лв./дка.

Прави впечатление вниманието и грижата, които са отделени при разпределянето на земята, така че всички да получат еднакъв размер обработваема площ. В Табл. 8. са представени средните стойности (средно, медиана и мода) на раздадените земи. *Модата* обозначава най-често срещаната стойност, а *медианата* обозначава стойността, която е средата от целия ред стойности.

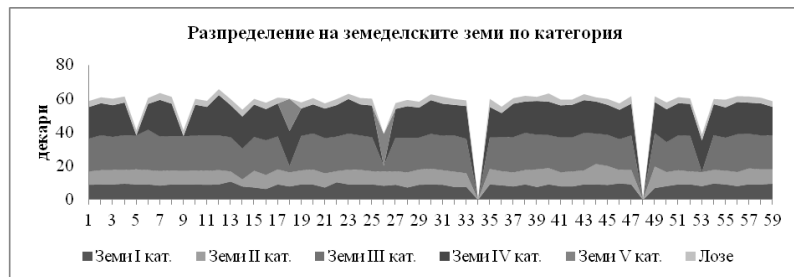
Табл. 8

Раздадени земи по категория

дка	I кат.	II кат.	III кат.	IV кат.	V кат.	Лозя	Общо
средно	8,61	8,67	19,76	18,73	0,69	3,53	58,52
медиана	9,00	8,50	20,50	18,80	0,00	3,40	59,80
мода	9,00	8,40	20,50	19,00	0,00	3,40	59,80

Ниските стойности на земите V. категория се обяснява с това, че са дадени само в два случая като компенсация за малката площ от III. и IV. категория.

Фактът, че трите усреднени стойности са близки, показва, че разпределението на земите е равномерно и няма големи разлики в площта на отделните парцели. С други думи, всички бежанци са получили практически еднакъв размер обработваема земя (Фиг. 3.).



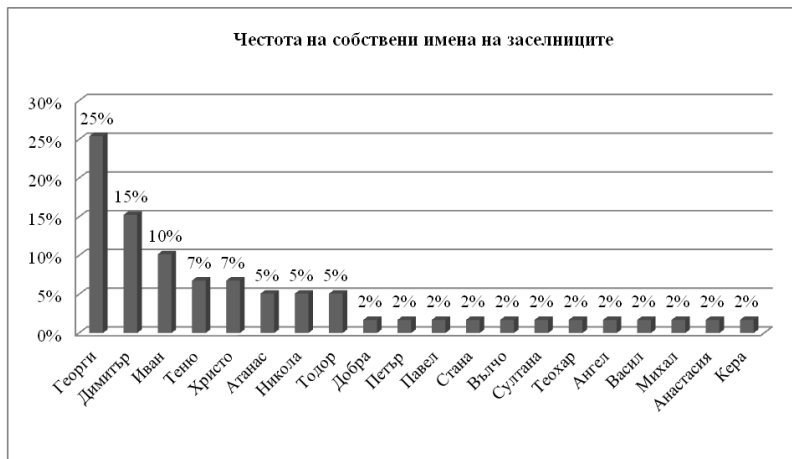
Фиг. 3. Разпределение на земите по категория

Тази равномерност придобива още по-голяма значимост, като се вземе под внимание фактът, че при разпределението не се отчита размерът на имотите, оставени в Турция, нито големината на семейството, нито друг социален, икономически или демографски фактор. За сравнение гръцката държава не оземлява и не отпуска заеми на всички бежанци, а създава дос-

та сложен механизъм на изчисление на полагаемата сума, както и доста тежката процедура за кандидатстване и одобрение (Kontogeorgi:141-164; Rizou).

Бит и култура

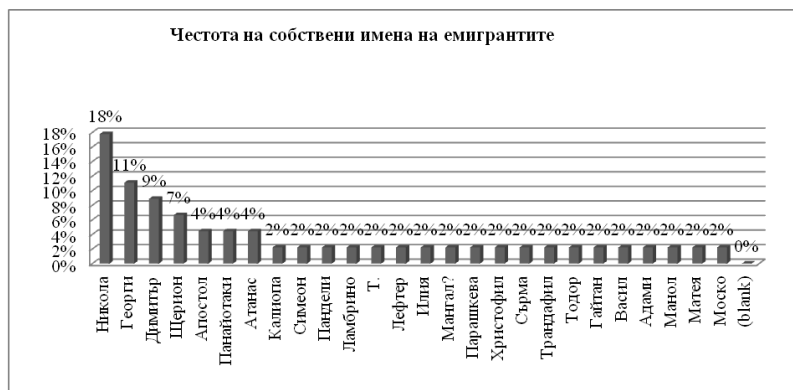
В личните дела няма данни (освен поминъкът), които да говорят пряко за бита и културата на заселниците. Тук обаче се открива възможност да погледнем върху темата за културата от малко по-различен ъгъл – като сравним собствените имена на заселилите се българи от Мала Азия (Фиг. 4.) с тези на емигриралите (Фиг. 5). От страна на заселниците използваме собствените имена на всички 59 глави на семейства. Имената на емигриралите вземаме от декларацията за поемане на изплащането на имотите и жилищата, тъй като в тях се вписват бившите собственици (т.е. главите на емигриралите семейства). Трябва да се уточни, че не във всички дела има подобна декларация и че в някои декларации имената не се четат, затова популацията, с която се работи, е 45 човека.



Фиг. 4. Честота на собствените имена на заселниците

Сред имената на заселниците се открояват Георги, Димитър и Иван. Всеки четвърти е Георги, а в процентно съотношение това прави колкото Димитър и Иван взети заедно, както и колкото имената от 4-то до 8-мо място, взети заедно. Сред имената на емигрантите се откроява Никола (на първо място), който е също колкото второто (Георги) и третото (Димитър) име, взети заедно и следващата група от 4-то до 7-мо място, взети заедно.

Докато Георги и Димитър са в челната тройка и в двете групи, впечатление прави Никола, който е доста по-често срещано име сред гръцките емигранти (18%) отколкото сред българските заселници (5%). Това може



Фиг. 5. Честота на собствените имена на емигрантите

много лесно да се обясни с близостта до морето, със съществуването на манастира *Св. Никола* в Емона и с почитта към светеца-закрилник на моряците. В Емона има и църква, посветена на *Св. Димитър*. Би било интересно да се проучат имената на църквите в селата, откъдето произлизат преселниците и да се види дали има зависимост между патронните светци и собствените имена.

Друго интересно нещо е сравнително по-голямото разнообразие на имена сред гръцкото население, независимо от по-малкия брой на изследваната популация. Наблюдават се редица специфични гръцки имена, които не са навлезли в употреба сред българите. Обратното важи в по-малка степен. Би било интересно да се направи сравнение с общата честота на имената в България от епохата и да се проверят хипотезите за гръцкото влияние в българската култура, както и за устойчивостта на гръцката култура и самосъзнание на територията на България.

Заключение

Историята се занимава с големите събития и рядко обръща внимание на малкия човек, на съдбите и перипетиите в живота на отделния човек, семейство, род. Личните дела на бежанците, съхранявани в ЦДА, ни позволяват да се докоснем именно до дребния и незабележим шрих от историческия пъзел. Изследването на тези шрихи създава плътност на общата картина, запълва празнини в знанието ни за епохата и процесите, поставят въпроси, разкриват нови хоризонти, към които да се отправят изследователите във вечния стремеж да превърне знанието в познание, което да остави на поколенията.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. ЦДА, ф. 1739к (Главна дирекция за настаняване на бежанците, 1926-1931), оп.1, а.е. 9299-9357.
2. Дебрюне, Н. От самото начало... Приказка за с. Емона. – София: За буквите, О писменехъ, 2014.
3. Списък на населените места в Царство България според преброяването на 31 декемрий 1926 г. – София: Държавна печатница, 1930. // <http://statlib.nsi.bg:8181/bg/lister.php?iid=DO-010000844>, 20.10.2016.
4. Стоянова, В. Изселването на българите от Турция след Балканските войни (1913-1945). // Миграции от двете страни на българо-турската граница: наследство, идентичности, интеркултурни взаимодействия. – София: ИЕФЕМ- БАН, 2013, с. 13-20.
5. Kontogeorgi, El. Population Exchange in Greek Macedonia: The Rural Settlement of Refugees 1922-1930. – Oxford : Clarendon Press, 2006.
6. Rizou, M. The Loans to the Greek Refugees from Bulgaria and Romania: Conditions, Terms and Collateral. // *Balkan Studies*, 2014, vol. 49, pp. 69-87.

ОБЩЕСТВЕНИЯТ ЖИВОТ НА АРМЕНСКАТА ОБЩНОСТ В ГРАД ВАРНА – ИДЕНТИЧНОСТ, ХАРМОНИЯ И ПРОБЛЕМИ

Жаклин Бодурова

THE PUBLIC LIFE OF THE ARMENIAN COMMUNITY IN THE TOWN OF VARNA – IDENTITY, HARMONY AND PROBLEMS

Jacqueline Bodurova

Abstract: *The paper examines the public life of the Armenian community in the town of Varna – identity, harmony and problems on the path of integration of Armenians in the Bulgarian society.*

Key words: *church, school, charity organization, community centre, Armenians, Bulgaria*

Историята разказва за присъствие на арменска общност във Варна още през XV-XIX в., за което се откриват документи от 1436 г. Освобождението на Варна от османско владичество на 27 юли 1878 г. я заварва като мултиетнически град с обособени етнически райони. Преброяването на населението в града през 1893 г. показва, че от общия брой живущи 28 174 души арменогригорянци са 1573. Посочени са 264 католици и 120 протестанти, малка част от които са също арменци. Така, четиринадесет години след Освобождението, арменците в града са увърдена етническа група след българската, турската и гръцката.

По онова време арменците се вписват много умело в градската среда с бита и културата си и чрез двете емблематични сгради – църква и училище, разположени в общ двор. Така естествено се оформят двата духовни центъра, представляващи люлката на арменската култура и духовност, за да се съхрани за поколенията едно средище на арменската книжнина, образование и просвещение, за чието доказателство служат сведения на историографи и пътешественици от онова време.

Арменската църква във Варна съществува от XVII в. Тя е първият духовен център. Старата сграда е представлявала дървен параклис, който изгаря при неуточнени обстоятелства през 1843 г. Само година по-късно на нейно място е изградена нова каменна църква, осветена и миросана на 25 януари 1844 г. Пак преди Освобождението в града е основан вторият духовен център – арменско мъжко училище, с над 100 ученици и двама учители. През 1889 г. вече има две арменски училища с четири учители и 155 ученици. След четири години учениците са 304, а учителите – 6. По проект на арх. Торос Тороманян – арменски бежанец от Истанбул, който пребивава в града между 1895-1900 г., се изгражда новата сграда на Арменското училище, запазена до днес в двора на Арменската църква *Св. Саркис*, находяща се на ул. *Хан Аспарух* № 15.

Сградата на Арменското училище носи *ехото от историята на арменците* от началото на миналия век и живота на децата, протекъл там до закриването на арменските училища в България. За двете арменски училища се избират училищни настоятелства. Създава се и първата арменска

детска градина, а по-късно се утвърждава арменското частно основно училище *Сисакян*. Българските правителства подпомагат материално отделните арменски общини, вкл. във Варна. През 1960 г. учебните заведения на етническите общности, вкл. арменските училища, в страната се закриват и преподаването на арменски език продължава по определена система с организирано участие на арменската общност и заинтересованите арменци ученици. Така е и в днешни дни, вкл. във Варна, и с това се осъществява конституционното им право за изучаване на майчиния език. Днес в тази сграда продължава да функционира Арменска детска градина и факултативно да се преподава арменски език на учениците.

Третият център на духовната култура, оформен от арменските организации в града, се представя от: Читалище *Папкен Сюни*, основано през 1900 г.; Арменско женско благотворително дружество (ХОМ) *Милостивий кръст* – от 1919 г.; Арменско спортно дружество *Хоментмен* – от 1925 г.; ОАБС *Парекордзаган* – от 1933 г. През годините на комунистическия режим новата власт наложи общественият живот да се представя в рамките на Културно-просветната организация *Ереван*, която изпълнява патриотична етносъхраняваща мисия и допринася за развиване на връзките с Армения.

След промените в България старите организации се възродиха и във Варна се учредиха следните организации: *Хоментмен*, АРФ *Ташнацутюн*, Арменска благотворителна организация (ХОМ), клон *Аракс* и Народно читалище *Св. Саркис – 2007* – приемник на Читалище *Папкен Сюни*, които поемат своите функции. Създаден бе и Комитет за арменски изследвания *Хай Тад* през 2010 г. С основните двигатели на културните прояви и събития в арменската общност бяха възстановени традиционните добродетели и ценности.

Връщайки се назад в годините, откриваме, че на 30 май 1915 г. в Бостън се провежда Първото делегатско събрание на организацията, позната под името Арменски Червен кръст. Избира се ръководство, изготвя се и се приема единен устав и програма. В онези тежки години, когато арменският народ изживява неописуемата и страшна трагедия на Геноцида, извършен над него, основната дейност на организацията е свързана със: събиране на средства и оказване на помощ на бездомните арменци, насилствено пръснати по целия свят; събиране на дрехи и лекарства за заточените в Сибир арменци; помощ за арменските бежанци, добрали се по чудо до Кавказ; подготовка на медицински кадри, които да се грижат за лечението на ранените и болни доброволци, участвали в Балканската и Първата световна война; провеждане на лекции и семинари, предназначени за членската маса, за да усъвършенстват знанията по майчин език; изработване на програма за набиране на нови членове на организацията; провеждане на занимания с ученици в арменските училища в диаспората за изучаване на арменски език и култура, с цел запазване на националното самосъзнание сред младото поколение. Арменският Червен Кръст работи не само за подобряване на социалното благосъстояние на арменците в диаспората. Основната му задача е съхраняването на националното самосъзнание, най-вече у подрастващото

поколение, което расте далеч от пределите на Армения. За целта създава международна структура и открива клонове и регионални ръководства във Франция, Гърция, Тракия и Македония, Иран, Ирак, България, Румъния, Сирия, Ливан и Египет. В България организацията е основана през 1919 г. от известния пловдивски лекар Бедрос Орманян. Същата работи и действа като Арменски Милосърден кръст (*Хай Кътутян Хач*), и сформира филиали в Пловдив, София, Варна, Русе, Сливен, Бургас, Шумен, Пазарджик, Хасково, Стара Загора, Ямбол, Айтос, Кърджали и Кермен. През 1946 г. се преименува на Арменска благотворителна организация (*Хай Окнутян Миутюн*, съкратено ХОМ). След приблизително 50-годишно прекъсване, през 1990 г. в Пловдив организацията се възроди под името ХОМ. Впоследствие клонове се учредиха в София (1991), Варна (1991), Бургас (1991) и Русе (1994). През 1993 г. се създаде Регионално ръководство на АБД в България.

Всяка година членовете на ХОМ, клон *Аракс*, организират с благотворителна цел Арменски коледен базар с традиционни арменски ястия, който се провежда на площада в града със специално разрешение от кметството. На големи християнски празници излагат щанд с арменски сладки и курабийки, разположен в двора на Арменската апостолическа православна църква *Св. Саркис* и желаещите да опитат имат възможност да пуснат своята лепта в дарителската кутия на дружеството. Със събраните средства се подпомагат сънародници в затруднено материално положение.

На Коледа и Великден членките не забравят нуждаещите се от топли грижи и внимание. На всеки един от тях се раздават торбички с хранителни продукти и козунаци. Полагат се грижи за болни на легло сънародници, като ги обгрижват денонощно, купуват им хранителни продукти и лекарства, водят ги на лекар.

Членките на ХОМ, клон *Аракс*, участват във всички мероприятия на общността и имат добри взаимоотношения с всички организации в града. Почистват ААПЦ *Св. Саркис* за празниците, участват в приготвянето на курбана за храмовия празник, организират 1-ви юни – Деня на детето, за арменските деца, ежегодно организират вечеринки на Пун Парегентан (*Сирни Заговезни*), като събраните средства се разпределят за благотворителност.

На 8 ноември 1925 г. 28 души арменски младежи се събират на учредително събрание в помещението на Арменското първоначално училище във Варна за създаване на Спортно дружество *Хоментмен*, което да е клон от съществуващото в Пловдив, с надлежно утвърден устав от Министерството на вътрешните работи и народното здраве. Мъгърдич Астарджиян излага накратко целта и значението за създаване на такова дружество, след което се пристъпва към избор на настоятелство в състав: Артюн Хачмерян – председател, Мъгърдич Астарджиян – подпредседател, Хайк Мъсърян – секретар, Таквор Арханян – касиер, Гирагос Крикорян – домакин, Саркис Мъгърдичян – съветник, и Карник Зарбханелян – съветник.

Хованес Гарабед Нергарариян – крупен предприемач и търговец от България с местоживеене в Букурещ, завещава на 4 юни 1932 г. всичките си недви-

жими имоти, находящи се в България, и всички пари, депозирани в български банки, на Арменския генерален добродетелен съюз (дн. Общ арменски благотворителен съюз) в града – швейцарско дружество с главно седалище в Лозана и с управителен съвет, чието административно бюро е в Париж, с цел да бъдат подпомагани крайно нуждаещи се български граждани от арменски произход.

Създаденият *Фонд Нергарарян* осъществява активна дейност в изпълнение на благотворителните замисли и цели на благодетеля. Първият председател и пълномощник е д-р Харутюн Папазян, а негов секретар е Михран Скоаниян. ОАБС упълномощава през 1937 г. Ардашес Тимурджиян, Нерсес Папазян и Хмаяк Гарабедян да следят за изпълнението на завещанието. ОАБС удостоверява вменените права на Нерсес Папазян, Хугас Хаджолян и Онник Меджелян през 1950 г..

След идването на новата власт през 1944 г. ОАБС *Парекордзаган* не закрива *Фонд Нергарарян* във Варна. Така до 1986 г. Нерсес Папазян заедно с Хугас Хаджолян и Онник Меджелян успяват да не допуснат новата власт да национализира имотите на Хованес Нергарарян, завещани на Съюза, и продължават благотворителната дейност, акуратно подпомагат крайно нуждаещи се, самотни, в напреднала възраст сънародници, лежащи болни, изплащайки им ежемесечно социални помощи, както и стипендии на учащи се. Въпросните имоти, макар да са под чуждестранна юрисдикция, са декларирани съгласно законовата уредба на България, а дейността им е под контрола на Министерство на финансите и държавния контрол и на ОКС – Варна. Носейки у себе си подчертан афинитет към книжнината и духовността, Нерсес Папазян по собствена инициатива безвъзмездно осигурява финансова помощ на български студенти от арменски произход, които получават месечна стипендия през периода на своето следване. При земетресението в Пловдив и Чирпан през 1928 г. Централното управление със седалище в Париж първо се отзовава и телеграфически изпраща парична помощ в размер на 20 000 зл. лв. до Общината, за да бъде подпомогнато пострадалото население, без разлика на народност.

През 1920 г. Назели Мераметджиян-Папазян основава във Варна Клуб *Рамгавар*, където се провеждат езикови курсове за арменски жени, за да ги спаси от асимилация. Паралелно се създават курсове за бродерии и изучаване на други чужди езици. Тя организира Младежка лига *Ахатон*, като увелича участниците с енергията си на настоятелка. Пак тя предприема и създава Съюз на жените, които да осигуряват средства и подпомагат 70 бедни ученици. Възползвайки се от педагогическото си образование, получено в Цариград и натрупания практически опит, тя продължава да практикува професията си и в България. Събира арменски деца от всички частни чуждоезикови училища и колежи в града и им преподава уроци по литературно-книжовен арменски език. През неделните дни организира сбирки, на които им предава възпитание, възстановявайки ролята си на възпитател, която ѝ е спечелила популярност в арменските детски и предучилищни градини в Османската империя.

Арменското читалище *Папкен Сюни*, основано във Варна на 12 април 1900 г. по инициатива на родолюбиви арменци, привлича краеведския инте-

рес във връзка с целесъобразното и рационално използване на подарени на арменската колония в града 420 бр. книги от Кавказкото арменско издателство.

Ръководството му се състои от 7-членно настоятелство. Читалището приема устав, утвърден през 1920 г. и е регистрирано през 1934 г. Целта му е да развива у арменското население любов към книжовни занимания, да възпитава и повдига духа за национална принадлежност и гражданско самосъзнание. За постигане на тези цели членовете организират библиотека с отбрани научни списания и съчинения от най-добрите арменски и български писатели, както и читалня, в която наред с български и арменски, има и чуждестранни списания и вестници. Периодично се изнасят реферати, беседи, образователни курсове, самообразователни и музикални кръжоци. Организират се вечеринки, концерти, представления и други забави с подходяща програма. Подборът на книгите и периодичните издания за библиотеката и читалнята става по доклад на настоятелството от специална техническа комисия, съставена от арменски учител в града, гимназиален учител и библиотекар на Варненската градска библиотека. Трудът им е безвъзмезден. От статистически сведения за дейността на читалището през 30-те год. на ХХ в. се установява, че членовете му са около 100, че разполага с около 1500 бр. книжен фонд, че раздава ежегодно за домашно четене по 800 книги и че броят на посетителите в библиотеката е около 3800 души годишно. Когато се изнасят сказки, театрални постановки или се провеждат вечеринки, се използват залите на градския театър *Съединение*, на дружество *Майка*, както и материалната база на читалището. От съхранените архивни документи в Държавен архив – Варна е видно, че до февруари 1939 г. Читалището е провеждало редовна дейност в наети частни помещения на ул. *Цариброд* №1, бул. *Княгиня Мария Луиза* № 27 и ул. *Мусала* №11.

През годините на съществуването си, оставайки вярно на поставените цели, Читалището е служело неотклонно на културно просветното издигане на членовете си и чрез тях на целия широк кръг арменска колония във Варна, култивирайки у тях гражданските добродетели – зачитане законите на страната, чувството на отговорност, обществена солидарност и взаимопомощ, доблестно и безрезервно служене на общата българска кауза, почит към свещените завети на падналите на бойните полета герои.

По повод 28-годишнината от освобождението на Армения и основаването на независима национална арменска държава, с позволенieto на варненския полицейски комендант и съдействието на началника на гарнизона и командири на Осма пехотна дружина, празникът е отбелязан много тържествено. Свещената и красива традиция да се зачита паметта на падналите герои за национална свобода и обединение с полагаането на венци от българските граничари в Морската градина е успешно продължавана. На тържеството вземат активно участие: Арменското спортно дружество *Хоментъмен*, Арменските скаути, Арменското женско благотворително дружество *Милостивий кръст* и Арменското съгражданско дружество *Дарон Дурудеран*.

Литературна Варна има дълбоки корени в историческото си развитие. Ед-

ни от неговите плодови клонове е тясната връзка с арменската книжнина, с която взаимодейства многостранно в името на утвърденото приятелство между българи и арменци, доказало своята искреност и жизнениост в дългия им общ път за благо на България. През 1880-1944 г. в града се развива арменският периодичен печат, представен от 16 вестници и списания.

На 18 февруари 1939 г. столичният всекидневник *Слово* посвещава страниците си на арменската общност в България. В тях е поместена статия и на д-р Бердж Хаджожян от Варна, както и информация за полк. Каприел Бояджиян. 70 г. по-късно, през предходния мандат на Варненското арменско църковно настоятелство, варненският в. *Литература и общество* с главен редактор поетът и преводачът Станислав Пенев – член на СБП, в плодотворно съдружие с в. *Парекордзагани цайн* в Пловдив, отделя във всеки брой страници за арменската общност във Варна и страната. На страниците на вестника гостуват утвърдени имена от българския културен небосклон, като Михран Бохосян, Хайгашот Агасян и Стефка Оникян.

Станислав Пенев издава книга с очерци за варненски арменци, както и с изказвания на арменски студенти в рубриката *Младежки форум*, публично представена в рамките на културния календар на Община Варна. Книга за арменските родове в града е представена в Пловдив. Животът на арменската общност редовно се отразява в националния арменски печат – в. *Вахан* (Пловдив), *Парекордзагани Цайн* (Пловдив), *Ереван* (София) и *Арменци* (Бургас).

В града е развита арменска книгоиздателска дейност. През 1897-1926 г. се издават 89 заглавия, от които 56 в 9-те арменски печатници. Предимно това са художествена литература и учебници, и обемът им обхваща 23,4% от общо издадените в България 381 заглавия през 1885-1944 г.

В процеса за духовното си развитие арменската общност еволюира интелектуално. Новите поколения правят цивилизационни скокове чрез навлизане в науката и интелектуалния труд. Те имат ярко присъствие в българското общество, като десетки са имената на варненски арменци, изявени личности в социалния живот.

Историята на арменската книжнина в България датира от 1884 г., когато във Варна се издава първият арменски вестник в страната *Хуйс* (*Надежда*). Издател е румънският гражданин от арменски произход Антраник Йоанесян. Изданието не намира обществена подкрепа и е финансово затруднено, поради което след една година прекратява дейността си. Но арменското печатарско дело и книгоиздаване набират сили и се закрепват в града. В печатницата на Оник Парсехян *Ориентал* се публикуват 9 заглавия, вкл. преводи от френски език. Издатели са още: Карник Еновкян, Арам Гурбетян, печатница *Иравунк*, К. Лабасян, М. Калпакчиян, печатници *Хайли* и *Хразтян*, *Лусарцаг*, както и българските печатници на Кънчо Николов, Икономов, *Взаимност*, *Д. Тодоров* и *Сие*.

През 1896-1926 г. в града са отпечатани 89 арменски книги, от които 10 с учебно съдържание и 47 – художествено четиво. Между тях са *История на българите* на Аршак Албояджиян (1910), театрални пиеси на класика на

арменската драматургия Агоп Баронян, стихове на Оник Зармуни и Михран Зконян, *Ванската епопея* на Оник Мхитарян (1930) и негови разкази, *Моят отговор* на Карекин Нъждех, *Арменската рота в Балканската война* на Армен Сюни (1926), религиозна литература на Апрахам Амирханянц. Част от изданията са преводни – на Братя Грим, Александър Дюма, Жул Верн, Франц Верфел, Етел Войнич, Молиер, Хенрих Сенкевич, Мопасан и др.

Важна роля играе преводната литература от български на арменски език. През 1900 г. се публикува *Неда* на Любен Каравелов, през 1926 г. – *Вражалец* на Ст. Л. Костов, през 1931 г. – разкази на Елин Пелин и др.

След 1944 г. прави успешен скок преводната литература от арменски на български език, която запознава българската общественост с постиженията на арменската култура. Преводите се осъществяват от различни български издателства и се разпространяват в цялата страна, вкл. във Варна и Варненския регион. Между преводните издания получават популярност историческият роман *Самвел* (1982) на Раффи, пресъздаващ събития в Армения през IV в., *Ацаван* на Наири Зарян. Преобладават се приказки на арменски класици под надслов *Храбрият Назар*, съставя се сборник от арменски разкази на 52 арменски автори от различни епохи (1075), както и сборник със стихове на 27 арменски поети. Издава се превод на биографичната книга на композитора Арам Хачатурян *Страници от моя живот* (1987), книгата на Дирайр Мардикян – архиепиев на Арменската църква в Румъния и България. В историческата сфера заслужено място заема *История на арменския народ* под научната редакция на М. Г. Нерсисян (1998), *Арменско-български исторически връзки* на Н. В. Овнанян и др.

Български автори също пишат за арменската общност. Между тях е Никола Инджов с книгата *Висоти и подножия* (1977), *С лодка до Арарат* на Върбан Стаматов (1985), *Арменците в България – култура и идентичност* на Евгения Мицева (2001). Във Варна излезе книгата *Под звездното небе на духовността* (2013) на Христо Ганев, който разглежда историческата съдба на Армения по времето на цар Дъртад III до наши дни.

Издаде се книгата *Арменските родове в гр. Варна* със съставител Масис Хаджожян, в която се представят историите на варненски родове и исторически обзор на Арменската апостолическа православна църква *Св. Саркис* с автори Антраник Шакарян и Масис Хаджожян.

В навечерието на 100-годишнината от Геноцида излезе от печат моята книга *Портрети*, която съдържа разкази за професионалния и житейския път на тридесет и трима арменци, и три рода. Замисълът бе да се възкресят личностите на арменската интелигенция, дала своя принос за разцвет на Варна, в някои случаи в други градове или в чужбина, за да не потънат имената им в забвение, да ги представя пред българската общественост и да оставя в наследство на идните поколения техния житейски път като образец за родолюбие и за висок професионализъм и отдаденост на каузата. Като достойни синове и дъщери на арменския народ, те са осъзнали истинските морални ценности, надраснали са поколението на еснафщината и тесногръдието. Личности, които поставят на

първо място образованието, работата върху самия човек, изборът на професия и интереси в полза на хората около себе си и естествено – създаването на семейство и деца, един продуктивен процес, който да дооформи пълноценно живота им. В книгата си упоменавам и наследниците на тези личности, тяхното развитие и житейско реализиране. Отделна глава посвещавам на наши съвременници, постигнали успехи в настоящето.

Драматичният състав за театрална самодейност на любители артисти е създаден в града през 1923 г., когато е представена френската пиеса *Марат*. Същият е под протекцията на АРФ *Ташнагцутюн*. Тогава любителите артисти работят и се изявяват на сцена съвместно с пътуващи трупи от други държави. С идването на новата власт дейността им продължава под ръководството на Културно-просветна организация *Ереван*. Целта е да се приобщи младото поколение към обществения живот, за да получи приемственост от възрастните, както и да се съхрани и развие езика и културата на арменската общност в диаспората чрез представяне на спектакли по произведения на арменски писатели на родния им език. Самодейният театрален колектив се именува *Александър Ширванзаде* и включва 37 души дългогодишни и изявени участници. В мъжкия състав участват Дикран Прудян и Апрахам Чивиджиян, известни с участието си в оперетите *Ашух Ариб* (*Трубадурът Ариб*) и *Аршин мал алан* (*Продавачът на платове*), Мъгърдич Бояджиян, Вартан Каспарян, Вартан Мардиросян, Вахрам Дзеронян, Пюзант Гарабедян, Хачо Хачмерян, Степан Коризян, Вахрам Нишаниян, Онник Закеян, Онник Гарабедян, Охан Оханесян, Максим Чивиджиян, Назарет Кайъкчиян, Саркис Прудян, Антраниг Андонян, Хамазас Харутюнян, Хайг Ованезов, Завен Тертерян, Арменак Харутюнян и Каприел Тертерян. Дамският състав е следния: Маринос Караованесян, Ахавни Мазманян, Мадлен Хачмерян, Анкине Мумджиян, Маркрид Оханесян, Забел Малхасян, Нектар Чивиджиян, Арусяг Саркисян, Арменухи Андонян, Сирануш Вартанян, Елбис Мардикян, Нъварт Касабян, Забел Крикорян, Кевухи Ованесян и Алис Малхасян. Режисьори са известните артисти от Варненския драматичен театър *Стоян Бъчваров*: Георги Громов, Михаил Богданов, Христо Динев, Идеал Петров, Венета Славчева, Илия Пенев, Иван Иванов – изтъкнат режисьор във Варненския драматичен театър и по-късно директор на Младежкия театър в София, Петър Велчев, Катя Динева и Охан Оханесян, който се изявява и като режисьор на три детски спектакъла. Диригент е проф. Арам Берберян-Датев. През 1953-1955 г. той написва оперетата *Ахпюри мод* (*При чешмата*) по едноименната комедия на Наири Зарян, либрето и адаптация – Михран Бохосян. За пръв път той дирижира през 1946 г. арменската оперета *Ашух Хариб*, която е негова преработка и аранжирмент за голям оркестър, изпълнена от самодейния театрален състав при КПО *Ереван* и от сборен симфониетен оркестров състав (от симфоничния и оперния оркестър във Варна) с добри изпълнители самодейци.

През 1972-1974 г. Берберян-Датев възстановява в града Ансамбъла за

арменски песни и танци. Преработва и дирижира оперетите *Ашух Хариб* и *Аршин мал алан*, които са постановки на самодейния театрален състав при арменската общност в град Варна с режисьор Иван Иванов¹. След успешното представяне на премиерите в града, театралният състав посещава София, Пловдив, Бургас, Русе, Шумен и Добрич. Заедно със светилата в киното на Армения Храчия Нерсесян и Давид Малян изнасят спектакъл в Народния театър *Иван Вазов* в София с постановката *Царска милост* от Камен Зидаров с реж. Иван Иванов. КПО *Ереван* и Министерство на културата в Армения съдействат да гостуват в Ереван два пъти и да се представят на сцената на Руския театър с постановката *Царска милост* през 1967 г. по повод 46 г. от създаването на театралната самодейна трупа и с *Хаос и Търси се лъжецът* през 1975 г. Много видни дейци на театралното изкуство, сред които и режисьорът Вартан Аджемян дават висока оценка за постановката *Хаос*.

Самодейният театрален колектив *Александър Ширванзаде* е многократно награждаван на фестивали и е носител на следните държавни отличия: лауреатско звание и златни медали на III-ти (с пиесата *Платон Кречет* от Корнейчук) и VI-ти Републикански фестивал на художествената самодейност, лауреатско звание и сребърни медали на II-ри (с пиесата *Царска милост* от Камен Зидаров), IV-ти и V-ти Републикански фестивал на художествената самодейност. През април 1984 г. на заключителния етап на VI-ти Републикански фестивал на художествената самодейност колективът е удостоен със званието *представителен*. На същите фестивали членовете на колектива са завоювали общо 6 златни, 5 сребърни и 3 бронзови индивидуални медала.

Във връзка с 40-годишнината от основаването си театралният колектив е награден с орден *Кирил и Методий* – III ст. (1964), а на 50-годишния му юбилей – с орден *Кирил и Методий* – I ст. (1974). На фестивалите на театралната самодейност от системата на КПО *Ереван* колектив *Александър Ширванзаде* заема първо място през 1950 г. и второ място през 1959 г. Колективът завоюва първите места и в окръжните и градски прегледи, проведени във Варна през 1947 и 1959 г. За дейността си през 1960 г. е награден с орден *Кирил и Методий*.

Големи успехи има и певческият хор, който прераства в ансамбъл за песни и танци и продължава своята дейност с по-малки състави. Варна е посещавана от забележителни духовни творци и деятели – композиторът

¹ Самодейците от театралния състав представят следните постановки на арменски език: „Царска милост“ от Камен Зидаров, „Бай Багдасар“ – комедия, „Хаос“ – драма, „Заради честта“ – драма, „Без вина виновен“, „Един ден в госпитала“ – драма, „Платон Кречет“ – драма от Корнейчук, „Клевета“ – драма, „Слепият музикант“ – драма, „Наследници“ – комедия, „Върху развалините“ – драма, „Зияят дух“, „Маврит“, „Свекърва“, „Да светът се е объркал“, „Благородни просяци“ и „Търси се лъжеца“, и пиеси на български език: „Всички са мои синове“, „Цената“, „Службогонци“, „Големанов“, „Монахът и неговите синове“, „Милионерът“, „Всяка есенна вечер“, „Разузнаване“, „В полите на Витоша“ и „Когато гръм удари“. Оперетите са: „Трубадурът Ариб“, „Продавачът на платове“ и „Край чешмата“.

Арам Хачатурян, писателят Уилям Сароян, скулпторът Ервант Кочар, певицата Зара Долуханова, оперният певец от *Болшой театър* Павел Лисициан, карикатуристът Александър Сарухан и художникът Онник Аведисян от Египет, поппевецът Филип Киркоров, шахматистът Дикран Петросян, солистът на операта в Ереван Н. Ованесян, върховните патриарси и католикоси на всички арменци Васкен I и Карекин II.

Творческо присъствие във Варна в края на XIX в. бележат архитектите Торос Тороманян и Левон Гюрехян, родом от градове в някогашна Западна Армения (дн. Турция).

На Арам Берберян-Датев – композитор, диригент и пианист, е възложено да създаде ансамбъл за арменски песни и танци при КПО *Ереван* – Варна през 1959 г. През 1961 г. ансамбълът е награден със сребърен медал и става лауреат на Републиканския фестивал. През годините хореографи на ансамбъла за арменски песни и танци са Степан Явшаян, Гаяне Марашлиян и Розмари Саръбекян.

След кратко прекъсване през 1997 г. същият е възстановен под името *Гаяне Марашлиян*. От 2007 г. е включен като самодеен състав при Народно читалище *Св. Саркис – 2007*. В състава танцуват деца и младежи в две възрастови групи: детска, състояща се от 14 деца на възраст от 5 до 10 г. и младежка, включваща 28 души на възраст от 15 до 25 г. Характерно за него е приемствеността на поколенията, любовта към арменските танци се предава от родители към деца и внуци. Художествени ръководители на детската формация е Флора Дюлгерян, а на младежката са Мери Сеферян и Иван Христов. В репертоара му влизат автентични и модерни арменски танци². Голяма част от тях са създадени по хореография на художествените ръководители на формациите. Жанрово, тематично и по настроение танцовите композиции са уникални и разнообразни. Арменските танцьори се изявяват на всички празници и културни мероприятия, организирани от арменските организации в града. Постоянно се отправят покани за участия от други читалища и организационни комитети в града и страната. Представят се на фестивалите и честванията в Пловдив, Бургас, Стара Загора, Каварна, Хасково, Трявна, където дълго време се помнят и споменават танците на арменските самодейци. През 2012 г. съставът завоюва Гран при и грамота на Фестивала *Нептун и приятели* в Каварна, където т.г. получи сребърна грамота. За първи път арменският етнос се представя чрез участието на състава на шестото издание на Националния фолклорен фестивал *Сватбата* –

² По-известните традиционни танци са: „Кочари“, „Шалахо“, „Хапама“, „Зангезур“, „Лорке“, „Нор серунд“ („Ново поколение“), „С крилете на птиците“, „Закачка на овчарите“, „Танц закачка“, „Ов хайоц ашхар“ („Светът на всички арменци“), „Камин зана“ („Полхът на вятъра“), „Хайоц ахчи“ („Арменско момиче“), „Марал“, „Багаран“, „Азакраган“ – народен танц, „Дасъ милион хай йенк“ („Десет милиона арменци сме“), „Перт“ („Крепост“), „Лезгинка“, „Ардашад“, „Хай, хай“ („Арменци, арменци“), „Шабадаш“ и „Мер донъ“ („Нашият празник“). Спектакли: „Сватбата“ (2015) и „Рожден ден“ (2016).

единство и многообразие, който се проведе в Архитектурно-етнографския комплекс Етъра до Габрово на 24-25 август 2016 г. Ежегодни са участията във фестивалите на етносите, провеждани в Летния театър и в Двореца на културата и спорта във Варна. Съставът има много изяви по фестивали, концерти и други мероприятия в чужбина. Носител е на множество грамоти и награди. При всяка своя изява Арменският танцов ансамбъл *Гаяне Марашлиян* – Варна доказва своето завидно танцово майсторство.

През 2007 г. Сета Аганчян в качеството си на художествен ръководител, създаде Вокална група за арменска рок и поп музика в състав: Маноела Микаелян, Аршагухи Киркорова, Ани Деркрикорян, Анахид Тахмизян и Едурд Хампарцумян. Групата е към самодейните състави при Народно читалище *Св. Саркис* – 2007 и от 2012 г. носи името *Наури*. В репертоара на музикалната формация са включени разнообразни песни в жанрове, тематично и интонационно отношение. По-известни са: *Ашхари хайеров (Светът на арменците)*, *Хайастанъ имн е (Армения е моя)*, *Иес модел ем (Аз съм модел)*, *Им сърди Майрапхак (Столицата на моето сърце)*, *Хайерен (На арменски)*, *Хайастанъ ту ес (Ти си Армения)*, *Им йерки хънчуйън (Диханието на моята песен)*, *Карун (Пролет)*, *Им Йереван (Моята Ереван)*, *Жъбидъ им (Моята усмивка)*, *Гананч, гармир (Зелено, червено)*, *Майриг (Майко моя)*, *Ми евгиан ансахман (Един океан без граници)*, *Кез хамар, Хайастан (За теб, Армения)*, *„Ареви мартик (Хора на слънцето)*, *Хайастан ашхар“ (Светът Армения)*, *Хуйси джампорт (Пътят на надеждата)*, *Киликия, Оръ (Денят)*, *Шохум ен (Искрящи очи)*, *Даретарц (Рожден ден)*. Съставът има много изяви по фестивали, концерти и други мероприятия в България и в чужбина. Носител е на множество грамоти и награди. На всички концерти, чийто организатор е Община Варна, вокална група *Наури* печели признание за високото певческо изкуство на нейните изпълнители.

Всяка година членове от арменската общност и представители на Църковното настоятелство към ААСЦ *Св. Саркис* в града и съответните организации във Варна почитаме Националния празник на България – 3 март. Този жест е израз на съпричастност към съдбата на българския народ, изстрадал петвековното османско владичество и благодарност към него, че България е една от държавите, отворила границите си за стотиците предци – арменски бежанци от извършения над тях Геноцид в Османската империя през 1915 и 1922 г.

Въпреки трудния период за арменската общност около закриването на Арменското спортно дружество *Хоментмен* и останалите организации и читалище, и особено на арменското училище, което допринесе за липсата на естествена среда за създаване на контакти и поддържане на отношения между арменските младежи, във Варна открай време е съществувала толерантност между етносите. Прекъсването на приемствеността между поколенията относно организационната дейност, предвид идеологическата политика на комунистическата власт и времената на адаптиране и реализация в новата система, попречи на спонтанното приобщаване на по-голям брой млади хора към активен обществен живот.

Основният проблем на арменската диаспора, както и в другите страни, където е гарантирана свободата на малцинствата – е да се усили от самите тях старанието да съхранят арменското си самосъзнание чрез запазване на имената, езика и обичаите. Това е дълг на всяко арменско семейство, на всяка организация в общността. Българското общество направи своето, като братски подаде ръка на арменците в критичните за тях времена за оцеляване. Съпричастността в това отношение продължи с течение на годините, развивайки се в съответствие с европейската малцинствена политика. Останалото трябва да бъде наша грижа.

Архивните документи показват, че арменците успешно са си сътрудничели с българите в съответната професионална сфера, че винаги са получавали морална подкрепа и съдействие при осъществяване на културните мероприятия. А това допринася за запазването на арменската идентичност в диаспората, за съхраняването на характерните културни ценности, на духовността и книжнината.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Архив на Фондация „Нергарарян“, 1937-1986. // Личен архив на Анахид Кеворкян.
2. Бодурова, Ж. Портрети. – Варна, 2015.
3. Дневник на О. Оханесян за театралната дейност, 1953-1975, предоставен на Ж. Бодурова за ползване.
4. Държавен архив – Варна, ф.849 к и ф. 850к.
5. Ерниасян, Х., М. Хаджолян. Арменска книжнина в град Варна. Ръкопис на доклад пред Научната конференция „Културното наследство на Варна“ на Съюза на учените – Варна, 30.09.2016, предоставен на Ж. Бодурова за ползване.
6. Караованесян, М. Театърът – преди всичко отговорност. // Ереван, №23 (2213), 9.06.1984.
7. Разговор с В. Берберян-Гарабедян за дейността на проф. Арам Берберян-Датев. // Личен архив на Ж. Бодурова.
8. Разговор със С. Бейлерян за арменския танцов ансамбъл „Гаяне Марашлиян“ и вокална група за арменска рок и поп музика „Наири“ при Народно читалище „Св. Саркис – 2007“, Варна. // Личен архив на Ж. Бодурова.
9. Хаджолян, М. Арменската общност в град Варна след Освобождението. – Варна, 2003.
10. Хаджолян, М. Духовният живот на арменската общност в град Варна. Ръкопис на доклад пред Научната конференция „Културното наследство на Варна“ на Съюза на учените – Варна, 30.09.2016, предоставен на Ж. Бодурова за ползване.
11. Хачадурян, Х. 50 години театрална самодейност. – Варна, 1973.
12. Шакарян, А., М. Хаджолян. Църквата „Свети Саркис“ – Варна. Исторически обзор. – Варна, 2013.

АРМЕНОЕЗИЧНИЯТ ПЕЧАТ В БЪЛГАРИЯ ДО 1944 г.

Гоар Хнканосян

THE PRESS IN ARMENIAN, PUBLISHED IN BULGARIA UP TO 1944

Goar Khnkanosian

Abstract: *The Armenian press from 1884 to 1944, published by Bulgarian Armenians in their mother tongue, had not been researched before. Various topics are searched: children's press, comedy, cultural press, etc. Editor's names and dates of release are stated. Sections of different issues are described. Coverage of the Bulgarian public life by the Armenian periodic press is presented.*

Key words: *Armenian press in Bulgaria, Armenian newspaper, Armenian language*

Въпреки етническите и религиозни разлики по света, арменците живеят задружно със своите съграждани. Благодарение на вроденото си трудолюбие и миролюбие, те винаги са радушно приети от местното население. Много бързо след установяването си в новата родина те започват да допринасят за материалната и нематериалната култура на страната, в която живеят.

В рамките на настоящия доклад се представя и се характеризира неизследвания досега периодичен печат на арменците в България. Проследяват се изданията с оглед на продължителността на издаването им, както и основната им тематична насоченост, като напр. културни, хумористични, детски, и т.н.. Посочват се имена на редактори и периодичност на изданията. Основен източник за настоящия доклад са самите вестници, съхранявани в библиотеката на арменската Мъхитарианска конгрегация във Виена, частично достъпните в НБКМ в София и Народна библиотека *Иван Вазов* в Пловдив, както и опис на арменоезичния печат в *Български периодичен печат 1844 – 1944 г.*³

От края на 90-те год. на XIX в. арменската общност в страната развива активна издателска дейност. Появяват се вестници, излизаци два пъти седмично. Немалък принос за това има и първата бежанска вълна от 1894-1895 г., която *стъпвайки на крака*, става потенциален читател.

Още в началото следва да отбележим, че продължителността на дадено издание зависи от финансовото състояние на издаващите, ред обективни и субективни фактори, както и от социално-политическата обстановка в страната. Активността на издателите се забелязва от втората половина на 90-те год. на XIX в. до началото на 40-те год. на XX в. Годишите на Балканските войни, както и Първата и Втората световна война, са периоди на застой по обясними причини. Бурното развитие на печатното дело води до поява на

³ Български периодичен печат 1844 – 1944 г. – София: НБ, 1969, т. 3, с. 10. Арменската част е съставена от Н. Касабян.

редица тематични издания. Не изостават от тенденциите на времето арменците, които от втората половина на 90-те год. на XIX в. развиват активна дейност в областта на периодичния печат. Към заварените Освобождението на страната арменци през посоченото време вече се прибавят и многобройни бежанци от кланетата в Османската империя, за които П.К. Яворов пише едноименното си стихотворение. По този начин се образува една общност, доста добре владееща арменския език. Така, по естествен път, арменските вестници започват да излизат на него.

С оглед на това, че по-възрастните много добре владеят турски език, издателите правят опити за привличането им като читатели като публикуват статии и дори цели страници, обикновено части от 3-та и цялата 4-та, на турски език с арменски букви. Най-резултатна в това отношение е практиката на в. *Иравунк* (Варна, 1896-1911) където с. 4 е на турски език с арменски букви. Същият вестник прави опит за издаване и на български. Под заглавието *Правдини* излизат на по 1-2 с. на български език няколко броя, като част от вестника, но много скоро тази практика се прекратява. По правило първите броеве се изпращат безплатно на потенциалните читатели. На първата страница, до главата на вестника, ясно се посочва абонамента за година в страната и чужбина. От получателите се очаква в случай на отказ от абонамент да върнат на редакцията първите броеве. От страниците на изданията обаче научаваме, че това не се спазва и дори води до спиране на съответната периодика, най-често списание⁴. През първия период всички броеве се събират в едно издание. Поредните броеве грижливо се събират цяла година и после се подшиват в книжно тяло. Може да се каже, че вестниците са били колекционирани⁵. По страниците докъм 10-ия брой на някои издания се чете, че се търсят първите броеве. До ден днешен се намират такива подвързани годишници. Така напр., при ремонта на Арменския народен дом в София през 2013-2014 г. се откриха събрани 42-те броя на седмичника *Занк* (1925-1926), а в сбирките на НБКМ се намира лист, на който родолюбив арменец е направил посвещение, че събраната от него периодика дарява на читалището на съответния клуб в столицата.

Като своеобразни дълголетници сред тогавашната арменоезична периодика могат да се посочат вестниците *Иравунк* (*Право*), който излиза от 12.01.1896 до 14.07.1911, общо 15 години, *Шаржум* (*Движение*) – от 02.1898-01.1907, *Хаястан* (*Армения*) от 10.11.1915 до 19.11.1925 – общо 10 г., *Парос* (*Фар*) от 11.05.1929 до 20.07.1945 – общо 16 г., *Балканян мамул* (*Балкански печат*) от 03.1931 до 12.1943 – общо 12 г. и *Меху* (*Пчела*) от 06.1933 до 03.1943 – почти 10 г. С кратък живот са строго тематичните издания сп. *Арохчабахутюн* (*Здравеопазване*), излизало през ноември и декември 1906

⁴ Шавих, №17, 15.11.1900; Хаели ашхари, №5-6, 07-08.1937.

⁵ Размиг, №6, 2.11.1905, с. 4. Сред обявите се чете, че се продава събрания месечник „Штемаран питани гителац“ за 1839-1843 г., а на в. „Аршалуйс араратян“ – напълно събрани всички броеве за 12 г. (1841-1852).

г. във Варна (ред. Гаро Калфаян), *Хай ашагерд (Арменски ученик)* – единствен брой в Русе, април 1927 г. (ред. Нерсес Христанян), *Хай панвор (Арменски работник)*, видял бял свят само на 10.12.1932 г. в София с отговорен ред. Манук Карагьозян, и още няколко заглавия.

През първия период се наблюдава своеобразно преименуване на едно заглавие в друго, близко или сходно, но форматът на изданието се запазва. Такива случаи има с месечника на Общоарменския спортен съюз *ХМЪМ*, който от 1 септември 1925 г. издава сп. *Марзиг (Спортист)*, а от януари 1926 г. продължава под заглавието *ХМЪМ* със същия екип – ред. Г. Газаросян и изд. Товмасян. Друг подобен случай е хумористично-рекламният двуседмичник *Измир Ага*, излязъл на 1 август 1931 г. под редакцията на Сероп Измирлян, а от 1 септември 1931 до 1933 г. излиза със заглавието *Измираган*.

В хронологичен ред първият арменски вестник в България *Хуйс (Надежда)* излиза на 4 януари 1884 г. и с малко прекъсване съществува до края на април 1885 г. Той се печата във Варна на арменски език с латински букви, като 4-та с. е на френски език – информация и преводи на по-важните статии. Още в първия брой се изказва благодарност на българското правителство, което благоволи да ни даде гостоприемство в страната и да ни разреши да издаваме наш вестник. Издателят, румънският гражданин Антраниг Йоанесян (Йоанеску), адвокат от Кишинев, има задачата да го разпространява сред живеещите в България сънародници. Същевременно смята своето издание и за орган на арменската емиграция в Европа, тъй като дотогава в никоя балканска страна не е издаван арменски вестник. Желаете да запознае и чужденците с арменския език и култура, той използва в замяна на *мъчнодостъпните* арменски букви латинската – *световна* азбука. Вестникът съдържа политическа и културна информация, статии и дописки върху учебното дело, статии за предлаганите от вестника езикови реформи и т.н.. Поради езикови недостатъци, не намира подкрепа и популярност сред читателите, и за последният му 40-ти брой, излиза на 1 май 1885 г.⁶

Следващият в. *Иравунк (Право)* също излиза във Варна. Той е обществено–политически, с национално–патриотически позиции. Издава го Арменското родолюбиво дружество два пъти в седмицата, но за кратко – от 23 юли до 23 октомври 1885 г. 24–те броя са на арменски и френски език. Марсилският *Армения* във втория и третия си брой приветства излизането му⁷.

Тези две издания, макар и с краткотрайно съществуване, имат положително влияние за разпространението на печата сред общността. В последвалото своеобразно затишие, когато в страната не се издават арменски вестници, определена роля започва да играе издаваният във Франция в. *Армения*. От лятото на 1885 г. до 1896-1897 г. (когато във Варна два пъти в

⁶ Касабян, Н. Начало и развой на арменския периодичен печат в България. // Годишник на ББИ, 1956-1957, т. 6, с. 109.

⁷ Вж. Армения, №2, 8.08.1885; №3, 12.08.1885, където в няколко реда пише за него.

седмичата започва да се издава арменски вестник), той става основното периодично издание на арменците в България. Броят на абонатите му от България са най-много през първите години от излизането му. От общо 81 в страната – 33 са от Русе, 13 от Варна, 10 от Силистра, 6 от Шумен, по 4 от Татар Пазарджик и Видин, 3 от София, по 2 от Пловдив и Лом Паланка (дн. Лом), по 1 от Плевен, Сливен, Разград и Тутракан⁸. Това показва не само широката популярност на вестника, но и разпространението му в населени места с незначителен брой арменци, каквото е Лом.

В първите си 10-15 годишнини (1885-1896), ако не във всеки пореден, то през няколко броя вестникът помества информация за и от България. Внимателният прочит показва, че не от всички държави се е получавала редовна информация за събитията там – статиите от други страни в първите години са назовани *Писмо от България* или *Писмо от Египет*. Този факт (както и широкото разпространение на вестника) се дължи и на това, че е имало много будни сънародници, съдействащи на редакцията като кореспонденти с нова информация. Сред активните сътрудници са Мъгърдич Тютюнджян и Тигран Степанян от Русе, инструктор-учителят от арменското училище в Силистра Кеворк Овачгян, Левон Кучюкян и Ованес Язичян от Шумен и др. За съжаление, има анонимни или подписани с псевдоними статии, като *Русчукци* (русенец), *Бантухтн* (изгнаник) от Силистра, *И.С.П. от Варна*, *Присъстващ*, т.е. на дадено събитие, *Читател* и т.н.

В България до втората половина на 90-те год. на XIX в. се прави още един опит за издаване на арменски вестник. Активен кореспондент на *Армения*, лекар⁹ и писател, Мъгърдич Тютюнджян, основава и почти половин година издава литературно-политически в. *Дануб* (Дунав). От 15 ноември 1891 г. до 4 април 1892 г. в началото два пъти месечно, а после ежеседмично излизат общо 16 бр. от вестника в Русе¹⁰.

От 12 януари 1896 г. до 14 юли 1911 г. всяка сряда и събота във Варна излиза *Иравунк* (Право). Това издание има национален, политически и културен характер. Със своите 16 годишнини той надживява други подобни издания, напр. пловдивския *Размиг* (1905-1909), който също излиза в сряда и събота.

От едно столетие в друго преминава, освен гореспоменатия *Иравунк*, друг тематичен вестник. Първото хумористично издание *Хайели* (Огледало) излиза от 12.04.1897 – 24.08.1902 г., като съботно народно и хумористично списание. Редактор и стопанин е Диран Папазян (първи отговорен ред. Никола Драгулев, от 72-ри брой – М. Сконов [Михран Зкон], от 170-ти брой – Ж.

⁸ Пак там, №85, 1886.

⁹ Овнанян, С. Армено-български исторически връзки. – София, 1972, с. 262. Според него, М.Тютюнджян е „главен хирург“, а Н. Касабян и А. Гилигян в „Библиография на арменските книги, издадени в България“, с. 58 пишат, че „по професия е ветеринарен лекар“.

¹⁰ Хайрабебян, Г. Арменският периодичен печат в България. // Периодичният печат на малцинствата в България (1878-1997). – София, 1998, с. 120.

Ив. Жеков, от 188-ти брой – Георги Янтовски). Списанието, чиято насоченост е сатирична, литературна и информационна, издава 260 бр. Диран Папазян и Михрян Зкон са автори и на самостоятелни книжки.

Прегледът на печата показва, че след обществено-политическите най-многобройни с общо над 10 заглавия през разглеждания период са хумористичните издания.

Развитието на периодиката съвпада и с разпространението на арменските политически партии, които възникват в края на XIX в. Като издание на дадена партия, те следват съответното политическо направление. Сред партийните издания се нареждат тези на Социалдемократическата партия: *Хнчак*, основана през 1887 г. в Женева – в *Ашхар* (Свят), излизал в 3 бр. през 1898 г. във Варна; в *Верадзънутюн* (Възраждане), излизал през 1903-1904 г. в Русе; в *Балканян мамул* (Балканска преса) – през 1919-1922 г. в Русе и София. Арменската революционна федерация *Ташнакутюн*, основана през 1890 г. в Тбилиси, има следните издания: в *Шаржум* (Движение) излизал в 1898-1907 г. във Варна; в *Размиг* (Боец), излизал през 1905-1909 г. в Пловдив; в *Хаястан* (Армения), излизал през 1915-1925 г. в Пловдив; в *Аракс*, излизал през 1926-1930 г. в София и т.н.

Както целта на всичките партии е една – свободна Армения, така и на страниците на периодиката си те отделят достатъчно внимание на културния живот на нацията – на 2-3 страница долу се печатат подлистници с литературни произведения, като новели и романи. Понастоящем в Пловдивската библиотека *Красирац* могат да се видят грижливо събрани и подвързани от някогашните читатели разкази, новели и дори романи.

Най-дългогодишен вестник през разглеждания периода е *Парос* (Фар). Излизащ малко над 16 г., той единствен оцелява след 1944 г. Обществено-политически по профил, той излиза от 11.05.1929 г. до 20.07.1945 г. отначало в София, а от №94 от 9.12.1931 г. – в Пловдив. До 1937 г. е с периодичност 2 пъти седмично, след което става ежеседмичник. Г. Хайрабедян го отнася към издание на първата арменска Партия *Арменаган*, основана през 1885 г. във Ван, която заедно с ляво ориентираните хънчакисти през 1921 г. се преименува в Либерал-демократична партия *Рамгавар*. Според него, симпатизантите на идеите ѝ в България имат само две издания: *Дануб* (Дунав) с редактор М. Тютюнджян (15.11.1891-4.04.1892 г.) и впоследствие *Парос*¹¹.

Важно място в периодиката заемат тематичните издания. Въпреки краткотрайния им характер, излизането им показва, че е имало интерес и необходимост от подобно профилирано издание. Дружеството на арменските учители в България издава педагогическото сп. *Рахвира* (Пионер) (1906-1907) със седалище до бр. 7 Шумен, а впоследствие в Пловдив.

За културното възпитание на децата се грижат седмичникът *Цитени* (Маслиново дърво), издаван в Русе през 1.03.1903 – 25.12.1904; илюстрова-

¹¹ Пак там.

ният месечник *Бардез* (Градина), излизал през 1932-1938 г. в Пловдив; детско-юношеският с историческа тематика *Тброцаган* (Ученик) разпространяван през 04.-06.1927 г. в София. Най-дълготрайно е месечното ученическо сп. *Усумнаран* (Училище), което се издава от арменското католическо училище на Мхитарианската конгрегация в Пловдив. От януари 1932 г. до декември 1943 г. редовно излизат по 12 книжки годишно с богато и разнообразно съдържание. В Хасково се списва училищно месечно сп. Ошаган¹², като орган на арменското Ученическо дружество през март 1928-февруари 1929 г.¹³ С ориентация към младежите е предприетото от столичния издател Б. Балъкджиян месечно списание за култура и спорт *Рахвира* (Пионер) с ред. Агоп Мартаян. От него излиза само един брой през септември 1926 г. Същият издател, но вече с основен ред. М. Кочунян, публикува *Нор Рахвира* (Нов пионер) от 22.11.1926 – 25.06.1927 г. (с прекъсване 22.01.-21.05.1927). То се смята за продължение на предишното списание. Това е седмичен културно-просветен, национален и обществен вестник, предназначен за младежи.

Като културно-просветен се определя и излизалият през 8.12.1923-25.06.1924 г. два пъти седмично във Варна в. *Храздан*¹⁴.

През посочения период се обръща голямо внимание на физическото възпитание и спорта. Сп. *Марзиг* (Спортист) излиза в Пловдив през 1.09.-01.12.1925 г. с общо 4 бр. То е издание на ХМЪМ¹⁵ и негов главен редактор е Гаро Хазаросян (Газаросян). От началото на сл.г. се печата със заглавието ХМЪМ, но вече в София. От 1.01.1926 г. до юни 1926 г. в него се дават сведения за спортния живот на ХМЪМ в страната и в чужбина, печатат се статии за различни видове спорт и информация, предназначена за скаути¹⁶. След 3,5 г. прекъсване Спортният съюз прави нов опит да издава в София *Дехегаду* – ХМЪМ (Бюлетин на ХМЪМ) през януари-ноември 1930 г. Като частна инициатива в София излиза месечното сп. *Гамк* (Воля) (01-11.1933), а регионалното ръководство на ХМЪМ издава ХМЪМ – *Дехегаду* през 1934 г. в София. През с.г. в Пловдив се отпечатва единственият брой на *Вахагн*, издание на Физкултурния съюз *Шант*.

Сравнително по-разнообразни, но по-краткотрайни, са хумористичните издания. Сред първите е седмичникът *Хайели* (Огледало), издаван от Крикор Мазманян и с отговорен ред. Никола Драгулев. През 12.04.1897-24.08.1902 г. излизат 260 бр. от него, първите два във Варна, а следващите – в Русе. Почти веднага примерът му е последван от друг хумористичен в.

¹² Ошаган е селището, в което е погребан създателят на арменската писменост Месроб Машдоц.

¹³ Български периодичен... с. 12- 13.

¹⁴ Име на река в Армения.

¹⁵ ХМЪМ е абrevиатура от Хай Мармагъртаган Ънтанур Миутюн (Общоарменски съюз за физическа култура), произнася се *ХомЪтМен*.

¹⁶ След №4, 1.12.1925 на в. Марзиг през следващия месец излиза в. ХМЪМ, №5-6, 1.01.1926.

Гадаг (Шега). Той излиза два пъти в седмицата през 29.05.1897- 07.08.1898 г., с общо 20 бр. Редактор на народния и сатиричен вестник е Сим. Феликян, помощник му е Х. Чакърян, а отговорен ред. е Н. Глушков.

След Първата световна война в София излизат седем бр. на седмичника *Маймуна*. През 24.08.- 12.10.1919 г. негов редоктор е Симон Екмекджян. Следващият вестник има още по-кратък живот – *Абдаг* (Плесница) се печата в София през 14.03.-4.04.1925 г. като хумористично, народно и литературно издание. Със замисъл да *излиза на светло в девет месеца веднъж* е в. *Игнат ага*, издаван и редактиран от Игнат Асдвадзадурян. От него е публикуван единствен брой на 30.10.1925 г. в Пловдив. В. *Булгарахай глан* (Валяк на българските арменци), излязал в София през 1.03.1927-5.08.1928, надминава със своите 25 бр. повечето краткотрайни издания. Задачата на вестника е да *изглажда пътя и руши пречките в живота на арменското общество*. Следващият опит за хумористично издание е на Хачик Минасян в Пловдив, със седмичния в. *Лрапер* (Вестоносец), който в унисон със заглавието си съдържа статии и съобщения из местния живот. От него излизат 4 бр. през 3.08.-25.08.1930 г.

Сероп Измирлян е редактор на следващите хумористично-рекламни издания в София. Двуседмичникът *Измир ага* излиза веднъж на 1.08.1931 г., въпреки намерението, че ще се *ражда на 1 и 16 число*. Следващият месец изданието се казва *Измираган* (Измирски), с отговорен ред. И. Велев. От него излизат 20 бр. (1.09.1931-15.07.1933).

Като истински хумористичен вестник се очертава *Меху* (Пчела) под редакцията на К. Халаджян в София – регулярно, ежеседмично издание. То съществува през 25.06.1933-21.03.1943 г. с над 500 екз. тираж. Почти 10-годишното му съществуване се дължи на факта, че е издание на ташнакистите, а през Втората световна война е германофилски. Целта на издателите е да се *внесе малко усмивка в обществения живот на арменците в България, отровен с конфликти и страсти*.

Литературно и научно-популярно е сп. *Шавих* (Пътека), излязало два пъти в месеца през 15.03.1900-1.01.1901 г. във Варна¹⁷. Негов редактор е Ервант (Иервант) Сърмакешханлян, отг. редактори са Н. Драгулев и В. Димитров, а издател е д-р Х. С. Папазян. На 16-18 стр. излизат разнообразни статии, *литературно, научно и народно ориентирани*. Беглият преглед на съдържанието разкрива разнообразието, което се поднася то на читателите си: стихотворения и проза, информация за минали и предстоящи изложения, теми за изкуство, култура, здраве. В рубриката *Гисамяк* (Половин месец) се прави обзор на най-важните събития в страната и чужбина. Благодарение на списанието се публикуват произведения на Дигран Аджемян (Веда), Е. Сърмакешханлян, Крикор Мозян, Вахан Мануелян и др. В рубриката *Научен отзвук* излизат медицински статии от д-р Х. С. Папазян. Интересни са публи-

¹⁷ Шавих, Варна, № 1- 20.

кациите за Айвазовски, А. Франс и арменските сираци и студенти зад граница и редица др., подписани от редактора. Поради финансови затруднения, изданието спира. В бр.17 от 15.11.1900 г. четем: *Право е на всеки вестник да си иска абонаментната такса, а за читателите е въпрос на елементарен морал да платят цената за четения от тях вестник. Когато това задължение се пренебрегва, вестникът има право да се отнесе както реши към своите длъжници.*

С основна културна тематика са изданията *Мшагуйт* (Култура) и *Масис*. Първият е независим, частен седмичен вестник, издаван от Агоп Мартаян в София през 1.04.-1.06.1928 г. (12 бр.). Основната цел на илюстрираното издание е да *култивира душата, тялото и ума на новото поколение*. Литературно-културното сп. *Масис* е богато илюстрирано, но и то с едногодишен живот (15.09.1931-15.09.1932), печатано е в София в едноименната печатница. Статиите му за литература, живопис, скулптура, театър, кино и др. са богато илюстрирани, с подробности за най-новото в тези области. В малка статия се приветства големия успех на младата Соня Черчян, която е първата арменка, постъпила в Народния театър след конкурс срещу 43 стажант-кандидатки. Освен арменски и български постижения, се представят и световни. Има и малки рубрики с полезни съвети, мъдри мисли и др. Цели страници са посветени на творчеството на Иван Вазов, Антон Страшимиров, Елин Пелин, Яворов, Руска Маринова и др. Освен арменските класици като О. Туманян, А. Исаакян и др., се печатат стихове на известни творци, като Рубен Севак, вкл. местния плодовит писател Оник Зармуни. Периодично има спортна информация за български състезания, за скаутски мероприятия и изобщо за физическата култура като цяло. Прегледът на периодиката показва, че това е единственото за времето си издание, което е много богато илюстрирано и което запознава читателите с популярните киноартисти ¹⁸.

Културно-просветно е сп. *Хайели ашхари* (Огледало на света), което се издава от Кеворк Месроб, основател и директор на едноименното училище и гимназия в столичния кв. Павлово. В бр.1. на списанието, което излиза от март до август 1937 г., той разяснява целите му¹⁹: *ние ще се стремим това списание да е полезно за всеки... Тук ще е мястото на всякаква информация за случващото се по света в областта на литературата, театъра, изкуствата, музиката, скулптурата и архитектурата, медицината, финансите, радио, всички авиационни новости, законодателни, географски, образователни, религиозни. Както христоматиите Хайгаран, съставени от този всеотдаен преподавател, така и споменатото издание може да претендира за енциклопедичност по своето съдържание. По страниците на месечника се среща информация за всички области на човешката дейност. Най-вече се набляга на новаторствата. Списанието сякаш прави*

¹⁸ Масис, 1931-1932.

¹⁹ Хайели ашхари, № 1, март 1937.

световен обзор на научно-популярните постижения. Вероятно по финансови причини излизат само 5 книжки, като последната обединява бр. 5-6. В прощалното си обръщение към читателската аудитория редакторът предлага на читателите да направят абонаментни вноски за безплатно получаваното до момента списание.

С краткотраен принос в литературно отношение е *Вибатерт* (Вестник за романи). Въпреки наименованието си, изданието има подобна на другите съдба. Публикува се веднъж месечно: от януари 1904 г. до януари 1906 г. във Варна, с общ брой на книжките 25. Издателят О. Парсехян и отг. редактор П. Б. Бейлиқджиян публикуват *Драми и Тайните на инквизицията* от М. Марио и Л. Лоней, *Едно мистериозно дело* от Фортюне дьо Боагобе, *Отречената любов* от Йервант Сърмакешханлян²⁰, а също и разказа *От първата дата* от Мирзаде. Спирането на вестника без последващо продължение, според мен, е резултат на това, че почти всеки обществено-политически вестник издава в притурка с художествено-литературна творба. Освен това, от началото на ХХ в. започва да се активизира арменското книгоиздаване в страната.

Вестниците поместват информация и реклама за други издания в страната. В *Шаржум*²¹ се популяризира *Хайели*. В рекламата за *Пароси дзидзах в Парос*²² се казва: *Усмивка и смях са първите условия за здраве и успехи в живота. Такса за посещение само 2 лв.*

В обобщение може да се каже, че издаваната периодика на арменците в България е много разнообразна по своето съдържание. Разпространението на дадено издание зависи не само от абонамента, но и от финансовите средства, с които разполагат редакторите. Безусловно политическата и икономическата обстановка в страната имат пряко влияние. От самото начало на ХХ в. до края на 1944 г. излизат 60 различни заглавия²³. Всички те са на арменски език. С времето Варна и Русе отстъпват място на Пловдив и София, които стават двата издателски центъра на арменския периодичен печат. С по едно краткотрайно издание остават Шумен и Хасково. За характерни особености може да се посочат майчиният език, разпространението и специалното отношение към изданията.

²⁰ Библиография на арменските..., с. 57. Тук заглавието е „Отказана любов“.

²¹ Шаржум, №2, 7.02.1898.

²² Парос, №2(652), 9.02.1938.

²³ Поради невъзможност да се издирят повечето от изданията до 1944 г. в оригинал, основен източник за информация е Български периодичен печат 1844-1944 г., т.3. – София, 1969, с. 7-14.

ИЗГРАЖДАНЕ НА ДИГИТАЛЕН РОМСКИ АРХИВ ЗА ЮГОЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ – ДЕМОКРАТИЧНА ПУБЛИЧНОСТ ЧРЕЗ ПРАВО НА ИСТОРИЯ

Анастасия Пашова, Петър Воденичаров

ELABORATING A DIGITAL ROMA ARCHIVE FOR SOUTH-WEST BULGARIA – DEMOCRATIC PUBLICITY BY RIGHT OF HISTORY

Anastasiya Pashova, Petar Vodenicharov

Abstract: Roma are excluded from the national historical narrative and accepted as minority which is not interested in history and social problems of the society. The project we would like to present aims at making more visible for the majority the history of Roma, their participation in the social, cultural and political life; to outline the state policy to Roma in different historical periods. In the project activities will take part Roma students trained in oral history and their colleagues in Archive studies, Pedagogy and Sociology trained in archive research. As a result of the project activities a digital archive of oral autobiographical interviews, hidden archive documents and visual documents will be elaborated. The project will contribute for overcoming the negative stereotypes to Roma and will increase their self-esteem and educational interests.

Key words: Roma minority, archives of identity, oral autobiographical interviews

Теоретична рамка

В основата на нашия подход лежи критичната дискурсна теория на Н. Феаклаф за езика и властта (Fairclough 2001). Според него, икономическият и политически елит в едно общество се стреми и към символна власт, която да го легитимира. Тази власт се осъществява не само чрез медиите, но и чрез политики на паметта, осигуряващи власт над миналото и позитивна идентичност чрез доминиращ исторически разказ. Господстващите групи се стремят да наложат своя символен код като единствен и обективен, поради което Н. Феаклаф ги определя като говорещите в обществото, а маргинализираните групи – като неми. Немите се приучват да разбират доминиращия код, но доминиращите са склонни да пренебрегват алтернативни символни кодове. Различното място в социалната йерархия поражда различни значения, но само доминиращите значения се учленяват, обективират и празнуват. Доминиращият код има интегративна, но и репресивна функция. Крайната маргинализация и стигматизация води до гетоизация, свързана е с учленяване на непрозрачни жаргони и антиезици. Антиезикът е форма на съпротива, той преобръща наложените официални значения и служи за изграждане на негативна подземна идентичност, която пък от своя страна води до социални напрежения, конфликтност и радикализъм. За да изпълни интегративната си функция, доминиращият код

трябва да бъде гъвкав и отворен за договаряне и предоговаряне на социалното споразумение, да позволява диалог между конкуриращи се кодове. Немите групи трябва да се причат да говорят, да учленяват позитивни значения и идентичности и да влизат в диалог с официалните дискурси. Историческата памет е основа на позитивната идентичност, като под история се разбира не само голямата политическа история, но и социалната, културната, стопанската история, историята на ежедневието и манталитетите. Маргинализираните групи трябва да създадат говорещи елити, които да имат самосъзнание за участието на техните общности в социалния, културния, икономическия и политическия живот, а доминиращите групи да се научат да припознават постиженията на маргинализираните групи в историческия процес.

Ф. Блоун и У. Розенберг (Blouin, Rosenberg 2010) описват появата и функциите на новите *архиви на идентичността*. Те изтъкват, че репрезентацията на социалната памет се утвърждава от доминиращи наративи с тяхната способност да се съпротивяват на самата идея за множественост на миналото. Постмодерната архивна концепция превръща историческите факти и техните хранилища във висша степен дискуссионни. Тези автори твърдят, че няма неутрален архив от гледна точка на знанието, което създава. Архивите не говорят сами по себе си, а придобиват смисъл чрез историците и архивистите, които ги използват. Днес все по-голяма популярност придобиват архивите на идентичност, създадени около конкретни истории на конкретни социални групи. Архивите от инертно хранилище се превръщат в пространство, около което и вътре в което се разгарят ожесточени спорове. Архивите се нуждаят от четене с оглед как, за какво и защо са събирани материалите и такъв прочит се отнася не само до документите, но и до институционалните форми. Трябва да се анализират социокултурните и социополитическите конвенции, които стоят зад тяхното възникване, както и въпроса какво означава тяхното мълчание. Ако работещият с архивите историк не анализира по какъв начин източниците са събирани, оценявани и каталогизирани, ще стигне само до онези изводи, за които източниците са били подбрани. На монументалните държавни архиви, отразяващи доминиращи социокултурни и социополитически ценности, се противопоставят архивите на идентичности, които са организирани с оглед нови представи за това какво е важно от историческа гледна точка. Те издигат на преден план такива репрезентации на личността като пол, етническа и расова принадлежност, гражданство, противоречащи на господстващата интерпретация на историята, исторически авторитети, които определят оценката и съхраняването на документация. Различни *въобразени общности*, свързани с принадлежност към подчинен етнос или раса, създават своя собствена йерархия на исторически авторитети, отличаващи се от основополагащите исторически архиви. Архивите на идентичност включват скрити в държавните архиви документи, както и нови източници,

като визуални материали и устни свидетелства. За тяхното развитие принос има и историзацията на другите хуманитарни науки – антропология, социология, културология, които откриват нови източници и въвеждат саморефлексивността при работата с архивни източници. Така се появяват нови *истории отдолу* – истории на хора без история или със забравена история.

По традиция у нас ромите се разглеждат като аисторическа общност и изследванията са насочени главно към техния фолклор, обичаи и обичайно право. С нашия проект се опитваме да запълним тази празнина, като променим архивната политика към тях, осигуряваща историческо самосъзнание, и съберем устни автобиографични разкази, хвърлящи светлина върху тяхната близка история, ежедневие и ценности. Този проект не е първи опит в тази посока. Преди години беше публикувано учебно помагало *История, ежедневие и ценности на ромската култура* (Пашова, Нунев 2009), предназначено за ученици в смесените региони, както и две книги с устни автобиографични интервюта и изследвания на роми (Пашова 2002; Пашова 2010). Проектът не е толкова изследователски, колкото приложен, насочен към социални практики, целящи социална промяна и интеграция.

Участници

Проектът беше подкрепен от Фондация *Отворено общество*, София, Програма *Иновативни студентски практики*, в приоритетните области: демократизация на обществения живот в България и защита на основните права на човека. Проектът беше разработен от изследователски екип към Центъра по мултимедии и дигитални архиви към ЮЗУ *Неофит Рилски*. В екипа са включени доц. д-р Анастасия Пашова, специалист по интеркултурно образование и ромска култура, ръководител на проекта; доц. д-р Кристина Попова, специалист по устна история, автобиографистика и нова и най-нова история на България; доц. д-р Петър Воденичаров, специалист по социолингвистика, изследвания на малцинствата, джандър изследвания; доц. д-р Марияна Пискова, архивист; гл. ас. д-р Нурие Муратова, архивист и специалист по дигитални архиви и архиви на малцинства; гл. ас. д-р Милена Ангелова, специалист по социална история. Традиционните ни партньори са *ДА Архиви*, ЦДА, регионалните архиви и музеи.

В осъществяването на дейностите по проекта са включени както 10 ромски студенти от различни специалности в Югозападния университет, които ще събират устни автобиографични интервюта, така и 10 студенти от специалностите *Архивистика*, *Педагогика*, *Социология*, които ще проучват ромски документи в регионалните архиви в Благоевград, Кюстендил и Перник и Централния държавен архив, София.

Обосновка

От XIV в. ромите се установяват трайно в България и вземат участие в политическия и културен живот. Поради липсата на собствени публични институции, техните приноси са пренебрегвани и не са добре документирани. Това ги поставя в позиция на мълчаливо малцинство, което няма своя история. От създаването на държавните архиви в страната държавната политика не подкрепя съхраняване на специални документални фондове, отнасящи се до миналото на ромите. Ромите са социално изключени от националния исторически разказ, поради архивната политика през тоталитарния период. От 4000 архивни фонда на Централния държавен архив има само два отделни фонда, свързани с живота на ромите – за ромския театър в София и ромското училище в Шумен. Това е причина за невъзможността за познаване на ромската история, а изследванията в последните десетилетия, са насочени предимно към ромския фолклор, обичаи и обичайно право. Липсата на интерес към миналото на ромите, техните институции и елит, трудности и постижения, се дължи на дефицит и труден достъп до писмени документи, пръснати в различни архивни фондове. Проектът цели създаване на дигитален архив в резултат на изследване на регионалните архиви в Благоевград, Кюстендил и Перник, както и документите за ромите от Югозападна България в Централния държавен архив. Документи за ромите се съдържат и в регионалните музеи на Югозападна България, които също ще бъдат проучени.

Ромите имат значимо устно наследство и затова ще включим в дигиталния архив и дигитализирани устни автобиографични интервюта, визуални материали и *его-документи*, които да осветлят тяхната близка история, жизнени светове и ценности. От бившите социалистически страни специализиран ромски архив е създаден само в Словакия.

Нашият проект е първият опит чрез изграждането на специализиран ромски архив от писмени, устни и визуални документи да се запълнят дупките в паметта на ромското малцинство и да се преодолеят широко разпространени предрасъдъци, че ромите нямат история, а само фолклор и не проявяват интерес към обществено-политическия живот. Събирането и публикуването на тези документи в архив ще допринесе за демократизация на историческото знание, за повишаване на ромската самооценка и ще повиши самосъзнанието на ромите за ценността на документите от миналото.

От друга страна, чрез включването на студенти роми и студенти архивисти, социолози и педагози, този архив ще допринесе за преодоляване на етноцентричността и етническите стереотипи в образованието, като окуражи интеркултурния диалог, ще повиши образователните амбиции на ромите, изследванията на ромската история и антропология и ще направи ромите по-чуваеми в обществото, медиите и науката. Студенти от всички педагогически специалности по заповед на МОН задължително слушат курса *Междукултурно образование*. Институционализирането, дигитали-

зирането и популяризирането на този архив ще повиши неговата ефективност, като осигури широк и лесен достъп до документите не само на студенти и преподаватели, но и на учители, меди, ромски и други граждански сдружения, като предпоставка за разработване на нови учебни курсове, свързани с ромската история и култура, нови курсови и дипломни работи, нови проекти и нов медиен образ на ромите.

Чрез създаване на общодостъпен дигитален ромски архив от архивни документи, автобиографични интервюта, визуални материали (фотографии и видеоклипове) и други *его-документи* ще повишим самосъзнанието на ромската общност за собствената история и култура и ще повишим нейната самооценка като равна и ценна за българското общество. Чрез повишаване степента на видимост на документите, свързани с ромската история в държавните архиви, ще постигнем демократизиране на историческото познание и преодоляване на негативни предразсъдъци и стереотипи, свързани с ромите в публичното пространство.

Създаденият дигитален архив ще продължи да се използва и обогатява с нови материали, събирани от курсови и дипломни работи на студенти от хуманитарните специалности. Дигиталният архив ще дава възможност на всички, които желаят да изпращат свои материали за постоянно допълване и обогатяване на документалния масив. Ще се търсят възможности в бъдеще за разширяване на архива на национално ниво. Обогатените и нови университетски курсове ще бъдат включени в учебните планове на различни специалности.

Дейности

Представяне на проекта на пресконференция с участието на меди и пред научни форуми, свързани с малцинствата, с цел да се популяризират позитивни практики, които да допринесат за преодоляването на негативните нагласи в публичното пространство, свързани с проблемите на малцинствата;

Изработване на уеб сайт на проекта¹, съдържащ основната информация за него – спонсор, цели, дейности, резултати. Сайтът ще осигури прозрачност на всички дейности по проекта и своевременно информирание за предстоящите събития. Ще включва снимков материал и ще предоставя връзки с досегашни важни изследвания по темата на проекта. На уеб сайта ще бъде разположен дигиталният архив с автобиографии на ромите от различни поколения, както и издирени архивни документи, организирани тематично. Предвиден е и раздел с визуални материали – фотографии и видеоматериали. Сайтът ще позволява лесен достъп до документите, които съдържа, и ще бъде отворен за обогатяване.

¹ <http://roma.swu.bg>

Доц. д-р Марияна Пискова, експерт по архивистика, ще изработи методология за събиране и архивиране на документи, отнасящи се до ромската история. Отчитайки спецификата на архивното комплектуване, съхранение и научно-техническа обработка, доц. Пискова ще разработи методиката за работа в държавните архиви при издирване на слабо или неразкрити от научносправочния апарат документи. Тя ще създаде методика за описание на новооткрити документи и необходимите данни за тях. Ще се проведе обучение на студенти архивисти, педагози и социолози от ЮЗУ – Благоевград, изявили желание да се включат в архивните проучвания по проекта. Обучението ще включва запознаване с ромската история и култура и с методиката на архивиране на специфичните ромски документи. Част от обучението ще има практически характер в Държавен архив - Благоевград. Обучението ще бъде проведено от експерта по архивистика доц. д-р Марияна Пискова в рамките на 5 дни по 6 ч. дневно. Обучението ще се извърши по предварително изготвена учебна програма. След проведеното обучение екипът по проекта, заедно с обучените студенти ще работят в архиви и музеи в Югозападна България – в Централния държавен архив и регионалните архиви в Благоевград, Кюстендил и Перник в продължение на 3 месеца. Ще бъдат издирвани и копирани документи, свързани с живота на ромите. Трудночетимите документи ще бъдат набрани в текстов формат с цел по-ефективното им използване. В резултат от архивното проучване ще бъде създаден корпус от архивни документи, свързани с ромската история. Ще се изработи и класификационна схема за тяхната последваща обработка и предоставяне за публично използване;

Проектът предвижда обучение и на студенти роми от ЮЗУ – Благоевград – 30 ч. Обучението цели запознаване с методиката на устното автобиографично интервю и начина на събиране и съхранение на визуални и *его-документи*. Екипът по проекта има много богат опит в автобиографичните изследвания. В тази връзка са издадени 4 книги и множество публикации, свързани с жизнени разкази на представители на малцинствата, вкл. и роми. Обучението ще бъде проведено от водещ експерт в областта – доц. д-р Кристина Попова. Студентите ще бъдат запознати с методиката на провеждане и анализ на автобиографично интервю и работа с необходимите технически средства. След приключване на обучението ще се проведе теренно антропологическо изследване в Югозападна България от студенти роми за събиране на автобиографични интервюта и *его-документи*. Записаните автобиографични интервюта ще бъдат обработени и транскрибирани от самите студенти. Събраният визуален материал – снимки и видео-клипове, ще бъде дигитализиран и подготвен за публикуване в дигиталния архив. Координатор на теренните изследвания е гл. ас. д-р Милена Ангелова. Проектът предвижда да бъдат събрани и дигитално обработени 150 автобиографични интервюта и други *его-документи*.

След изготвянето на дигиталния ромски архив са предвидени дейности по неговото популяризиране и използване. С тази цел е предвидена

двудневна студентска научна конференция *Ромска история и култура*, която ще се проведе в Югозападен университет – Благоевград. На конференцията участващите преподаватели и студенти ще имат възможност да дискутират своите впечатления от работата по проекта. На конференцията ще се представят резултатите от архивното и теренното проучване. Под ръководството на доц. д-р Петър Воденичаров студентите ще направят опит да анализират събрани интервюта и архивни документи. Ще бъдат привлечени студенти и учени с интерес към темата, които не са участвали в проекта.

Ромският архив ще бъде популяризиран сред преподаватели с интерес към малцинствата, интеркултурното обучение и интеркултурните комуникации с цел обогатяване на съществуващите учебни курсове и разработване на нови курсове. Студентите от педагогическите специалности слушат задължително курсове по *Интеркултурно образование*. Съществува и магистърска програма *Интеркултурно образование*, включваща и ромска тематика. Студентите архивисти имат курс *Архиви на малцинства*.

Под ръководството на доц. д-р Петър Воденичаров ще бъдат подбрани най-интересните автобиографични интервюта и архивни материали, които да бъдат публикувани в отделен сборник. Сборникът ще бъде разпространен сред научната общност, интересуваша се от проблемите на малцинствата.

За популяризиране на резултатите от проекта ще допринесе и организирането на изложба, която ще представи част от събрания визуален материал. Концептуално и технически ще бъде изпълнена от гл. ас. д-р Нурие Муратова, експерт по дигитални архиви. Мултимедийният център по дигитални архиви, компютърна архивистика и местно самоуправление към Югозападния университет разполага с необходимата техника и има богат опит в изработването на тематични изложби. (<http://www.digiarchive.swu.bg/>)

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Пашова, А. 2002: Толерантност в различността. – Благоевград.
2. Пашова, А. 2010: Детство и жизнени светове на роми в Западна България. – София.
3. Пашова, А., Й. Нунев 2009: История, ежедневие и ценности на ромската малцинствена група. – Благоевград.
4. Blouin, F., W. Rosenberg 2010: Processing the Past. Contesting Authority in the History and the Archives. – Oxford.
5. Fairclough, N. 2001: Language and Power. – London.

БИТИЕ НА ЕЖЕДНЕВИЕТО – ЦИГАНИТЕ И ДРУГИТЕ (XIX – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XX в.)

Евгения И. Иванова, Велчо Кръстев

EXISTENCE OF THE DAILY ROUND – THE GYPSIES AND OTHERS (19TH – FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY)

Evgeniya I. Ivanova, Velcho Krastev

Abstract: *Gypsies are living in Bulgarian society from the premodern times. Although the exsited negative ethnic stereotypes towards them, in everyday life they are living in a good neighborhood with understanding, mutual trust and tolerance. They are admittance in a homes of the others, together are on a public places, share delights and problems. The thesis will be verify with analysis of archival documents and of oral sources of different ethnic groups, and of memoirs from 19th and first half of 20th century.*

Key words: *Gypsies, daily life, „others”, ethnic stereotypes, tolerance, mutual trust*

Циганите, които живеят от столетия по българските земи, са част от социума. Противно на формирани определени негативни етностереотипи на житейско-битово равнище, през всичките години между циганите и *другите* съществуват контакти, жизнено свързани с всекидневното битие, установяват се икономически и социални връзки. Въпреки донякъде противоречивите на пръв поглед ежедневи взаимоотношения, между тях има толерантност, създава се близост, разбирателство и доверие.

Тезата ще бъде подкрепена с отделни примери от архивни документи, от устната история на различните етноси и мемоарната литература от XIX и първата половина на XX в.

Официално във всички писмени и устни източници от разглеждания период за наименоване на тази етническа общност се използва понятието *цигани**. Затова и ние, за да сме исторически коректни, ще ползваме този термин. Проучванията показват, че назад във времето околните отчитат различията и специфичната етническа идентичност на циганите, но в същия момент ги възприемат. От позициите на своите ценности те не са приемани като носители единствено на негативни характеристики, не са отхвърляни от *другите*.

Кога се е формирала отрицателната нагласа към циганите е трудно да се определи. Думата *циганин* донякъде се смята за обидна в официалния дискурс. В българската словесност има доста голям масив от популярни из-

* Циганите са хетерогенна етническа общност или т.нар. „междугрупово етническо образувание” (МЕГРЕО), разделено на групи със собствени етно- и социокултурни характеристики. В зависимост от религиозната им принадлежност уседналите цигани са наричани български цигани (християни) и турски цигани (мюсюлмани). За основните метарупови общности, наименованията на групите и подгрупите. Вж. Иванова, Кръстев 2013: 155-156.

рази за този етнос, които са негативно натоварени. Ето само няколко примера: *черен като циганин, хубава работа – ама циганска, лъже като дърт циганин, умря циганката, дето го хвалеше* и т.н. Същевременно в тези умотворения не прозира омраза и злоба, а са носители както на укор и симпатия, презрение и незлобливост, така и на съчувствие и подигравка. Така с годините е изграден един противоречив колективен образ, но се прави и опит да се оценят хората поотделно. Особено показателна в това отношение е поговорката *Като умре циганин, цяло село жали*. Подразбира се, че циганинът е бил или майстор железар, или музикант, или практикуващ занаятие, нужно за селото (Дроснева 1995: 300).

В края на XIX в. в книгата си *Княжество България* Георги Димитров представя етноса така: *Циганите са свършено безразлични и лениви хора. За прехраната си от нищо не се отказват. Те се занимават с някоя занаяти, но предпочитат занаятите да бъде и презрително даже, стига да е леко, да не ги уморява, да не ги ограничава на едно място и вечер да бъдат в колибата си* (Димитров 1894: 81-82). В същото време оценката на кмета на с. Градец, Котленска околия, в ежемесечните доклади до околийския управител (май 1937-ноември 1938) е: *Иноверско, инородно и иноезическо население, освен турските цигани, в с. Градец няма. Техният брой е около 800 души, които са добри и мирни граждани* (ДА Сливен, ф. 16к, оп. 1, а.е. 22, л. 24-36).

* * *

И в пределите на Османската империя, и в границите на Третата българска държава уседналите цигани формират свои махали най-често в покрайнините на населеното място. Независимо от тези етнически обособени поселения, цигански семейства се установяват да живеят и сред останалото местно население. Утвърждават се добросъседски взаимоотношения. Формират се позитивни междуличностни възприятия, както при възрастните, така и при децата.

През 1862 г. във Видин вече съществува значителна циганска колония. В седем от махалите, смесени с останалото население, живеят и цигани. В края на XIX-началото на XX в. във Варна, на Ченгене пазар, има малки цигански ковашки дюкяни. Той е между гръцката, гагаузката и арменската махала и е третият обществен център. *Старозагорски общински вестник* през ноември 1926 г. публикува дописка, в която пише: *В квартал Гебран² имаме и значителен брой цигани, турци и евреи* (Иванова, Кръстев 2013: 204, 210; Денчев 1998: 32).

Многобройни са примерите за създадените ежедневни отношения между семейства от различни етноси и тези на циганите, независимо от коя група са последните. Ще дадем само няколко, които са показателни как са живели съвместно и са си помагали. Турската циганка Севда от Самоков (р. 1924) споделя: *Живеехме в съседство с българя, с които се*

² Североизточната част на Ст. Загора.

разбирахме много добре. В оставащото ми малко време играехме с другите деца на жмушка, на семейства по каруците на нашите родители.[...] По нашите традиции по волята на баща ми бях омъжена на 18 г. Мъжът ми беше един от най-добрите занаятчи ковачи в града... Живеехме в голяма фамилна къща, която се намираше в центъра на Самоков. Съседите ни бяха българи, с които винаги сме били в добри отношения и сме си помагали взаимно (Пашова 2010: 64). За с. Семерджиево, Варненско, възрастна копанарка казва: *То се казва на турски „топламъ марка“ – прибрано село... Ний сме копанари. Тука беше татари и турци, и българи. Нашите комшии, тука тъй, все преселени... Обичам българи, турци... Няма таквиз хора, дет да праи мръсно... Ний сми живели тука, деца, унуки съм ранила тука* (ж., р. 1928; Конович, Ненов 2009: 138).

Не по-различни са и спомените за онова време, останали в паметта на еврейската общност: *В Пловдив живеехме в еврейския квартал. Той се намира в центъра на града... Не бяхме само еврейчета, българчета, имаше и турци. Две семейства арменци имахме... Имаше даже и едно семейство цигани. Те бяха много мили, много приятни хора, много чисти хора. Всички деца играехме, не се делеяхме, българчета, циганчета. Това за нас не беше никакъв проблем, играли сме заедно* (ж., р. 1940, Пловдив); *Ние живеехме в Лом (1944) в еврейската махала, но с турци, цигани, българи, арменци – „Калето“ се казваше махалата... Открай време се е казвала Калето и имаше различни къщи. Моите приятелки бяха две еврейки, две туркини, една циганка и аз – това сме* (ж., родена в Лом); *В Русе живеех на ул. „Цар Самуил“ 2, помня го, срещу турското училище Назъм Хикмет беше тогава. И там съм отрасъл в един двор, 12-13 семейства бяха. Имаше едно арменско семейство, едно еврейско семейство, три или четири цигански семейства и 5-6 български семейства. Такъв интернационал беше и всичките хлапета сме израснали заедно, без да съществува темата кой какъв е* (м., р. 1957, Русе; Ненов 2015: 180, 186, 241).

* * *

Цигани са добре посрещани и приемани в домовете на другите.

Световно известният писател нобелист Елиас Канети е запазил спомен от детските си години за посещенията на цигани в дома им в родния Русе: *Всеки петък идваха циганите. [...] Портата на двора бе широко разтворена за тях, нужно им бе място. Цялото шествие излъчваше някаква загадъчна близост, толкова много хора заобикаляха къщата и се разполагаха в по-малкия двор пред кухнята, където бяха натрупани дървата. [...] Торбите се разтваряха и жените, без да се карат, приемаха цялата милостиня. Те получаваха големи целеници от купа дърва, към тях като че бяха особено настървени, получаваха и много храна. От всичко, което вече беше сготвено, получаваха по нещо* (Канети 1981: 32-34).

Цигани работят заедно с българите, хранят се на една маса. Българите ги подслоняват в домовете си: *Като бях малък* (началото на 40-те год. на

XX в. – б.а.) всяко лято цялото семейство ходехме на „харман“. Сляхме в къщата на чорбаджията – „има място за всички“. Стопанинът и неговата челяд също работеха заедно с нас. Като приключеше „хармана“, стопанинът колеше овца, изкарваше три-четири бакъра червено вино и го щаваше всички за добре свършената работа (м., И.И., 70, хорохая, Ст. Загора). След периодичното разшиване и изпиране на памука от юрганите и дюшеците старозагорско семейство винаги викало позната турска циганка, за да ги ушие отново. Когато свършела работа, сядала с домакините на масата да се нахрани и след това ѝ се разплащали с пари. Семейството било гостоприемно и към лингури от с. Юлиево, Казанлъшко, които докъм края на 50-те год. на XX в. всяко лято идвали в града да продават стоката си. По цял месец мъжът и жената нощували у тях (Иванова, Кръстев 2008: 234).

Населението навсякъде посреща особено благосклонно мечкарите. Воденото на мечка се считало за добро предзнаменование. Според поверието, тя носела щастие, ако влезе в дома ти – било знак за дебела снежна покривка, за здраве и обилна реколта. Обикновено първата вечер от пристигането мечкарите устройваха „гала представление“ в най-личната кръчма на селото – Банкеровият дюкян (30-те год. на XX в., с. Ковачево, Новозагорско – б.а.) На другия ден мечкарите тръгваха с мечката из селото. Във всяка къща се пееше песен, мечката играеше и целуваше ръка на стопанина – за здраве и берекет (Иванова, Кръстев 2007: 114-115).

* * *

Циганите, независимо къде живеят в населеното място, са част от ежедневието му. Заедно с останалите етноси пребивават на обществени места. Споделят радостите и проблемите на околните, забавляват се. Формират се отношения на доверие и разбирателство.

Години наред докъм средата на XIX в. при габровския търговец Тодор Казасов всеки клиент – българин, арнаути, циганин, турчин, грък, куцовлах, без значение на етническата и верската му принадлежност, е добре дошъл. Между него и клиентите му има доверие. За заемите, които отпусна, отбелязва само имената и сумите в тефтерите, без да пише специални документи и да търси свидетели. Негови редовни посетители са циганинът Гемиджиолу, циганинът Мутито, Мутювица циганката, Гунчу циганинът. В тефтерите му са и имената на Али пича циганина, циганите на Дуда, Дудо Гемиджиолу циганина. В следващите години клиентелата на търговеца се увеличава и сред населението от околните градове и села. През 1847 г. е записан и Пената – циганчето от Трявна (Денчева 2004: 219-226).

Добри примери дава в автобиографичната си книга *Видрица* поп Минчо Кънчев. Неговият баща кумувал на демирджийска сватба. На празничното селско хоро в с. Коларово, Старозагорско, заедно с местните младежи се хванал и циганин. Поради лошото време, то се пренесло в църквата. И докато едни играят, момите пеят, влюбените си приказват в олтарчето, други, за да се покажат гимнастици, дерат козел във под

стряхата. Имаше един циганин Пашо Гулев, дирникът му беше като тъпан, помъчи се и той да дере козел; като се хвана за стряхата, дигна си краката, та ги пхна между ръцете си, ни назад, ни напред, най-подир изтърва се, та падна. В с. Калояновец, край селската кръчма гледам хора: едни лежат, други още пият, двама се боричкат – хаджи поп Михал и циганина Гунчо (Кънчев 1983: 87, 175).

В началото на 70-те год. на XIX в. в Ст. Загора циганките бързали да свършат къщната си работа и отивали в харемлъците и хамамите (бани), за да пеят на ханъмите, да думкат на дайрета и да играят кючек. В празничните дни след Освобождението жителите на Шумен масово посещавали м. Къшкоте. Тогава на цели потоци се стичали българи, турци, арменци, евреи. Те (турците) и сега не бяха забравили да се веселят както преди. Многожелството и харемският живот им даваше пълна възможност да се удоволстват от кючека на гювендии – обикновено циганки... Поизлегнали на лакът, турците пиеха с очи всяко тяхно движение, дърпаха си сладострастно мустаците и протегнато се провикваха: А-ах, дюня гюзел! Вай, яребим! (Иванова, Кръстев 2013: 310-311).

В спомените на старозагорци местната циганка Зинка е останала като красавица, чаровница – тъничка, височка. Очите ѝ големи, отворени, усмихнати – два чисти прозореца, в които слънцето е плиснало обилна светлина. В неделните дни, след завършване на жътвата, земеделските стопани и циганите, които са им помагали, се веселят. Зинка удряла дайрето с големите блестящи пулове и играела кючек трептяща, красива, непобедима с чара си. Когато през 1941 г. подразделения от германската армия минали през Ст. Загора, тя направила неотразимо впечатление на немските войници. Сред тях имало и художници, които, пленени от нейния чар, с удоволствие я рисували (Иванова, Кръстев 2006: 117, 129).

Възрастна двойка българи от с. Коларци, Община Тервел, трогателно разказва за първите си семейни години: В студентите февруарски вечери на 1942 г. не минаваше и ден ергенашите (млади, току що оженили се мъже – б.а.) да не се съберат на почерпка. Мъжът ми закъсняваше, а аз не мигвам да го чакам. Свежървата вика: Лягай, ще си дойде! Сутринта тя отваряше портата и тръгваше към колибата на Осман (турски циганин, който има две жени и живее близо до тях – б.а.), а аз след нея. Думна по вратата и я отвори. А вътре той, завит с юргана, спи, а циганчетата натъркаляни до него (Иванова, Кръстев 2013: 327).

Едно от обществените места, превърнало се в част от ежедневието, където се срещали различните етноси, е банята. Тук всички са равни, разделението било само по пол. Ето как д-р Поайе в средата на XIX в. описва Старозагорските минерални бани: Тук няма никакво социално разделение, етикет, церемониал, няма лекар, който да разреши влизането... Всички влизат и се хвърлят направо в просторния басейн, където бедният наравно с богатия идва да си възстанови здравето; тук се къпят, пушат, обличат, събличат, кръщят, пеят с пълно гърло и вдигат невероятна

врява; кой ще е по-шумен: мюсюлманинът, българинът, евреинът, циганинът – няма значение – всички са забързани, смесени в една обща къпалня. В началото на ХХ в. в Чанакчийските бани (днес с. Ягода, Казанлъшко – б.а.) е заведен ред, щото до 11 ч. се къпят мъжете, а после това време резервоарът се отстъпва на жените... Нали сега владее пустата равноправност, за това с първо излизане на мъжете най-напред се впускат във водата околните циганки, които всеки ден се перат на един от горещите извори и така със сукманите си, с мръсотииите си, захващат да се мият, да се чешат, а паразитните им животни, их же нет числа, захващат да плуват над водата (Воалери 2005: 351; Иванова, Кръстев 2006: 131-132).

И в града, и на село много от ежедневните радости и проблеми се споделяли. Най-известната лечителка в София след Освобождението циганката баба Мика Карабиберим е посещавана от хора от различни етноси с различен социален статус: *Видни дами с копринени рокли и господата с модерни парижки шапки по тъмно прекрачват прага на „лекарския кабинет“ на вещата в знахарството и магиите циганка, за да не види никой и да не разпространява клюки за тайните им болки и страдания.* В началото на ХХ в. в новата циганска махала в Пловдив (дн. кв. Столипиново) най-авторитетната личност е старият Асан – лечител и магьосник: *Какви ли не жени ходеха при него да им прави магии. Млади, стари, дрипави, издокарани гражданки, по-бедничко облечени. Всеки си казваше дерта, разтваряше сърце... Асан слушаше внимателно, не я прекъсваше. Като свършеше да разправа и млъкнеше, той ставаше бавно от миндера и кажеше: „Стори си сабур (търпение), чоджум (галено обръщение), ще я оправим“ – и почваше тайнствата около магията. А в Казанлъшка искра (№2, 15.06.1924) пише: болните в селата от Северна България, когато страдат от стомах, от зъби и от настинка, имат пълна вяра на нашите цигани (от Казанлък – б.а.), които продават нанево, ментово и карамфилово масло и синапов спирт, които сами си приготвяват.* Баба Айше Керимова (хорохане рома) или, както всички я знаят Киримцата от с. Гороцвет, Лознишко, през целия си живот бабувала на българи, турци и цигани (Иванова, Кръстев 2008: 185; Петров, Маринов 2004: 45).

В началото на ХХ в. в Пловдив, под хотел Търговски имало салон, където давали представления пътуващи артисти. Най-дълго се застоявал Ибиш ага: *Неговата комична група, с изпълнението на простички, но духовити номера, събираше многобройна публика от българи, арменци, евреи, цигани, гърци, турци. Смях, олелия, виковете, свиркане... Никому не правеше впечатление, когато някоя циганка извадеше цицката си и започваше да кърми бебето си или пък някое по-голямо циганче, седнало между краката на майка си, е проточило вада между столовете. Допикало му се на детето!* (Алваджиев 1971: 130).

Спомени на софийски цигани са свързани с царското семейство и Двореца. Тук те получавали радушен прием като равноправни поданици: *Като му правиха сватба на царя, ходихме при царя на жълтите плочки (пред царския дворец в София – б.а.). Всички играехме хоро. Едно хоро,*

право хоро, българско. Той излезе на балкона с булката си Мария-Луиза. Започна да пляска. Те играят, хубави циганки. ... бели циганки, с дълги коси, с шалвари играят, а царят „браво, браво“. През 1935 г. циганска делегация, организирана от Шакир Пашов, посетила Двореца да поздравя новородения престолонаследник (Иванова, Кръстев 2008: 235-236).

* * *

В търсене на препитание сезонно чергарстващите цигани се движат по едни и същи маршрути. Посещават населените места, където вече са изградени традиционно добри взаимоотношения с местните власти и населението. Обслужват със занаятите, които практикуват и така си изкарват прехраната.

Обикновено добре говорели езика на жителите в района, където чергарствали – най-често български и турски. Познавали и общата етнокултура на околните с нейните норми и обичаи, празници и обреди. Основно контактите между циганите чергари и околното население се осъществявали от жените с поотраснали деца. Мъжете работели в катуна, а жените (заедно с неомъжени дъщери или снахи) обикаляли населеното място, предлагали продукцията, просели, врачували. Услугите и обменът на вещи били ключ към общуването с околните. В своите репортажи за циганските групи от Североизточна България английският вицеконсул Петуленгро (Бърнард Гилян Смит) пише: *Около Варна се срещат мургави момичета... със закачени дървени лъжици, вретена и други дървени предмети, които са тяхна изработка. Може и често да се видят и с дървено корито, носено на рамо... Рударите никога не просят и не крадат и са добре приемани от българските селяни. Техните жени са толкова скромни, че отказват да влязат в двора и продават стоката си на улицата. Гледат на ръка, правят предказания и магии.* (Petulengro 1915-16: 48-50).

Жените на калайджиите и по-големите момичета от семейството имали задължението да връщат калайдисаните съдове. Внимавали да не сбъркат къщата, от която мъжете по-рано ги били взели. *Ходех из селото да връщам калайдисаните съдове. Сама, сама ходех, хич не ме беше страх. Водех малката си сестра. Питат ме из селото мое ли е. Викам им – не, сестра ми е, спомня си за времето, преди да се омъжи възрастна тракийска калайджийка (А.Х., 73, Старозагорско).*

През зимния сезон циганите отсядали там, където вече били допуснати и приети от *друзите*. Семействата на калайджиите се установявали обикновено в едни и същи селища, където продължавали да работят своя занаят. През октомври 1936 г. три семейства калайджии отседнали в с. Старосел, Пловдивско (ДА Пловдив, ф.75к, оп. 1, а.е. 55, л. 8). Според чилингирите, които чергарствали из цяла Южна България, *които и села да обикаляхме, гледахме зимата да ни завари във Винарово (Чирпанско – б.а.). Бяхме десетина семейства от нашите, вземахме една голяма изба под наем. Имаше купони за хляб, даваха ни ги от кметството (края на 40-те год. на XX в.). Баща ни продължаваше да се занимава с железарство, търсеха го хората (ж., М.К., 78, фичери, Старозагорско).*

Отделните примери, които посочихме, подкрепят нашето становище, че на битово ниво циганите и *другите* са поддържали непрекъснати социални контакти и добронамерени взаимоотношения.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Алваджиев 1971: Алваджиев, Н. Пловдивска хроника. – Пловдив.
2. Воалери 2005: Воалери, П. Между два свята. Българите в Румелия между XVIII-XIX в. – София.
3. Денчев 1998: Денчев, Б. Варна след Освобождението. Едно закъсняло възраждане на българщината. – София.
4. Денчева 2004: Денчева, Р. Два търговски тефтера на Тодор Казасов. // Народна култура на балканджиите, т.5. – Габрово, с. 219-226.
5. Димитров 1894: Димитров, Г. Княжество Българи, т.1. – София.
6. Дроснева 1995: Дроснева, Елка. Българинът и „другите“ в българските поговорки. // Представата за „другия“ на Балканите. – София, с. 296-303.
7. Иванова, Кръстев 2006: Иванова, Ев. И., В. Кръстев. По дългия път. Живот с другите (история, етносоциална структура, бит и култура на циганите от Старозагорски регион). – Ст. Загора.
8. Иванова, Кръстев 2007: Иванова, Ев. И., В. Кръстев. За края на една традиция, за историята на един поминък („Те бяха мечкари...“). // ИМЮИБ, т. 23, с. 109-123.
9. Иванова, Кръстев 2008: Иванова, Ев. И., В. Кръстев. Ромската жена – пространство и граници в живота ѝ. – Ст. Загора.
10. Иванова, Кръстев 2013: Иванова, Ев. И., В. Кръстев. Циганите/ ромите в България – джендър отношения. – Ст. Загора.
11. Канети 1981: Канети, Е. Спасеният език. Историята на едно детство. – София.
12. Конович, Ненов 2009: За едно общо бъдеще. – Букурещ.
13. Кънчев 1983: Кънчев, М. Видрица. – София.
14. Ненов 2015: Ненов, Н., съст. Страдание и спасение. Паметта на еврейските общности в Русе, Шумен и Варна. – Русе.
15. Петров, Маринов 2004: Петров, Д., С. Маринов. Върти се мое колело, не спирай... (Групата на хорохане рома в Североизточна България). – Разград.
16. Пашова 2010: Пашова, А. Детство и жизнени светове на роми в Западна България. – София.
17. Petulengro 1915-16: Petulengro. Report on the Gypsy Tribes of Northeast Bulgaria. // Journal of the Gypsy Lore Society, 1915-1916, №1, pp. 1-109.

РОМСКИТЕ ИНТЕЛЕКТУАЛЦИ: КУЛТУРНИ ПРЕДПРИЕМАЧИ И МЕЖДУКУЛТУРНИ МЕДИАТОРИ

Надежда Георгиева-Станкова

THE ROMA INTELLECTUALS: CULTURAL ENTREPRENEURS AND INTERCULTURAL MEDIATORS

Nadezhda Georgieva-Stankova

Abstract: *The article discusses the role of Roma intellectuals and cultural entrepreneurs in the International Romani Movement (IRM) in developing identity strategies and constructing a new vision of Romani culture. Constructivist and poststructuralist theories have been applied to analyze the empirical material. Conclusions focus on the border/liminal position of Roma intellectuals as intercultural mediators between Roma and non-Roma communities.*

Key words: *Roma intellectuals, the International Romani Movement (IRM), politics of belonging, cultural entrepreneurs, intercultural mediators, border/liminal intellectuals*

Увод

Съвременните процеси на етническа еманципация и изграждане на национално самосъзнание, като тези на ромската нетериториална нация¹, будят интерес у изследователите, поради възможността да проследи генезиса на национално изграждане, типично за традиционните нации от XIX в. в условията на глобални социални неравенства и нови постмодерни идентичности.

Статията цели да анализира функциите и стратегическите позиции на ромските интелектуалци в Международното ромско движение (МРД) за изграждането на нова ромска *проектна идентичност* (Castells 1997), част от т.нар. *политизиране на ромския етногенезис*. Ромският етногенезис е процес, при който една *социална група, допреди заемаща презрйна и подчинена позиция, [се] придвижва от тази позиция към определена респектабилност и равенство с други социални групи в йерархията на социалната стратификация, на базата на едно преосмислено схващане за тяхната идентичност* (Gheorghe 1997:158). Статията поставя акцент върху ролята на ромските интелектуалци при конструирането на ромската култура и идентичност, на базата на мобилизирането на редица етнокултурни елементи, с цел постигане на уважение, признание и социално включване, както и тяхното стратегическо позициониране като межкултурен посредник.

Прилага се мултиперспективен подход (Jorgensen, Phillips 2002), комбини-

¹ Идеята за ромската нация, „въобразена“ като нетериториална и транснационална, обединяваща около 12 млн. души под общото название „роми“, разпръснати по целия европейски континент, представлява новаторски процес на изграждане на етнонационално самосъзнание и етническа еманципация (виж Mirga, Gheorghe 1997).

рац традицията на социалния конструктивизъм с постструктурализма, анализ на емпиричен материал, базиран на теренни проучвания, дълбочинни интервюта, проектна дейност към ОССЕ (ОДИЧП, КПВРС), материали от ромски медии, както и събития, свързани с ромите и ромския политически дискурс.

1. Международното ромско движение (МРД)

Структурата на МРД може да бъде разглеждана под формата на колаж (Mirga, Gheorghe 1997:34), тъй като движението функционира еднакво хоризонтално и вертикално (на локално, национално и наднационално ниво) (Klimova 2005:149), като включва международните ромски организации, местните/национални партии и асоциации, както и индивидуални ромски активисти и не-ромски привърженици, официално признатите и неформални организации (Vermeersch 2006:9). Основната цел на МРД е да се превърне в група за натиск, стремяща се да включи ромите в обществото като равноправни граждани с помощта на демократичните институции (Mirga and Gheorghe 1997:34). То наподобява други движения на коренното население, но не е достигнало истинско глобално измерение, което предполага споделени идеи за ромската идентичност, общи политически цели и координирани действия (Klimova 2005:150). Тъй като днес движението е изключително динамично и фрагментирано, то би трябвало да се възприема като *обща действа, провеждани в контекста на отстояването и култивирането на споделена ромска идентичност* (Vermeersch 2006:9).

2. Социален конструктивизъм, етническа идентичност и език

Социалният конструктивизъм е обединяващ термин, който организира редица теории за етническата идентичност, езика и дискурса (Jorgensen and Phillips 2002:4). Негово основно схващане е идеята, че социалният свят може да бъде изследван единствено посредством система от репрезентации, възприеман като отражение на нашето категоризиране. Основно разграничаваме *есенциалистски* и *неесенциалистски* теории: докато първите акцентират върху *автентичността, чистотата, общия произход, родството* и споделените преживявания, третираны като естествени, стабилни и непроменливи, неесенциалистката парадигма отрича възможността за съществуване на отделни и стабилни идентичности, а разглежда идентичността като множествена, релационна и динамична. В традицията на национализма, този подход се наричат съответно примордиалистски и социалноконструктивистки. Фредерик Барт разглежда етническата идентичност като *социална организация на културната идентичност* в процесите на взаимодействие, при което границите дефинират групите, а не тяхното *културно съдържание*

(Barth 1969:15)². Конструктивистките теории обясняват етническите движения като *групи за натиск с благородно лице* (Roosens 1989:14), които мобилизират редица културни и етнически знаци, с цел политическо предимство в борбата за равно признание.

Постструктуралистите възприемат езика и дискурса като конститутивна сила, способна да произвежда конкретни социални реалности и категории (Pascale 2007:3), като етническия или расовия субект. Расата, подобно на езика, функционира като дискурсивен конструкт, плаващо означаемо, което получава своето значение в зависимост от конститутивния контекст и винаги посредством отношението си към нещо друго (Hall 1997; Pascale 2007:27). Нацията също може да бъде интерпретирана като дискурсивна категория, като система от сигнификация, в която се анализира нейния език, символи и митове и конструирането на народа посредством дискурса (Bhabha in Olson and Worsham 2007:136;148). Дисидентификацията е форма на съпротива, като антирасизма и етническата еманципация, които отричат плаващото естество на знака, разобличават социалните отношения, водещи до неговото производство (Pascale 2011:29-30). Принадлежността е вид емоционална привързаност, докато политиката на принадлежността предполага *конкретни политически проекти, стремящи се да конструират принадлежността към определена колективна общност* (Yuval-Davis 2011:4 в Anthias 2016:176). Борбата за принадлежност е обвързана с борбата за ограничени ресурси (материални и символни), за определени права, достъп до репрезентация и културно признание (Anthias 2016:173; Fraser 1998).

3. Фестивалът: идентичност, граници и контекстация

Функциите на българските ромски интелектуалци, като част от МРД, се анализират на базата на включено наблюдение и дълбочинни интервюта по време на Фестивала на ромската музика и песен в Стара Загора (2001-2004). Тяхната роля е свързана с инструменталната селекция на различни етнокултурни елементи и символи от предимно музикалната ромска култура при нейното стандартизиране, което представлява съществена част от процесите на изграждане на етнонационално самосъзнание и култура. Опитите за конструиране на висок културен канон сред ромите следват установени модели, типични за традиционните процеси на национално изграждане. Те предполагат легитимирането на определен културен елит при формирането

² Конструктивистките традиции анализират ролята на различни елементи в процеса на политическа мобилизация (Comaroff 1996): *инструменталисткия подход* (религия, език и културни различия); *културния конструктивизъм* (споделените символи, сигнификативни практики и емоциите); *политическия конструктивизъм* (*конкуренция на елитите*), анализиращ ролята на елитите при употребата на различни ресурси (ценности, идеи, културни форми и практики) в борбата за политическо и икономическо надмощие.

на националния образ и култура и институционализирането на тази култура, изградена посредством класифицирането, издигането на граници и дистанциране от популярната култура на масите (DiMaggio 1983:35-38). От друга страна, *пазарът декласифицира културата: изпълнителите в различни културни събития смесват жанрове и пресичат граници, с цел да достигнат до по-широки аудитории* (DiMaggio 1983:35).

Можем да разгледаме два идеални типа от присъстващия ромски елит на Фестивала в Стара Загора: *ромски културен елит* (интелектуалци, артисти и други професионалисти в сферата на образованието, културата и медиите) и *ромски културни предприемачи* (действащи в сферата на ромската културна индустрия). Позицията на ромския *културен елит* е свързана с активирането на важен културен капитал, изграждането на дистинкция и сакрален висок културен канон. Отличителни критерии в този смисъл са *чистотата, автентичната* и непримесена ромска музика с други елементи (турски, български или гръцки) и връзката с традицията и корените (вкл. с индийския произход), която трябва да бъде *преоткрита* чрез традиционни фолклорни и новосъздадени класически ромски произведения (Интервюта с представители на журито на Фестивала, 2003г.). Разбирането за тази роля е сходно с примордиалистските схващания, често информиращи изграждането на политическия субект, които есенциализират идентичността в процесите на национално изграждане с акцент върху ресурсите на произхода, традицията и родството. Тази социална група се стреми към получаване на легитимност в ромската общност и макро обществото и признание за техния принос към националната култура. Липсата на институционализация на малцинствената култура, на подкрепа от страна на държавата, както и наличните широки междуетнически дистанции обаче предполагат слаба възможност за това. *Етническите културни предприемачи*, от друга страна, комбинират стремеж към ценностна промяна в образа на ромите, с този на дивидентите получени от достъпа до широки аудитории, предимно с помощта на масовата култура и масовите пазари (Martin, Witter 2011). Популярната ромска култура осигурява подобен достъп, като смесването на различни жанрови и етнически елементи се диктува от пазарите, развитието на новите технологии и предпочитанията на аудиториите (Интервю с Маестро К.Л., 2003). *Чистата [ромска] музика не се продава* (ibid.); тя предполага нишова аудитория – ограничена ромска средна класа и неромски почитатели в България и зад граница. При липсата на обособени ромски културни институции, развиващи идеята за висок културен стандарт, пазарът легитимира ромски елити и популярна визия за ромската култура, с по-широк достъп до масите, както и сериозен потенциал при политическа експлоатация.

4. Ромските межкултурни медиатории

Различни процеси протичат на наднационално ниво при конструирането на ромската идентичност поради легитимността, която тези идеи получават от

редица международни организации и европейски институции. Достатъчно е да споменем фиксирането на названието *ром* в официалния дискурс като обединяващ позитивен термин за различни групи със сходен произход, подобно на названието *чернокожи* в борбите за граждански права във Великобритания. Някои от доминиращите дискурси в МРД се стремят да преосмислят съвременното състояние на ромските общности през призмата на миналото, възприемано като дълга поредица от маргинализиране и преследване, кулминиращо в ромския Холокост (Пораймос). Подобна идентичност би могла да бъде източник на добри материални и символни дивиденди (делегати на II-рия Световен ромски конгрес, 2002, Лодз, Полша) и да послужи обединяващо за ромското движение, подобно на Движението за граждански права на чернокожите в САЩ (Gheorghe в Gheorghe, Pulay 2013). Противоположна на тези дискурси е позицията, че подобна жертвена идентичност крие доста опасности и води до формирането на виктимизирана менталност (Biro в Acton, Ryder 2015:16; Gheorghe, Pulay 2013) и изолационизъм. Освен страданието, проектната идентичност на ромите е необходимо да стъпи на нови положителни образи и ценности (Gheorghe в Gheorghe, Rostas 2015:63), изисква по-голямо чувство за отговорност и прозрачност в самите ромски общности и солидарност с различни неромски симпатизанти и други маргинализирани групи (Gheorghe, Pulay 2013).

Наднационалните усилия на МРД демонстрират по-висока степен на признание и легитимност (Vermeersch 2016:215), поради подкрепата на европейските институции, докато на национално и локално ниво желанието за принадлежност е по-скоро към националната култура, тъй като идеята за ромската нация е все още слабо позната. Това желание се свързва с определен дефицит и болезненото чувство, породено от липсата на признание за приноса на ромските интелектуалци като патриоти към националните достижения (Georgieva 2010:431-4). Отразява се и необходимостта от нов вид *гранични/лиминални* ромски интелектуалци (Georgieva 2010), като част от политиката за принадлежност, които биха могли да изпълняват ролята на межкултурни медиатори, като привнасят елементи от малцинствената култура в тази на мнозинството и обратно, превеждат ценностите на обществото вътре в ромските общности (Коев 2000:24-25; Georgieva 2010:430).

Заключение

Агентността на ромските интелектуалци можем да окажем като форма на дисидентификация и политика на принадлежността, посредством тяхното демонстрирано желание за етническа еманципация и изграждане на етнонационално самосъзнание, които предполагат процеси на културна хомогенизация. Конкуренцията между ромските елити обаче води до различни опити за фиксиране на етнокултурния знак и издигане на нови вътрешногрупови граници. Специфичната роля и функции на ромските *културни елити* и *културни предприемачи* е обвързана с процесите на конструиране на нова ромска *проектна* идентичност. Докато ромските *културни елити* се стремят

да изградят уважаван образ на ромите, базиран на високия културен стандарт, ромските *културни предприемачи* експлоатират популярната ромска култура, достъпът до широки аудитории и допълнителни политически дивиденди.

Днес стремежът е към стандартизиране, институционализиране и легитимиране на ромската култура с ромско участие в борбата с нарастващите антиромски настроения. Израз на подобни тенденции е създаването на Европейски институт за ромско изкуство и култура (ERIA) в Берлин през 2016 г. като основен ромски представител в ЕС. Успешното функциониране на тази нова институция и на ромските интелектуалци, ангажирани в нея, предполага осъществяването на политики, насочени към националното и грасрутно ниво за изграждането на ромския културен и политически субект. Специфичната междинна позиция на ромските *гранични/лиминални интелектуалци* може да бъде възприета като удачна стратегическа позиция за установяването на солидарност и доверие между различните нива на ромското движение и макро обществото в борбата за принадлежност и признание.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Anthias, F. 2016: Interconnecting Boundaries of Identity and Belonging and Hierarchy-Making within Transnational Mobility Studies: Framing Inequalities. // *Current Sociology*, vol. 64, № 2, pp. 172-190.
2. Barth, F., ed. 1969: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. – Boston: Little Brown and Co.
3. Castells, M. 1997: *The Power of Identity*. – Oxford: Blackwell.
4. Comaroff, J. L. 1996: Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution. // Wilmsen, E. N., P. McAllister, eds. *Politics of Difference*. – Chicago and London: University of Chicago Press. pp. 162-183.
5. DiMaggio, P. 1982: Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston: the Creation of an Organizational Base for High Culture in America. // *Media, Culture and Society*, №4, pp. 33-50.
6. Fraser, N. 1998: From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age. // Willett, C. *Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate*. – Malden, Massachusetts: John Wiley and Sons, pp. 19–49.
7. Georgieva, N. 2006: 'Bahtalo Te-avel Tumaro Ges!': Contestation and negotiation of Romani Identity and Nationalism through Musical Standardization during the Stara Zagora Romani Festival. // *Romani Studies*, vol. 12, № 1, pp. 1-30.
8. Georgieva, N. 2010: Hybrid Identities: Romani "Border/Liminal" Intellectuals. A Case Study of Andral Romani Journal. // Eliaeson, S., N. Georgieva, eds. *New Europe: Growth to Limits?* – Oxford: Bardwell Press, pp. 423-441.
9. Gheorghe, N. 1997. *The Social Construction of Romani Identity*. // Acton, T. ed. *Gypsy Politics and Traveller Identity*. – Hatfield: University of Hertfordshire Press, pp. 153-171.
10. Gheorghe, N., G. Pulay 2013: Choices to be Made and Prices to be Paid: Potential Roles and Consequences in Roma Activism and Policy Making. // Biro, A. et. Al, eds. *From Victimhood to Citizenship. The Path of Roma Integration. A Debate*. – Hungary:

Pakiv, European Roma Fund, Kossuth Publishing Corporation.

11. Gheorghe, N., I. Rostas 2015: Roma or Țigan: the Romani Identity – between Victimisation and Emancipation. Nicolae Gheorghe in Dialogue with Iulius Rostas. // In Search of a Contemporary Roma Identity: In Memoriam - Nicolae Gheorghe. // Roma Rights. ERRC, № 1, pp. 43-66.
12. Hall, S. 1997: Race, the Floating Signifier. // no place: Media Education Foundation.
13. Jorgensen, M. and Phillips, L.J. 2002. *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: SAGE. Thousand Oaks.
14. Klimova, I. 2005: The Romani Voice in World Politics. The United Nations and Non-State Actors. – London: Ashgate.
15. Martin, E., L. Witter 2011: Social or Cultural Entrepreneurship: an Argument for a New Distinction. // Stanford Social Innovation Review.
16. Mirga, A., N. Gheorghe 1997: Roma in the 21st Century. A Policy Paper. // PER.
17. Pascale, C.-M. 2007: *Making Sense of Race, Class and Gender*. – New York: Routledge.
18. Pascale, C.-M. 2011: *Cartographies of Knowledge: Exploring Qualitative Epistemologies*. – Thousand Oaks, CA: SAGE.
19. Roosens, E, 1989: *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. – London: SAGE.
20. Vermeersch, P. 2007: *The Romani Movement: Minority Politics and Ethnic Mobilisation in Contemporary Central Europe*. – Oxford and New York: Berghann Books.

ДРУГИТЕ ЕТНОСИ И РЕЛИГИИ В БЪЛГАРСКИТЕ УЧЕБНИЦИ (1879-1944)

Тодор Мишев

OTHER ETHNIC GROUPS AND RELIGIONS IN BULGARIAN TEXTBOOKS (1879-1944)

Todor Mishev

Abstract: *The study traces back the presence of other (non-Bulgarian) ethnic groups and other (non-Orthodox) religions in the Bulgarian textbooks of Natural History and Geography, History, Civics and Geography in the period 1879-1944. The amount of information, conceptual apparatus, explicit and implicit suggestions of the authors, so called historical geography of the foreign presence is studied. The text refers to the territory of the then state of Bulgaria and the lands beyond it, where Bulgarians have lived. A comparative characteristics between the two main historical subperiods of 1879-1919 and of 1919-1944 is done. The texts in the above mentioned four school subjects are compared. A correlation between students' age characteristics and the information in the lesson contents is made.*

Key words: *enemy, ally, refugees, aggression, Muslims, minority*

Образът на *Другия* е сякаш позахабена тема в изследванията на историци, социолози, политолози и културолози от последните три десетилетия. Модерността на изследванията и тяхното най-често евроамериканско финансиране доведе дотам, че почти всички *други* станаха положителни историко-етнически и религиозни типажки, докато православните българи се представят в негативни краски.

От следващото изследване на текстовете в учебниците по *Отечествознание, История и География* до 1944-1945 г. вероятно този извод донякъде ще се преповтори. Пред българските ученици от III отделение (дн. III кл.) до последния клас на гимназиите нашите съседи са представяни негативно. Турците, гърците и сърбите са представяни 100% негативно; румънците почти толкова. За албанците има и нещо по-добро, може би защото нямаме обща държавна граница с тях. За *другите* етноси и религиозни общности в рамките на самата държава България положението е по-различно. Има известен негативизъм към българо-мохамеданите (помаците) и не съвсем ласкави оценки за живеещите в България турци. За останалите – арменци, гърци, евреи, румънци, гагаузи, татари, албанци, павликяни (българи католици) се среща само историческа информация, статистика и понякога положителна народопсихологическа оценка.

В следващите редове и поради ограничения обем не би могло да се даде пълна аргументация защо съдържанието на урочните текстове е точно такава. Основната причина е близостта на историческото време до Освобождението от 1877-1878 г., както и последвалите войни (1885, 1912-1918, 1939-1945). В изследването основно е проследено основно съдържанието на ня-

колко групи учебници. Първата е учебното съдържание по *Отечествозна- ние* за отделенията (дн. III-IV кл.) [1]. Втората група са учебниците по *История* за прогимназията (дн. VII кл.) и гимназиите. Третата група са учебниците по *География* за прогимназията и гимназиите [2], където в един интердисципли- нарен историко-географски план са разгледани етнорелигиозните проблеми на Балканите и в България [3]. Изследваните теми са засегнати частично в ли- тературата през последните десетилетия, но твърде повърхностно и конюн- ктурно [4].

Албанците заемат сравнително периферно място в полезрението на авторите на учебници. С тях имаме обща етническа граница в Македония, но не сме водили войни като съюзници или врагове, няма преливане на бе- жанци и големи малцинствени групи. Според учебниците по *Отечествозна- ние: населението на Албания, което се състои от албанци или арнаути и полудиво и необуздало. Повечето от арнаутите, които дохождат в Бъл- гария са бозаджии и халваджии, но тук те мируват. Албанците са юначен народ. Много от тях са мохамедани, но има и християни. По образование те стоят много назад. Много покрайнини в Албания са населени с маке- донски българи. Някои от тях са станали мохамедани и минават за арна- ути. В учебниците по география тази оценка се разширява и задълбочава:*

В културно-просветно отношение албанците между всички европейски народи стоят най-долу, чак сега се създава общ литературен език и книжнина. Албанецът е плани- нец, едър, висок и мускулист, с широко лице, резки черти и сурово изражение. Има про- ницателен поглед, нос малък и изтънен, чело ниско, сплескано и прорязано с дълбоки бръчки. Той е подвижен, въври изящно и леко, лесно понася студ и горещини. Катери се по планините като сърна, спи под открито небе, задоволява се с малко храна. Албане- цът е груб, дори свиреп и отмъстителен, но е верен на думата и клетвата си. Не е религиозен, служи на всеки, който би го възнаградил. Обича свободата, но е невеж, суе- верен, войнствен и храбър. За най-малкото оскърбление отплаща с дива мъст. Алба- нецът презира тежкия труд и малко се занимава със земеделие, което е работа на же- ните. Мъжът обича скотовъдството и грабежа. В мирно време албанецът е ленив, жилището му е първобитно, тясно и нечисто.[5]

Отношението към сърбите е емоционално и се определя основно от взаимоотношенията на двете държави след Освобождението. Тъй като те почти винаги са враждебни, мнението винаги е негативно. Според учебници- те по *Отечествознание* сърбите са нахлули *хайдучки* в България през 1885 г. Те *обсебват* Хилендар по време на турското робство, те *заграбват* български земи, преследват и посръбчват българите след 1913 и след 1919 г. Сърбите и гърците са *коварни съюзници, съюзници-разбойници*. За обикно- вените сърби се дава по-друга характеристика: *сърбите са от славянско племе, като нас. Езикът им е близък до нашия, та българин и сърбин лесно се разбират, като си приказват*. Интересна е интерпретацията на понятието *хайдутин-хайдучки* в почти всички учебници по *Отечествознание*. Когато другите вършат нещо нередно срещу нас – това е *хайдучко действие*. Бъл- гарските хайдучи обаче винаги са добри юнаци, които защитават българското население срещу жестоките сръбски, гръцки и турски управници.

В учебниците по география погледът към сърбите е по-различен, а след 1919 г. те винаги са сравнявани и с другите народи на Югославия:

Сърбите са били дълго време под влиянието на славяно-византийската култура, приели са християнството и кирилицата. Част от тях, в Босна и Херцеговина са приели мохамеданството и са се отчуждили много от сръбския народ, както нашите помаци. Сърбинът по нрав е простодушен, извънредно общителен, разговорлив, гостоприемен, разчулен. Обича много веселби, игри, песни, липова му пестеливост и грижи за утрешния ден. Сърбинът се сприятелява лесно, говори откровено, дори безцеремонно. У него е развито чувството за лично достойнство, има войнствен и горд вид, често е патриот до шовинизъм (под влияние на училищата).

За другите народи в Югославия са дадени следните определения:

Хърватите рано попаднали под влиянието на романо-германската култура, приели католическата вяра и латинизмата. Те са по-напреднали в културно отношение от сърбите. Чувстват се като самостоятелен народ, който не може да понаса господството на сърбите. Далматинецът е отличен риболовец и храбър моряк, хърватинът е благ, нежен, културен и земеделец. Бошнякът е флегматичен и недоляпан, но планинецът – херцеговенец е по-жив, съобразителен и предприемчив. Черногорецът обикновено е въдър, храбър, горд планинец – овчар. Не обича земеделието и занаятите, през свободното си време се скита празен и се весели. Словенците са втикнати като клин между немци и италианци, много от тях загубили политическата си самостоятелност и националност. Те са планинци, хладни, разсъдливи. Говорят свой отделен славянски език, макар че е близък до сръбохърватския. Имат своя богата литература, дали са видни писатели. Наред с хърватите, те са най-образованя народ в Югославия, по-образовани са от сърбите.

Както във всички учебници по история и география, на българските ученици се дават статистики за образователното ниво на всяка държава. За Югославия то е следното: неграмотните в Словения са 9%, Хърватско 32%, Стара Сърбия – 65%, Босна и Херцеговина 30%, Македония 81%. Би могло да се твърди, че с обективна статистика и понятийни внушения целта на учебниците е да се принизи Сърбия и сърбите спрямо другите народи, да се постави акцент върху тяхната агресивна и асимилаторска политика.

В учебниците по *Отечествознание* отношението към румънците е подобно на отношението към сърбите. *Румънците били добри наши съседни. В турско време наши родолюбци са намирали там убежище, те помогнаха на русите за нашето освобождение. След Балканската война те ни завидяха, загразиха част от нашето Отечество, като помогнаха на зловеците сърби, гърци и турци. Румънците в Добруджа са малко, но жестоко тормозят и порумънчват българите. Българското население в Добруджа е много трудолюбиво, но е останало просто, защото не му позволяват да се учи на своя български език. По образование – четем в учебника – румънците са по-долу от българите. Там, в Румъния има повече неграмотни, отколкото в България.* Негативизмът към румънците се изразява с понятията *лакоми за плячка, прости, неграмотни, подли*. Интересно е, че негативизмът не се появява непосредствено след Освобождението, когато Румъния получава Северна Добруджа от Русия според договора в Сан Стефано. Тогава този факт се преглъща и това се приема като *подарък за помощта*. Негативизмът набира сили след 1913 г. и намесата на Румъния в Междусъюзническата война. В учебниците по география се дава и своеобразна народопсихологическа характеристика на румънците:

Къщите им са най-жалките в Европа. От населението половината е неграмотно. Поради дългото робуване на чокя, румънецът е придобил и много робски черти в своя характер. Той е покорен, търпелив, страхлив, но и често коварен. Разпасан, той обича беззрижния живот и не мисли за утрешния ден. Свободното си време прекарва в многобройните кръчми, дето пие много цуйка (ракия) и се весели. В селата царува голямо невежество и хората са много суеверни. Румъните са асимилирали много славяни и маджари, затова в антропологическо отношение са смесен тип. По тип власите се доближават до българите, а молдовците до русите. Трансилванецът е много по-здигнат и културен, има много черти на планинеца и на маджарина.

Най-сериозен негативизъм е проявен към гърците. Това понякога се съчетава с признания за тяхната по-голяма начетеност и по-висока култура в сравнение с другите балкански народи. На малките ученици в отделенията се обяснява, че *същинска Гърция и островите са населени с гърци. Те са хитри и лукави. Гърция владее Южна Македония. Тя иска да погърчи българите, затова преследва учителите и свещениците им.* В историческата част на учебниците по *Отечествознание* ненавистта към гърците проличава в темите за т.нар. *духовно робство*. Там подробно се описват гръцките свещеници, които били *прости, неуки, груби, подкупни, алчни, клеветници, жестоки спрямо българите.* Те преследвали и погубвали по-бедните българи, горели книгите, погърчвали населението. Те наричали българите *варвари, дебели глави, недодялани дървета, диви.* Във всички учебници към коментарите за гърците има почти идентични текстове като фактология и понятиен апарат, които са негативни по внушение. В учебниците по география, особено за гимназиалния клас, на гърците се прави подробна народопсихологическа характеристика:

Гъркът се скита много по чужбина, затова знае много, много е активен, подвижен, пъргав и предприемчив. Има жив, извъртлив ум, по-хитър е от българина и по-лукав от куцовлаха. Той не знае упорития земеделски труд. Предпочита всякога по-леката работа и печалба чрез търговия с хитрост и спекула. Обича много да говори и да се хвали. В известни случаи гъркът е жесток към слабите и унижително ласкае по-силните. Той е голям патриот до шовинизъм, преувеличава величието на своята държава и своя народ, особено в миналото. Обича да превъзнася отечеството и себе си. В гръцките градове има много кафенета, винаги шумни, пълни с гърци, които постоянно жестикулират и говорят високо за политика. Особено суетни са жените. Чрез по-високата си култура, опитното духовенство и училищата си, в миналото гърците са погърчили маса българи, албанци и куцовласи на Балканския п-в. Поради това са пораснали много на брой. Щом влиза гъркиня в българско семейство, налага е езика си.

В учебниците по история има стопроцентов негативизъм към гърците, като мотивите се намират в цялото историческо развитие на България от VII в. до Първата световна война. На първо място е Средновековието, когато почти винаги сме били врагове. Вторият исторически мотив за етническата вражда е *духовното робство на фанариотите*. Във всеки учебник се отделя голямо място на гръцките физически насилия над българското население, финансовото ограбване, унищожаването на българското средновековно наследство, клеветенето на българи пред турци, съзнателното погърчване на хора в зряла възраст и ученици. Постепенно понятието фанариот става синоним на грък и характерните черти на фанариотското духовенство са прех-

върлят върху гърците като цяло. Понятието грък става символ на потисник и враг. Характерните гръцки черти са грабителство, лукавство, клеветничество, жестокост, двуличиe. Алчните и невежи гръцки свещеници, чорбаджии и чиновници, дори когато са неграмотни, биват безпощадни грабители и приличащи на скакалци, нападащи българските селища. Гърците примамват с пари и блясък, а погрчването на българите е част от техния план да подготвят почва за бъдещата гръцка империя. В уроците винаги се акцентира, че гърците са виновни за смъртта на братя Миладинови. По повод църковната борба в Македония винаги се посочват алчните стремежи на гърците да притежават тези български земи. Униатското движение (католическата пропаганда) също се разглежда като протест и борба срещу агресивния гърцизъм.

Негативизмът спрямо гърците и появилите се българи гъркомани се вижда и в уроците за Паисий Хилендарски. Гърците тълчат българите, а гъркоманите са *отцегубители, хулители, продажници*. В учебниците с видимо удоволствие и гордост се преразказват словата на Паисий за Средновековието, когато българите са побеждавали и събирали данък от хитрите и лукави гърци. Българите дори взимали гъркини за свои жени. Антигръцки елемент, липсващ в днешните учебници по история, се среща в описанието на *Гръцкото въстание* на север от р. Дунав от 1821 г. Обяснено е как гърците се разпореждали там като у дома си, ограбвали местното влашко население, поради което власите страшно мразели гърците. Гръцките фанариоти подлъгвали българите да участват във въстанието на тяхна страна. В учебниците има недвусмислена симпатия към румънците и румънските чокои, които ненавиждали гръцките фанариоти, князе, търговци и други изселници.

В учебниците по *Отечествознание* турците се споменават бегло в географската част и доста по-подробно в историческата част. Във връзка с географията се дават любопитни характеристики на турците в Лудогорието, докато за турци в Южна България и Източните Родопи дори не се споменава. За Дели Орман (Делиормана) има любопитни редове: *Там живеят турци казълбаши. Те са едри, яки, трудолюбиви, но са прости и свирепи. Когато България е била под турско робство, никой българин не е смее да мине през Делиормана, защото в тези страшни места е бивал или убиан, или ограбван. Сега турците се изселват и се заместват с българи от Балкана*. Същият автор повтаря част от текста си в учебника от 1935 г., но без определеното *едри, яки, трудолюбиви, но са прости и свирепи*. Нещо повече, дадена е една рисунка на явно богати и добре облечени турци от Делиормана, които кротко си премятат броеницата. Акцентът е върху природата, където преобладава гъстата, глуха и дива гора. Има и учебници с липса на всякакви квалификации. Пише се за изселващи се турци, на чието място се заселват трудолюбиви български балканджии. Пише и за турски села около р. Камчия.

Докато в географските раздели на учебниците от *Отечествознание* няма крайни характеристики на турците, в историческата част се появяват факти, анализи и квалификации. Отбелязва се как в градовете българите

живеели доста добре между многото турци. Особено добре живеели с турците българските чорбаджии. По селата обаче турците избивали и прогонвали българското население. Положението се влошавало – турците започнали да унищожават и измъчват българите, ограбвали ги, събирали всевъзможни и нечовешки данъци (кръвен данък). По време на въстанията от XV-XVII в. турците избивали жестоко и зверски хората, разорявали домовете, обезлюдявали районите. Наложили се тежки ограничения и настъпили черни дни (черно робство, ужасно черно робство). Настанали страшни времена, турците си служели със страшни мъчения, които в учебниците са описани най-подробно. Жените били поругавани, мъжете отвлечани в робство. Общият извод и внушенията чрез идентични понятия е, че турците са *изедници и кръвопийци*. На възрастово ниво от четвърто отделение фактите и понятиеният апарат няма как да не създадат едно негативно отношение на българските ученици към турците. Това се подсилва и от уроците за Априлското въстание, където акцентът е върху зверствата. Понятията са *озверели турци, турски зверства* и др. Турците съсипват, грабят, колят като на касапница. В противовес на това българите се държат юнашки, упорито се борят, умират геройски. Негативните квалификации достигат своя връх в уроците за Руско-турската освободителна война и боевете на Шипка. Там турците в *гъсти тълпи като бесни нападат, използват страшни и дивашки викове, нападенията са диви. Врагът е турска сган, грозен неприятел, гъсти пълчища, а нашите опълченци са храбреци и герои*.

Подобна е понятиената система и в уроците за Македония и Тракия след Освобождението. Там турското робство продължава. Турците убиват, ограбват, насилват, изтезават, зверски потушават българските бунтове. В учебниците по география за гимназиите турците присъстват като част от различните статистики, като географско разпределение върху територията и като народопсихологическа характеристика. Според статистиката през 1876 г., 26% от цялото население на България е било турско, а към 1936 г. има само 10%. През 1876 г. турците са били 29% от населението на Южна България, а само за една година след Освобождението, през 1877 г., те са намалели до 15%, поради масовото изселване в края на войната. Изселването през 1877-1878 г. се обяснява със силния фанатизъм на турците, които не пожелали да останат в България. През 1881 г. турците в България са 680 хил. души (24%), през 1910 г. са само 465 хил. (11%). В учебниците с видимо удовлетворение се дават сведения за изселването на турци и помаци, защото ако не били изселванията, още през 1911 г. в България би имало над 1 200 000 мохамедани. Посочва се, че в Северозападна и Югозападна България, както и в Българска Македония турци почти няма. Към 1926 г. турците в България са 578 хил. души. Биологичната и народопсихологическата характеристика е следната:

физическият тип на турците, особено в градовете, поради смесването им със славяно-българското население не е съвсем монголски. Само гаджалите – турци във вътрешността на Делпормана, не са се смесвали толкова с другите народности и са запазили

повече монголски черти (издадени скули, тесни очи, редки косми по лицето). Някои учени предполагат, че гаджалите са произлезли от печенегите (Мошков) или от Аспаруховите българи (Шкорпил). Позапазени като тип са и турците в Източните Родопи – Кърджалийско и наоколо. Изобщо турците са покорни към властта, флегматични до фатализъм, често лениви и апатични, не мислят за утрешния ден. В културно отношение стоят на много задно място. При тях има няколко секти. Най-интересни са казълбашите в Делиорман, Старозагорско, Карнобатско и Герлово. Те пият вино, считат проливането на кръв за грях, жените им ходят незабулени.

Както в част от учебниците по *Отечествознание*, така и в учебниците по география от 30-те год. на ХХ в. се публикуват снимки на делиормански турци. В някои уроци в края на ХІХ в. към турците са причислени и юруците от районите на Доспат и Пещера, които са чергари овчари.

Отношението към българомохамеданите е твърде различно и то зависи от учебника, от годината на неговото издаване и съответната политическа конюнктура, от личните пристрастия на един или друг автор. Като цяло, преобладава негативизмът, който се гради върху тяхната мюсюлманска религия, участието им в Априлското въстание и желанието на част от тях да се изселят в Турция. В *Отечествознание* пише, че *Родопите са гъсто населени с българи, от които една част са потурчени и се наричат помаци. Те говорят български, имат български обичаи, но вярата им е мохамеданска.* През 1931 г. вече се пише за българи и българомохамедани. Българомохамеданите говорят *сладък български език*, но изповядват мохамеданска вяра. Описва се как преди 300 г. турците насила ги принудили да се откажат от християнската вяра и да приемат исляма. Българомохамеданите от Западните Родопи и поречието на р. Арда са определени като *трудолюбиви* жители. В учебниците по *Отечествознание* никъде не пише, че помациите са участвали в потушаването на Априлското въстание в Родопите. За кланетата в Батак като извършители са посочени турците. В учебниците от 30-те год. на ХХ в. вече има и снимки на ученички, ученици и учители от Райковско, облечени светски. В историческата част на учебниците се казва как турците потушават въстанието в Родопите, но за участие на помаци въобще не се споменава. В учебниците по география отношението е негативно като внушение и обективно като фактология.

Българите мохамедани (помациите) са много отчуждени от българския народ. Те са около 100 000 души и се делят на две групи. Родопската помашка група е най-голямата. Тя обхваща част от Разлог, Челино, средният басейн на р. Места, особено басейна на р. Доспат-дере, Ахъ-Челебийско, Тъмраш. Потурчването е започнало от XV-ти век и е продължило до началото на ХІХ век. В Северна България помаци има в няколко села между реките Вит и Панега, и по р. Скът в Оряховско. Помациите са запазили езика си и много народни обичаи. Жените все още носят български народни дрехи. Помациите празнуват някои славяно-езически и християнски празници, избягват многоженството. При все това те са фанатици-мохамедани, новата вяра е убила националното им съзнание. Изселват се често, както турците.

В учебниците по история за горните класове и гимназиите корените на негативизма спрямо българомохамеданите могат да се търсят в описанието на потушаването на Априлското въстание. Според възрастта на учениците

текстовете малко се различават, но общата идея е следната: *Башибозукът, съставен от помаци от Родопите и всякаква турска сбирщина, въоръжена до зъби, изпреварила редовната войска и тръгнала на сеч, грабежи и палеж. Помациите грозно колят и горят хората, разсипват къщите, без да проявяват никаква милост към християните. Посочени са и водачите на помациите – Ахмед Тъмрашлията и Ахмед Барутанлията. Описано е как Ахмед Барутанлията коли поголовно, изгаря живи двеста жени и деца в училището, обезчестява и убива жените в църквата.*

Проследяването на съдържанието на всички учебници показва следната тенденция. В учебниците по история, издадени след Освобождението до началото на ХХ в., спрямо помациите има изключително силен негативизъм. През 20-те и 30-те год. на ХХ в. този негативизъм намалява. В учебниците, издадени непосредствено преди и по време на Втората световна война, помациите не се споменават въобще като фактор за потушаване на Априлското въстание. Това съвпада с политиката на държавата за тяхното приобщаване към българите християни и смяната на техните турскоарабски имена. След 1944 г. помациите също отсъстват от разказите за Родопите и Батак. Причината е положителното отношение на новата власт към тях, връщането на турскоарабските имена и опитите да бъдат привлечени към каузата на комунизма. Точно в другата крайност, както вече се спомена, са учебниците от края на ХІХ в. В текста от 1899 г. описанието е следното: *Батак бил сцена на най-ужасните зверства, които човек може да направи над човек. Тук били изпратени Ахмед Барутанлията и Мехмед Ага от село Дорково, които водели със себе си и помаци от Неврокопско. Настанало такава клане, каквото никъде другаде не се е случвало. Двеста жени и деца били изгорени живи в училището. Помациите закарали около сто жени и моми на един баир и там след изнасилване ги съсекли с ятагани. Освен в Батак, башибозукът – турци, черкези, помаци и цигани, обикаляли съседните села, горели, убивали и съсипвали.*

В учебниците по география помациите са представяни различно – като турци, като чисти българи, или като нещо отделно. През 1909 г. за Родопите е описана следната картина: *Планинската част на Тъмраш заема по-голяма част от Кричимската река и е населена с помаци. По Берлинския договор Тъмраш, както и Кърджали – малък кът в Източните Родопи, населен с чистокръвни турци, влизаха в пределите на Източна Румелия. В Родопите места с чисто българско население (част християни, част помаци) са Чепинската котловина, Доспатските високи поляни, планинската част на Тъмраш Рупчос, долината на Ахъ-Челеби при изворите на Арда. Чепинската котловина има седем села, от които шест са помашки. Батак и сега още представлява жив спомен от ужасните кланета през 1876 година, извършени от башибозуките турци. За помаци се споменава и в тези уроци, където се дават данни за българското население зад граница. Споменава се как след Балканските войни много българи помаци се изселват в Турция, главно в Мала Азия и общият им брой там е около 50 000.*

Както вече се отбеляза, след 1944 г. отношението към помаците се променя. За тяхното помохамеданчване в Родопите се обвиняват по-скоро гръцките владци и свещеници от Пловдив и Родопите, отколкото самите турци. Използват се и двете понятия българомохамедани (помаци), като постепенно понятието *помаци* изчезва. Все още се забелязват разлики в учебниците по история и география. В историческите текстове акцентът е върху запазването на чистия старинен български език, въпреки изгубването на бащината вяра. В текст от учебника по география пише следното: *Говорят само български език и са запазили много български обичаи, песни, облекло. Мохамеданската вяра векове наред е скъпавала националното им съзнание. Наред с други причини тя е спъвала и икономическото им развитие. Чрез училище и просвета те се пробуждат. В България най-слаба е грамотността в Смолянска околия. Общата грамотност сред помаците ще се повиши, тъй като държавата полага големи грижи за просветното им издигане. Някои българо-мохамедани се изселват заедно с турците, защото вярата е убила националното им съзнание.*

В учебниците по *Отечествознание, История и География* за циганите се дават кратки информации и статистика, без особени коментари. Отбелязва се, че те са се заселили в България през XIV в. от Индия и говорят помежду си на различни индийски езици. Циганите са занаятчии в градовете и катунари, скотовъдци из цялата страна. *Повечето чергари (катунари) обичат да просят, другите живеят в градовете много мръсно и опърпано. Именуват се още агупти, кибти.* В общата статистика бройката им не се посочва, но е отбелязано, че са *пръснати навсякъде, има ги навред, има малко цигани.* Някъде в статистиката за грамотността се коментира, че *най-много неграмотни в България има между циганите и турците.* В учебниците по география се посочва наличието на 130 хил. цигани, които са *разпръснати из цяла България и бързо се размножават. Повечето са мохамедани, но в подбалканските градове има и християни, които бързо се побългаряват.* Основните цигански райони в България са Ломско, Оряховско, Котленско. Посочено е наличието на около 200 хил. цигани в Румъния, многобройно циганско население в Югославия. След 1944 г. описанието на 150 хил. цигани условно казано става *по-добронамерено.* Споменава се, че бързо се размножават, че работят различни занаяти. Липсват подробни данни за цигани мюсюлмани. Акцентира се върху факта, че част от циганите в Елена, Сливен и др. са християни и че се побългаряват лесно. Сред циганите царяло невежество, а грамотността им била най-слаба в сравнение с останалите малцинствени групи.

В историко-географски план за гагаузите се отбелязва куманският им произход и пристигането им по нашите земи от Южна Русия. В различните учебници се посочват различни теории за произхода на гагаузите: *Произходът им е тъмен. Според Иречек те са потомци на куманите, а според Шкорпил на прабългарите. Според руския учен Мошков както делиорманските гаджали, така и гагаузите произхождат от печенегите. Живеят по*

черноморското крайбрежие от Варна до румънската граница и в Северна Добруджа. Много са във Варна, Добрич, Балчик и най-много в Каварна, която е населена повече с гагаузи. Има ги в Провадийско, Новопазарско. Говорят турски език (делишорманско наречие), но изповядват православна вяра и от ден на ден се побългаряват. В черноморските градове са занаятчии, каякчии и рибари, в селата са лодкари и земеделци. Общо в България има около 10 000 гагаузи. Тези, които не се побългаряват се гърчечат, въпреки говоримия турски език. Гагаузите са дребни на ръст, имат широка глава и тъмна кожа. По нрав са буйни, упорити, инатчии.

Татарите се споменават бегло и предимно информативно. Посочват се различни техни историко-географски поселения. В някои учебници се посочват Варненски и Силистренски окръг, особено край Добруджа, в други учебници ги локализират във Варненско, Шуменско, Разградско. Дошли са от п-в Крим (Южна Русия) през 1861 г. Общият им брой е около 15 000. Татарите са добри и трудолюбиви градинари и земеделци.

Румънците (власите) също се споменават бегло без особено внимание от страна на авторите на учебници. Разделени са на три групи – крайдунавски власи (около 36 села), цинцари и каракачани (куцовласи). Дунавските власи са бежанци в България от XVIII-XIX в. от тормоза на чокоите (румънски боляри). В България се реализират като добри земеделци в Кулско, Видинско, Свищовско, Оряховско и Никополско. Цинцарите се определят като романизираны траки, в повечето случаи преселени по българските земи от Македония. Каракачаните (куцовласите) са също романизираны траки. Част от тях говорят румънски език, други са погърчени. На тях се прави и народопсихологическа характеристика: *овчари скитници, които всяко лято живеят по планините и където оставят много свои названия на върхове, реки и други географски обекти. Те живеят див, монотонен и суров живот, а наесен слизат в топлите равнини.* Общо румънците в България са 85 хил. души. Веднага през 1945 г. текстовете за румънците рязко се променят: *Румънците са малко, около 7 хиляди човека в крайдунавските села. От арумънски произход са цинцарите. Те са съвсем малко на брой и живеят главно в София и тук-там из другите градове. Куцовласите почти са се изселили, живеят повече по планините, а есен слизат със стадата си из топлите равнини. Част от тях говорят гръцки и се наричат каракачани.*

Останалите общности са отбелязвани като жители на отделни градове и села, като съучастници в българската история или като статистически анализ на населението в България. За евреи се говори още от Средновековието, но основно от XVI в., когато те се преселват от Испания (шпаньолски евреи, които говорят кастилско наречие). Това наречие представлява смес от арабски и турски думи. Евреите в България живеят в градовете в свои махали. *Те са предприемчив и търговски народ, занимават се с търговия, но между тях има хамали и други бедни работници. Други от тях се занимават със сарафлък (лихварство), тенекеджийство и стъкларство.* В края на XIX в. евреите в България са около 35 хил., а в средата на XX в. –

около 50 хил. Най-много са в София, следват Русе, Варна, Пловдив, Пазарджик, Шумен, Видин, Самоков и Дупница. Още през 1945 г. в учебниците се появява нова тема, свързана с евреите: *Като изключим времето на антисемитизма (1941-1944), евреите всякога са се ползвали с пълни граждански и политически права в нашата държава.*

За останалите общности в България – арменци (30 хил.), гърци (6 хил.), руснаци (20 хил.) има статистика и най-общи сведения – кога са дошли по българските земи, как и къде живеят, кога и защо са се изселили, как държавата осигурява техните граждански права. Градовете Поморие, Несебър и Созопол са посочени като стари елински селища, в които се срещат малко гърци и *повече погърчени българи.* Такива има в Пловдив, Асеновград и Тополовград. В почти всички учебници се проследява тяхното изселване от България през първата половина на ХХ в.

Промяната в образованието и съдържанието на учебниците настъпва веднага след 1944 г. Още в учебниците от 1945 г. отпадат редица уроци, а отношението към другите етноси и религии в повечето случаи се променя. Продължава негативизмът към гърци и турци в исторически план, особено към гърците. Посочва се, че *през 1945 г. поради зверски притеснения в Гърция, у нас дойдоха нови бежанци.* Започва политика на демонстриране на добронамерено отношение спрямо другите етноси в България – особено към турците, арменците, русите, евреите. В същото време изчезват уроците за българско присъствие в другите държави на Балканския п-в, за напуснатите пределите на България от 1945 г. Остават уроците за българите, населяващи земи извън Балканския п-в. Приключва времето на обилната като количество информация и подробната като квалификации оценка.

След 1945 г. до днес, вече седем десетилетия, подходът към *другите* е съвсем различен. Те или отсъстват (1945-1989) с изключение на негативизма към турците, или се представят в либерално-демократична положителна светлина (1989-2016), което не отразява обективно реалностите. Естествено, вътрешнобългарската етническа картина се е променила, друго е състоянието на българските общности зад граница, съвсем различно е международното положение на българската държава. Съответно съвсем различна в сравнение с времето между 1879-1944 г. е и политиката в образователната сфера.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бобчев С. С. История на българския народ за горните класове на гимназиите и средните училища. – Пловдив, 1899.
2. Божиков, Б., Л. Ленкова, В. Кепова, Ив. Сарафов. История за трети прогимназиален клас. – София, 1945.
3. Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. – София, 1994.
4. Георгиев, Ив., Н.Тодоров. Моята родина – практическо ръководство по родиноз-

- нание за трето отделение. – София, 1936.
5. Донеv, Г., П. Петров. Отечествознание за четвърто отделение. – София, 1931.
 6. Дочев Г., П. Петров. Отечествознание за трето отделение. – София, 1925.
 7. Йорданов, Ал., Ефр. Иванов. Отечествознание за четвърто отделение с гражданско учение. – Пловдив, 1922.
 8. Йорданов, Ал., Н. Дончев. Отечествознание с гражданско учение за четвърто отделение. – Пловдив, 1935.
 9. Кожухаров, Г. Отечествена география и гражданско учение за трети клас на прогимназиите. – София, 1909.
 10. Костов, Д. География на България и съседните държави. – София, 1935.
 11. Костов, Д. География на България и съседните ѝ държави за осми клас на средните училища. – София, 1935.
 12. Костов, Д. С. Петров, Н. Пенков. География на България за седми гимназиален клас. – София, 1945.
 13. Образът на другия в учебниците по история на Балканските страни. – София, 1998.
 14. Пастухов, Ив., Ив. Стоянов. История на българския народ за седми клас на гимназиите и педагогическите училища. – София, 1929.
 15. Пастухов, Ив., История за трети клас на народните прогимназии. – София, 1938.
 16. Чолаков, Д. Как да се преговoря материала по отечествознание в трето и четвърто отделение. София, б.г.
 17. Шейтанов, Н., Б. Божиков. Българска и обща история за трети прогимназиален клас. – София, 1942.

БОСНЕНСКИЯТ КОНФЛИКТ В КРАЯ НА ХХ В.: ЕТНОКОНФЕСИОНАЛНИТЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ, ОТРАЗЕНИ В УЧЕБНИЦИТЕ ПО ИСТОРИЯ НА БИВША ЮГОСЛАВИЯ, РУСИЯ И БЪЛГАРИЯ

Катя Бенчева

THE CONFLICT IN BOSNIA AT THE END OF THE 20TH CENTURY: THE ETHNO-CONFESSIONAL CONTRADICTIONS REFLECTED IN THE HISTORY TEXTBOOKS IN FORMER YUGOSLAVIA, RUSSIA, AND BULGARIA

Katia Bentsheva

Abstract: *The study traces the historical causes of the war in Bosnia in the 1990s, focusing on ethnic and confessional contradictions. The role of the religious factor on the national self-determination of indigenous peoples and on the relationship between the communities in Bosnia (Serbian, Croatian and Bosnian) is discussed. Attention is paid to the analysis of these topics in history textbooks written in Bulgaria, in the Russian Federation and in former Yugoslavia.*

Key words: *nation, nationalism, genocide, ethnic cleansing*

Разпадането на Югославската федерация в началото на 90-те год. на ХХ в. изведе на преден план ролята на етноконфесионалните противоречия във военните и националните конфликти. Кървавата югославска драма илюстрира повтарящите се на Балканите събития, когато трябва да се определят граници между националните групи. В този *проклет двор* на Европа, както Иво Андрич определя Босна, се сблъскват три конфесионални групи с един общ корен: католици, православни, мюсюлмани. Противоречията между тези групи са заложени още при разпадането на Османската империя и формирането на националните балкански държави.

На територията на бивша Югославия винаги са се преплитали интересите на двете големи империи – Османската и Австро-Унгарската. Както пише английският историк А. Дж. Тойнби, след разпадането на тези империи се раждат две нови държави – Румъния и Югославия. Той определя двете държави за приемници на старите империи, тъй като са създадени по принципа на националността и съхраняват следи от културата на тези две различни цивилизации [1]. Тойнби е съвременник на събитията и поставя въпрос дали този смел политически експеримент ще има успех или ще се провали. Отговорът се съдържа в последния югославски конфликт, възникнал заради противоречия между различните култури и религии, политически и социални претенции, а също и *благодарение* на намесата на Запада.

Разпадането на Югославия отваря, по мнението на югославския изследовател Предраг Симич, *кутията на Пандора* с етнически и религиозни кон-

фликти на Балканите. Най-непреодолими се оказаха противоречията в Босна и Херцеговина. Там етническият сепаратизъм, примесен с национална нетърпимост и религиозен екстремизъм, доведе до непримирима вражда между живеещите в републиката сърби, мюсюлмани и хървати. Но нека да разгледаме корените на тези противоречия, като се върнем назад във времето.

Османското нашествие на Балканите пресича възможността за формиране на босненска нация, както това се случва с останалите югославски народи. Нещо повече, тук започва мащабно проникване на ислямската цивилизация. Повечето учени обясняват този процес на бързо възприемане на мюсюлманската религия от босненските богомили, които виждали в османците спасители от католическия гнет. *Лекотата*, с която ислямът пуска дълбоки корени в тази балканска земя, руският учен А.Ф. Хилфердинг обяснява с близостта между богомилското учение и исляма, които имат дуалистичен характер [2]. Важно е да се спрем върху етническия произход на босненските мюсюлмани, тъй като този въпрос е един от най-сложните и болезнени в последния босненски конфликт. Повечето мюсюлмани на Босна са местни славяни, дори повечето учени смятат, че са сърби. Съвсем малък процент изследователи предполагат, че са хървати. Тези сърби – богомили възприемат исляма и може да се твърди, че мюсюлманското население на Босна и Херцеговина е възникнало в резултат от процесите на ислямизация на местното християнско население по време на османското владичество в региона. Колонизаторската политика на османската власт не успява да промени нито количественото преобладаване на местното славянско население, нито неговия език. Следователно, славянската основа се е съхранила, но са настъпили сериозни промени в бита и съзнанието на населението на Босна под въздействието на мюсюлманската религиозна традиция.

След възникването на босненската криза през 90-те год. на XX в. в научната литература все по-често се разглеждаха въпросите, свързани с възникването и развитието на босненско-мюсюлманския *етнос*. През 70-те год. на XIX в. сред населението на босненския вилает православни са били 37,6%, католици – 12,7%, а мюсюлмани – 48,9%. Мюсюлманското население е съхранило сръбския език, но у него се формирало особено национално самосъзнание [3]. Важно е да се отбележи, че етническата и националната принадлежност на човека се определят в резултат на обкръжаващите го етнически и социални реалности. Босненските сърби и хървати, след като приели исляма, постепенно сменили своето сръбско и хърватско самосъзнание на османо-мюсюлманско. Влиянието на исляма върху народностното самосъзнание било особено силно, тъй като нормите на религията тясно се преплитали с държавното устройство. Друг важен момент е, че ислямът отрича родствениите връзки. Една от характерните особености на тази религия е, че конфесионалната принадлежност е над етническата. В резултат от тези процеси на територията на Босна и Херцеговина се очертава сложна етно-конфесионална картина: различни части на населението, имащи родствен етнически произход и общ език, едновременно изповядвали православие,

католицизъм и ислям. Тук трябва да се подчертае едно важно различие на босненските мюсюлмани от останалите балкански последователи на Аллах, а именно, че сред тях не се наблюдава процес на отъждествяване с турците. Нещо повече, за тях това се смята за обίδα. Историческото и етнокултурното развитие на Босна и Херцеговина е изключително драматично и противоречиво за разлика от останалите части на бивша Югославия. Една от причините е, че тези земи в продължение на столетия са се оказвали под различни господства на различни цивилизации, но всъщност не са принадлежали напълно на никоя от тях. Особено важно е, че Босна по време на османското владичество се е явявала гранична зона и тенденциите на сепаратизъм сериозно са присъствали.

През XIX в. босненските мюсюлмани се възприемали като особена етническа общност, както по отношение на другояверците, така и по отношение на останалите мюсюлмани [4]. И тъй като въпросът за нацията е важен момент сред причините за конфликта в Босна и Херцеговина, трябва да се каже, че до днес няма точна дефиниция на понятието нация. Някои учени като Жорж Кастелан и В. Фрейдзон отчитат важната роля на религията не толкова върху духовността на босненските мюсюлмани, колкото върху националната принадлежност на това население [5]. За да се различават както от славяните в областта, така и от останалите мюсюлмани, босненските мохамедани започнали да се назовават *бошнаци*. От друга страна, християнското население на Босна се отнасяло с недоверие към местните мюсюлмани, което също способствало за тяхното обособяване. Всъщност самоопределянето на населението на Босна и Херцеговина зависело от вероизповеданието.

Съвпадението на различните национални интереси и религиозната принадлежност показва, че религията е доминираща в този регион. Именно по тази причина в Босна няма единна босненска нация, а съществуват три: сърби православни, хървати католици и мюсюлмани, които се смятат за отделна етническа група. До Втората световна война сърбите са били етническо мнозинство в Босна и Херцеговина. Картината се променя, когато тези земи попадат в границите на фашистката държава на усташите, подкрепени от мюсюлманското население. Унищожени са над 0,5 млн. сърби и това води до промяна на етнически баланс в полза на мюсюлманите. До 1958 г. мюсюлманите на Босна и Херцеговина могли да се декларират като сърби, хървати или *югославяни, национално неопределени*. През 1961 г., по време на преброяване на населението, се появява графа *мюсюлмани – етническа принадлежност* [6]. По-късно властите на Югославия стигнали до следното оригинално решение да приравнят термина *мюсюлмани* към националната принадлежност, т.е. създава се т.нар. *мюсюлманска нация*. Тя е официално призната с Конституцията от 1974 г., но се отнася единствено за мюсюлманското население на Босна и Херцеговина и частично за Санджак [7], т.е. не обхваща цялото мюсюлманско население на бивша Югославия. Създателите на *мюсюлманската* нация изискват босненските мюсюлмани да бъдат

преименувани в *бошнаци* и намират привърженици сред част от ислямската интелигенция. От друга страна, отделни лица като световно известния режисьор Емир Костурица декларират, че не се чувстват мюсюлмани по отношение на национална принадлежност, но не се чувстват и сърби. Основната причина за създаването на тази изкуствена конструкция (мюсюлманска нация) била да се премахнат домогванията на сърбите и хърватите към мюсюлманското население на Босна. За съжаление, това е една от сериозните грешки на националната политика на Тито, която се заплаща с кървавата война от 90-те год. на ХХ в.

Гражданската война, започнала през 1991 г., постепенно придобива религиозна окраска. От самото начало беше ясно, че териториалните въпроси и споровете за малцинствата няма как да се решат по мирен път. Чуждестранните наблюдатели предупреждаваха, че ако военните действия засегнат Босна и Херцеговина, войната там ще бъде жестока, продължителна, с много човешки жертви и огромни материални загуби. В Босна и трите етнически общности бяха създали местни военни въоръжения и дори партизански отряди. Войната там се превърна в гражданска, без спазване на каквито и да е правила за нейното водене. Според изчисления на сараевския професор Иле Бошанкович, във войната са загинали 139 000 мюсюлмани, 96 000 сърби, 28 000 хървати и 12 000 югославяни. Бежанците са около 1,3 млн.[8]. Към тази ужасяваща статистика трябва да се добави и фактът, че тук е било извършено най-голямото *етническо прочистване* за последните 500 г. Въпреки сключените примирия и Дейтънските споразумения, редица политолози смятат, че войната е само стихнала. В това отношение доста точно показателни са думите на Драган Челич: *Между сърбите, мюсюлманите и хърватите има толкова убити, че едва ли ние ще можем да живеем в една държава* [9].

Босненският конфликт от края на ХХ в. вече е част от историята на света и международните организации, тъй като последните участваха в неговото разрешаване. ООН и НАТО изпратиха свои въоръжени сили, които да урегулират отношенията между враждуващите страни, но в крайна сметка ООН официално призна, че операцията в Босна е един от провалите на тази организация. Определено една от причините е не само проблемите вътре в самите международни организации, а и обстоятелството, че още в началото на конфликта международното общество зае антисръбска позиция, като внуши чувството на правдивост и безнаказаност за останалите участници в събитията. Особено показателен е случаят с трагедията на пазара *Маркала* в Сараево, където бяха убити 68 и ранени 197 души. Сръбската страна отричаше снарядът, превърнал пазара в ужасяваща трагедия, да е изстрелян от тяхна страна. ЮНПРОФОР (силите на ООН за защита), които притежават редица механизми, за да уточнят откъде е изстрелян снаряда, така и не доказаха сръбската вина [10]. Въпреки това, Западът обвини босненските сърби за устройването на тази *касапница*. За съвременното поколение босненската криза е просто параграф в учебника, за съжаление скромно отбелязан.

Тъй като историята на Балканите е низ от конфликти и неслучайно тази част на Европа си е извоювала прозвището *барутен погреб*, необходимо е поколенията не само да знаят за причините и последствията на конфликтите, но и да направят всичко възможно да не се повтарят и това *проклятие* от Балканите да бъде снето.

Нека да разгледаме как са отразени различни моменти от зараждането на конфликта и самата босненска криза в учебниците по история. В учебниците от бивша Югославия са разгледани именно моментите на формиране на мюсюлманската *нация* и нейното конституционално узаконяване (до 1974). В сараевските учебници е отделено достатъчно внимание на въпроса за завладяването на Босна и Херцеговина от османците. Споменава се последният босненски крал Стефан Томашевич и, че Босна е завоювана през 1463 г. По отношение на развитие на духовността и културата се акцентира, че в Босна османците строят редица от останалите до днес забележителности на региона. Това са каменни мостове, изградени над р. Дрина във Вишеград, над р. Неретва в Мостар. Последният, защитен от ЮНЕСКО и символ на единна Босна и Херцеговина, е разрушен от босненските хървати през 1993 г., което е показателно за ситуацията. Изтъкват се редица босненски мюсюлмани – учени от XVI-XVIII в., които са завършили школи в Цариград, Кайро и Дамаск. Но паралелно с това се отбелязва, че османците налагат ислямската култура, но не и езика [11]. В друг учебник се разкрива въпросът за ислямизацията на Балканите. В параграфа се подчертава, че най-голям успех по този въпрос е постигнат в Босна. Там към исляма са преминавали много знатни родове [12]. В по-съвременен учебник е отбелязано, че една от основните причини, поради които се стига до разпадането на Югославия са международналните отношения. Учебниците са оскъдни на информация относно формирането на мюсюлманската *нация* и Конституцията от 1974 г. Повече се пише за влиянието на Конституцията върху икономиката на страната. Няма подчертани понятия, но в края на някои от учебниците има понятиен апарат, където присъстват такива като *национализъм* и *нация*. Повечето учебници съдържат информация относно завоюването на Босна и Херцеговина, властта на Османската империя и Австро-Унгария над тези земи. Избягва се разглеждането на въпроси, свързани с етническото и конфесионалното развитие на областта. Най-вероятно това е свързано с въведеното от времето на Тито разбиране, че всички нации в Югославия са равни и могат спокойно да упражняват своите религиозни и национални права [13].

В урегулирането на босненската криза Руската федерация беше един от важните международни фактори. Ако въоръжените сили на ООН, САЩ, НАТО и техните симпатизанти заеха абсолютно антисръбска позиция, Русия подчертано зае просръбска. Русия още от XIX в. смята сръбския народ и държавност за важен елемент от своята балканска политика и многократно ги е подкрепяла. Сърбите реално се освобождават от владичеството на Османската империя благодарение на поредната руско-турска война 1806-1812 г. Така че, исторически двете държави са свързани, а и към това трябва да

се прибави общата православна вяра и един календар, и, разбира се, славянския произход. Това е един от значимите аргументи, за да се разгледа как е отразен последният босненски конфликт в учебниците на Русия. Информацията, която е предоставена на учениците, е значително повече в сравнение с българските учебници. Изясняват се причините за конфликта, а именно разпадането на Югославия и положението на *малцинство* на сърбите в Босна и Херцеговина [14]. Във всичките учебници се акцентира върху етноконфесионалната принадлежност на страните от конфликта: сърби, мюсюлмани, хървати [15]. Важен и показателен е направеният извод в един от учебниците, в който се казва, че *войната в бивша Югославия показала по какъв лесен начин с помощта на националистически чувства могат да бъдат настроени един срещу друг хора, живеещи векове един до друг* [16]. Понятията, които се използват, са *етническо протистване, концентрационен лагер, международен трибунал*. Всичко това илюстрира конфликта достатъчно изчерпателно за съвременните ученици. Може да се каже, че освен исторически знания, те получават политическа култура за разрешаването на международни конфликти. Повечето автори правят аналогични изводи за резултата от конфликта: много жертви, масови убийства на мирно население, създаване на концлагери [17].

В българските учебници по съвременна история, за съжаление, информацията е още по-оскъдна. Подробно са описани редица конфликти, но точно за босненския, от който България беше засегната и икономически, почти липсва информация. От друга страна, значителен интерес представляват старите учебници, излезли през първата половина на XX в. Така напр., в учебниците по география се съдържа ценна справка не само за българите, но и за техните съседи. Ето как е описана в етноконфесионално отношение бивша Югославия в учебника *География на България и съседните ѝ държави* на Д. Костов: *Националният състав на новата Югославянска държава е много пъстър. Най-голямата част от населението се състои от три южнославянски народи – сърби, хървати (около 10 м.д.) и словенци (около 1 м.д.). Сърбите и хърватите са две родствени групи – (сърби 7 м.д. и хървати 3 м.д.). Сърбите населяват Сърбия, Стара-Сърбия, Босна, Херцеговина, Черна гора (бошнаците, херцеговинците и черногорците са сърби), а също и части от Далмация, Славония, Бачка и Банат. Хърватите населяват Хърватско, Славония, Далмация; ако и родствени със сърбите, те се чувстват като отделен народ и проявяват силен стремеж към самостоятелност, борят се за автономно управление, дори за пълно отделяне от Югославия* [18]. Изключително важно е да се отбележи, че по-нататък в учебника се подчертава близостта между сърбите и хърватите, като се изтъква, че те имат един и същ език, еднакви обичаи и нрави, говор и т.н. Единствено влиянието на различни исторически условия е разделило тези две групи и ги е накарало да се чувстват два отделни народа: сърби и хървати. Освен развитието на тези народи в условията на чужди господства, акцентира се върху появата на мюсюлманите в Босна, като дори се сравня-

ват с българските помаци. Част от тях (в Босна и Херцеговина) приели мохамеданството и се отчуждили доста много от сръбския народ – както нашите помаци. Хърватите рано попаднали под влиянието на романо-германската култура, приели католическа вяра и латиницата (има малко сърби-католици и хървати-православни; при това хървати и сърби на някои места са размесени; в Хърватско и Славония до 25% от населението са сърби; в Босна и Херцеговина пак около 25% са хървати); поставени досега при по-благоприятни условия, те са по-напреднали в културно отношение от сърбите и се чувстват като самостоятелен народ, който не може да понесе господството на сърбите в държавата и постоянно се бори с тях за автономия, дори за пълно отделяне [19]. Ценна информация представлява антропологичното описание на всеки от народите. Освен това, в учебника се описват и най-характерните черти от манталитета на сърбина, хърватина и мюсюлманина: *Сърбинът се сприятелиява лесно, говори открито, дори безцеремонно. У него е развито чувството за лично достойнство, има войнствен и горд вид, често е патриот, до шовинизъм (под влияние на училищата). Бошнакът е по-флегматичен и недосяпан, но планинецът – херцеговинец е по-жив, съобразителен, предприемчив. ... Хърватинът е по-благ, нежен, по-културен – земеделец.* Относно религиозната принадлежност нещата се описват както във всички останали учебници, т.е. посочват се трите основни етноконфесионални групи, като за мохамеданите в Босна се подчертава техния сръбски произход. В този учебник по география се описват и главните градове на Босна, като по този начин учениците получават ясна представа не само за етническата и религиозната принадлежност на населението, но и за най-важните центрове на областта с техните забележителности. В останалите учебници по история от периода също се посочват етническите групи на Югославия, но се акцентира върху водещата роля на сърбите в управлението на държавата. В учебник от 1992 г. се споменава, че Босна и Херцеговина са населени със сърби, които често се наричат бошнаци и по-голямата част са християни, а останалите – мохамедани. Няма никакви сведения за наличието на хървати в Босна, което представлява интересен факт.

В съвременните учебници по история, разбира се, е засегнат конфликтът от 90-те год. на ХХ в. За съжаление, информацията, която се предоставя на учениците е скромна. Това е в ущърб на съдържанието, тъй като Босна е един етноконфесионален макет на Балканите и конфликтът там засяга основно балканските държави, в частност България. Интересен паралел е направен в учебника на Издателство *Просвета*, където съдържанието на урока описва Титова Югославия и в същото време е представен документ относно написаното от мюсюлманин от Бихач в книгата за посетители в родната къща на Тито: *Докато те имаше, ходех на два крака; сега ходя на един.* Като положителен момент трябва да се отбележи наличието на *Хронология на конфликта*, където безпристрастно са датирани най-важните събития. Съвсем различна е ситуацията в останалите учебници. Конфликтът

в Босна и Херцеговина само се споменава, а в някои учебници [20] е по-скоро прелюдия към Косовската криза от 1999 г. Проблемът е изложен едностранчиво, като отсъстват позициите на останалите участници в конфликта. В учебника на Издателство Анупис са изведени понятия като *етническо прочистване* и *геноцид*, но не става ясно кой ги прилага и какви са резултатите [21]. Изключение представлява учебникът на Издателство *Свят. Наука* с автор Милен Семков от 1996 г., където войната в Босна и Херцеговина е представена по-подробно. Изведени са причините за войната, като се набляга на сръбската вина и стремежа на сърбите да създадат Велика Сърбия или нова Югославия [22]. Тук обаче не без основание се извежда още една причина, която в другите учебни материали не се среща, а именно: страхът от превръщането на Босна и Херцеговина в остров на ислямския фундаментализъм в Европа. Въведен е понятиен апарат, като геноцид – *прочистване*. Авторът констатира факта, че Европа наблюдава абсолютно безучастно кланетата и масовите избивания. Текстът е подплатен с илюстративен материал. Една от снимките показва жертви, които са чакали на опашка за хляб в Сараево [23].

Босненският конфликт от 90-те год. на ХХ в. е най-сериозната военна криза в Европа, но тя сякаш се забравя и може би защото международните организации доста безуспешно участваха в него, умишлено се игнорира в учебното съдържание. За сметка на това много повече внимание е отделено на Косовската криза и участието на НАТО и САЩ в *разрешаването* на този проблем, който фактически не е решен. Показателно е мнението на босненския историк Енвер Режич, който смята, че твърдението *силна босненска нация е равно на силна Босна и Херцеговина* е погрешно. Основавайки се на историческия опит, Режич подчертава, че колкото е по-силна една от нациите в Босна, толкова Босна и Херцеговина е по-слаба [24]. Повечето от съвременните автори са мнение, че Босна и Херцеговина е най-сложната страна в Европа и такава остава и днес, в началото на ХХI в.

Въпреки сложната историческа съдба и опустошителната последна война в Босна, желателно е да се мисли за примирение на народите там. Все пак до голяма степен конфликтът в Босна и Херцеговина беше инспириран от външни сили. Трите етноконфесионални групи са съжителствали векове наред, а колкото до мюсюлманите на Босна, повечето специалисти подчертават тяхната секуларизация. В заключение ще приведа примера, че по време на войната, когато възникна пожар в университетската библиотека *Вечница* в Сараево, всички без изключение на своята религиозна принадлежност, се спуснаха да гасят, тъй като това е един от символите на Босна. Този случай е обнадеждаващ, че мирът там може да е продължителен и че различията може би са по-малко, отколкото близостта.

БЕЛЕЖКИ

1. Тойнби, А. Постигание истории. – Москва, 1996, с. 126.
2. Досталь, М.Ю. Основные проблемы истории славян в журнале „Русская беседа“ (1856-1860): Исследования по историографии стран Центральной и Юго-Восточной Европы. – Москва, 1991, с. 34.
3. Формирование национальных независимых государств на Балканах (конец 1870-х гг. XIX в.). – Москва, 1986, с. 270.
4. Фрейдзон, В.И. К истории боснийского мусульманского этноса: Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. – Москва, 1981, с. 330.
5. Йовевска, М. Босна и Херцеговина през 19-20 век: Нации и национални взаимоотношения. – В.Търново, 1995, с. 20-21.
6. Палешутски, К. Националният въпрос в Югославската федерация: Национални проблеми на Балканите: история и съвременност. – София, 1992, с. 112.
7. Пак там, с. 113-
8. Симич, П. Регулиране или разрешаване на конфликта: югославският случай. // Международни отношения, 1995, № 1, с. 24.
9. В Босна чакат война следващото лято. // 168 часа, 25-31.12.1995, с. 9.
10. Stvarno i moguće. // Vreme, 4.09.1995, p.11-14.
11. Arslanagic, M., F. Isakovic. Istorija-povijest za I razred srednjih strucnih skola. – Sarajevo: Svjetlost, 1975, p. 69.
12. Рајичич, М. Историја за I разред економске школе. – Београд, 1976, с. 159.
13. Младеновски, С. Историја за IV клас гимназија. – Скопје, с. 221
14. Загладин, Н.В. Новейшая история зарубежных стран XX век: Учебник для школьников 9 класса. – Москва: Русское слово – РС, 1999, с. 352.
15. Загладин, Н.В. Всеобщая история XX век. Учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений; Волобуев, О.В. Всеобщая история. XX – начало XXI века. 11 класс. Базовый уровень: Учебник для общеобразовательных учреждений; Волобуев, О.В., М.В. Пономарев, В.А. Рогожкин. – Москва: Дрофа, 2012; Алексашкина, Л.Н. Новейшая история XX век – начало XXI века: Учебник для 11 класса общеобразовательных учреждений. – Москва: Мнемозина, 2005; Алексашкина, Л.Н., А.А. Данилов, Л.Г. Косулина. Россия и мир в XX – начале XXI веке. 11 класс: Учебник для общеобразовательных учреждений. Базовый уровень. – Москва: Просвещение, 2010.
16. Волобуев, О.В., М.В. Пономарев, В.А. Рогожкин. Всеобщая история XX – начало XXI века. 11 класс. Базовый уровень. – Москва: Дрофа, 2012, с. 173.
17. Пак там, с. 174.
18. Костов, Д. Учебник за 8 клас на средните училища според програмата от 1925 г. – София: Кооперативна печатница Напред, 1935, с. 34.
19. Пак там, с. 35.
20. Грозев К., В. Колев, Т. Зарков. История и цивилизация: Учебник за 10 клас. – София: Даниела Убенова, 2001.
21. Рангелова, Г., Хр. Мирчева. История и цивилизация: профилирана подготовка. 10 клас. – София: Анупис, 2001.
22. Семков, М. История за 10 клас. – София: Свят. Наука, 1996.
23. Пак там.
24. Redzic, E. Sto godina muslimanske politike. U tezama i kontrtezama istorijske nauke. – Sarajevo, 2000.

ЕВРОПА: ЕТНИЧЕСКАТА ПАЛИТРА НА РЕЛИГИОЗНАТА ВОЙНА

Теодор Тодоров

EUROPE: ETHNIC PALETTE OF RELIGIOUS WAR

Teodor Todorov

Abstract: *The understanding of the European culture and a manner of living require a deep and perspicacious interpretation. It should be clear that follow the example of the research method will face the dilemma to take things of the existed European reality as one finds them or that contemporary European culture "has been followed the lead" of difficult process and development. Therefore, to interpret the complex palette of ethnical diversity could be realized a magnifying glass of the concrete historical reality is needed.*

Key words: *ethnos, ethnic diversity, religion, religious war, social action, ideal type, archetype.*

Трудните, на моменти невъзможни междуетнически взаимоотношения, водещи до нестихващата вече повече от хилядолетие религиозна война, карат обикновеният европеец да мисли, че изграденият с толкова жертви и усилия мир всеки момент ще рухне. Безспорно заслугата за притегателната сила на политико-културния образ на континента се крие в неговия либерализъм. Последният е този, който създава предпоставките за оформянето на Европа едновременно като социален, икономически, културен и политически модел, но и като място, където реваншизмът и религиозният противовес намират почва и сцена за изява.

За разлика от предходните исторически периоди модерната и плуралистична Европа очевидно не е способна да се защити от нашествието на исляма. Императивът към разбирането и търкуването на днешния свят и в конкретност на европееца ни отвежда в посока, където е налице сблъсък на много и различни социокултурни и психосоциални светове, в които централно място би трябвало да заема отделната човешка личност.

Историческата действителност обаче показва нещо съвсем различно. Обикновено, когато говорим за личността на някого, имаме предвид онова, което го отличава от другите хора и го прави уникален. Според Ерик Ериксон, този аспект на личността се нарича индивидуално различие, обяснено чрез подбора и усъвършенстването на способностите, на които трябва да се учим от предходното поколение, предавайки опита, начина на живот и ценностите си на следващото. Казано на езика на социологията в смисъла на Алфред Шютц, черпим опит и знание, които интерпретираме и доразвиваме от *предшествениците*, за да предадем наученото на *следовниците* – хората, които идват след нас, т.е. съществуващите архетипове са движещата сила на социокултурната реалност.

Непренебрегването на подобен род схващане в конкретиката на настоящия доклад ни изправя пред необходимостта да кажем, че много от съв-

ременните държави се разпадат, а други са раздирани от етнически конфликти, като за това не са виновни съставляващите ги етноси, а провалите в провежданата от управляващите политика, недооценяваща етническия фактор, водени от предразсъдъците на предходните поколения. В търсене на форми за социално и политическо самоутвърждаване при най-малкото изменение на социално-политическите условия етносите реагират с повишена активност в политическите и социалните процеси, стремящи се да докажат и съхранят жизнеността си.

Практиката сочи, че етносите често се явяват по-устойчиви общности от държавите, които населяват. Благоустрояването на етносите във всяка държава трябва да бъде задача за политиците. В този аспект етносите са едновременно субект и обект на политиката. Както е известно, науката присъпва към сериозно изучаване на конфликтите едва от началото на 70-те год. на XX в., макар историята на войните, етническите сблъсъци и тяхното отражение върху политиката на държавите да занимават човечеството от столетия. В много страни националният въпрос остава сложен вътрешнополитически проблем. На Балканите напр. няма държава, в която да не се наблюдават прояви на национализъм и етнически претенции. Тези отношения са тясно свързани със социално-политическите, религиозните и екологичните аспекти на правителствената линия във всяка конкретна държава или регион. Именно в политиката се изразяват и реализират много важни интереси на етносите. По правило междуетническият конфликт е и социален. Възникващ от социалното действие между представители на отделни социални групи, от различни етноси, той може да доведе до конфронтация между самите етнически общности.

Етносите са една от формите на съществуване на човешката общност, която днес се сблъсква с нови прояви на глобализацията. Този процес от една страна създава условия етнонационалните общности да разширяват своето представителство, но от друга сякаш парализира тяхната самобитност, поражда нови или ескалира стари конфликти помежду им. Факт е, че *Националният етнос е жива тъкан, участваща във формирането на нациите. В международното и националните законодателства, признати от съвременната демократична общност, е записано правото на национално и религиозно самоопределение, но това не означава право да се рушат суверенитета и целостта на съществуващите държави*³. Затова задача на всяка една модерна суверенна страна е да осигури условия, които да не пораждат остри междуетнически конфликти.

Днешната социално-политическа реалност ни прави преки свидетели на нещо различно, непознато на европейските народи. Ислямското предизвикателство, пред което днес е изправен старият континент, има двойствен характер. От една страна, във вътрешен план Европа трябва да интегрира

³ Геополитика, 29.01.2010.

маргинализираното, но бързо растящо мюсюлманско малцинство, а от друга, да ограничи заплахата за колективната идентичност и традиционните ценности на европейското общество. Разликата днес е, че Европа има пред себе си не организиран ислямски поход, а безразборно нахлуване на ислямски имигранти, носещи със себе си неопределеността, непознатостта и заплахата за сигурността на вече изградената либерална система на Запада. Затова няма да сбъркаме, ако приемем, че в своята същност Европа е моделирана и определена от исляма преди повече от хилядолетие, когато Северна Африка е възприемана като част от християнска Европа. Стремителното настъпление на исляма в Северна Африка през VII-VIII в. почти ликвидира християнството там или, перифразирайки испанския философ Хосе Ортега-и-Гасет, ще кажем следното: цялата европейска история може да се тълкува като една велика емиграция на север.

Още много столетия ще са нужни, за да се изгради модерната система от европейски държави. Бавно обаче феодализмът, който по взаимно съгласие и взаимни отстъпки е работел по посока на индивидуализма и ограничаване на абсолютизма, дава път на ранните модерни империи и с течение на времето – на национализма и демокрацията. В конкретност *Западът* възниква в Северна Европа и основно, след като ислямът разделя Средиземноморския свят. В частност ислямът прави много повече от това да дефинира географски Европа.

Едно от мненията ще стигне дотам да възприеме идеята на британския историк Денис Хей, че европейското единство започва с концепцията на християнския свят в неизбежна опозиция на исляма. Концепция, която намира своята кулминация в кръстоносните походи, които Западът осъществява на Изток. Други стигат още по-далеч, като развиват тезата, че ислямът дефинира Европа в културно отношение, като ѝ показва срещу какво е застанала. Идентичността на Европа, с други думи, се изгражда в значителна степен с чувството на превъзходство над света на мюсюлманските араби в нейната периферия. Империализмът доказва окончателния израз на тази еволюция: ранната модерна Европа, водеща началото си още от Наполеон, завладява Близкия изток, а след това изпраща там учени и дипломати да изучават ислямската цивилизация, да я класифицират като нещо красиво, пленително, въпреки че е възприемана като по-ниско стояща в културно йерархично отношение от западноевропейската.

В постколониалната ера чувството на Европа за културно превъзходство и съществуващият идеален Веберов тип се поддържа основно от новите полицейски държави в Северна Африка и Леванта (докато тези диктатури държат народите си като затворници в безопасни граници – граници, начертани изкуствено от европейските колониални власти). Европейците целенасочено в либералния западнодемократичен дух поучават арабите за човешките права, без да се тревожат от възможността за хаотични демократични експерименти, които да доведат до значителна миграция. Именно, поради отсъствието на човешки права в арабските държави, европейците се чувст-

ват като по-висши и в безопасност от тях.

В действителност Европа е драматично засегната от демографски пристъпи от Изток: през Великото преселение на народите (IV-VII в.), когато огромен брой хора мигрират към Централна и Източна Европа от дълбините на Евразия. Но тези хора приемат християнството и по-късно формират политически общества, които от Полша на Север до България на юг успяват да се впишат в развиващата се европейска държавна система. Що се отнася до алжирските гастарбайтери, които емигрират във Франция, и турските и кюрдските гастарбайтери, които емигрират в Германия по време на Студената война, те представляват по-удържим предвестник на настоящата миграция. Особеното се крие в това, че днес стотици хиляди мюсюлмани, които нямат никакво желание да стават християни, проникват в икономически стагнираните европейски държави, като по този начин заплашват да подкопаят крехкия им социален и религиозен мир. Макар че европейските елити от десетилетия използват идеологическа реторика, за да отрекат силите на религията и етноса, именно това са силите, които осигуряват на европейските държави собствената им вътрешна сплотеност.

Мюсюлманският фактор през последните 13 века винаги е от особено значение при определяне на европейската вътрешна и външна политика, също в географски и демографски аспект. Сложността в съвременните отношения между Европа и исляма се обуславят от появата на редица нови социални явления, като *ренесансът* на тероризма, постепенната ориентация на утвърдените европейски политически партии все по-надясно, пренареждането на националните приоритети на отделните европейски държави, допълнителните трудности поради задълбочаването на европейската интеграция и преформулирането на общата европейска външна политика. Все факти, които подплатени с досегашния опит на Стария континент, показват едно-единствено нещо – че управляващите не се опитват да лансират нови инициативи.

Европейците изглежда се стремят по-скоро към съхраняване на статуквото, предпочитайки предпазливия подход, предвидимостта, контрола и установените структури пред по-смелите действия като адаптацията, ангажираността и предефинирането на отношенията, наложени от новата ситуация. Едновременно с подобен род протичащи процеси се наблюдава и една нова миграция, провокирана от войни и разпад на държави, заличаваща различията между имперските центрове и техните бивши колонии.

В отговор на това днешна Европа успява да противопостави създаването на изкуствено национално-културни идентичности в крайно ляво и крайно дясно, за да се противопостави на заплахата от цивилизацията, над която някога е доминирала. Макар че идеята за *край на историята* – с всичките ѝ етнически и териториални диспути – е добро пожелание, осъзнаването на това не е оправдание за отдръпване в национализъм. Чистотата на културата, за която Европа жадува пред лицето на мюсюлманския бежански поток, е просто невъзможна в свят на нарастващо взаимодействие между хората.

Същността на съвременната религиозна война, поставена на основата

на етническата палитра от европейските народи, се обуславя главно от проявата на все по-инклузивен либерализъм от страна на европейските управляващи. Точно както през XIX в. се оказва, че няма връщане назад към феодализма, сега няма връщане назад към национализма, не и без изпадане в състояние на аномия. Както отбелязва руският мислител Александър Херцен: *Историята не се връща обратно... Всички възстановявания, всички реставрации, винаги са били маскаради*; или Марк Твен: *Историята никога не се повтаря, но често се римува* – представят религиозната война в очерка на спорадичните етнически конфликти както на Балканите, така и в останалата част на Европа. Изразът на недоволство много често представлява не нещо ново, а представя старото по нов начин.

Етнически религиозният конфликт в Босна и Херцеговина, Хърватия и Косово е израз на дълго таено социално-икономическо и политическо недоволство, което прераства във военен етническо-религиозен конфликт. Наглед нещо ново, случилото се на практика е отдавна заложен политическо-религиозен конфликт. Опитът показва, че мюсюлманите не могат да бъдат интегрирани и асимилирани. Те учредяват свои отделни общности и се стараят да наложат своите закони и норми. И колкото повече расте техният брой, толкова повече нарастват техните претенции.

Според Годишния доклад за религиозните свободи на американския Държавен департамент от 2014 г., в Европа днес живеят над 25 млн. мюсюлмани или това е около 5% от цялото население. Цифрата значително надвишава онези 13-18 млн., които обикновено се цитират от медиите или в академичните студии, основаващи се на стара и непълна информация. Ако се включи и Турция, броят на мюсюлманите е около 90 млн., т.е. 15% от европейското население. Много по-важна от тези цифри обаче е очертаващата се тенденция. Мюсюлманското население в Европа е нараснало над два пъти през последните 40 г. и относителният му дял продължава прогресивно да се увеличава.

Повечето европейски страни прекратиха приемането на чуждестранни работници още през 70-те год. на XX в., непосредствено след арабското петролно ембарго и последвалия го икономически спад. Въпреки това, всяка година около 500 хил. нови имигранти (най-често роднини на вече установили се в Европа *гастарбайтери*), както и около 400 хил. кандидати за получаване на убежище, се появяват в нея. Според Международната организация за миграцията, мюсюлманите преобладават и в двете посочени по-горе групи кандидат-емигранти, като идват най-вече от Алжир, Мароко, Турция, Пакистан, Афганистан, Ирак, Иран и бивша Югославия (Босна и Косово). Впрочем мюсюлманите преобладават и сред нелегалните емигранти в Западна Европа (смята се, че годишно в ЕС нелегално проникват между 150 и 500 хил. души). Неслучайно в много европейски страни думите *мюсюлманин* и *имигрант* са се превърнали в синоними.

Сегашните вълни от имигранти и бежанци от региона на Близкия изток и Северна Африка (MENA), който е вторият по раждаемост в света, се дъл-

жат най-вече на непрекъснато влошаващите се условия на живот там, а не толкова на нуждата от работна ръка в Европа (регионът с най-ниска раждаемост на планетата). При положение, че населението на страните от MENA вероятно ще се удвои през следващия четвърт век, докато това в Европа ще продължи драстично да намалява, мощните миграционни потоци от юг на север и от изток на запад ще бъдат неизбежни. Тенденцията се задълбочава и от факта, че европейското население прогресивно остарява, докато средната възраст на жителите на MENA става все по-ниска. В тази връзка през 2010 г. експерти на ООН изчисляват, че за да компенсират остаряването на населението си, държавите от ЕС ще се нуждаят от 950 хил. имигранти годишно, за да запазят нивото на населението си от 2000 г.

Днес около 50% от мюсюлманите в Западна Европа са родени на континента. Нещо повече – раждаемостта сред мюсюлманите в Европа е над три пъти по-висока от тази на немюсюлманите, което съдейства за взривообразния ръст на изповядващите исляма на континента. В резултат от това мюсюлманските общности в Европа са значително по-млади от немюсюлманите и европейската *Генерация X* (т.е. поколението на новото хилядолетие) включва много по-голям процент мюсюлмани, отколкото населението на континента като цяло. Една трета от петте млн. мюсюлмани във Франция са под 20-годишна възраст (за цялото население делът е 22%); 1/3 от четирите млн. мюсюлмани в Германия са под 18 г. (за цялото население делът е 19%); 1/3 от 1,7-те млн. британски мюсюлмани са под 16 г. (за цялото население делът е 21%); 1/3 от 370-те хил. белгийски мюсюлмани също са под 16 г. (за цялото население делът е 19%); със сходни показатели е положението в Холандия (900 хил. мюсюлмани) и др. Към 2020 г. се очаква броят на мюсюлманите в Европа да се увеличи, докато немюсюлманското население на континента ще намалее с най-малко 3,5%. В по-далечно бъдеще дори и според най-предпазливите прогнози може да се очаква, че мюсюлманите ще бъдат най-малко 20% от населението на Европа (днес те са само 5%). А сред основните фактори в това уравнение, и то не по-малко важен от ръста на мюсюлманското население, е драматичният спад на населението в Европа като цяло, което според прогнози на ООН ще намалее с повече от 100 млн., т.е. от 728 млн. през 2000 г. до около 600 млн. (или дори 585 млн.) през 2050 г.

Нарастващото мюсюлманско присъствие в Европа е концентрирано в границите на отделните държави, най-вече в индустриализираните градски райони, като оформя там своеобразни капсулирани общности, подобни на гета. Такива са берлинският кв. Кройцберг, лондонският Тауър Хамлетс или предградията на най-големите френски градове. Две пети от мюсюлманите в Обединеното кралство обитават района на Голям Лондон, 1/3 от френските мюсюлмани живеят в или около Париж, а 1/3 от мюсюлманите в Германия са концентрирани в Рурската индустриална област. Днес мюсюлманите са 25% от жителите на Марсилия, 20% от тези на Малмьо (Швеция), 15% в Брюксел, Бирмингам и Париж и над 10% в Лондон, Амстердам, Ротердам, Хага, Копенхаген и Осло.

В същото време Югоизточна Европа е единственият регион на Стария

континент, чието мюсюлманско население е намаляло с 15% през последните 25 г., като сред причините за това са изселването на българските турци, албанската имиграция в Италия и Гърция, както и многото жертви и потоците бежанци в резултат от войните в бивша Югославия. В Централна и Източна Европа пък на практика няма компактно мюсюлманско население.

Характерът на мюсюлманското присъствие в Европа също се променя. Днес мюсюлманите не са *временно наети чуждестранни работници*, а неделима част от европейския национален пейзаж, както впрочем е било в продължение на столетия в Югоизточна Европа или на Пиренеите. А институционализацията на исляма в Европа стартира с *реислямизацията* на европейските мюсюлмани.

От друга страна обаче, да се говори за единна мюсюлманска общност в Европа, е грешка. Дори в отделните европейски държави етническите различия, противоречията между теченията в исляма, както и разделенията на съответните мюсюлмански общности, породени от специфични социополитически и поколенчески причини, както и липсата на ясна йерархия в мюсюлманската религи, гарантират, че и през следващите десетилетия европейските мюсюлмани ще бъдат повече разделени, отколкото обединени. Въпреки това, те все повече се идентифицират преди всичко с исляма, а не толкова със страната, откъдето идват те или родителите им, или където живеят.

Нещо повече, този феномен се забелязва предимно сред младите мюсюлмани. Подобен факт прави все по-трудно контролирането на подобен род общности от местните власти. Освен това, настоящето поколение мюсюлмани се модернизират и приспособява към особеностите на съвременното европейско общество по-бързо, отколкото първите вълни мюсюлмански имигранти. По-младите мюсюлмани възприемат редица атрибути на европейските общества, в които са раждат и израстват, като напр. езика, социализацията (чрез училищата, които посещават) или дори светския характер на страната, където живеят. И все пак те не се чувстват част от съответното общество, нито пък вземат участие в обсъждането и решаването на проблемите му. И обратно – дори да са трето поколение имигранти, обществото не ги приема като част от своите, а продължава да ги идентифицира именно като чужденци и имигранти (Франция).

Чувството, че са дискриминирани от европейските общества, вкл. по отношение на заетост, образование, социални помощи, както и в религиозната сфера, много млади мюсюлмани от второ и трето поколение се обръщат към исляма, като единствена възможност да съхранят идентичността си. Фактите сочат, че процентът на безработицата сред мюсюлманите е почти два пъти по-висок, отколкото сред немюсюлманското население и значително надминава този сред имигрантите немюсюлмани. Постиганията и уменията, усвоени от младите мюсюлмани в училищата, са сравнително слаби, броят на работещите жени мюсюлманки е нищожен, възможностите за просперитет и кариера са ограничени, а предубежденията на обществото към мюсюлманите като цяло остават силни. Всички тези фактори несъмнено

съдействат за изолацията (и самокапсулирането) на мюсюлманските общности в Европа.

Сблъсъкът на цивилизационните особености между двете основни религии в Европа предполага допълнително влошаване на социокултурната реалност на континента. Нерешаването на повече от хилядолетие на космологичните възгледи на две от основните световни религии допълнително подсилва усещането за нестихваща вражда, чувството за реваншизъм и желанието за взаимно унищожение.

Етническата капсулация, имплицитно обвързана с религиозната особеност на исляма, създава предпоставки за възникването на крайно радикални организации, чиято дейност е трайно насочена към подклаждането на страх и несигурност у днешния западноевропейец. По данни на европейските служби за борба с тероризма, около 1-2% от европейските мюсюлмани (т.е. между 300 и 550 хил. души) са въввлечени в един или друг вид екстремистка дейност. Колко от тях обаче практически подкрепят тероризма, остава неясно. И нещата опират не до това, че условията в Европа я правят удобна база за терористите, а че проблемите, с които се сблъскват европейските мюсюлмани, правят някои от тях податливи на ислямската пропаганда и склонни да се присъединят към терористичните мрежи.

Според западноевропейски експерти, само малка част от европейските терористи ислямисти се проявяват като фанатици и в родината си, т.е. преди да се преселят в Европа. Досега основната част от терористите се набират сред многобройните млади хора (част от тях принадлежат към средната класа), преживяващи своеобразен културен шок от досега си с Европа и превръщащи се в радикализирани, *преродени* ислямисти. Неприемани като интегрална част от европейското общество и в същото време импулсирани от неговия секуларизъм и материализъм, някои европейски мюсюлмани (особено, ако преживяват и лична вътрешна криза) намират толкова нужната им солидарност, разбиране и перспектива в радикалните ислямски групировки, активно търсещи точно такива хора.

Тук е моментът, в който възниква въпросът дали Европа и ислямът могат да съществуват заедно, и то съвсем открито. Немалко анализатори подчертават, че Европа навлиза в период на демографски, икономически, морално-психологически и политически упадък, което я прави още по-малко готова да отговори на такива предизвикателства като интеграцията, толерантността към идентичността на европейското мюсюлманско население.

Непосредствено след падането на Берлинската стена старата теза за ислямската заплаха е съживена, и днес е на път да заеме мястото на вече несъществуващата комунистическа опасност в Европа. Заплахата от *Големия брат* вече не съществува, но празнотата, която оставя неговата липса само подклажда необходимостта от намирането на друг враг. Такъв е намерен в лицето на исляма, съперник – добре познат през вековете. В тази връзка не е изненадващ и фактът, че бестселърът на Самюъл Хънтингтън *Сблъсъкът на цивилизациите* продължава да е много по-популярен в Ев-

ропа, отколкото по другите континенти. Независимо от крайно противоречивите мнения за стойността на тази книга, днес мнозина в Европа (а и извън нея) смятат, че провалът на опитите да се преодолее очертаваща се криза, се дължи именно на факта, че корените са в острия сблъсък между две съвършено различни култури в рамките на Стария континент, което пък потвърждава и основната теза на Хънтингтън.

От друга страна, преодоляването на въпросната теза само ще сближи начина на мислене на европейците и европейските мюсюлмани, очертавайки необходимата социална рамка, в която да се осъществи интеграцията на последните с необходимото уважение към индивидуалната и националната идентичност, като по този начин се преодолее и схващането за непреодолимата несъвместимост между исляма и Запада. Това несъмнено ще изисква сериозна промяна на европейското общество. Както при всяка промяна, тук също ще има печеливши и губещи. Успехът в тази посока обаче ще доведе до предефинирането на Европа, давайки възможност да се преодолее сегашният ѝ политически, икономически и демографски упадък.

Реалният проблем за демокрацията се намира в Европа и е неин вътрешен въпрос. Той е свързан с необходимостта да се интегрира все по-големият брой разярени млади мюсюлмани и то така, че да не се провокира още по-яръстна реакция на крайнодесните европейски популисти. В крайна сметка, колкото и развито да е едно общество и неговите в конкретния случай социални науки, не бива да се пропуска фактът за необходимостта от критичност в мисленето и ясното дефиниране на възникналите проблеми. Казано с други думи, необходима е *хигиена* в критичността на мислене. В тази връзка конструирането и дефинирането на проблемите трябва да се прави отделно от тези, които управляват, т.е. да се тръгне към ясно разграничаване на обект от субект или на познаващ от познаван. Каузалността на споделеното дотук следва да се извърши посредством обобщаване и систематизиране на теорията. Теоретичните модели на етническите отношения ще са необходими за ефективно прогнозиране, опознаване на тяхната динамика и търсене на изход, както и за изследване на конструктивния или деструктивния потенциал на етническия конфликт. За съжаление, политици и управленци очакват от своите съветници или изследователите готови препоръки за бързо решаване на проблемите и дългосрочните стратегии не ги устройват. В стремежа да поддържа неистовия си глад за величие и сила, Западът сам подкопава своите устои в света на друговецеца, изповядващ исляма. Западният човек идва като *месия*, който смята, че ще отърве от бедност, неграмотност и изостаналост ислямския свят, но в крайна сметка постига само ненавист и омраза към себе си. Облагодетелстващ се главно от природните богатства, Западът не само разрушава мита за месията, но и успя да покаже, че може да бъде наказан със собствените си оръжия.

Каквото и да кажем за днешната политико-социална и културно-религиозна действителност, едно е важно и основно – че мисленето на човека е определящо. Определящо е да има ли тероризъм и да започне масо-

ва война и глад, или да има мир – постигнат в момент, в който се стремим към справедливост, резултат от проявлението на Дюркемовата обществена солидарност. В противен случай ставаме мними свидетели и съучастници на циничността на световните лидери при чествания от рода на тези в Сребреница или на Деня на победата над Япония.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Босаков, В. 2010: Интеграция на мюсюлманите в България. – София: ИвРай.
2. Еспозито, Дж. 2009: Ислямската заплаха – мит или реалност.
3. Илиева, В. 2007: Крахът на мултикултурния модел в съвременна Европа.
4. Стройзенд, Д. 2004: Европейски ислям или ислямска Европа.
5. Фукуяма, Ф. 2005: Ислямската заплаха. – София: Геополитика.

ЕТНИЧЕСКИТЕ ОБЩНОСТИ: МЕЖДУ ИГРИТЕ ЗА ЕЛЕКТОРАТ И ТОЛЕРАНТНОТО СЪЖИТЕЛСТВО

Ивета Якова

ETHNIC COMMUNITIES: BETWEEN GAMES FOR THE ELECTORATE AND TOLERANT CO-EXISTENCE

Iveta Yakova

Abstract: *Just months before the upcoming presidential elections the Parliament in the country ruled polling stations abroad do not exceed more than 35 per country outside Bulgaria. Will the verbal mess win the voters and, will the mentioned ethnic community take these words at its face value without being put to the test?*

Key words: *ethnos, community, tolerance, neighborhood, idols, policy.*

Погледни в градината – в нея има най-различни цветя. Едни са бели, други са червени, трети са красиви със зеленината си... Така е и с хората. Тук в България, където живеят и други етноси, горди и силни сме, защото сме различни и сме заедно¹.

Ибрахим Чънар

Ето така, по думите на Ибрахим Карахасан-Чънар², старите хора обясняват *отколешното съжителство* на различните по вяра и произход хора в *тази благословена земя*. А съжителството не само, че има своята вековна история, но е и резултат от опита на *нашите предшественици* – онези лица *от миналото*, от чиито *постижения черпим знание, които можем да интерпретираме, доразвиваме и пр.*³

Подобно уточнение извежда на преден план сравнително-историческия метод, използван от нас, социолозите, който предоставя възможност на изследователя чрез *отминалия опит да разбере и анализира както отношенията между отделната личност и тоталността, така и взаимоотношенията между индивидите в отделните социални образования*, в случая в общността⁴. Казано с други думи, търпимостта – тази добродетел, датира още от 681 г., когато се узаконява един модел на етнически взаимоотношения, при който два напълно различни по отношение на бит и душевност етноса (племена) заживяват на територията на новосъздадената държава България.

В проследяването на линията *там и тогава* безспорно трябва да бъ-

¹ Карахасан-Чънар 2005, с. 9.

² Ибрахим Карахасан-Чънар е учредител на Турски културен център XXI век и Обществен съвет на етническите малцинства в България. // <http://www.librev.com>

³ Якова 2016, с. 17.

⁴ Пак там, с. 105.

де споменат и седемвековния отрязък от историческото ни минало, през който българската държава е под чуждо владичество, византийско и османско. През този период българите съжителстват с гърци, турци и представителите от др. етноси, попаднали в страната ни по една или друга причина (част от войската на завоевателя, преселение).

След Освобождението в българските земи остава голяма част от турското население, което не се изселва с изтеглящата се османска войска. От този момент нататък в пределите на България, наред с потомците на славяни и прабългари, заживяват и *другите*: български турци, българи мохамедани, евреи, арменци, роми. Така споменатите исторически обстоятелства се превръщат в предпоставка за формирането на *силни стереотипи на толерантност* по отношение на съжителството на различни етноси на една и съща територия⁵.

Както всяка държава, така и нашата, се населява от различни малцинствени групи. Избраното от мен заглавие предполага, че обект на социологически анализ ще бъдат не етническите общности като такива, а въпросът – защо е това противопоставяне между игрите за електорат и дискусиите около толерантното съжителство?

В средата на юли 2016 г. депутатите от 43 Народно събрание гласуваха промени в Изборния кодекс по отношение на сънародниците ни, които живеят зад граница. Парламентът прие българите в чужбина да могат да гласуват в до 35 избирателни секции в отделните държави. Така, под претекст, че се *преодоляват част от препятствията за гласуване пред българските граждани*⁶ зад граница, Лютиви Местан извади на преден план както новите стари актьори – нашите сънародници в Турция, така и отношенията *ние – те, етнически българи срещу етнически турци*. С това изказване в съзнанието ми изплува фразата: *най-много се лъже преди война, по време на избори и след лов*. За пореден път изказаните преди близо век и половина думи от първия канцлер на Германия Ото фон Бисмарк придобиха актуалност в страната ни.

Макар президентските избори да бяха насрочени за ноември 2016 г., голямото наддаване за бъдещ електорат започна плавно, а лидерът на алтернативното ДПС Местан отново се *заигра* с етноса, като се опита да му върне убеждението, че това решение ще доведе до ограничаване на избора на този електорат, най-вече зад граница. По този начин, чрез лансираната идея за свободно движение на хора и капсулирането на *другостта* до общност със собствено социално пространство, от чийто просперитет се интересува една-единствена партия, бившият лидер на тази партия събуди Бейкьновите призраци.

Защо политиците изпадат в плен на онези *призраци* на ума, които се

⁵ Неделчева 2004, с. 178.

⁶ Местан 2016.

опитват да използват срещу електората? И защо подценяват избирателите, че не могат да уловят техниките за *масажиране* на посланието, разбираани като идоли на пазара и театъра?

Безспорно аргументът на лидера на партия ДОСТ може да бъде приет само от онези лица, които се поддават на *сляпото подчинение на предубежденията*, на онези Бейкънови идоли на пазара и театъра. *Въздействието на словесната бъркотия – неизяснени термини и безкрайни тълкувания, и използването на общи принципи приети на вяра, които никога не биват подлагани на проверка в опита*⁷, не ще заблудят избирателя, защото като съвременен зрител или читател, той подлага на преоценка и проверка предварително създадената му нагласа⁸.

Като доказателство за казаното на театралната сцена се изкачи *Фатош Камбешева*, една туркия, която чрез *онлайн писмо взриви социалните мрежи*⁹ със своето послание. Чрез призова си: *драги ми ДПС, престанете да промивате мозъците на бедните хорица. Те не са играчки*¹⁰ Камбешева пояснява, че партията не се нуждае от *умен електорат*, защото *умните разбират каква им е схемата и не гласуват за тях*.

В подкрепа на подобно твърдение е и *нарисуваният* от социоложката Мира Радева¹¹ профил на електората на ДПС: *хора с относително нисък образователен статус*, което отговаря на логиката, че като *ниско грамотни хора*, те не само *лесно* се манипулират, но и *гласуват на стаден принцип*¹². Този профил кореспондира с казаното от Корман Исмаилов за твърдия електорат: *възрастни хора, които ДПС докаква с автобуси*, за да *освиркват и заглъшават инициативите*, при които раздават *материали за европейското развитие на България и за мястото на малцинствата в него*¹³. Наред с това, Радева извежда и *настъпилите сериозни промени за последните години*, намиращи израз в *силното придвижване*, което *разкъсва семейно-клановите зависимости*, от една страна, а от друга, *засиленото влияние на новите среди*, в които *етническите турци се интегрират*¹⁴. Тези две предпоставки по думите на социоложката ще се *отразят върху политическата култура на това население* или това е т. нар. *променящ се електорат в лицето на младите*, които по думите на Исмаилов са *много по-добре информирани и знаят с какво се занимават хората във върхушката на ДПС*, те не *вярват на брътвежите на партията за някакъв*

⁷ Якова 2016, с. 160.

⁸ Пак там, с. 17.

⁹ <http://www.snews.bg/bg/statiya/mnenieto-na-edna-mlada-turkinya-za-dps-vzrivi-socialnitemrezi:54801>

¹⁰ Пак там.

¹¹ М. Радева е доц., д-р в ПУ „Паисий Хилендарски“ и ръководител на Института за социални изследвания и маркетинг “МБМД”.

¹² Радева 2011, с.156-157.

¹³ Исмаилов 2016.

¹⁴ Радева 2011.

нов „възродителен процес“, защото е невъзможен¹⁵.

И макар по думите на Георги Фотев *живата памет на етническите турци и мюсюлманите, отнасяща се до бруталния експеримент, извършен върху тях през 80-те год. в посттоталитарни условия да има мобилизиращ ефект с непредвидими последици*¹⁶, не смятам, че това е възможно. Признавам обаче умението на онзи *политически гений, който чрез идолите на рода и пещерата изважда на повърхността тази част от българската история, в която е направен опит за подмяна на една идентичност с друга. Не знам обаче доколко този коментатор е наясно, че макар първите да са вродени, те могат да бъдат обезвредени лесно, ако се разбере, че за нещата трябва да се съди по тяхната собствена природа, а не по аналогия с природата на човека*¹⁷. И макар при вторите съзнанието на човека да се уподобява на неравната стена на пещерата, на която изкривено се отразяват външните събития и сякаш *гледа нещата от своята собствена пещера*, днес той може да се информира и така да излезе от света на сенките. Или както твърди Корман Исмаилов, *поради своята информираност хората не се връзват на внушенията за етническо напрежение, съчинени в сарайте на Доган, а и не само там*¹⁸. И тогава – какво следва, когато народът се ограмотява и не гласува съгласно клановата структура на патриархално затворената общност, с която се обясняват успехите на Доган и ДПС¹⁹, и се размахват плашилата на етническата карта, *Възродителния процес, АТАКА и тем подобни интриги... Това са номерата от Босна и Херцеговина*²⁰.

Какво му става на света тогава? Защо, след като демократичните права и свободи заменят цензурата и диктатурата, е тази война?

Годината е 1992, а войната между Босна и Херцеговина започва с обсадата на Сараево, на чийто площад снайперистки изстрел е причина за смъртта на младо момиче и това е само първата жертва. Военните не се спират пред нищо, вкл. пред църквите и храмовете, с което оскверняват религиозните символи, за които сме учили, че именно те са способствали за запазването на живота на нашите предци в годините на потисничество. Да не би в такива моменти военните да забравят за своя Бог, за религиозните символи, които не само оскверняват, но и разрушават? Отговорът на този въпрос предполага проследяване на същността на съответната религия, чии носители са тези военни. Диференцирането на монотеистичните религии и по-специално на исляма и християнството с неговите разклонения е процес на обвързване на Абсолюта с относителни определения: конкретни

¹⁵ Исмаилов 2016.

¹⁶ Фотев 2001, с. 16.

¹⁷ Якова 2016.

¹⁸ Исмаилов 2016.

¹⁹ <http://www.snews.bg/bg/statiya/mnenieto-na-edna-mlada-turkinya-za-dps-vzrivi-socialnitemrezhi:54801>

²⁰ Радева 2011, с.156.

общности, територии, култури. Тази тенденция има поне две много важни следствия: 1) ерозия на образа на Бог като принадлежащ към абсолютна, отвъдна реалност; стремеж на всяка от религиите да възстанови сакралния му статус чрез собствената си универсализация и монопол; 2) включване на религиозната вяра и преживявания в сложната социална тъкан от потребности, страсти, идентичности, на разнообразни общности: империя, държава, нация, етнос, цивилизация, класа. Така поделеният Бог не само, че вече е загубил своя сакрален, абсолютен имунитет, но е въввлечен като съучастник в разнообразните човешки начинания, цели, копнежи. Сякаш това е и същността на така дискутирания от изследователите на религията процес на секуларизация. По отношение на социологическите проучвания през XX в. при този процес особено силно се подчертава близостта на тенденциите в повечето от тези страни в следните отношения:

- намалява социалното влияние на религията и броя на вярващите;
- намалява броя на участниците в църковните ритуали;
- изработва се лична, индивидуализирана визия за Бог, която се отдалечава от традицията.

Наред с това за немалка част от хората в тази ситуация е налице феноменът *принадлежност без вяра* за разлика от по-разпространения в съвременността феномен *вяра без принадлежност*.

Редуцирани до етническа, политическа, държавна емблема, религиозните принадлежности към юдаизма, исляма, православията, католицизма, протестантството са били – и днес са – инструменти за сакрализиране на военни и политически конфликти. В съвременната балканска конфликтна ситуация бяхме свидетели на кърваво противопоставяне между католици и православни, християни и мюсюлмани. По всичко пролича, че всяка една от страните в тези конфликти загърби и потъпка основните постулати в свещените си текстове, като отхвърли и в същото време разруши тяхната сакралност.

Къде тогава е пропагандираното *толерирание на различието* в етническо и религиозно отношение? Доколко идолите на пазара и театъра, и пуснатите за пореден път в ход игри (но не и на *гледа*) ще доведат ДПС до властта?

*От векове наред (отново по думите на Карахасан-Чънар) нашата нация не е хомогенна, а народът ни е многолик*²¹. И тази многоликост, разбира се в смисъла на различните етнически общности, се отнася до българи и до турци, а *толерантността е определено състояние в едно общество-общност*²² или процес на насочване към другия и различния, и приемането

²¹ Карахасан-Чънар 2005, с. 9.

²² Толерантност 2005, с. 104.

му с неговата вяра²³. Разгледани в контекста на теоретичната социология на Фердинанд Тьонис, човешките взаимоотношения в общността и обществото почиват на два типа воля: ирационална, изразяваща се в афекта, спонтанността и емоцията, и рационална, почиваща на разсъдък. Именно емоциите са тези, които в по-голяма степен определят нашите действия, колкото и разумен да е един или друг избор при взаимодействията ни с общностните измерения в лицето на семейството, съседството и духовната общност. Ако общностните връзки в семейството са кръвнородствени, то при съседството те се определят по място – територия, което не е физическо пространство, а жизнено. За отношения между хората при тази втора главна форма на общността е характерно взаимното доверие, при което близостта е естествена. Статусът на отделния човек е от съществено значение за общността. В условията на вековно съжителство между етническите общности в страната ни доминират добронамерените и добросъседските взаимоотношения в рамките на пространственото измерение на съседството, разбираемо като т. нар. комшулук. Кой би искал да се раздели със своя комшия турчин, с когото са се разбирали и помагали? Може ли да се заличи споменът за сочната баклава на Хатидже, която вече живее в Турция?

Съседството задава двата модела на толерантност: първият, *този на доминиращото мнозинство – на българите*, а вторият – *на турците и на доближаващите се до тях по разбирането за толерантност цигани*²⁴. И не друго, а наличието на т. нар. реална неререфлексивна толерантност, наричана още битова, е панацеята, която заздравява взаимоотношенията между различните етноси в общността след т. нар. *възродителен процес*²⁵. Приятелят е част от третата форма на общност, съгласно дефинициите на Тьонис, която се характеризира като чисто духовно братство. Тя изразява обединяване на хора, които споделят общи ценности и идеали, духовни интереси, обща професия и др. Духовната връзка *преодолява всякакви разстояния* и чрез дружбата *изгражда един невидим терен, един митичен град*²⁶.

Така, в границите на комшулука и *невидимия терен*, съвременният избирател ще подложи на преоценка и проверка обещанията, ще улови споменатите вече призраци. Ще съумее да игнорира предварително създадената му нагласа и да гласува по съвест, защото ще е разбрал, че дори да съществуват партии от типа на ДПС или ДОСТ, те използват етническият електорат за интересите на крупния капитал, а не за този на избирателя. Именно в условията на битова толерантност доминира духът на сътрудничеството и солидарността, съпричастността към проблемите на комшията, на приятеля. Тази толерантност ще съумее да отрезви политическия лидер

²³ Пак там, с. 109.

²⁴ Неделчева 2004, с. 198.

²⁵ Пак там, с. 203.

²⁶ Серафимова 2013, с. 17.

– без значение дали е Доган или Местан – от утопията, че може да се поддържа политическия курс по средата, *между мечтата за господство и мечтата за хармония*.²⁷

И накрая: лидерите трябва да осъзнаят, че в модерното общество не могат да изберат нито едното, нито другото.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Брюкнер, П. 2002: Вечната еуфория. Длъжни ли сме да бъдем щастливи? – София: Глория Мунди.
2. Исмаилов, К. 2016: Българите, турците, улицата. // <http://www.dw.com/bg>
3. Карахасан-Чънар, И. 2005: Етническите малцинства в България. – София: ЛИК.
4. Местан, Л. 2016: Броят на секциите в една държава не може да надвишава 35, реши парламентът. // <https://newspaper.bg/article/435683>
5. Неделчева, Т. 2004: Идентичност и време. – София: АИ.
6. Радева, М. 2011: Общественото мнение в годините на прехода. – София: МБМД.
7. Серафимова, М. 2013: История на социологията. Свितък лекции. – Благоевград: ЮЗУ.
8. Толерантност и религиозни принципи 2005: Ръководство за обучители. – Силистра: Демос.
9. Фотев, Г. 2001: Съседството на религиозните общности в България. – София.
10. Якова, И. 2016: Въвеждащ колаж от социологически дисциплини. – Благоевград: УИ.

²⁷ Брюкнер 2002, с. 70.

ПОЛСКО-БЪЛГАРСКИ ПРЪГЛЕДЪ

PRZEGLĄD POLSKO-BULGARSKI

ОРГАНЪ НА „ПОЛСКО-БЪЛГАРСКОТО ДРУЖЕСТВО“ ВЪ СФІЯ

ORGAN „TOWARZYSTWA POLSKO-BULGARSKIEGO“ W SOFII

ИЗДАВА

РЕДАКЦИОНЕНЪ КОМИТЕТЪ

Год. I (II)

1919



СОФИЯ

1920

Печатница на Акц. Друж. „Радикалъ“.

НАЦИОНАЛНАТА ОРИС НА БЪЛГАРИ И ПОЛЯЦИ, ПРОСЛЕДЕНА ПО СТРАНИЦИТЕ НА I-ТА ГОДИШНИНА НА СП. ПОЛСКО-БЪЛГАРСКИ ПРЕГЛЕД (1918–1919)

Ангелина Пенева

THE NATIONAL FATE OF BULGARIANS AND POLES THROUGHOUT THE FIRST ANNIVERSARY ISSUE OF *THE POLISH – BULGARIAN REVIEW* MAGAZINE (1918 – 1919)

Anguelina Peneva

Abstract: *Ahead of the signing of the Neuilly Peace Treaty the POLISH-BULGARIAN REVIEW magazine appeared in our country – a body of the Polish Press Bureau opened in 1916 in Sofia. The similar historic fate of the two Slavonic nations is a topic largely discussed on the pages of the 1st anniversary of the magazine which was heartily welcomed among the spirited Bulgarian public. The proposed synopsis mentions the inspirers and the participants in that edition that enriched the horizon of several generations of Bulgarians through selected materials about the past and present of Poland and its cultural development. Many of the publications reflect the resentment of prominent Polish public figures against the decisions of the Peace Conference in Paris affecting Bulgaria.*

Key words: *similar historic fate, struggles for national unification, printed edition.*

Във всяко значимо дело – все едно от коя област на културния или обществено-политическия живот на страната, непременно трябва да се извиси няка личност, която да даде тон и с устрема си за реализация на замисъла да вдъхнови и увлече съмишленици.

Такава ярка личност в културния небосвод на България е **Пенчо Славейков** (1866-1912), заел се според собствените му думи да пробива *път и пъртина* пред българина, да отваря за него прозорци към европейската литература и култура... С утвърдено име на поет в родината си, през 1892 г. той пристига в Лайпциг да изучава философия и литература. Вдъхновен от философията на Шопенхауер (*Светът като воля и представа*) и на Ницше, от поезията на Гьоте и Шилер и техния *Ваймарски класицизъм*, прекланящ се пред Хайне не само заради *Книга на песните* и сатирата му срещу деспотизма в Германия (1835), със завидна упоритост и жажда за обогатяване на знанията си Славейков прониква в англоезичната поезия и в света на скандинавската литература и философия (Ибсен, Брандес). Вече като член на Лайпцигското дружество на любителите на изкуството, Славейков попада в кръга на изявени поети и музиканти. Сходната съдба на славянска Полша с тази на България, както и близкото му познанство с виртуоза Игнаци Падеревски и други ерудирани поляци, сред които Станислав Пшибишевски и Ян Каспрович [1], го тласкат към задълбочено изследване на твор-

чеството на Адам Мицкевич. Впечатлен от *Книга за полския народ* и най-вече от поемата *Пан Тадеуш*, която успява да преведе от полски на български език (вероятно опирайки се на превода на д-р Христо Кесяков), Пенчо Славейков замисля, и още в Лайпциг, започва своята *Кървава песен* – поема, която десетилетия ще бъде Евангелие за стотици българи, милеещи по неслучилата се Санстефанска България.

Друг такъв творец надхвърлил нашите балкански измерения, е **Боян Пенев** – един от най-забележителните литературни историци и критици от началото на ХХ в. Дали още преди да бъде назначен като учител във II мъжка гимназия в София или по-късно, когато активно участва със свои литературни анализи в сп. *Мисъл* (1892-1907), Боян Пенев трайно попада в полезрението на прочутия с критичното си око Пенчо Славейков, впечатлен от ерудитията на младия *пулсиращ интелект*. Вероятно тогава именно Славейков обсъжда с него идеята да се основе едно българо-полско дружество в името на разширяване контактите между двата народа и най-вече да се обогатят познанията на българските читатели, за да усетят *любознателните вкуса на великденския кравай* [2] в художественото слово на най-достоините представители на полската поезия и проза...

Така че, ако Пенчо Славейков дава първоначалния тласък, ако той е искрата да пламне интереса към едно организирано двустранно културно сътрудничество, то Боян Пенев е пламъкът, който разгаря огъня на нестихващата и до днес интерес на българина към богатото художествено литературно творчество и музикално наследство на славянска Полша.

Вече като редовен доцент в Катедрата по българска и славянски литератури към Историко-филологическия факултет на Софийския университет, през уч. 1913/1914 г. Боян Пенев е командирован в Чехия и Полша с творческата задача да проучи взаимното влияние на българската и славянските литератури. Покрай изследователската си дейност в Ягелонския университет Боян Пенев е привлечен от публичните лекции на проф. Я. Гжегожевски и на Т. Мицински, в които открито се говори за злощастната орис на България. Той е чест посетител на Клуба на правниците и на местното Литературно-артистично дружество, където историкът проф. Соколовски и литературният философ М. Здеховски не скриват симпатиите си към България. Пак по време на престоя си в Краков Боян Пенев участва в протестни сбирки срещу откъсването на територии от България след Балканската война. Пристигнал във Варшава, той изпраща за публикуване в София статията си *Приятели на България в Полша*. След завръщането си в родината, през лятото на уч. 1914/1915 г. Боян Пенев основава *Семинар по полска литература*, където по 1 ч. седмично студентите изучават в оригинал подобрени текстове от поемата на Адам Мицкевич *Пан Тадеуш*. Лекциите му върху творчеството на Адам Мицкевич и упражненията, които води по полска литература, продължават и през следващата 1915/1916 г. Избран през 1917 г. за извънреден професор, Боян Пенев разширява периметъра на своите литературно-исторически интереси, насочвайки вниманието на студентите си към творчеството на друг ве-

лик представител на полския романтизъм, а именно Юлиуш Словацки, в чиято серафична поема в проза *Анхели* Боян Пенев съзира стремежа на автора към духовно съвършенство [3]. За всички присъстващи на лекциите му млади хора – студенти от курса по славянски филологии, студенти от други специалности, привлечени като слушатели от обаятелното слово на професора, *Анхели* ще остане завинаги в съзнанието им като една мегавизия за полската съдба, за жадуваната национална независимост.

Шест години след смъртта на Пенчо Славейков (10 юни 1912), през което време се водят двете Балкански войни и Първата световна война, и когато става ясно, че България завинаги е лишена от шанса за своето национално обединение, се полага началото на *Полско-български преглед* – списание, излязло в периода 1918-1926 г. и с прекъсване от пет години през 1931-1934 г.

Изданието – орган на основаното в София *Полско – българско дружество* (ул. Любен Каравелов № 31), е замислено с просветителска цел, за да може чрез преводи на съчинения на най-напредничавите полски мислители и писатели, както и с публикуване на огромотелни текстове за историческото минало на една велика славянска страна, просветената българска публика да се докосне до свободолюбивия дух на полския народ и същевременно да получава актуална информация за политическото положение и обществените настроения в Полша след възделеното обявяване на независимостта ѝ на 11 ноември 1918 г.

Впрочем подготовката по установяването на активни приятелски отношения между двете страни започва с едно решение на Краковския върховен народен комитет, дал съгласие през пролетта на 1915 г. в София да започне да функционира *Полско бюро на пресата* с основна задача да популяризира зад граница идеите за възстановяване на полската държава и разгръщане на редовен книгообмен. Три години по-късно, през есента на 1918 г., в *Przegląd polski* се появява анонс за намеренията на Полша да се установят трайни не само културни, но и търговско-дипломатически отношения с България. На 15 декември с.г. в София се провежда първата разширена сбирка на Полско-Българското Дружество, на която проф. Боян Пенев държи знаменателна реч *Полско-българските отношения и тяхната перспектива* [4].

Едва ли би имало по-подходящо време да се подем и осъществи подобно културно начинание: обезверен, българският народ живее с наведена глава, заради унижението от претърпените поражения във войните и несъстоялото се национално обединение. От столетия признати български земи с население, изповядващо българско самосъзнание, завинаги са загубени, поради некадърно държавническо управление и безумни царски амбиции. В очакване на подписването на окончателния мирен договор (злободневна тема в ежедневието) хората са обладани от покруса и безизходица, интересът към бъдещето е помръкнал, липсват идеи, които да мобилизират обществената енергия... Затова очакванията към въпросното списание се фокусират в посока да се вдъхне вяра на обезверените и същевременно да се

обогатят знанията на открай време проевропейски ориентираните читатели, а защо не и да се поразтърсят мисловно онези *културно и естетически извратени* от байгановщината полуинтелигенти, които Пенчо Славейков критикуваше, че *четат улични вестници*, откъдето *прибират сметът на обществения живот и живеят в него*.

От българска страна в организацията по издаването на списанието активно се ангажират проф. **Иван Шишманов**, проф. **Боян Пенев**, утвърдил се не само като автор на задълбочени изследвания върху историята на българската литература и на славянското литературознание, но и като проникновен познавач и тълкувател на произведения на полски писатели и мислители (Адам Мицкевич, Юлиуш Словацки, Ян Каспрович, Хенрик Сенкевич), и съпругата му поетесата **Дора Габе**, чиито преводи на поезията на Мария Конопницка, на Адам Мицкевич и др. вече са добили известност у нас. В ръководния състав на първото настоятелство на Полско-българското дружество влизат: *Михаил Маджаров* (министър) – председател; *Боян Пенев* (професор) – първи подпредседател; *Тадеуш Станислав Грабовски* (шарже д'афер на Полската легация) – втори подпредседател; *Георги Маджаров* [5] (адвокат) – секретар; *Здислав Зембжуски* (легационен секретар) – касиер, и *Отон Барбар* (гимназиален учител) – библиотекар. Съветници в настоятелството са: *Венелин Ганев* (професор); д-р *Иван Кесяков* (директор на отдел в МНЗ); *Стефан Костов* (етнограф, писател); *Стефан Младенов* (професор); *Дора Габе-Пенева* (поетеса); *Елена Ганева-Стоянова* (учителка); *Петко Стоянов* (професор); *Александър Теодоров-Балан* (професор). Контролната комисия е в 3-членен състав: *Никола Балабанов* (юрист); *Христо Татарчев* (лекар) и *Сабин Халаткиевич* (инженер).

Още през първата година като редовни членове на Дружеството от столицата и от провинцията се записват над 300 души. Въпреки че оттогава е изминало столетие, и днес разпознаваме в списъците имена, оставили следа в националната съкровищница, заради заслуги към отечествения културно-просветен напредък: Симеон Радев, Тодор Влайков, Райко Алексиев, проф. Стефан Баламезов, Александър Божинов, Владимир Василев, Адриана Будевска, проф. Васил Златарски, проф. Стефан Младенов, проф. Любомир Милетич, проф. Стоян Романски, Цветана Романска, Димитър Подвързачов, Андрей Протич, Христо Увалиев, проф. Йосиф Фаденхехт, Стилиян Чилингиров, Христо Силянов, д-р Иван Кесляков, проф. Христо Вакарелски... и още мн. др., непотънали в забравата на предходни времена достойни българи.

Не е ясно кой е авторът на художественото оформление на списанието, но визията е впечатляваща: на титулната страница под напечатаното на български и на полски език заглавие, изпъква логото на **ПБД** с вплетени във венец хералдическите символи на Полша и на България. Решено е списанието да излиза 3 пъти месечно, на точно фиксирана дата – 10, 20 и 30-то число. Печатът е поверен на печатницата на Акционерно дружество *Радикал* в София.

Концепцията по списването на изданието е подчинена на предварително обмислени от редакционната колегия и съгласувани с ръководния

състав на настоятелството десет просветно-образователни раздела: I. Статии за Полша; II. Българи и поляци; III. Полша и чужбина; IV. Из културния живот; V. Полски текстове; VI. Юбилеи и годишнини; VII. Некролози; VIII. Карти, портрети и илюстрации; IX. Нови книги и списания; X. От редакцията (бележки, обявления, поправки).

По обясними причини най-обхватни със задълбочени обзори и анализи, и с ярка публицистика са първите два раздела. Акцентът, разбира се, е поставен върху вътрешното положение на възстановената Жечпосполита (*Rzeczpospolita*, от лат. *respublica*) след вековното ѝ разпокъсване от Прусия, Австрия и Русия, както и върху все още незатихналите по фронтовете военни действия и отношението на големите европейски сили към настъпилите промени. В тази връзка започва редовно публикуване на анкета какво е мнението на българските интелектуалци за новата полска държава. Първ Боян Пенев още на 18 януари 1916 г. изразява категоричната си подкрепа на Полша за свободна и независима държава. Според него, *един надарен народ като полския, издигнал се със своя нравствен идеализъм и създал богатата култура, не може да остане поробен и зависим от бруталната политика на Русия, от желязната ръка на Германия, от австрийския меркантилизъм и бюрократизъм* [6]. Сред анкетираните по-нататък лица (между които Георги Маджаров, проф. Ст. Киров, проф. Г. Кацаров, проф. Ал. Теодоров-Балан, проф. Венелин Ганев, Кръстьо Мирски, Янко Сакъзов, Ана Карима и др.) е и мнението на проф. д-р Иван Шишманов (№6, 30.03.1919), което и днес впечатлява с прозорливостта на автора към един от най-белезните въпроси след Голямата война – националния:

Лично за себе си мога да кажа, че винаги съм бил за автономността (политическа и културна) и на най-малката национална единица. [...] Ето защо трябва да се даде свобода на националностите да работят всяка отделно и всички взаимно за изграждането на общочовешка култура. Последната е един тънък, изкуствен механизъм, във фабриката на който е необходимо едно обширно разделение на труда. Защо да искаме от китайците непременно да раждат Шекспировци, Гетевци или Толстоевци, а не Конфуциенци? Нека всяка народност гварди своя гений и нека го усъвършенства за общочовешкото благо, а не само за своето. При такива възгледи за национализма, аз не мога, естествено, да не се радам, че най-сетне и за Полша, създава толкова културни ценности, особено в областта на литературата и изкуството, за Полша – отечеството на Мицкевича, Шопена и Матейко, ще изгрее великият ден на възкресението. Един съвет бих дал на братята поляци – да се пазят от националния егоизъм. Защото, ако национализмът е един от най-мощните културни фактори, националният егоизъм, който в много отношения се покрива с шовинизъм, замедлява прогреса и му противодейства.

Българската читателска аудитория бива редовно информирана по актуални вътрешно институционални събития в Полша. Така в №2 от 20.02.1919, след уводната статия, разясняваща *Новите вътрешни промени и положението в Полша*, е публикуван списък на петия полски кабинет с министър-председател световно известният пианист Игнаци Падеревски. В №4 от 10.03.1919 се съобщава как са протекли изборите за Първия полски сейм след 123-годишно робство, в чийто състав влизат 480 многопартийно представени депутати с превес на народняшкото течение, следвани от социалистите и евре-

ите. Уводната статия на №8 от 20.04.1919 известява, че в полския сейм е постъпил за обсъждане проектът за новата конституция, изготвен от подбрана сред най-изявените специалисти по конституционно право и политици от всички райони на страната комисия. Българските читатели своевременно научават дори за новоосновани от полското правителство важни институции, сред които Ликвидационното учреждение за незабавно уреждане на заварените полско-руски, полско-немски и полско-австрийски въпроси (№9, 30.04.1919).

В раздел IV. *Из културния живот* в рубриката *Просвета и наука* редовно се отбелязват по-важните събития, като напр. откриването през май 1919 г. на университет в Познан, с който висшите учебни заведения в Полша стават пет (Краков от XIV в., Лвов от XVII в., Варшава от началото на XIX в. и Люблин от есента на 1918 г.). Още в самото начало от появата на списание-то (№5, 20.03.1919), поради засиления интерес на българската публика е обявено, че от 17 март започват редовни, безплатни тримесечни курсове за изучаване на полски език с лектори проф. Боян Пенев, проф. Ст. Младенов и Ст. Олшевска. Успешно завършилите първо ниво ще бъдат допускани от проф. Пенев да посещават неговите упражнения в Полския семинар. Оттук нататък няма брой, където да не са поместени текстове от Стефан Жеромски, Мария Конопницка, Адам Мицкевич (основно откъси от поемата *Лан Тадеуш*) [7], Хенрик Сенкевич, Юлиуш Словацки и драмата *Иридион* от Зигмунд Крашински (последния в превод на Анастасия Ганчева). Почти във всеки брой се поместват съобщения за предстоящи сказки (обикновено в големия салон на Военния клуб) по въпроси, касаещи било настоящото положение в Полша, по щекотливите полско-украински отношения, по еврейския въпрос в Полша, за българо-полските стопански връзки или за *полския език и неговото отношение към българския и другите славянски езици*.

В няколко поредни броя подробно се разглежда и все още неуреденото положение по полските държавни граници. Особено болезнен е чешко-полският конфликт, заради богатия каменновъглен басейн в Горна Силезия. В №4, 5, 7, 10, 11, 12 се описва историята и сегашното състояние на Чешинския район [8], който предстои да бъде поделен въз основа на решение на Комисията Камбон. В №28 от 10.11.1919 е поместена справка в процентно изражение на *езиковната граница* на полския и чешкия етнос в Чешинска Силезия, където по статистически данни, извършени към 1910 г., поляците са 55%, чехите – 27%, а германците – едва 18%. В потвърждение са публикувани мненията на двама видни чешки учени – Павел Шафарик и Любор Нидерле, за превеса на полския етнос в Чешинската земя. Друг, също така болезнен и от жизнено значение за Полша, е спорът ѝ с Германия по Гданск (Данциг). В №22 от 10.09.1919 е публикуван *Уставът на Гданск*, където се казва, че според чл.104 от *Мирния договор*, този „град-държава“ се поставя под покровителството на Лигата на народите, която ще назначи един върховен комисар със седалище Гданск. Същият член 104 задължава свободния град Гданск да сключи конвенция с Полша, която да гарантира правата на последната върху речните пътища, железниците, пощите, закупуване на

места от поляците и пр. Относно решенията на Комисията Камбон [9] за границата между Полша и Германия прелюбопитно е писмото на британския премиер Дейвид Лойд Джордж до Удроу Уилсън: *Не мога да си представя по-голяма причина за бъдеща война от тази.* Многократно се обсъжда и Хелмският въпрос, заради претенциите от страна на поляци и украинци към територии около Хелм, Пшемисъл, Лвов. (т.нар. *линия на лорд Кързън*, очертаваща източните полски територии, след десетилетни борби и бойни действия е призната за *безспорна граница след края на Втората световна война*).

В резултат на констатацията, че *в България твърде малко се знае за Полша. И при това не всичко, което се знае, е вярно*, Полско-българското дружество уведомява читателите на списанието в №10 от 10.05.1919, че започва издаването на отделна **Полска библиотека** под формата на общодостъпни книжки, където

едни от тях ще съдържат преводи на художествени произведения, ще влизат преведени от оригинала отбрани творения на предишни и съвременни полски писатели, всеки превод ще бъде придружен с литературна характеристика на дадения писател. Други от книжките ще дават популярно научни сведения за полския общественостополитически, стопанствен и културен живот в миналото и сегашното, тук ще влезе на първо място едно прегледно изложение на полската история, географическо положение и етнически състав на полската земя, развитието на полската литература, наука, изкуство и просвета, политическото и икономическото състояние на Полша.

В края на съобщението е обявен и редакционният състав на *Полска библиотека*, а именно: проф. Венелин Ганев, Анастасия Ганчева [10], проф. Стефан Младенов, проф. Боян Пенев. Подчертава се, че редакционната колегия ще има пълно съдействие от страна на посланика проф. Тадеуш Ст. Грабовски.

Сред авторите на **сп. Полско-български преглед** изтъкват имената на неколцина постоянни сътрудници както от полска, така и от българска страна. Такъв е Антони Холониевски, уважаван публицист от Краков, чиито изследвания върху кашубите (прибалтийските поляци) притежават висока научна стойност: *Na kaszubskim brzegu*, 1914, и *Pomorze polskie*, 1919. В няколко последователни броя Холониевски запознава българската читателска общност с откъси от своята книга *Духът на полската история (Duch dziejow Polski)*, където третира най-вече *идеята за свободата, тая основна черта на полската политическа култура*, подчертавайки, че през целия XIX в. поляците са се притичвали на помощ навсякъде, където се е целяло събарянето на деспотизма. Холониевски припомня как в 1831 г. въстаниците от Ноемврийската революция са извезали на знамето си лозунга *За нашата и ваша свобода*, защото, воювайки за своето национално освобождение, те са се солидаризирали с борбата на останалите поробени славянски народи. На поляците е добре познато името на Г.С. Раковски [11], също и на великия наш поет Христо Ботев, имал точна представа за асимилаторската политика на Руската империя особено след жестокото потушаване на Януарското въстание през 1863 г., когато издига глас в защита на полската кауза.

По повод Националния празник на Полша – 3 май, денят, когато през 1791 г. във Варшава е приета Първата конституция на Полша, в №10 от

10.05.1919, освен че се напомня за събитието, датата е използвана като повод за освещаване на Полската легация в София (ул. Славянска №3). Както в произнесената от инж. Х. Гологовски празнична реч за *важността на момента, в който се намира сегашна Полша, формираща се от хаоса в държавно битие – момент, който решава цялото нейно бъдеще*, така и в приветствените думи на първия дипломатически представител на Полша у нас – известният учен от Ягелонския университет и основоположник на литературната българистика в Полша д-р Тадеуш Станислав Грабовски, прозират опасенията и най-вече надеждата за признаването на *Жечпосполита* от съгласените сили на предстоящата мирна конференция в Париж. Подобни опасения стоят и в епицентъра на вниманието на цялата българска общественост, заради очакваното наказание на победената участничка във войната, подсилени от една таяща се безнадеждност, която години наред ще бележи съдбините на България. Пак към въпроса около подготвяния мирен договор в Париж, в №5 от 20.03.1919 на първа страница на списанието е публикувано съобщение за решението на академичния съвет на Ягелонския университет в Краков (отпечатано най-напред в *Le Temps* [12], 10.02.1919), че на президента на САЩ Томас Удроу Уилсън е присъдена почетната титла *доктор honoris causa* заради стремежа му да прокара нов ред на земята, отразено на 8 януари 1918 г. в прочутите **14 точки – Послание към воюващите** през Първата световна война. Нека припомним какво дословно се казва в 13-та точка: *Трябва да бъде създадена независима полска държава, която да включва територии с безспорно полско население, на която трябва да бъдат гарантирани свободен и сигурен излаз на море и чиято политическа и икономическа независимост и териториална цялост трябва да бъдат гарантирани с международен договор.*

Специално внимание заслужава №24 от 30.09.1919. След месец унижена България очаква окончателната си присъда, която ще бъде оповестена в кметството на парижкото предградие Ньои сюр Сен. В уводната статия на броя, подходящо озаглавена *Българският мир*, авторът проф. Петко Стоянов, освен че коментира вече известните грабителски решения на страните-победители във войната, умело е въткарал паралел със съдбата на Полша, разпокъсана преди столетие от същите велики сили, заради териториално-икономически интереси. Това, което впечатлява в броя обаче, е обширната статия на Стефан Лютомски *Условията на мира с България* (публикувана и в *Głos polski*). Тук не става дума само за блестящия публицистичен стил на полския журналист, а за дълбокото вникване на автора в историческия генезис на т.нар. *балкански въпрос*, откъдето започват военните действия от страна на България, смаяла света с борческия си ентузиазъм да отвоюва своята национална правда.

Още в началото авторът посочва, че на целия свят вече е ясно, че

мирната конференция като е предложила такива условия, не е имала за цел да разреши категорично балканския въпрос. [...] Преди още да пристъпи към българския въпрос, тя доказа с не един пример, че не е в състояние да прокара в света новите начала, че не може да се откаже от фаталното наследство, което ѝ остана от Виенския и Берлинския конгрес, че не е тъй вътрешно концентрирана и цялостна, не е тъй морално силна, както го изисква историческият момент. [...] Като губеше постепенно сред общественото мнение своя предишен

нравствен авторитет, конференцията същевременно се лишаваше от вяра в собствените си сили. Тъкмо в тоя събоносен момент българският въпрос бе сложен за разглеждане. [...] Конференцията не бе в състояние да се веледа безпристрастно в картата на Балканския полуостров и за това бе невъзможно да начертае политическите граници на балканските държави според етнографските им граници. Защо? Два факта бият на очи: първо – България през войната бе на страната на воюващите със Съглашението, и второ – случайните съюзници на Съглашението са съседни на България, заинтересувани етнографията да бъде наука, прилагана само в случаи изгодни за тях. Поради това въпросът за Македония, отнетата от България в 1913 от гърци и сърби, трябваше да бъде оптимистичен мълком. Поради това при разглеждането на добруджанския въпрос бидоха отхвърлени всички главни български права над Добруджа – етнографски и юридически – и свързаха тоя въпрос в една незадължителна форма с бесарабския. [...] Дали е също тъй необяснимо отнемането на Западна Тракия от България и откъсването ѝ от Бяло море? Кой, освен българите, има повече права да владее Кавала и Дедеагач – тия български Гданск и Крулевейц [13] ?

По-нататък авторът с възмущение се спира и върху обезщетението,

което трябва да плати малката петмилионна България при нейното ниско състояние на земеделие и почти несъществуваща индустрия, като ѝ се отнемат нейните най-богати територии! Как е могла Конференцията да лиши България от нейната армия, ако се ръководи от справедливостта, когато знае какви неспокойни елементи обкръжават тая нещастна земя, какви необуздани апетити се стремят към нейните земи и независимост. [...] В европейската преса се мълви днес, че на България се дължи продължението на войната с две години. А все пак първа България сложи оръжие и спря войната! Сега се наказва България за това, че съглашенската дипломация се оказа по-несръчна от германската, че не е могла да си даде сметка за ролята, що играе България на Балканите, че не разбра какво са за българския народ Македония и Добруджа. Наказва се най-сетне България за това, че имаше своя Фердинанд и Радославов, както Гърция имаше своя Константин и Скулудис – при липса на български Вензелос, на гръцки интриги, лицемерия и хитрости...

Дори след 100 години въздействието на това проникновено слово, изречено не от български журналист, е удивително. То звучи като пледоария пред съда на световната история, защото категорично заклеявя безогледната политическа алчност на великите сили, тяхната абсолютна дезинтересираност за човешкия фактор на Балканите и същевременно е присъда-шамар за недалновидната политика на Фердинанд I и сервилността на тогавашния министър-председател Васил Радославов.

Лютомския предупредява: *Ако проектът за мирните условия с България не се измени коренно, конференцията ще извърши една голяма неправда не само спрямо България, но и спрямо света. И добавя: България не ще загине!* Последната фраза едва ли случайно е спомената – невъзможно е просветеният български читател да не е разбрал подтекста, да не е усетил другарското рамо чрез алузията с онзи първи стих от националния химн на Полша *Jeszcze Polska nie zginela*, вдъхновени думи, които са окуражавали унижените и обезправените да воюват за националната си независимост и държавен просперитет. Защото, продължава Стефан Лютомски:

Народната упоритост и твърдост ще смекчи партийните разпри, а трудолюбието и организаторският дух на българския народ може да извърши чудеса в областта на културата и стопанството. И не след много години, под напора на народната неуържима енергия ще се скъсат веригите, с които конференцията иска да окове България. И тогава? Бомбата на македонца в Солун или Скопие може да разпали също такъв

голям пожар в Европа, както сръбският куршум в Сараево. И Берлин отново ще поеме в ръцете си кърмилото на средноевропейската политика. Кой желае това?

Участта на България е решена. Месец преди окончателното подписване на Ньойския мирен договор един от първите отзиви в световния печат, породен от гняв заради проектодоговора и от съчувствие към ощетената България, е на краковския в. *Czas* – орган на полските консерватори. Този отзив, публикуван на 25 септември 1919 г. и препечатан в **Полско-български преглед** на 20 ноември с.г., №29, отново потвърждава не само съпричастността на Полша към сходната историческа орис на България, но показва и едно дълбоко вникване в събитията в глобален мащаб. Ето част от редакционния текст:

Българският договор биде съставен с извънредна бързина, напълно съобразен с исканията на съседите и неприятелите на българската държава, които си поделиха плячката от победените. Това подклажда и занаяпред фермента на взаимната вражда между балканските народи. Не е мъчно да се предвиди, че българите не ще се примирят със загубата на области, които етнографически им принадлежат и не ще простят униженията, които трябва да търпят сега. А не бива да се забравя, че те винаги са проявявали най-висока държавно-творческа способност и че в икономическо отношение можаха твърде скоро да постигнат извънредни резултати. България преди войната беше единствената балканска държава, която имаше активен търговски баланс и уравновесен бюджет. [...] Договорът с България не разрешава всички балкански въпроси. Македония ще остане и занаяпред ябълка на раздора между Сърбия, България и Гърция, а участта на Албания е съвсем неизвестна. [...] Може би делото на конгреса щеше да бъде по-трайно и пълно, ако в преговорите бяха допуснати поне пряко заинтересованите държави, но великите сили предпочетоха да се нагърбят само те с гигантската задача да преустроят Европа и взеха върху себе си ролята на арбитър за всички държави и народи. Мирът, създаден по този начин крие в себе си много дразнещи спорни точки, които в близкото бъдеще наново ще трябва да се разрешават.

Първото годишно течение на сп. **Полско-български преглед** завършва с обединено издание на последните №32-33 от 20-30.12.1919, където е публикувано заключението на подетата още през 1915-1916 г. от Полското бюро по печата анкета за мнението на българския интелектуален елит по т.нар. полски въпрос. *Днес* – се казва в текста – *анкетата няма вече политическо значение, но тя ще остане като исторически документ на момента, когато Полша, разорена от войната, завладяна от чужденци и неприятелите, разединена вътрешно, търсейки навсякъде приятели и справедливи съдии, простря ръка към България, търсейки и у нея подкрепа на справедливите си искания.* Накрая, което и след 100 г. не може да остави равнодушен читателя, е приложено едно трогателно писмо на български войник, загинал в първото сражение при Лозенград на 22.10.1912 г. Станко Караджов, студент по философия, литература и изкуство във Виена, доброволен пленник на поезията на Пенчо Славейков, на Адам Мицкевич и Юлиуш Словацки, пише до негов другар поляк, състудент от Виенския университет:

Братко! Другарю, поляче! Чудно защо аз сега постоянно мисля за твоята нещастна Полша. Отивам да се боря за България, а пък мечтая за вашите Мазовецки поля... Струва ми се да чувам шума от крилетата на вашите хусари или тъжната песен на уланите. Те ме придружават

по тракийските полета, но вярвам да ги чуваш и ти там, на бреговете на Висла и да си спомниш при мен... Днес се чувства във въздуха зовът на свободата – той ще излезе от Балкана и ще достигне до вас, а тогава хвани се, брате, за оръжието и победи или умри, ако това е нужно! [...] Да живее свободна и обединена България! Да живее свободна и независима Полша!

ОБЯСНИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ И ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Станислав Пшибишевски (1868-1927) и Ян Каспрович (1860-1926) са съоснователи на движението *Млада Полша*.
2. Всички цитати, набрани в курсив, са със запазена ортоепия и осъвременена ортография.
3. Янакиева, Т. Боян Пенев. Биобиблиография. – София: Б. Пенев, 2002, с. 19-20.
4. В №1 на списанието от януари 1919 г. е публикувана статията на Боян Пенев *Полският романтизъм*. Тази тема, обект на многогодишни проучвания и задълбочени анализи, по настояване на интелектуалния софийски елит е изнесена като сказка в големия салон на Военния клуб през юни 1919 г. Доколко авторът е успял да се докосне до същността на разглежданите произведения, за да изведе тезата си за романтизма в полската литература, можем да съдим по неговите думи – едно напътствие към студентите му, бъдещи изследователи и критици: *Преди да започнеш да пишеш за един писател, първото условие е да проникнеш в неговата индивидуалност. И само, ако се сродих с неговия вътрешен мир, ако намериш основната същност на неговата индивидуалност, ти ще можеш да обясниш неговото творчество*. Студията е препечатана в памет на именития учен в *Златорог*, 1927, №7-8.
5. Георги Маджаров е първият български дипломат във Варшава, 1919.
6. Янакиева, Т. Цит. съч., с. 21.
7. Повечето преводи са от Дора Габе.
8. Гр. Чешин, през чиято площ протича р. Олша, след 1920 г. е разделен на две между Полша и Чехия. Така реката се превръща в граничната държавна линия.
9. Ръководителят на Посланическата конференция Жюл Камбон с нищо не допринася за спиране на окупационните действия на Югославия. В резултат от България е откъсната територия от 2 481 кв.км. с население над 42 хил. Това са областите Струмишко, Царибродско, Босилеградско, части от Видинско и Кулско, които днес назоваваме *Западните покрайнини*. Комисията Камбон остава в българската история с печална слава, заради извършената национална несправедливост и в тази връзка думите на тогавашния министър-председател Теодор Теодоров най-точно характеризират ситуацията, че *има едно наказание, което никое престъпление не може да оправдае – робството*.
10. В №9, 30.04.1919, с. 71 е обявена промяна в състава на Настоятелството: *Поради служебни ангажменти на досегашния секретар Отон Барбар, мястото му се заема от Анастасия Ганчева, извяла се като ревностна сътрудничка в редакцията на Полски бюлетин и като преводачка в „Полска библиотека“*.
11. През 1917 г. в *Полски бюлетин* Боян Пенев публикува статията си *Раковски и поляците*.
12. *Le Temps* – един от най-авторитетните парижки ежедневници, излизал в периода 25.04.1861-30.11.1942.
13. Крулевиец или Кьонигсберг, дн. Калининград – руски ексклав между Полша, Литва и Балтийско море.

НАГЛАСИ КЪМ ЕМИГРАЦИЯ И НАЦИОНАЛНА ИДЕНТИЧНОСТ

Маргарита Бакрачева

ATTITUDES TOWARDS IMMIGRATION AND NATIONAL IDENTITY

Margarita Bakracheva

Abstract: *This paper outlines the results from qualitative study of the attitudes of different groups of Bulgarians to emigration and attitudes of immigrants to return back to Bulgaria. Our previous results concerning national identity of Bulgarian youths that reveal lack of stable commitment and exploration concerning national identity and the incongruence of these results to the reported knowledge, affiliations and behavior consistent to national self-determinations underlie the idea of this study. The main conclusion is that personal choice is dominated by external forces – perceived environment and context.*

Key words: *emigration and immigration, national identity, dynamic of the social and cultural context*

Националната идентичност и миграционни процеси

Според постмодернистичните теории, идентичностите са пластични конструкти без ясно очертани граници – неограничени комбинации от избори, които човек прави [1]. Хората са активни в конструирането на собствена реалност. В своите изследвания ние приемаме тази позиция и разглеждаме националната идентичност като компонент от психосоциалната идентичност – когнитивен, емоционален и поведенчески израз на търсене и личен избор в изграждането на самоопределения и промяната или поддържането им в хода на живота. Спрямо нея културната идентичност е по-обща и обхваща както променливи, така и стабилни компоненти [2;3], докато етническата е значително по-стабилна и предопределена до началото на юношеската възраст [4] под влияние на социализационните практики за предаване на ценности и традиции [5; 6; 7].

Съвременните глобални и европейски условия се характеризират с висока степен на неопределеност и динамика от гледна точка на социално-политическите проблеми, етническите и бежанските въпроси и изострянето им в ерата на миграциите. Емиграцията като проблем за страните, чиито поданици ги напускат, поставя специфични проблеми наред с имиграцията, която променя дискурса на държавите, приемащи представители с различна културна принадлежност. Машабните имиграционни потоци днес поставят нови предизвикателства пред националната самоопределеност на фона на икономическа несигурност, глобализационни процеси и хибридни идентичности, което поражда социална тревожност, свързана със запазването на културната и националната идентичност.

Според данни от Евробарометър за 2015 г., хората от 34 европейски държави определят имиграцията като основен проблем пред ЕС (38%). След ноември 2014 г. се поставя и въпросът за тероризма (17%) [8], а актът във Франция през януари 2015 г. превърна това във втори важен въпрос за Европа [9]. Имиграцията извън ЕС се отхвърля от 56% от европейците [10]. Имиграцията в ЕС е свързана принципно с положителни нагласи сред повечето европейски граждани (55%), докато 38% изразяват негативно отношение. Положителното отношение към имиграцията в ЕС бележи увеличение в 25 държави, между които България (59%) [11]. Скоростният Брекзит и описаните предизвикателства и промени в нагласите поставят на изпитание базовото чувство за стабилност. На този фон за България трайната тенденция към външна миграция продължава да бъде актуална, а измеренията ѝ се свързват както с националната самоопределеност, така и все по-ясно с външни икономически фактори.

Изследване на националната идентичност в България

Малко преди присъединяването на България към ЕС в изследване с 523 български юноши е установено, че 63% от тях имат висока степен на изследователска активност спрямо националното (българското), но ниска степен на обвързаност с него. По отношение на нагласите към емиграция е очертана връзката с хедонизма като водеща ценност [12]. В друго изследване със 710 лица се посочва, че когнитивният елемент на националната идентичност е много по-ясно изразен в сравнение с емоционалния. Българите потвърждават и са солидарни с принадлежността си към нацията, но не се чувстват особено щастливи от това и доколкото гордостта им е свързана с националната история, неудобството или по-точно срамът произтича от конкретните условия на живот [13].

Изследователският модел на разграничаване на компонентите на идентичността (когнитивен – познаване на националната география, история, традиции; афективен – чувството за принадлежност и поведенчески – от предпочитания към националната кухня до промяната на гражданството) и резултативният аспект на идентичността (дали лицата са с изградена идентичност, дали са в етап на осмисляне и търсене, приемат ли готови решения или нямат желание за себеопределяне) разкрива различните им детерминанти. Повече от половината изследвани 243 младежи демонстрират висока изследователска активност по отношение на националното, но отлагат стабилните избори, следвани от приелите избора от своите родители и тези, които никога не са мислили по този въпрос. Най-нисък е процентът младежи с ясна и стабилна национална идентичност, плод на лично осъзнат избор. По отношение на съдържателния аспект младежите в най-висока степен се чувстват емоционално обвързани с българското, познават историята и географията и в по-ниска степен са ангажирани с консистентни с това поведения. Висока степен на разминаване има между конструктите, които се отнасят до родината и държавата. Източник на чувството за корени и общност дават основно историческото минало и успехите на изтъкнати

българи. Сферите, които са свързани с възможността за реализация и избор на държавата като място за живеене, обаче не подкрепят стабилната национална самоопределеност. Идентификациите са тясно преплетени с етническия пласт на националната идентичност – родината и с по-повърхностния пласт – държавата. Именно това отразява стабилния и динамичния аспект на националната идентичност и може да обясни горепосочените несъответствия. Възможността за избор на място за живот не винаги кореспондира с емоционалната обвързаност и е предпоставка за преосмисляне и продължаващо експериментиране с идентичността [14].

Дизайн на изследването

На фона на липсата на изградена национална идентичност и промените в съвременния контекст се опитахме да очертаем нагласите към външна миграция и завръщане в родината. За целта съставихме четири фокус групи с по 12 участници (българи от страната), с които след един месец проведохме изследване с използване на метода от *социодрамата*: размяна на роли и полуструктурирани интервюта с българи, които живеят и работят извън страната повече от 10 г. Времетраенето на допитването на всяка от групите бе средно 1,5 ч., а провеждането – май и юни 2015 г. В този период бяха проведени и он лайн интервютата, със средна продължителност 1 ч.

Относно нагласите за емиграция първата стъпка беше да се определят групи лица, за които се очакваше да имат висока степен на готовност или предпоставки за емиграция. Изведохме 4 групи: ученици от 12 кл. в езикови гимназии; студенти от 1 курс; млади безработни хора без образование (под 35 г.); група лица в активна възраст (38-42 г.) с висше образование и добра кариерна реализация. Темите на фокус групите бяха в тематичните кръгове: 1. Какво мислите за понятието *гражданин на България / Европа / света?*; 2. Какви перспективи виждате пред себе си в България?; 3. Какви перспективи виждате пред себе си навън?; 4. Какво означава за вас, че сте *българин*?; 5. Къде се виждате след пет години?; 6. Имате ли познати, на които да разчитате? В групите с размяна на роли 12-те участници от всяка фокус група бяха разделени на две групи с по 6 участници (общо 8 групи). Ролите бяха предварително разделени на самоопределени и добре реализирани професионално лица за четири от групите и несамоопределени и без липса на цел и професионална реализация за останалите четири групи. По този начин всяка от четирите изследвани групи влезе в ролите на *успешно* и *неуспешно* реализирани хора (управител на водеща компания, banker и др. / бездомен, безработен, наркоман и др.). Задачата в началото и за двете двойки групи беше идентична – начертаване на табло на графика спрямо отговорите, дадени по скала с две оси – *Обмислям срещу Не обмислям възможността да емигрирам* (X) и *Готов съм да емигрирам* срещу *Не бих емигрирал* (Y) и скали от 1 до 10. Във всяка група участниците избираха произволно изтеглени листчета с 3 до 5 роли и дискутираха казуси, свързани с проблеми, които срещат притежателите на ролевите характеристики. При този метод основна цел е дискусия-

та между участниците, за да могат да се абстрахират и да погледнат света от друга гледна точка. Тематичните кръгове на интервютата бяха сходни с тези на фокус групите: 1. Как се възприемате – като гражданин на България / Европа / света?; 2. Какви перспективи виждате пред себе си, ако се върнете в България?; 3. Какви перспективи виждате пред себе си в страната, в която живеете / друга държава?; 4. Какво означава за вас, че сте *българин*?; 5. Къде се виждате след пет години?; 6. Имате ли познати, близки в България, които ви липсват / нови близки познанства, където живеете и които ви осигуряват достатъчно чувство за прием? Интервюта бяха проведени с 19 българи, емигрирали преди повече от 10 г. и трайно установени в чужбина (трима доктори, преподаватели в университети в САЩ; д-р по международно право и международно данъчно право, практикувал в Германия, Шотландия и понастоящем установил се в Лондон, Англия; лекари и зъболекари, установили се в Канада и Англия, други, установили се в Германия, САЩ, Англия, Палма де Майорка). Интервютата и резултатите от фокус групите бяха обработени с експертна оценка на 3 експерти.

Резултати

Обобщените резултати от експертната оценка са представени в долната таблица. Заключениета са за общата нагласа като цяло – положителна или отрицателна. Критерият е сумиране на отговорите на всеки от 12-те участници в дискусиата и извеждане на доминиращата тенденция.

	Ученици	Студенти	Безработни младежи	Реализирани хора в активна възраст
Отношение към понятието „гражданин на България“	-	+	-	+
Отношение към понятието „гражданин на Европа/ света“	+	+	-	-
Отношение към перспективите в България	-	+	-	-
Отношение към перспективите навън	+	+	-	-
Отношение към перспективите принадлежността „българин“	+	+	-	+
Бъдеща реализация:				
В България	-	+	-	+
В друга държава	+	+	-	-
Разчитане на помощ от познати и близки	+	+	+	+

Положително отношение към националната си принадлежност споделят основно студентите и професионално реализираните се българи за сметка на учениците и безработните младежи. Понятието *гражданин на Европа/света* логично положително се оценява от учениците и студентите.

Перспективи за реализация в България вижда единствено групата на студентите, докато учениците и студентите виждат перспективи за житейска реализация навън. Емоционалната обвързаност с *българското* е положителна при всички групи с изключение на безработните. В краткосрочен план в България възнамеряват да останат студентите и реализиралите се. Да живеят в чужбина се виждат учениците и студентите. Всички групи посочват значението на подкрепата от страна на близки и познати. Интересен момент е негативната позиция по отношение на реализацията в България или в друга държава на обективно добре реализиралите се професионално хора, което е обвързано с техните субективни очаквания. Групата на безработните младежи без образование показва негативно отношение по всички въпроси, което се дължи на демонстрираната апатична обща позиция *не виждам смисъл*. Учениците и студентите показваха гъвкава позиция и положително отношение към шансовете пред себе си. Общото заключение е, че външният избор – финансова стабилност и регламентирана среда – доминира изборът за сметка на емоционалната обвързаност.

В съдържателен план обобщението от дискусиите разкри, че сред учениците се отбелязва нарастващ интерес да учат и живеят в Япония и Корея. Влияние за това оказват медите. При учениците и студентите целта е намиране на стабилни доходи и възможности. От значение бяха и някои лични предпочитания, напр., че в България няма програма по *Стрийт арт*. Водещи обаче бяха хедонистичната нагласа и стремежът към финансова автономност.

За групата на безработните определящ избора фактор бе, че нямат какво да губят. За тях е без значение къде ще успеят да се реализират житейски, стига да се окаже възможност, а ако имат познат, на когото да разчитат, не биха се замислили да потърсят по-добър живот навън.

За групата на професионално реализирани тук лица се очерта, че нямат нагласа за емигриране, освен в случай, че бъдат принудени. Те споделиха, че това е техният собствен избор, а голяма част са пробвали как се чувстват навън и са предпочели да се върнат обратно. Интересен момент бе чувството за национална гордост и доброволно участие в различни инициативи (подкрепа на възстановката на Свищов и др.). Очертана бе дилемата в отношението родина / държава: *Родителите ми са чели за конспирацията, по-скоро като научна фантастика. Ние го виждаме как се изпълнява точка по точка, ден след ден; Гонят ни от страната ни. Принудени сме да мием чинии и да разнасяме пици; Нежелани на собствената си земя. А сме велик народ; Децата ни са ограбени, нямат детство като нашето; Българският мъж е смачкан*. Това вероятно е обяснението на тъжния момент в позицията на тази група, че въпреки собствения си избор те виждат децата си навън.

В края на групите с проиграване на роли начертаните криви бяха по-различни от първоначално очертаните от собствена позиция. Като цяло, в групите с проиграване на роли с ясна самоопределеност и реализация се увеличиха стойностите по оста *обмислям възможността да емигрирам*, но

намаляха стойностите по оста *решен съм да емигрирам*. Обратното, във втората група на нереализирани хора без цел и посока в живота, се увеличи декларираната готовност за емиграция, а намаляха стойностите на обмисляне на възможността за емиграция. Този резултат потвърди горния – усещането за стабилност в личен план е водещо в избора.

Можем да обобщим анализа от интервюта с емигрирали навън в следните точки: за себевъзприемане от 19-те интервюирани 11 посочиха, че се възприемат и като българи, и като граждани на света, а 8 посочиха, че винаги ще се чувстват само българи. Единодушно и 19-те участници посочиха, че не виждат перспектива да се върнат обратно в България. Смятат, че страната, в която живеят или друга страна, са тези, които им дават възможност за реализация и сигурен живот. Седем от участниците заявиха, че фактът, че са *българи*, им създава единствено пречки в професионален и социален план, а като вътрешно усещане това се е превърнало в изразнена от емоционално съдържание дума. Въпреки близките в България, които им липсват, всички посочиха, че са успели да изградят достатъчно контакти и отношения, за да се чувстват добре на мястото, на което живеят. Като позиция се очертаха две линии на поведение: пълно откъсване от контакти с българи и стремеж за сливане със средата, и противоположната тенденция – на отстояване на българското и поддържане основно на такива контакти. Интересен общ момент в двете групи бе констатацията: *Не се чувствам добре, интегриран и приет, не мога да свикна с начина на мислене на тези хора, но няма да се върна обратно*.

Обсъждане

Можем да изведем няколко тенденции. При младежите основната нагласа към външна миграция е свързана с лични мотиви в унисон с хедонистичната ориентация и вярата, че ще бъдат добре приети навън. При повисоките възрастови групи водещ е икономическият натиск. Декларирана е емоционална обвързаност с *българското*, която е разграничена от търсенето на перспективи за реализация. Емигриралите от години преодоляват дисонанса между когнитивна и емоционална оценка в полза на рационално взетото решение. Твърдо решилите да останат в България са осмислили своята национална идентичност и са направили съзнателен избор, въпреки неговите. Резултатите от социодрамата потвърждават нарастване на нагласата към емиграция при по-ниско усещане за себerealизация в личен план. Условията на средата и най-вече възприеманите предоставяни ресурси са определящи за личния избор. Това потвърждава икономическата обусловеност на нагласите към емиграция, от една страна, и свидетелства за осъзнатостта на избора, от друга. Тенденциите заслужават да бъдат изучени по-задълбочено като част от общата картина на предикция на изходящите потоци.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Hall, S. M. 1996: Ethnicity: Identity and Difference in Becoming National. – Oxford: Oxford University Press, pp. 339-349.
2. Sellers, R. M. et al. 1998: Multidimensional Model of Racial Identity: A Reconceptualization of African American Racial Identity. // Personality and Social Psychology Review, vol. 2, №1, pp. 18-39.
3. Triandis, H. C. 1989: The Self and Social Behavior in Differing Cultural Contexts. // Psychological Review, vol. 96, №3, pp. 506-520.
4. Phinney, J. S. 1992: The Multigroup Ethnic Identity Measure: A New Scale for Use with Diverse Groups. // Journal of Adolescent Research, vol. 7, №2, pp. 156-176.
5. Holleran, L. K., M.A.Waller 2003: Sources of Resilience among Chicano/a Youth: Forging Identities in the Borderlands. // Child and Adolescent Social Work Journal, vol. 20, №5, pp. 335-335.
6. Cabrera, N. L., A.M. Padilla 2004: Entering and Succeeding in the "Culturte of College": The Story of Two Mexican Heritage Students. // Hispanic Journal of Behavioral Sciences, vol. 26, №2, pp. 152-170.
7. Ontai-Grzebik, L. L., M. Rafaelli 2004: Individual and Social Influences on Ethnic Identity among Latino Young Adults. // Journal of Adolescent Research, vol. 19, №5, pp. 559-575.
8. http://europa.eu/rapid/press-release_IP-15-5451_en.htm (13.07.2016)
9. <http://www.euractiv.com/section/all/news/la-crise-migratoire-preoccupation-numero-1-des-francais> (13.07.2016)
10. <http://euranetplus-inside.eu/spring-2015-eurobarometer-immigration-is-top-issue/> (13.07.2016)
11. European Union 2015: Standard Eurobarometer, 2015, № 84.
12. Байчинска, К., М. Бакрачева, С. Савова 2009: Статуси на психосоциална и национална идентичност, ценности и субективно психично благополучие в юношеска възраст. – София: БАН.
13. <http://balkansbg.eu/en/content/emotional-content/398-emotional-energy.html> (20.02.2015)
14. Бакрачева, М., Б. Мизова 2015: Изследователска рамка за изучаване на идентичността. // Военен журнал, №1, с. 47-60.

III.

КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ

ДРУГОСТТА КАТО ПРОБЛЕМ

Веселин Босаков

OTHERNESS AS A PROBLEM

Veselin Bosakov

Abstract: *The image of the unfamiliar Other has become a personified explanation for problems; it constructs the opposition “us” vs. “them”, and the negative identity it produces is entertained by all those who feel menaced by this opposition. Such an image consolidates heterogeneous communities and builds a mechanical solidarity in the face of the common (oftentimes imaginary) danger. The self-enclosure of the community generates a “hostility therapy” nourished by ignorance, fear and populism.*

Key words: globalization, otherness, “us”, “them”, fear, hatred

1. Глобализацията

Глобалната взаимообвързаност на човечеството поражда *световно рисково общество*. От *враждебния свят* преминаваме към *свят с рискове и опасности*. Днес разпределението на *бедност и богатство* е такова, че няма достатъчно логика и предвидимост в тези стойности. Дори и най-богатото общество може да попадне в опасността от екологична катастрофа. Дори и най-добре въоръжената армия може да бъде изненадана от група безумни терористи. Това е ситуация, която светът не е преживявал, и затова са нужни нови концепции и нови организации, които да предложат адекватно решение.

Основните процеси, които глобализацията фактически поражда и подкрепя са шест: 1. Създаване на изкуствени общности; 2. Конфликт между идентичности; 3. Национализъм, изразяващ се в омраза към чуждия, различия; 4. Ксенофобия; 5. Дискриминация; 6. Етнокрация.

Горепосочените шест основни процеса, включени в глобализацията или нейни спътници, на практика издърпват обществената психологическа нагласа от обичайните традиционни, чисто човешки параметри и характеристики. Появяват се масови реактивни психози (депресии, фрустрации, обсесии и др.) и масови психопатии (масова параноя) със съответните екстремни форми на социално поведение (девиации, агресия, тероризъм, война и др.).

1.1. Фази в общественото съзнание, пораждани от глобализацията

Трема (отделяне). При този първи стадий отпадането на установения познат обичаен ред води до негативни преживявания, лошо настроение, социална отчужденост, дереализация, страхове;

Алофения (поява). В общественото съзнание вече възникват нови образи и представи за глобализацията се свят и съответната действителност. Тези образи са деформирани от страховете и дереализацията. Налице са неадекватни деформирани тълкувания на новите реалности;

Конвертиране (обръщане). При тази фаза се стига до метаморфоза на обществения разум и обществените чувства в единия случай по посока на социалната параноя, а в другия – по посока на социалните истерии. Предприемат се съответни действия и поведение;

Изолиране. Това е възможен стадий; не винаги налице в хрониката. При него се наблюдава затваряне и капсулиране на параноидната или истерионидната социална общност в самата себе си. Тя се усамотява и отделя от всички, възприемайки се като самодостатъчна (Северна Корея и др.);

Апокалипсис. Това е другият възможен изход при развитието на социалната параноя и социалните истерии. Това е и последната фаза на разпада и окончателен разрыв с действителността (излизане от реалността). Фактически предпоставя морално и физическо погиване на социума (Иванов).

1.2. Глобализацията чрез отношението към Другия

Ако опростим пъстротата на отношенията към Другия, така както ги виждаме в различни фази от историята на човечеството, те могат да бъдат сведени до четири:

Неизвестният Друг

В архаичния етап на човечеството се появяват цивилизации, които не са имали контакт една с друга. Цивилизациите на маите и на монголите дори не са подозирали за съществуването на друга култура. Те са се развивали по собствена логика и без влияние една спрямо друга. Въпреки че съществуват на една Земя, те са обитавали различни светове. Спокойно можем да говорим за такива цивилизации като за *паралелни светове*.

Изолираният Друг

Първите систематични контакти между древните цивилизации са били най-често враждебни и те са оцелявали или като са побеждавали съседите си, или като са се изолирали от тях. Два ярки, макар и крайни примера, могат да бъдат дадени с нашествията на монголите и китайската изолация. Монголите са оцелявали в постоянно нападение, а китайската цивилизация е оцелявала чрез самозатваряне. Разбира се, търговските отношения в древността са били развити (напр. *Пътят на коприната*), но те са свързвали главно съседни култури и в тесен диапазон на обмен.

За древните близкото е било равносилно на свое, родно, разбираемо. Затова гърците са наричали варвари всички, чийто език на са разбирали (*барбарос* = неразбираем). А чужденците не са имали граждански права, независимо от техните индивидуални достойнства. Дори Аристотел остава цял живот чужденец в Атина. Международното право в древността е съвсем слабо развито.

Колонизираният Друг

Първите стъпки към глобализацията разпознаваме в откриването на Америка от Христофор Колумб през 1492 г. и първото околосветско пътешествие на Магелан през 1527 г. Връзката между континентите Европа, Америка, Азия и Африка започва да се превръща в търговски мост, който постепенно покрива

цялата Земя. Но този първи етап от глобалността е твърде ограничен. Другите култури, раси и народи – ацтеки, индианци, негри – са подценени и на тях се гледа като на източник на природни ресурси за европейската култура, като суровинен придатък на европейската или *западната* икономика.

В ХХ в. тази слепота към качествата и достойнствата на Другия донесе чудовищни злодеяния на човечеството – Дахау, ГУЛАГ, Хирошима. Три водещи в културата нации (Германия, Русия, САЩ) извършиха нечувани престъпления и то в непознати до този момент мащаби. Хитлер унищожи над 6 млн. евреи и предизвика война, в която загинаха около 50 млн. души, Сталин изпрати на смърт в концлагери над 20 млн. руснаци, а САЩ хвърлиха две атомни бомби в Япония, с което причиниха смъртта на над 3 млн. души.

Ценният Друг

Но в човешките трагедии разумът трябва да умее да открива и поуки, а именно, че правата на човека са универсални и никакви политически, икономически, културни, етнически и религиозни различия не бива да бъдат пречки за тяхната защита. По този начин хората ще получат равенство по човешкото си достойнство, което позволява да се осъществи процес на небивало сближаване между културите. След неуспеха и варварството на *експанзия чрез заличаване*, може би е време за *глобализация чрез различаване* (Проблеми на глобализма).

2. Щрихи от теоретичната интерпретация на одругостяването

Интерпретацията на Другия като *Различен* е свързана с идентифицирането на маркери на различието. Подобни маркери са: етнос, раса, език, религия, пол (джендър), възраст, социален клас, физическа пригодност и др. При *одругостяването* в рамките на опозицията *свой – чужд* говорим за поставяне на граница, която трудно може да бъде прекрачена. В пространствените измерения на опозицията *сходен – различен* говорим за дистанция, която може да бъде увеличена или намалена, да бъде временна или постоянно действаща. *Одругостяването* в рамките на опозицията *свой – чужд* е вътрешно присъщо на индивидите, то е иманентна константа и е по-първично по природа. В контраст на това, *одругостяването* в рамките на опозицията *сходен – различен* е социално обусловена характеристика и има ситуационен характер. Освен това то е по-динамично и изменчиво и се влияе от конкретната социокултурна среда.

Акценти:

– Одругостяването е процес, който се основава на социално взаимодействие;

– Одругостяването се извършва на базата на вътрешното усещане на индивидите за социална/културна дистанция;

– Процесът на одругостяване има културна специфика. Той се осъществява по-лесно и по-често в културите, където пространството на своите има по-голямо значение за индивидите, напр. в колективистичните култури (Хосфстеде 2001);

– Одругостяването има различни посоки и измерения. Квалифицира-

нето на някого като *Друг* може да се осъществи в пространството на сходните, на различните и най-вече на чуждите (Попова 2014).

Макар че епохата на мрежовото общество скъсява физическите дистанции, менталните разстояния между индивидите продължават да доминират и стават причина за ценностни противопоставяния, сблъсъци на идеологии, ксенофобски прояви и националистични изблици. Именно затова проблематизирането на другостта се нарежда сред най-актуалните теми на нашето съвремие, които напомнят за себе си почти ежедневно в контекста на случващото се в глобален политически план или в дневния ред на съвременните мултикултурни общества (Попова 2016).

3. Страхът

Не толкова тяхната заплаха откроява тяхната различност, а тяхната различност се превръща в признак за тяхната заплаха

Умберто Еко

Най-старото и силно човешко чувство е страхът, а най-старият и силен страх е страхът от непознатото.

Из Свръхестественният ужас в литературата
Хауърд Лъвкрафт

Все по-рядко ни плаши онова космическо, свръхестествено величие, което сме обречени никога да не разгадаем докрай. Все по-често се страхуваме един от друг, защото свикнахме да вярваме, че сме толкова различни, че ако някога световите ни се срещнат, ще настъпи край поне за единия от нас. Раздаването на уточняващи етикети, подкрепени с пламенни епитети, се оказва универсален начин за справяне с онова, което не познаваме. Ние сме *долни фашисти* или *мръсни комунисти*, *смирени християни* или *радикални ислямисти*, *прости гяури* или *правоверни мюсюлмани*, *сърцати патриоти* или *продажни родоотстъпници*, *умни и красиви граждани* или *глупава и грозни селяни* и нищо по средата. Тежко на онзи, който не умее да се определи и който все още наивно смята, че не е необходимо непременно да се стереотипизираме, за да живеем заедно (Телбис 2016).

След глада, жаждата и сексуалното привличане, страхът е другия фактор, присъщ на целия човешки род. При това става дума за инстинктивния, неосъзнатия страх от непознатото, от различното, което в цялата история на нашия вид най-често е било враждебно настроено, т.е. искало е да ни унощожи. Но страхът може да бъде и факт на живото съзнание. Като настроеност на всеки един от нас страхът се конструира социално и в същото време участва в социалното конструиране на реалността. Страхът обикновено се появява там, където отсъства знание. Отсъствието на знание върви ръка за ръка с появата на незнание, което от своя страна замъглява отделни части от реалността и ги прави непрозрачни. Тази непрозрачност е изключително добра хранителна среда за расизъм, религиозни войни, ислямски или християнски фундаментализъм, лов на вещици, заклеимяване и отдръпване от хората с физически, умствени или психически недъзи. Историята на човечеството изобилства с подобни примери,

при това извършени не само от отделни хора, но и от цели държави. И най-интересното е, че като че ли ние имаме вродената способност да се самообучаваме в омраза към различните – омраза, породена не от друго, а от страха от тях. Затова така лесно можем да бъдем манипулирани или насъсквани едни срещу други от побъркани религиозни водачи, диктатори и/или «велики» революционери (Босаков 2015).

Днес обзетите от страх общества, и тези, обхванати от неприязън, са на кръстопът. Те могат да засилят още повече тези чувства или пък да се опитат да овладеят нежеланите последици от тях. Останат ли обществата затворени в логиката на съперничеството и конфронтацията, те ще потвърдят за пореден път вече посочената закономерност: всеки удар, нанесен от един от противниците, води до още по-силен ответен удар. Страхът на едните, породен от понесената агресия, ги кара да засилят своите удари; неприязънта на другите, подхранвана от минали и настоящи унижения, ги подтиква към още по-брутални и отчаяни действия. Искаме ли да избегнем варварски действия с ужасяващи последици, едните трябва да се отърсят от страха, другите – от неприязънта, за да се опитаме да живеем в нашия плуралистичен свят, където себеутвърждаването не минава през подчиняването и унищожаването на *Другия* (Тодоров 2009). И ако приемем, че тенденциите към нарастваща нетолерантност, ксенофобия, ислямфобия и еврофобия са причинени от глобализацията, икономическата криза, безработицата, бедността, нефункциониращите политики на интеграция на традиционните малцинства, липсата на адекватна политика за справяне с бежанската вълна и неподготвеното или манипулираното обществено мнение, то основната задача на образованието и медиите трябва да бъде представяне на всички (под)групи на обществото, представяне на различните позиции в обществото, подпомагане и улесняване на комуникацията и преводите между различните групи, както и изработване на гражданска култура, която да кореспондира с националната идентичност, несводима до отделен етнос и/или религия..

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Босаков, В. 2015: Идентичност и многообразие на исляма. Взаимни предизвикателства. – София: ИвРай.
2. Иванов, П. Глобализацията като социална психопатия. // <http://www.spiralata.net/kratce/index.php/psihologiya/354-petrov4>
3. Попова, Ю. 2014: Представи за другостта в България в светлината на интеркултурната комуникация. – Русе: Русенски университет
4. Попова, Ю. 2016: Своите, чуждите и другите от интеркултурна перспектива. // Реторика и комуникации, №21.
5. Проблеми на глобализма: <http://www1.znam.bg/zmonres/edu//svqt%20i%20li4nost/razdel2/urok1/index.html>
6. Телбис, Б. 2016: Да се страхуваш. // http://librev.com/index.php?option=com_content&view=article&id=3005&Itemid=1000
7. Тодоров, Цв. 2009: Страхът от варварите. – София: Изток-Запад.
8. Хофстеде, Х. 2001: Култури и организации. Софтуер на ума. – София: Класика и стил.

ИЗМЕРЕНИЯ НА ТОЛЕРАНТНОСТТА

Мария Серафимова

DIMENSIONS OF TOLERANCE

Mariya Serafimova

Abstract: *The modern man of the 21st century chooses his preferred beliefs and values in a pluralistic world, where conflicting values co-exist. Pluralism is not another word for diversity and participation in the life of others. It means tolerance towards others and understanding of others. The more different races, religions, traditions live together, the more it needs to understand whether they are capable of tolerance, of humanity.*

Key words: *culture, country, religion, pluralism, tolerance, difference, otherness, secularization*

Модерните общества присъстват на безпрецедентни трансформации. Какви са причините? Може би човешкото съзнание е безпомощно да се справи с надминаващите мащаби на катаклизми, със сътресенията от глобално естество?

Разгръщането на процесите във времето на модерността обсебва с въздействието на същностно фундаментални въпроси, с които се сблъскват всички човешки групи: как човек да реагира на застигнало го нещастие; какво да бъде поведението на индивида и какви са задълженията му спрямо групата, спрямо обществото и т. н.?

Т.нар. *постмодерна* ситуация се изразява в наслагването на различни ценностни ориентации, на стил на живот и предпочитания, преплетени в тъканта на всекидневието. Ново значение придобива съблюдаването на правото на различие на Другия, толерантността, проявата на общи обединителни елементи.

Плурализмът не е друга дума за различие, а участие в живота на другите. Той означава толерантност към другите и разбиране на другите, като това не е просто релативизъм или секуларно задължение, а включване, ангажимент. Плурализмът никога не е завършен процес – има винаги какво да се прави във всяко следващо поколение.

Модерният човек конструира сам своя смислов диспозитив и прави свободен избор към коя религиозна система или група да принадлежи, приемайки и отхвърляйки онова, което съответства на неговите символни вселини. Точно този преход от световните религии към индивидуалните, религиозността на индивидите, които конструират свои собствени системи от смисли, индивидуален *бръколаж** от типа *това ще взема, това ще остава* е може би най-съществената характеристика на модерните общества.

Религиозното преживяване е индивидуална потребност от освобожда-

* Понятие, въведено от Клод-Леви Строс, представител на школата на структурализма във Франция.

ване на духа, от себепознание и съпричастност, от откриване на Другия, от докосване до Другия. Индивидуализъм не означава отказ от социума, издигане на егото, а стремеж за синхронизиране на житейската траектория на всеки, за да се избегне сблъсък.

Другият

Разбирането на *Другия* означава вникване във функционирането на неговата култура отвътре, което прави комуникацията възможна, намалява значението на предразсъдъците. Разширяването на религиозната и етническата култура води до съзнаване и приемане на различието, на съществуването на *Другия*, определен от същите вектори, които са създали нас като налична социална даденост.

Едва ли проблемът за образа на *Другия* е бил някога по-актуален от днес. Според Емануел Левинас, съществуват две форми на общност: рамо до рамо и очи-в-очи. Първата е тази, която се определя като идентификация с *Другия* по линията на съ-съществуване, на паралелно развитие. Във втория случай се отнася до запазването на близост и дистанция, запазване на достатъчна отдалеченост, за да не се остави нито единия от тях да бъде разтворен в колективното, и да се запази неговото различие.

Езичникът или евреинът, който не променя своята вяра, отправя ли предизвикателство към християнина? Този, който пренебрегва или не признава Бога на големите религии на спасението, подобен ли е на нас или е чужденец? С него бихме ли могли да конструираме духовно единство, духовна общност?

Така както в царството на звездите понякога има две слънца, които определят орбитата на една планета, така както в определени случаи слънца с различни цветове осветяват една-единствена планета ту с червена, ту със зелена светлина, а след това отново я озаряват едновременно и я обливат с тъстри багри: така и ние, модерните хора, благодарение на сложната механика на нашето "звездно небе" сме белязани от различен морал; нашите действия сменят различните си отблясъци, те рядко са едновременно – и има достатъчно случаи, когато извършваме разноцветни действия¹.

Религията предоставя своята алтернатива в търсенето на смисъл на човешкото съществуване. Фундаментална сигурност на съществуването на социалния свят може да даде единствено крайният, абсолютният смисъл на човешкото съществуване. Без крайни, последни абсолютни ценности и смисъл – всичко се превръща в хаос и безсмислие.

Възпитанието

Във всички общества възпитанието е основното средство за интегриране на новите поколения в обществото.

¹ Ницше, Ф. Отвъд доброто и злото. – София, 2000, с. 155.

В Декларацията за толерантността на ЮНЕСКО, приета през 1995 г. се определя, че *толерантността е хармония в различieto... тя не е само морално задължение, но и политическо и законово изискване... Толерантността е активно поведение, съблюдаващо универсалните човешки права и основните свободи на другите. Толерантността е плурализъм, вкл. и културен плурализъм, демокрация и спазване на закона.*

Възпитанието в толерантност би могло да бъде възприето като важен императив, чието въздействие е насочено против културните, социалните, икономическите, политическите и религиозни източници на *не-толерантност*.

В модерните нации интеграцията чрез възпитанието придобива две форми. Преди всичко това е формата на прякото обучаване в солидарност, свързваща индивида с общността, което конституира гражданското възпитание. В някои цивилизации се обръща по-голямо внимание на моралния аспект на солидарността и гражданите биват обучавани относно задълженията си към обществото. В други се показват предимствата, извлечени от комунитарното съществуване.

В модерното общество е трудно да останеш при своите – да ги определиш и да се идентифицираш с тях.

Наблюдават се съществени отлики при разгръщането на този процес между Америка и Европа, между протестантските и католическите страни, дори в страните с католическо или православно вероизповедание.

Толерантност не означава да пожертваш нравствените си принципи, за да постигнеш мир, а да приемаш другите хора независимо от тяхната раса, националност или пол; да се цени, уважава и приема индивида, без *непременно* да се одобряват неговите възгледи или поведение. Традиционното разбиране за *толерантност* означава уважение и защита на законните права на другите, дори онези, с които не си съгласен, и онези, които са различни от теб: *всеки има право на собствено мнение.*

Границите на религиозната общност и границите на произвежданата от дадена религия социална интеграция маркират нещо важно – диференциращата функция на същата тази религия.

Изследването на мястото и значението на религията като социален феномен е свързано с диалога и взаимопроникването между отделните религии, с тяхното социално и политическо присъствие в едно модерно плуралистично общество.

Проблемът за религията и участието ѝ в структурирането на социалния свят разкрива най-интимната природа на социалността, на обществото изобщо. Но способна ли е религията да изрази, да аргументира проблемите на модерността, на един свят на промени и ценностни трансформации, в който съществува индивидуална и колективна потребност от сигурност?

Според Бъргър и Лукман, традиционните религии са поставени на пазара, тъй като религиозните институции са принудени да продават своята продукция на една клиентела, която никак не е склонна да купува. Освен това, трябва да бъдат определени цените, за да се избегне една саморазру-

шителна деструктивна ситуация на пазара на символни и религиозни стоки.

Плуралистичната ситуация в съответствие с логиката на пазара би трябвало да се адаптира към желанията на своите привърженици, подчинени предимно на духа на потребителската стихия, превърнали се в консуматори в едно консумативно общество, за което вече е писано и е подлагано на анализ на друго място и в друго време. Те би трябвало да направят проучване на пазара, защото не могат да разчитат на останалите верни свои привърженици.

Каква е религиозната ситуация, получила се от контакта с нови вярвания, духовни форми, белязани от индивидуализъм, прагматизъм, паганизъм, езотеризъм.

Религиозното не изчезва в модерността, но се променя при досега си с нея, като същевременно я преמודелира.

Религиозните институции са сериозно дестабилизирани, от една страна, от религиозния плурализъм, от друга, от религиозния скептицизъм на индивидуално равнище. По-малко вярващи или все по-невярващи – такава е реалната ситуация с която се сблъскват всички съвременни религиозни институционални образувания.

Настъпва една многопосочна дислокация между вярване, морал, практики и принадлежност. Според Грейс Дейви, този феномен може да се дефинира като *вярване без принадлежност*. Би могло да се твърди и обратното – да се принадлежи, без да се вярва. Както твърди Мишел дьо Серто, *частите на системата се разпадат* и се развива вид религиозност, *извън пистата*, както я определя Ив Ламбер.

Индивидуализацията на религиозното вярване не довежда до изчезване на религията като такава. Тя просто се променя. Големите исторически традиции се развиват при досега с тази променена *друга* реалност. Тази промяна се изразява в адаптация, реакция или иновация.

Религията се метаморфозира при контакта с всяка нова смислова конфигурация, сътворена от отделен индивид, или малка група. Когато задават въпрос на Жан Луи Серван-Шрайбер за неговата религия, той отговаря: *Аз съм католик по образование, евреин по брак и будист по предпочитание*.

Тази амалгама от религиозни елементи илюстрира религиозната ситуация в модерните западни общества.

Същевременно процесите на глобализацията, които са многопластови и многоизмерни могат да бъдат сведени най-общо до две измерения:

– Циркулация на индивиди, на религиозни групи, вярвания, символи, практики;

– Амалгама, синкретизъм, бриколаж, който произтича от тази постоянна динамика и мобилност на съществуването в днешните общества;

– Безпрецедентни са процесите, станали възможни поради лаическия и плуралистичен характер на съвременните общества, при които индивиди, или групи от индивиди могат да преминават от една в друга конфесия.

Заплашена е религиозната сигурност, но и се увеличава възможността за избор. Тогава всички религиозни общности стават ереси, с цялата социална и психологична несигурност, която съдържа това понятие. Всички религиозни групи се сблъскват с масивното присъствие на една секуларна визия и помежду си: християнинът се сблъсква с евреина, католика, протестанта, който има противоречия... С повече шанс можем да се сблъскаме и с един гуру. Икуменическото съзнание трябва да достигне до ясна представа за различните движения, които се явяват като възможен избор.

Нито една религия не успява да се изплъзне от смесването, синкретичното вплитане на *различни* елементи, поради съприкосновението си със секуларизирания и профанизиран свят, все по-отдалечен от ценности, символи и норми, които са го подреждали през отминалите времена. Това смесване не се получава, поради противопоставянето на хетерогенни вявания, а по-скоро е често секуларен продукт, нов синтез, получен чрез процеси на реинтерпретация.

Марсел Гоше извежда т. нар. *императив на промяната*, като го приема за основен двигател на модерните общества. Секуларизацията извежда на преден план еманципацията на колективните представи от всякаква религиозна референция и отслабването на социалното влияние на църквата. Тя би могла да бъде разбрана като дълбока мутация, която се проявява чрез намаляване на социалната и културната роля на религията, което се проявява по различен начин в различните страни.

Вярата е единствената, която е способна да предложи *защитно* приспособление, което да облекчи напрежението от *ужаса да живеем заедно*.

Може да каже, че съществуват сходства между разнообразните религии. В някои случаи тези сходства са твърде значими и дори очевидни, но не е възможно да се изповядва едновременно повече от една религия, невъзможно е да се вярва едновременно в Мохамед и Христос. Дадена религия интегрира хората в една общност, но в същото време тя разграничава същата тази общност от нерелигиозните изобщо и от всички останали религиозни общности. В Модерната епоха се раждат нови форми на социална солидарност, които функционират на мястото на конституираните от религията форми на солидарност между хората.

Българското общество преживява последствията от господството на превратно разбрано понятие за идеология. Търсят се алтернативи сред постоянно следващи се промени. Присъства жизнена необходимост от нов инструментариум за преодоляване на поредната кризисна ситуация. Основният проблем е да бъде осмислено социалното съществуване, за да се постигне мирно съ-съществуване между различните групи в българското общество.

Младите хора на България са социална група с решаващо значение за бъдещето на страната ни. От това до каква степен те са възпитани и закърмени с конструктивен светоглед зависи развитието на българския народ в близка и по-дългосрочна перспектива.

Последните години от развитието на българското общество поставиха във фокуса на вниманието и изтласкаха на преден план проблемите на толерантността. Независимо от силните социално-икономически, политически, етнически и др. промени и сътресения, процесът на модернизация на българското общество протича без екстремни противопоставяния, винаги запазвайки някакъв достатъчен консенсус, който предпазва от крайности.

Днешният българин се опитва да балансира между разпадането на системата от социални норми и вътрешните си ценности, устои. В този смисъл това, което той споделя като универсално значими ценности носи и компенсаторен характер. По този начин се постига нужният морално-психологически баланс, който позволява на личността да действа относително непротиворечиво в една нестабилна социална действителност.

Всекидневието и животът предоставят в изобилие на българина негативните образци на социално поведение и социален просперитет. В живота преуспява не честният, справедливият и трудолюбивият човек, а далавераджиите, мошениците, насилниците, безскрупулните хитреци и др. под. Тъкмо тази широко отворена ножица между реалност и ценностна ориентация повдига фундаменталния проблем – доколко функционална е ценностната система на съвременния българин, доколко значима е нейната регулираща функция по отношение на практическото поведение.

Семейството е най-добрият вектор за предаване на религиозната принадлежност, но като че ли, освен доверието (според последното Европейско изследване на ценностите), другите добродетели се пренебрегват. Моделът на наследяването, който е работил през вековете, отстъпва пред желанието за избор, или пред нежеланието за религиозна принадлежност.

Паралелно с традиционните механизми на взаимоотношения между различните общности се наблюдава и изграждане на нови елементи.

Ако традиционното и модерното са два идеалнотипични полюси, според терминологията на Макс Вебер, в наши дни българското общество се ситуира някъде помежду им. Традицията обикновено изисква колективно легитимиране на памет, на минало, които могат или не могат да имат реално съществуване.

Традиция и въображение създават и представяват въображаема динамика, която може да обгърне всеки обект.

Понятията на младото поколение могат да бъдат класифицирани в няколко категории: в съответствие с техните становища по начин на живот, ценностите, религиозна идентичност, спазването на традициите. Откриваме неочаквани връзки и смесени видове.

Интерес представляват част от отговорите на направено през 2014 г. изследване, представени по-долу².

² Екип към Катедра „Социология“ проведе през 2014 г. пилотно социологическо изследване с целева група млади хора, на които предстои да гласуват за първи път в

Кои са проблемите на младите хора в България?

Вид	Отговори	
	Брой	%
Безработица	210	91,4
Неуспешна реализация	147	69,5
Нисък стандарт	141	64,8
Корупция	104	50,5
Образователна система	88	41,4
Липса на справедливост	86	41,0
Безразличие и липса на активност	77	36,7
Total	210	100,0

Кое в обществото е най-важно за Вас?

Вид	Отговори	
	Брой	%
Семейството	127	60,5
Здраве	120	57,1
Законността	119	56,7
Мир и разбирателство между хората	82	39,0
Социалното равенство	63	30,0
Опазване на околната среда	50	23,8
Приятелството	44	21,0
Материалното благосъстояние	41	19,5
Толерантността	43	20,5
Националните интереси	28	13,3
Вярата в Бога	27	12,9

Прави впечатление, че младите хора поставят на първо място безработицата (91,4%) и неуспешната реализация (69,5%), а в основата на табличното представяне остават моралните ценности (36,7 %).

Отговорите, посочени по-долу, са показателни за ситуацията на българското общество днес. Ситуацията на младите хора съвсем не е окуражителна: те са без морални ориентири, живеят в условия на недостиг на справедливост.

Освен чисто количествените проучвания и изводите от тях, възможна е социологическа интерпретация, насочена към дълбоки, смислови измерения на изследваната проблематика. Дадени процеси не винаги могат да бъдат разрешени категорично и окончателно по пътя на емпиричното изследване, поради естеството на техния характер. Естествено, те не могат да бъдат еднозначно и едноизмерно решени. Бяха проведени дискусии с шест

изборите за Европейски парламент през с.г. Проектът „Усещане за гражданство. Участие на младите хора в демократичния процес на взимане на решения“ е с поръчител Търговско-промишлената палата – Благоевград.

групи млади хора, на които предстои да гласуват за първи път.

В зависимост от съдържателната специфика на проведените разговори, обсъжданите въпроси могат да се групират в няколко проблемни кръга, които са достатъчно изразителни.

1. Акцентът попадна върху безработицата и безизходицата на младите в българското общество. Липсата на възможности за реализация на младите хора търсят в установените граници на допускане и приемане в затворените общности, появили се в резултат на т.нар. преход;

2. Изведена бе тезата, че изборите предоставят реална възможност за промяна, но на практика няма алтернатива – новите лица са старите нови политики;

3. Дискутирана бе опцията младите да останат в страната (камъкът тежи на мястото си) или да заминат (граждани на света) в страна на ЕС;

4. Демонстрирана бе висока гражданска активност и позиция.

Важно е да се спомене, че етническата и етнорелигиозната активизация в българското общество се проявява без значими сътресения и не са допуснати неуправляеми междуетнически и междурелигиозни напрежения и още по-малко конфликти. От многобройните социологически изследвания, проведени през последните години, върху етническите взаимоотношения и респ. относно състоянието на съседство между различните етнически и религиозни общности, се установяват естествено една или друга дистанцираност, едни или други предубеждения, но същите тези изследвания очертават картата на поддържана взаимна толерантност и предразположеност към обогатяване полето на общия опит. Това позитивно развитие на нещата е толкова по-значимо, като се има предвид извънредно тежката икономическа и социална криза.

Социалната материя често предоставя изненадващи развития – от Иранската революция през 1979 г. до бунтовете през 2009 г. западният свят открива, че религията остава напълно способна да структурира едно общество и да му наложи своите ценности, като през този период се появяват или развиват много нови религиозни движения. Някои идват директно от САЩ и се вписват в християнската традиция, други са с азиатски произход.

През XXI в. се осъществява преמודелиране на религиозния пейзаж. Възниква проблемът за постулираната приемственост между традиционните религиозни системи и *модерното свещено*. Новата духовност е свързана с метаморфоза на представата за свещеното, което обуславя поставянето на един основен въпрос за разбирането на модерния религиозен човек. През последните векове се наблюдава истински Коперникански поврат в религиозното съзнание.

Според определен брой автори, отнасянето към *свещеното* е само един от начините да се разиграе в цялата й пълнота функционалистката гледна точка, като под този предлог се отхвърля тоталността от светове и от значения, произведени от модерните общества. При най-крайните от тях свещено е всичко, което в тези общества има някаква връзка с мистерията

или с търсенето на смисли, или с призоваване на трансцендентност, или с абсолютизирането на дадени ценности. Това, което обединява тези създадени и неспециализирани части е, че те заемат мястото, освободено от институционалните религии. Ако се приеме, че целостта от религиозни отговори конституира *свещения универсум* на традиционните общества, *модерното священо* ще се очертае като едно дифузно или неоформено священо, заместител в модерните общества.

Би трябвало логиката на тези замествания и на подмени да бъде осветлена. Как да се приеме, че процесите на рационализация и на институционална диференциация, които разрушават претенциите на религиозните институции за монопол върху священото не предизвикват в същото време потребността, възможността и начина, по който модерните общества ще произведат своите заместителни значения.

Оттеглянето на религиите и инвазията на новите култове не изключва възможността за едно *завръщане на религиозното*, което се идентифицира с предполагаемото завръщане на священото. Възможно е да се заключи, че амбицията би била тласната по-далеч и че понятието *свещено* ще се употреби, за да опише една структура на общи значения на историческите религии и на новите форми в отговор на *граничните въпроси* на съществуването, отвъд *вярванията*, които се развиват.

Много изследователи се ориентират към ясно разграничение на понятието *свещено* и понятието *религия*: священото граничи и обгръща определенията, давани му от историческите религии, дълго време налагани на цялото общество. То граничи с новите форми на неконвенционалната институционална религия (новите религиозни движения). То отвежда извън всички систематизации, на които е било и може да бъде обект, към една специфична реалност, която не се вмества в никоя от социалните форми, която би могло да бъде възприета.

Цели епохи доказват, че хаосът и безпорядъкът в света изпъкват именно на основата на реда. За да може да се мисли злото, трябва да присъства идеята за доброто.

Същевременно отнасянето към священото позволява, постулирайки съществуването на една ординерна структура, обща – според единството от своите прояви, да се диференцира това, което съставлява собственото пространство на това священо, в лоното на безкрайно подвижни колективни представи. Най-често в това пространство се запазват представите, засягащи фундаменталното противопоставяне между двата абсолютно разграничени реда на действителността, и ансамбълът от практики, които са свързани със социалната дейност на тези неотменими напрежения на профанното и священото.

Лабиринтът на взаимоотношенията на човека със священото е невяроятно сложен и проходим. Той се възприема двусмислено като проклетие и благославия, като могъщо и *заразяващо*, и уязвимо от атаките на профанното. То се разполага в собствено пространство и време, огражда се с ритуа-

ли, то е условие за живот и врата към смъртта. Ако церемониите разтварят вратите към света на боговете и чрез тях човек претърпява метаморфоза, те водят към Великото време, към онази реалност, извън която човешкото съществуване преминава празно и анонимно.

Днес митът за Всеобщото унищожение, подобно на мита за Залеза на боговете, вече не се отнася само до сферата на въображението... Войната се оказва ориентир в протичането на времето³. Тя прорязва живота и съществуването. Всеки път тя установява нова епоха: определен период завършва, когато тя започва., а когато тя завършва идва друго време, в което не се живее по същия начин. Идва време, в което политиката, религията, обществото и войната са други. Съвременният свят придобива измеренията на не-свят, той като че ли се обединява не спрямо идеята за общо добро, а на споделено зло в общата стратегия за оцеляването.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Арон, Р. 1998: История и политика. – София.
2. Бжежински, Зб. 1991: Големият провал. Раждането и смъртта на комунизма в ХХ в. – София.
3. Брюкнер, П. 2003: Вечната еуфория, Глория Мунди. – София.
4. Бъргър, П. 2004: Десекуларизацията на света. – София: Критика и хуманизъм.
5. Бъргър, П., Т. Лукман 1996: Социалното конструиране на реалността. – София: Критика и хуманизъм.
6. Вебер, М.1992: Социология на господството. Социология на религията. – София: УИ.
7. Дарендорф, Р. 2000: След 1989. Морал, революция и гражданско общество. – София: Гражданин.
8. Дюркем, Ем.1998: Елементарни форми на религиозния живот. – София.
9. Елиаде, М. 1998: Търсенето. – София: ЛИК.
10. Елиаде, М.1998: Сакралното и профанното. – София: Хемус.
11. Кайоа. Р. 2001: Човекът и свещеното. – София: ЛИК.
12. Колаковски, Л.1994: Политиката и дяволът. – София: Панорама.
13. Колаковски, Л.1996: Религията, или ако няма Господ. – София: Перо.
14. Ортега-и-Гасет, Х. 1999: Размишления върху Дон Кихот. – София: Прозорец.
15. Уилсън, Бр. 2001: Религията в социологическа перспектива. // Социологически проблеми, №3.
16. Фотев, Г. 1999: Криза на легитимността. – София: УИ.
17. Хънтингтън, С. 1999: Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред. – София: Обсидиан.
18. Ambrosewicz-Jacobs, J. Religious Tolerance, Freedom of Religion or Belief, and Education: Results of the 2001 UN Conference. // Facilitating Freedom of Religion or Belief: a Deskbook. – Leiden, 2004, p.815.
19. Bruce, S. Religion in the Modern World. – Oxford, New York, 1996, pp. 25-69

³ Вж. Кайоа, Р. Човекът и свещеното. – София: ЛИК, 2001.

20. Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. – Chicago: University of Chicago Press, 1994.
21. Davie, G. *La religion des Britanniques*. – Geneve, 1996, pp. 79-81, 129-157.
22. Janz, D. *World Christianity and Marxism*. – N.Y, Oxford, 1998, pp. 31-51, 68-82, 97-109.
23. Smart, N. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World Beliefs*. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1999.
24. Wolfe, A. *One Nation, After All*. – New York: Viking Press, 2000.
25. <http://bglog.net>
26. <http://cudo.blog.bg>
27. <http://pravoslavie.hit.bg>
28. <http://synpress-classic.dveri.bg>
29. <http://www.monitor.bg>
30. <http://www.pravoslaviето.com>

СТЕРЕОТИПИ И ТОЛЕРАНТНОСТ В МЕЖДУКУЛТУРНАТА КОМУНИКАЦИЯ

Красимир Димитров

STEREOTYPES AND TOLERANCE IN INTERCULTURAL COMMUNICATION

Krasimir Dimitrov

Abstract: *Cultural, ethnic, racial and communication barriers, and stereotypes unnecessary and unnecessarily complicate the transition from bipolar to polypolar cooperation. The removal of barriers to intercultural communication depends entirely on the will, the desire and the ability of societies to solve arising interethnic, intercultural and inter-religious conflicts. These tasks may be solved only in an atmosphere of mutual respect and respect for differences.*

Key words: *stereotypes, tolerance, intercultural communication*

В съвременното общество ясно са изразени интензивни взаимодействия между различните култури, етноси и религии. Този факт, от една страна, изисква изграждането на открити отношения и връзки между представители на културите, а от друга страна, пред всяка нация стои задачата за запазване на своята национална, религиозна и културна идентичност. Това желание не трябва да предизвиква нетърпимост към ценностите и религиозните вярвания на други народи и култури. Такава ситуация може да възникне най-често, поради неразбиране или непознаване на историята, културните традиции и религиозни канони на *другите*. Баналното невежество много лесно може да прерасне в расизъм, религиозна дискриминация или агресивен национализъм, водещи до нетолерантност в междукултурната комуникация.

Запознаването с ценностите на отделните народи или религиозни деноминации, дава възможност за дистанциране от натрупани с времето предразсъдъци и стереотипи във възприемането на други, различни култури.

Изучаването на стереотипите в западната наука започва през 20-те год. на миналия век, когато американският социолог Уолтър Липман прави опит да даде определение на стереотипа. В книгата *Обществено мнение*¹, публикувана през 1922 г., авторът се опитва да определи мястото и ролята на стереотипите в системата на общественото мнение. Под *стереотип* Липман разпознава специфична форма за възприемане на света, подсъзнателно влияеща върху сетивата, преди информацията да е достигнала до съзнанието. Според изследователя, човек, опитвайки се да разбере света около себе си, с всичките му противоречия, особености и нюанси, създава *картина в съзнанието си*² за явления, който не са наб-

¹ Липман, У. Обществено мнение. – София: ЛИК, 2001.

² Пак там, с. 24.

людавани директно. В общия случай обществото има изградена представа за ситуация, с които още не се е сблъскало. Такива идеи – стереотипи, се формират под влиянието на културната среда, в която живее човек: *В повечето случаи преди да сме наблюдавали явлението, в съзнанието имаме изградена теза*³.

Стереотипите могат да бъдат изследвани като генерализирана представа за начин на живот, обичаи, навици или други етнокултурни характеристики на отделна нация, народ, култура или религиозна група. Те се основават на повтарящи се монотонни житейски ситуации, фиксирани в съзнанието под формата на стандартни схеми и модели. Същият механизъм работи и във възприятието на отделните категории хора. С други думи *стереотипът помага на хората да диференцират и опростят света около тях, да го приведат в ред*⁴. Стереотипите позволяват на индивида да получи представа за света като цяло, надхвърлящо тясната социална, географска и политическа среда. Липман пише, че стереотипите са толкова упорити, че предавани от поколение на поколение, често се възприемат като факт, реалност или даденост⁵.

Дори ако личният опит на индивида противоречи на стереотипа, най-често той реагира с непоколебима непреклонност, непроменящ своето становище, въпреки новите факти или се дистанцира и отказва да приеме реалност, факти и очевидни противоречия. В краен случай се възприема като изключение от правилото.

Според изследванията на Липман, стереотипът може да е верен, частично верен или напълно погрешен. Американският изследовател не само въвежда термина в науката, но ясно осъзнава, показва и доказва неговата важност: *Системата на стереотипите е може би в основата на нашата лична традиция, тя защитава нашето място в обществото ... и също така спестява време в заетия живот*⁶.

Познавайки и разбирайки как живеят и как постъпват в различни ситуации другите народи и деноминации, осъзнавайки наличието на общи нравствени усътои, изучавайки и интересувайки се от постиженията на други национални култури, по този начин възпитаваме в себе си и в идните поколения принципите на взаимно уважение, разбиране и межкултурна толерантност.

При изграждането на обобщен образ за определена страна, народ или култура могат да се допуснат различни грешки, които да повлияят отрицателно върху цялостния имидж на разглеждания обект. Най-често срещаните от тях са:

– конкретна личност да бъде възприемана според основните характеристики на групата, към която принадлежи. Често личните качества се подценяват и изглеждат на фона на хомогенността на мнозинството, а допълнително се поставя значителен акцент върху различията между конкретни групи, повлиявайки чувството за симпатия или антипатия;

³ Пак там, с. 28.

⁴ Петкова, Д. Културни идентичности в интеркултурен диалог. – София: Фабер, 2013, с. 45.

⁵ Липман, Цит. съч., с. 42.

⁶ Пак там, с. 37.

– прилагане на стереотипно мислене към член на собствената група, който обикновено е недостатъчно добре разпознат като отделна личност, приписвайки му способности, качества и недостатъци от друга група, към която е принадлежал в отминал времеви отрязък;

– представители на други групи да бъдат оценявани екстремно позитивно или негативно, поради бегли познания за същността им в сравнение със собствената група;

– сляпо следване на лидери, на мнения и влияния на външни фактори, водещи до деформирано възприятие на реалността;

– изграждане на предразсъдъци чрез сравнения между собствената и чуждата група, при които собствената е идеализиран модел за подражание. В този случай не се приписват абсолютни отличителни белези, а се създават такива на базата на съществуващите прилики и разлики. Интересно е, че създадените представи, мнения, нагласи и образи в най-честия случай не се обновяват при всеки досег с представители на чуждата група, а действат като устойчива концепция за възприятие.

Толерантността се изразява в търпимост към другите, различните по убеждения, ценности и поведение. Толерантността като характеристика на комуникативността и самоидентификацията е възможно да бъде разглеждана и изследвана в ролята ѝ на културен феномен. Толерантната политическа култура се изразява в уважителното отношение към всички политически прояви, които не противоречат на добрите норми, практики и действащо законодателство. Чрез комуникация и толерантност в политиката е възможно да бъдат намерени решения на множество социални противоречия, както и да се поставят стабилни фундаменти за развитие на демократичните процеси в междуобщностното комуникационно общуване. Интеркултурната комуникация е съвкупност от разнообразни форми на общуване с индивиди и групи, принадлежащи към различни култури или религиозни деноминации. Межкултурната комуникация представлява разновидност на съзнателно предаване на информация в процеса на взаимодействие между два субекта⁷.

Към настоящия момент междунационалното общуване се осъществява на фона на повишено социално напрежение, икономическа криза и политическа нестабилност в световен мащаб. Тези процеси стимулират и подхранват междунационални и етнически конфликти, които могат да бъдат решени само след реално осъзнаване на необходимостта от междуобщностна комуникация, явяваща се антипод на религиозната и верска конфронтация.

Проблемите на международната етнокултурна комуникация се свързват с етнически и религиозни конфликти, последвани от потоци бежанци, търсещи убежище във високо развити в икономическо отношение страни, с демократични и толерантни общества, но доминиращи със свои верски и културни

⁷ Андреева И.В., Л.А. Балобанова. Межкультурная коммуникация. Учебное пособие. – Владивосток: ВГУЭС, 2011, с. 8.

традиции. Намаляване въздействието на неблагоприятните фактори може да стане възможно само след солидна работа за изучаване, съхраняване и възраждане на културите на народите от световната културна палитра. Съвременната практика в международната комуникация и дипломация изисква новаторско мислене, създаване на нови правни, нравствени и социални норми, регулиращи отношенията, трасиращи пътя на межкултурна, етническа и верска търпимост.

Историческият опит показва, че всеки народ в процеса си на развитие по един или друг начин взаимодейства с други народи. Международното общуване по същество е изграждане на лични и обществени контакти, взаимоотношения с представители на различни националности, обменящи както материални, така и духовни ценности, възгледи и емоции.

Опитите да се дефинира съзнанието на толерантно съзнание традиционно идват от признаването на значимостта на целия спектър от социално-политически, икономически, културно-ценностни, правни и др. доминанти. Най-често толерантността е свързана с формирането на правна и политическа култура, с утвърждаване принципа за зачитане на човешките права и свободи, зачитане на културата и ценностите на другите народи, формиране на активно отрицание на насилието като средство за разрешаване на конфликти, расизъм, ксенофобия, религиозна нетърпимост и тероризъм. Толерантността и межкултурната комуникация предполагат търпимост спрямо различията в начина на живот, традиционни ценности и поведение у различните национални общности.

Затова необходимостта от диалог в етнически различна културна среда предполага съответна нагласа и разяснителна работа за уважение и доверие към чуждите ценности.

Заклучение

В съвременната ситуация благосъстоянието на света зависи до голяма степен от способността човечеството, особено младото поколение, да проявява търпимост, уважение и зачитане на световните културни и социални особености; от волята и желанието на модерните общества да комуникират и сътрудничат помежду си, задавайки на идните поколения верните жалони и ориентири по пътя за решаване социални, културни и религиозни конфликти. Културните, етническите, расовите и комуникативни бариери и стереотипи, излишно и ненужно усложняват прехода от биполярно към полиполярно сътрудничество. Отстраняването на бариерите в межкултурната комуникация зависи изцяло от волята, желанието и способността на обществата да решават възникнали междуетнически, межкултурни и междурелигиозни конфликти. Тези задачи е възможно да бъдат решени само в атмосфера на взаимно уважение и зачитане на различията.

ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЯ И КОМПЕТЕНТНОСТ

Валя Симеонова

INTERCULTURAL COMMUNICATION AND COMPETENCE

Valya Simeonova

Abstract: *Modern societies are characterized by cultural diversity. The creation of a joint activity of people from different cultural communities highlight the skills to conduct effective intercultural communication. Developing communication skills in an intercultural environment will allow people to fully participate in today's global society.*

Key words: *intercultural communication, competence, culture, organization, diversity.*

Увод

Интеркултурната комуникация има водеща роля в бизнеса както на световно ниво, така и в границите на една държава. Нарастваща взаимната зависимост на голям брой участници от различни култури. Създаването на съвместна дейност от хора, представители на различни културни общности, извежда на преден план уменията за провеждане на ефективни интеркултурни комуникации.

Хората се сблъскват с културите на други нации чрез туризма, медиите, потребителските стоки. Не е достатъчно само умението да се говори чужд език, налага се в общуването с чужденци да се прояви разбиране и интерес към тяхната културна *различност*.

Определения за понятията култура и комуникация

Понятието *култура* е предмет на много изследвания. Различни изследователи са се опитали да дадат универсално определение, но това понятие не може да бъде рамкирано.

В научната литература съществуват много определения:

– Според Хофстеде, културата е *създаване на колективен умствен модел, който различава една група хора или отделна категория от друга;*

– Културата е синоним на цивилизация, образование, ученост, начетеност [4];

– Културата според Ю. Рот е *система от ценности, представи, идеи, норми на поведение и самото поведение, които са общи за определена група от хора и за определен исторически момент, и се изразява посредством комуникацията между хората. Нейната видимост се материализира чрез общуването – така тя се разпространява навън и се легитимира* [7].

М. Николова в своя труд отбелязва, че понятието *култура* се използва най-често в три основни смисъла:

1. Превъзходство на вкус в изобразителното изкуство и хуманитарните науки, известен също като висока култура.

2. Един интегриран модел на човешкото познание, убеждение и поведение, което зависи от капацитета на символното мислене и социалното обучение.

3. В поредица от общи нагласи, ценности, цели и практики, които характеризират една институция, организация или група [5].

Културата е комплекс от субективни (представи, нагласи, норми) и обективни (език, начин на поведение) стойности, които служат за ориентиране във всекидневните ситуации. Има много начини за формиране на културата и нито една култура не е обективно по-добра или по-лоша, по-висша или по-нисша от друга. Културите са адаптация на хората към условията на живот.

На основание съществуващите определения може да се обобщи, че културата е събирателно понятие и включва ценности, вярвания, обичаи, навици и определен начин на поведение, които се споделят и интерпретират през поколенията в дадена група, което способства за нейното обособяване и откриване от останалите хора.

Комуникацията е основен род социално информационно общуване, процес на социално взаимодействие, осъществявано чрез еднопосочно разпространение – предаване и приемане, или взаимен обмен на съобщения. При тях се постига определена степен на взаимно разбиране между участниците. Силата на комуникацията е във възможността да се допълват и влияят взаимно вербалните и невербалните знаци, които въздействат върху участниците [1]. В повечето случаи невербалните сигнали предшестват вербалните, тъй като са по-директни и понякога трудно се контролират.

В съвременната българска енциклопедия е дадено следното определение за комуникация: *Информационен обмен между източник и получател с перманентна обратна връзка, съобщаване, информиране.*

Руските изследователи Е.А. Капитонов и А.Е. Капитонов определят комуникацията като процес на обмен на информация и действия между общуващите страни с цел установяване на взаимно разбиране помежду им. Комуникацията показва начина, по който индивидите могат да съществуват заедно, без да правят компромиси със своя суверенитет. Комуникацията е в крайна сметка немислима отделно от задачата да се установи едно мирно царство, в което всеки да може да живее с другия [6].

Културата и комуникацията са тясно свързани. Този факт е от огромно значение при определяне ролята на културата за среща с чуждото. Схващането за културата като динамична система от знания, реализиращи се в процеса на комуникацията, прави понятието *култура* достъпно и приложимо. Комуникацията е динамичният процес на кодиране и декодиране на посланията от страна на отправителя и получателя, като в процеса на прякото общуване отправител и получател постоянно сменят ролите си.

Интеркултурна комуникация и компетентност

Терминът *интеркултурна комуникация* е въведен от американския антрополог Едуард Хол и лингвиста Джордж Трейгър през 1954 г. Главната цел на интеркултурната комуникация е изучаването на практическите нужди на представителите на различни култури за успешно общуване помежду им.

Срещат се много определения за интеркултурна комуникация. Според Ю. Рот и К. Рот, интеркултурната комуникация се дефинира като интеракция между хора от различни култури и като комуникация, повлияна от културна вариантност [8]. Мелецке дава следното определение: *Като интеркултурни се схващат всички отношения, при които участващите не остават само в рамките на собствените си кодове, конвенции, нагласи и начини на поведение, а влизат в съприкосновение с други кодове, конвенции, нагласи и начини на всекидневно поведение.* Интеркултурната комуникация се разглежда като процес, при който образците на вербално и невербално кодиране и декодиране на комуникаторите се отличават значимо един от друг в резултат на културни различия. Различават се не само езиците, но и разбирането за света. Хората възприемат света и влизат в комуникационния процес от позициите на своята собствена култура [2]. Определяща характеристика на интеркултурната комуникация е, че в рамките ѝ не се търсят начини за преодоляване на културните различия, а само конструктивно опосредстване на отношенията между тях [3]. Общото за всички дефиниции е, че те определят интеркултурната комуникация като интерактивен процес, участниците в който произхождат от различни култури.

Във всяка интеркултурна ситуация едновременно присъства и *привнесената култура на участниците и новосъздадената култура* на общуването. В процеса на комуникация съотношението между двете се променя. В течение на времето и като резултат от взаимодействието между партньорите могат да възникнат нови, т. нар. смесени културни норми.

Живеем в уникална среда, която предлага неограничени възможности за комуникация между хората с различна културна идентичност. В настоящето се наблюдава една особена работна среда – функциониране и развитие на мултикултурни, международни корпорации в различни сфери на човешката дейност.

В мултикултурната организация разнообразието се осъзнава и възприема като ценност [11]. Мултикултурната организация се характеризира с културен плурализъм (както представители на малцинствата, така и мнозинствата възприемат част от нормите и ценностите на другата група), пълна структурна интеграция, висока степен на интеграция в неформалните отношения и дейности (включване на представители на малцинствените култури в неформални дейности извън непосредственото общуване в рамките на работното време), отсъствие на предразсъдъци и дискриминационни нагласи, липса на различия в идентификацията с организацията, базирани на различна културна или расова идентификация и ниски нива на междугрупов конфликт.

Културните различия в комуникацията засягат способностите на всички хора. С течение на времето от голямо значение ще е ефективното и ком-

петентно комуникиране с хора от други култури. Задачите, които ще изникват пред нас, ще са запознаване с инструментариум, който да ни помогне да разберем по-добре как културните различия рефлектират върху междуличностните комуникации и усвояването на знания и умения, които да прилагаме в случаите, когато се срещаме с културни различия.

Наличието на културни различия поражда необходимост от определена интеркултурна компетентност. Компетентността се поражда от релацията *знания-умения-поведение*. Уменията са свързващото звено между знания и практика. Най-разпространеното определение за *интеркултурна компетентност* е способността да общуваш ефективно с хора от други култури. Според К. Рот, способността за емпатия и за смяна на перспективите е основно изискване към занимаващите се с интеркултурна комуникация и е съществена предпоставка за придобиване на интеркултурна компетентност. Интеркултурната компетентност включва познание и опит за общуване с културно различни събеседници, умения за проява на културен релативизъм, толерантност и пренос на ценности. Един човек, който е интеркултурно компетентен, разбира, че при взаимодействието си с хора от чужди култури трябва да е наясно с техните специфични възприятия, мисли, чувства и действия.

Можем да посочим три основни компонента, които се отнасят до познавателната, отношенческата и поведенческата сфера. Знанията са безспорно най-важната част, защото определят до голяма степен отношенията и поведението. Към познавателните се причисляват самопознанието (културната самоидентификация) и познанията за културните различия. Към отношенческите се числят уменията за преодоляване на стереотипи и предразсъдъци, въздържането от прояви на дискриминация, толерантността, позитивните нагласи за приемане на различието. Към поведенческите спадат уменията за работа с хора, принадлежащи към други култури [9]. Комуникационните събития са уникални и поради този факт, идентичните ситуации могат да придобият съвършено различни значения в различните етапи на процеса.

В заключение може да се каже, че развиването на умения за справяне в мултикултурна среда ще позволи на всеки човек да работи като пълноценен индивид в съвременното глобално общество.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Алексиева, С. Бизнес комуникации. – София: НБУ, 2011.
2. Иванов, И. Проблем на педагогическата работа в интеркултурната класна стая. // Многообразие без граници. – В. Търново: Фабер, 2008.
3. Макариев, В. Толерантност и диалог. Дефиниции и теоретична обосновка. // Отвъд различието. Към толерантност и диалог между християнство и ислям в България. – София, 2004.
4. Нанов, Л. Български синонимен речник. – София: Наука и изкуство, 1963.
5. Николова, М. Имидж и онлайн медии: Образът на Балканите в сферата на културата. Дисертация. Защитена 2012 г. – София: СУ, ФЖМК.
6. Питърс, Д. Да говориш на вятъра – история на идеята за комуникация. – София:

СемаРШ, 2005.

7. Рот, Ю. Култура, общуване, бизнес комуникации. // Съвременна журналистика, 1991, № 1-4, с. 62-65.
8. Рот, Ю и кол. Студии по интеркултурна комуникация. – София: АИ, 2007.
9. Тоцева, Я. Интеркултурна комуникация и интеркултурна компетентност. // Бизнессекретар, 2011, №3, с. 3-13
10. Хофстеде, Х. Култура и организации. Софтуер на ума. – София: Класика и стил, 2001.
11. Янакиев, Я. Хората в отбраната. Единни в многообразието. – София: УИ, 2013.

**ГЕНЕЗИС НА БИБЛИОГРАФСКАТА ТЕОРИЯ
ВЪВ ФРАНЦИЯ, ВЕЛИКОБРИТАНИЯ И ГЕРМАНИЯ
(XVIII-XIX В.)**

**(КЪМ ВЪПРОСА ЗА ТРАКТУВАНЕТО
НА ДИСТИНКЦИЯТА В ЛЕКSIКОГРАФИЯТА
НА ИМЕНУВАНЕТО НА БИБЛИОГРАФСКИТЕ ФОРМИ:
МОРФОЛОГИЯ НА РАЗЛИЧИЯТА)***

Александра Куманова, Николай Василев

**GENESIS OF THE BIBLIOGRAPHICAL THEORY
IN FRANCE, GREAT BRITAIN AND GERMANY
(18TH -19TH CENTURY)
(ON THE PROBLEM OF TREATING THE DISTINCTION
IN LEXICOGRAPHY OF DESIGNATING THE BIBLIOGRAPHIC
FORMS: A MORPHOLOGY OF DISTINCTIONS)**

Alexandra Kumanova, Nikolay Vassilev

Abstract: *It is presented the comparative rhizome analysis of the designating of genres in the bibliographic theory (science) and in the differentiation of the bibliographic forms during 18-19th century. The conclusion is made that they originated relatively simultaneously in the ideas of bibliographers as distinctive. They have been already configured in highly structured in terminological approach fixations of dichotomies (historical- technical- J. F. Née de la Rochelle); pure (universal- applied- F. A. Ebert) and triads (elementary- general- special - T. H. Horne). These structural notions of the bibliosphere generate the problem of their correlations which is a methodological problem of treating the distinction and its determination in the bibliographic studies has - apart intrinsic scientific significance - also a general cultural and phenomenological sense for the rhizomatic treatment in a harmonic unity of multitude of distinction in the designation. The meaning of their organic existence in the time and the space could be found in the philosophical congruence of one specific extended homonymy (identical in form but different in content) and synonymy (different in form but identical in content) laid in historically designated bibliographic forms.*

Key words: *bibliographic studies, designating the bibliographic forms, genesis, France, Great Britain, Germany, distinction in lexicography, rhizomatic cultural and phenomenological sense*

*Наука – това е всяко знание, което е съзряло до тази степен, когато то може да стане предмет на преподаване като самостоятелна специалност на равнището на висшето образование.
Katarbiński, T. Przegląd problemów nauk o nauce. // Zagadnienia naukowe (Warszawa), 1966, №2-3, p. 5-25.*

Независимо, че **теорията на библиографията** има своите наченки във Франция (от края на XVIII и началото на XIX в. – Ж. Ф. Не дьо ла Рошел – А. Г. Камю – Ш. Ф. Ашар; А. Грегوار – Е. Г. Пеньо), във Великобритания,

където това начало се осмисля теоретически (тук творят Т. Ф. Дибдин и Т. Х. Хорн, които трактуват **библиографията** като **описание на книги, ограничаващо обектите на библиографиране с инкунабулите и редките книги**) и в Полша (Й. Лелевел) (вж: по-долу), **същинското развитие на теорията на библиографията започва в Германия в началото на XIX в.** (вж: по-долу). За по-голяма яснота, свързана с **трансмисията на описваните възгледи**, са нужни няколко предварителни уточнения.

Първо уточнение

Трудът на английския библиофил **Т. Ф. Дибдин** (Dibdin, T. F., 1776-1847), библиотекар в богатата частна библиотека на лорд Спенсър (Spencer), *Библиографски Декамерон, или Десетдневен приятен курс за миниатюри и предмети, свързани със старинното гравирание, типографията и библиографията* (1817) [6], става шедевър на **библиофилската библиография**. Той представлява **описание на физическите характеристики на инкунабулите и редките ръкописни книги**. Ще подчертаем, че – за разлика от Франция, където книгосъбирателските традиции са имали винаги широко разпространение сред най-различни слоеве от населението – във Великобритания тези традиции засягат **затворена група частни богати колекционери** (вж: многобройните библиографски работи на Т. Ф. Дибдин, голяма част от които са свързани с книжните сбирки на *цит.* библиофил лорд Спенсър, при когото библиографът е бил библиотекар, както се изтъкна).

Едни от основните трудове на Т. Ф. Дибдин са:

– шесттомната *Библиотека Спенсериана* (*Bibliotheca Spenceriana*, 1814-1838);

– характерните за **английската библиофилска традиция ръководства за библиофила и събирателя на ръкописи**, излезли от печат през 1841 г. [7] и в началото на XX в. – през 1909 г. [8].

Именно в *цит.* ръководства Т. Ф. Дибдин формулира следните **принципи на библиографията**: главна задача на библиографията е удовлетворяване на потребностите на богатите колекционери на книги, при това библиографията трябва да събужда любов към литературата от миналото, да привлича богатите, добре образованите хора към събиране на книги; библиографията се занимава с описание на физическите характеристики на книгите с цел да определи тяхната стойност; библиографията няма отношение към съдържанието на книгата (библиофилът не чете книгите, главното за него е да *знае какви книги имат стойност и какви не – техните вътрешни и външни достойнства, тяхната рядкост и красота, неповторимите отличителни особености, цената, която може да бъде заплатена за тях от познавачите* [8, с. 24].

Второ уточнение

Трудът на английския библиограф-библиофил **Т. Х. Хорн** (Horne, T. H., 1780-1862) *Увод в изучаване на библиографията, като предпоставка на обзор на обществените библиотеки на Стария свят* (1814; преизд.: 1967) [15] е написан под силното влияние на френските библиографи (**Г. Ф. Дебюр Младши**, **Ж. Ш. Брюне** (вж: по-долу) и особено **Е. Г. Пеньо**). Използваният от автора термин **библиографска наука** (*science of bibliography*), изпълняващ в неговата система функцията на **родово понятие по отношение към видовата диференциация на библиографията**, малко се различава по смисъл от въведения през 1782 г. от френския теоретик **Ж. Ф. Не дьо ла Рошел** термин **библиографска наука** (*science bibliographique*). Във втората част на посочения труд на Т. Х. Хорн [15] се съдържа описание на **библиографската система** (системата за класификация на литературата в библиотеките). Тук Т. Х. Хорн формулира **принципите на библиографията**, в съответствие с които трябва да се построи дадена (вторично-документална) система. Подчертавайки **спомагателния характер на библиографията във връзка с другите науки**, авторът я поставя на първо място [15, с. 362]. Т. Х. Хорн определя библиографията като **знание за книгите** (*knowledge of books*) и счита, че тя трябва да представлява **сведения за:** а) материалите, от които са съставени книгите; б) предмета, обсъждан от авторите на книгите; в) степента на рядкост, старинност на книгите и за тяхната действителна стойност. Т. Х. Хорн различава три вида библиография: 1) елементарна (занимава се с описание на физическите характеристики на инкунабулите и редките ръкописни книги); 2) **обща** (към нея се отнасят каталозите и всички онези работи, в които са дадени **описания или поне заглавията на книги с различно съдържание**); 3) **специална** (по определена тема) [15, с. 364-365].

Трето уточнение

Следва специално да се изтъкне разбирането на Т. Х. Хорн за определянето на библиографията като **знание за книгите** (*knowledge of books*), във връзка с което тя представлява **сведения за предмета, обсъждан от авторите на книгите** [15] (1814). Именно по предмет на знанието е изведена **дихотомията в универсалното знание по съдържание** към началото на XX в., която се съхранява и през XXI в. (**1. Естествени науки и технология; 2. Обществени науки, образование, хуманитарни изследвания**), характеризираща мозаичната концепция за систематизация на знанията, отразена първоначално в първично-документалния поток чрез библиографски указател – **British Humanities Index (BHI)** (1915-) [2] – най-старият и актуален и днес универсален вторично-документален източник на разпространяваната съвременна международна библиография, състояща се от сродни паралелно структурирани и разпространяващи се издания.

Четвърто уточнение

Подобно на влиянието на трудовете на френските теоретици на библиографията (Ж. Ф. Не дьо ла Рошел – А. Г. Камю – Ш. Ф. Ашар; А. Грегоар – Е. Г. Пеньо) върху работите на английските специалисти (библиофилите Т. Ф. Дибдин и Т. Х. Хорн, в частност), още по-ярко се наблюдава въздействието на френските учени върху **изследванията на библиографите в Полша, където в началото на XIX в. се появяват редица разработки по теория на библиографията и книгознание**. Тук особено се откроява работата на полския историк **Й. Лелевел** (Lelewel, J., 1786-1861) *Две книги по библиография* (1823-1826), намерила подробна и блестяща характеристика в труда на съотечественика му **Ю. Корпала** (Korpala, J., 1905-1989) [17-18] (вж: *подолу*) *Очерк по история на библиографията в Полша* (1953) [16].

Разработването на **библиографската морфология в Германия** е свързано с името на библиотекаря от Волфенбютелската библиотека **Ф. А. Еберт** (Ebert, F. A., 1791-1834) – библиотековед, библиограф и теоретик, сътрудник и секретар на Кралската библиотека в Дрезден. За класически в библиографознанието се смятат следните *цит.* творби на Ф. А. Еберт: предисловието към най-значителната му работа в областта на библиографията *Всеобщия библиографски речник* (1821-1830) [9]; статията *Библиография*, публикувана в *Енциклопедията* (1823) на Й. С. Ерш (Ersch, J. S.) и Й. Г. Грубер (Gruber, J. G.) [10]. Тръгвайки от позицията, че **библиографията е свод от документи (codex diplomaticus) по история на писмеността, най-сигурният измерител на степента и висотата на писмената култура и дейността** (Подч. А. К.) [9, т. 1, с. IX], Ф. А. Еберт определя библиографията като **наука, занимаваща се с познаването на произведенията на писмеността на всички времена и народи като такива** (Подч. А. К.) [10, с. 47]. Ф. А. Еберт преодолява превъзрасяните от френските библиографи възгледи за природата и значението на библиографията като **всеобобщаваща наука** (Ж. Ф. Не дьо ла Рошел [19], А. Г. Камю [4], Е. Г. Пеньо [20], Ш. Ф. Ашар [1]). Германският теоретик вижда библиографията в ролята ѝ на **служеща на науката** [9, т. 1, с. IX]. Той ясно разграничава два подхода на библиографията към книгата: 1) библиографията е продукт на духовната култура като хуманитарна ценност (литературна, научна, философска); 2) библиографията е продукт на материалната култура, заради което има материална ценност. Ф. А. Еберт разделя библиографията на два вида: **чиста библиография; приложна библиография**. Чистата библиография се отнася до съвкупността от произведенията на писмеността. Задачата ѝ е да установи наличието на съответните произведения, **да покаже въобще това, което го има**. Чистата библиография съществува във вид на универсална (обхващаща писмеността на всички векове и народи), но и такава, която е **ограничена или от времето** (произведенията на писмеността на определена епоха, период, години), или **от пространството** (национални, регионални, краеведс-

ки), или **от съдържанието** (произведения на писмеността от една или друга област на знанието) [10, с. 47].

Приложната библиография е свързана с потребностите на книгосъбирателя (библиофила) – тя изяснява на колекционера и книготърговеца причината, поради която едно или друго издание има определена **ценност** (за тези цели библиографът използва много помощни за него дисциплини: хронологията, палеографията, историята на книгопечатането и др.) [9, т. 1, с. X]. Към изложеното следва да се допълни, че за **образец на чиста библиография** Ф. А. Еберт смята първия универсален свод от библиографски сведения за писателите, писали на латински, гръцки и древноеврейски език от древността до средата на XVI в. – *Всеобща библиотека* (1545-1555) [11-14] на швейцарския естествоизпитател, филолог и библиограф **К. Геснер** (който многократно е оценяван от историците на библиографията като вкоренен в германската духовност!). **Класически примери на приложна библиография** за Ф. А. Еберт са върховете на френската и всемирната библиофилска библиография от XVIII и XIX в.:

– *Поучителна библиография* [5] на **Г. Ф. Дебюр Младши** (вж: *погоре*) и

– *Ръководство на книготърговеца и любителя на книги* [3] на **Ж. Ш.**

Бруне (Brunet, J. Ch., 1780-1867).

Отсъствието на големи колекционери в Германия – феномен на обществената практика, който силно влияе върху формирането на възгледите на френските специалисти в областта на библиографията – помага на Ф. А. Еберт да разграничи ясно двете **различни потребности от библиография**:

– **развитието на науката и културата** (наблюдаващо се явно в родната му);

– **книгосъбирателството на библиофилите** (получило особено развитие в резултат на определени специфични колекционерски традиции във Франция).

Изложеното позволява да бъдат видени – от позициите на сравнителното библиографознание и лексикологията на XXI в. на планетарно равнище: 1) **синонимичните** (думи с **различен гласеж, но близки или еднакви по смисъл**) гнезда; 2) **омонимните** (думи с **еднакъв гласеж, но различни по смисъл в контекста на изречението**) гнезда; 3) **антонимните** (думи с **контрастно различен гласеж, но са антиподни понятия**) гнезда.

Посочените лексикални гнезда могат да бъдат наблюдавани при разширяване на хронотопа на анализа, при сравнение на описаното с другите линии на планетарното библиографознание, и това да съдейства за изясняването на въпроса за философията на именуването в библиографията и морфологията на дистинкцията (*лат.*: *distinctio* – различие) в нея, хармонично решавана чрез построението на информационна ризома на именуването на библиографските форми [21-23].

На ранния стадий на генезиса на теорията на библиографията във Фран-

ция, Великобритания и Германия през XVIII-XIX в. господстваща е дистинкцията в именуването на библиографските форми във вид на антонимни гнезда на:

– **библиографската наука** (библиографската система /системата за класификация на литературата в библиотеките (Ж. Ф. Не дьо ла Рошел); знанието за книгите/ (Т. Х. Хорн); библиографията като свод от документи (codex diplomaticus) по история на писмеността, най-сигурният измерител на степента и висотата на писмената култура и дейността; тя е в ролята на служеща на науката (Ф. А. Еберт):

– историческа (1) – техническа (2) (Ж. Ф. Не дьо ла Рошел, 1782 [19]);

– сведения за материалите, от които са съставени книгите (1) – сведения за предмета, обсъждан от авторите на книгите (2) – сведения за степента на рядкост, старинност на книгите и за тяхната действителна стойност (3) (Т. Х. Хорн, 1814 [15]) и

– **библиографията**:

– библиография, която служи на интересите на събирателите на редки и любопитни книги, обзети от страстта да притежават книги, които не четат (библиофилска – Бел. Н. В.) (1) – библиография, ориентирана към читатели, които наистина четат (учените, литераторите) (2) (А. Г. Камю, 1796 [4]);

– библиография, която се отнася до способа на оформлението на книгите (1) – библиография, която се занимава с предметите, които са плод на въображението на авторите (2) (Ш. Ф. Ашар, 1806-1807 [1]);

– елементарна (занимава се с описание на физическите характеристики на инкунабулите и редките ръкописни книги) (1) – обща (към нея се отнасят каталозите и всички онези работи, в които са дадени описания или поне заглавията на книги с различно съдържание) (2) – специална (по определена тема) (3) (Т. Х. Хорн, 1814 [15]);

– чиста (библиографията е продукт на духовната култура като хуманитарна ценност (литературна, научна, философска); тя се отнася до съвкупността от произведенията на писмеността; задачата ѝ е да установи наличието на съответните произведения, да покаже въобще това, което го има; тя съществува във вид на универсална (обхващаща писмеността на всички народи през вековете), но и такава, която е ограничена или от времето (произведенията на писмеността на определена епоха, период, години), или от пространството (национални, регионални, краеведски), или от съдържанието (произведения на писмеността от една или друга област на знанието) (1) – приложна (тя е продукт на материалната култура, заради което има материална ценност; свързана е с потребностите на книгосъбирателя (библиофила); тя изяснява на колекционера и книготърговеца причината, поради която едно или друго издание има определена ценност (за тези цели библиографът използва много помощни за него дисциплини: хронологията, палеографията, историята на книгопечатането и др.) (2) (Ф. А. Еберт, 1821, 1823 [9, 10]).

Както показва сравнителният анализ и в определянето на библиографската теория (наука), и в диференциацията на библиографските форми през XVIII-XIX в., те се зараждат относително едновременно в представите на библиографите и се конфигурират в лоното на силно структурирани в терминологично отношение фиксации на **дихотомии** (историческа (1) – техническа (2) – Ж. Ф. Не дьо ла Рошел); чиста (универсална) (1) – приложна (2) – Ф. А. Еберт) и **триади** (елементарна (1) – обща (2) – специална (3) – Т. Х. Хорн), а също така и в по-свободни в лексикално отношение описания на **диади** (А. Г. Камю *вж: по-горе*, Ш. Ф. Ашар *вж: по-горе*) и **триади** (Т. Х. Хорн, *вж: по-горе*). Това наблюдение показва Франция през XVIII в. (Ж. Ф. Не дьо ла Рошел) и Германия през XIX в. (Ф. А. Еберт) като родина на структуралната дихотомия в библиографознанието и Великобритания през XIX в. (Т. Х. Хорн) като родина на структуралната триадност в тази сфера. Като цяло именно през XVIII-XIX в. се пораждат убедително структуралните представи за библиосферата, които пораждат проблем за съотнасянето им, изправил се с особена категоричност през XXI в. пред библиографовете и историографите на това столетие. Описаният проблем за съотнасянето на вторично-документалните форми е методологичен проблем на боравене с дистинкция и решаването му в библиографознанието има – освен собствено научно значение в него, но и общ културолого-феноменологичен смисъл за ризоматичното третиране в хармонично единство на множество от различия (наличие на омонимни и синонимни структури) в именуването на информационните реалии (както това е направено за библиографията в настоящото изложение).

Омонимията и синонимията в случая приобщават различни формообразуващи структури в общия семантичен контекст на библиографията и като пораждане, и като теория.

Направените наблюдения са фундаментът за описанието на дистинкцията в лексикографията на именуването на библиографските форми като морфология на различията и е прелюдия към въпроса за трактуването на самата дистинкция на тези форми, което естествено привежда към построяването на информационно разклонение – коренище, **информационна ризома на библиографските форми на планетата** [23].

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ И БЕЛЕЖКИ

* *Настоящата* статия е вторият фрагмент от диптих – с общо заглавие (*вж: заглавието тук*) и специфика (*вж: подзаглавието тук*). Подзаглавието на първия фрагмент е: Към въпроса за описанието на дистинкцията в лексикографията на именуването на библиографските форми: Морфология на различията.

1. Achard, C. F. Cours élémentaire de bibliographie ou la science du bibliothécaire : Ouvrage mis à la portée des élèves des lycées et des écoles secondaires : T. 1-3. – Marseille : Achard fils et Co., 1806-1807. T. 1. – 1806. – 292 p. T. 2. – 1807. – 288 p. T. 3. – 1807. – 284 p.
2. British humanities index (BHI). – L. : Libr. Assoc., 1915- . – Други загл.: 1915-1916: The Athenacum ; 1917/1919-1961: Subject index to periodicals, 1962- . – Bowker-

- Saur Ltd. 1915: Science and technology. With special reference to the war in its technological aspects. – 1916. 1916: Science and technology. Including hygiene and sport. – 1918. 1917/1919-1961: A-K. – 1922-1962. От 1956 г. започва да излиза и тримесечен бюлетин, който се покрива от годишни кумулации.
3. Brunet, J. C. fils Manuel du Libraire et de l'Amateur de livres, contenant: 1. Un nouveau Dictionnaire bibliographique, dans lequel sont décrits les Livres rares, précieux, singuliers, et aussi les ouvrages les plus estimés en tout genre, qui ont paru tant dans les langues anciennes que dans les principales langues modernes, depuis l'origine de l'imprimerie jusqu'à nos jours; avec l'histoire des différentes éditions qui en ont été faites; des renseignements nécessaires pour reconnaître les contrefaçons, et collationner les anciens livres. <...>; 2. Une Table en forme de Catalogue raisonné, où sont classés méthodiquement tous les ouvrages indiqués dans le Dictionnaire, et de plus, un grand nombre d'ouvrages utiles, mais d'un prix ordinaire, qui n'ont pas dû être placés au rang des livres précieux. : [T. 1-3]. — P. : J. Ch. Brunet et Leblanc, [1809] 1810. T. 1. A-E. – [2], XVI, 614 p. T. 2. F-O. – [2], 620 p. T. 3. P-Z. – [2], 638 p. 2. éd.: T. 1-4. – 1814 ; 3. éd.: T. 1-4. – 1920 ; 4. éd.: T. 1-5. – 1842-1844. T. 5. – P. : Silvestre, 1844. Съдържа и Table méthodique en forme de catalogue raisonné (p. 1-798). 5. éd.: T. 1-6. – 1860-1865. След 5. изд. излиза препеч. в Берлин (1921 г.), Париж (1923 и 1928 г.) и Ню-Йорк (1923 г.).
 4. Camus, A. G. Observations sur la distribution et le classement des livres d'une bibliothèque ... // *Mémoires de l'Institut National des Sciences et Arts, pour l'an IV de la République. Littérature et beaux-arts* : T. 1. – P., Baudouin impr., Thermidor an VI [1796], p. 643-666; 675-676.
 5. De Bure, G. F. le Jeune. Bibliographie instructive ou Traité de la connaissance des Livres rares et singuliers, contenant un catalogue raisonné de la plus grande partie de ces Livres précieux, qui ont paru successivement dans la République des Lettres, depuis l'invention de l'imprimerie, jusques à nos jours, avec des Nottes sur la différence et la rareté de leurs éditions, et des remarques sur l'origine de cette rareté actuelle, et son degré plus ou moins considérable la manière de distinguer les éditions originales, d'avec les contrefaites, avec une description typographique particulière du composé de ces rares volumes, au moyen de laquelle il sera aisé de reconnaître facilement les exemplaires ou mutilé en partie ou absolument imparfaits, qui s'en rencontrent journellement dans le commerce, et de les distinguer sûrement de ceux qui seront exactement complets dans toutes leurs parties. Disposé par ordre de Matières et de facultés, suivant le systé Bibliographique généralement adopté; avec une Table générale des auteurs, et un systé complet de bibliographie choisie: [T. 1 – 7] / Par G. F. De Bure le Jeune. – P. : De Bure le Jeune, 1763-1768. T. 1. – 1763. – XXVI, 603 p. T. 2. – 1764. – XXVIII, 772 p. T. 3. – 1765. – XVI, 734 p. T. 4. – 1765. – 544 p. T. 5. – 1766. – XXIV, 631 p. T. 6. – 1767. – 645 p. T. 7. – 1768. э 687 p.
 6. Dibdin, T. F. The Bibliographical Decameron or Ten days pleasant : Discourse upon illuminated manuscripts, a. subjects connected with early engraving, typogr., a. bibliogr. : Vol. 1-3. – L. : Pr. for the auth. by Bulmer a. Co., 1817. T. 1. – VI, CCXXV, 411 p. T. 2. – 537 p. T. 3. – 545 p.
 7. Dibdin, T. F. Bibliomania or book madness : A bibliogr. romance. – L. : Henry G. Bohn, 1841. – 618 p.
 8. Dibdin, T. F. Bibliomania or book madness: containing some account of the history, symptoms a. cure of this fatal disease. – L. : Bensley, 1909. – 64 p.

9. Ebert, F. A. Allgemeines bibliographisches Lexikon : [Bd. 1-2]. – Lpz. : Brockhaus, 1821-1830. Bd. 1. – 1821. – [VI], XVIII S., 1076 Col. Съдържа и Vorrede (s. IX-XVI). Bd. 2. – 1830. – 1120 Col.
10. Ebert, F. A. Bibliographie. // *Ersch, J. S. et al. Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschafte und Künste* : Tl. 10 / J. S. Ersch, J. G. Gruber. – Lpz., 1823, s. 47-48.
11. [Gesner, C.] *Bibliotheca universalis, sive catalogus omnium scriptorum locupletissimus, in tribus linguis, Latina, Graeca et Hebraica: exstantium et non exstantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in bibliothecis latentium. Opus novum, et non bibliothecis tantum publicis privatisve instituendis necessarium, sed studiosis omnibus instituendis necessarium, sed studiosis omnibus cuiuscunque artis aut scientiae ad studia melius formanda utilissimum / Auth. : ... Tigurino doctore medico.* – Tiguri : Apud Christophorum Froschoverum, mense septembri, Anno MDXLV [1545]. – [XVIII], 631 f. Кн. е Ч. 1 (от общо четири части) на „Всеобща библ.“ на К. Геснер.
12. [Gesner, C.] [*Bibliotheca universalis ...*] *Appendix Bibliothecae ...* . – Tiguri : Apud Christophorum Froschoverum, mense martio, Anno MDLV [1555]. – [VIII], 106 f. Кн. е Ч. 4 (от общо четири части) на „Всеобща библ.“ на К. Геснер.
13. [Gesner, C.] [*Bibliotheca universalis ...*] *Pandectarum sive Partitionum universalium ... Tigurini, medici et philosophiae, professoris, libri XXI. Ad lectores. Secundus hic Bibliothecae nostrae tomus est, totius philosophiae et omnium bonarum artium atque studiorum Locos communes et Ordines universales simul et particulares complectens etc.* – Tiguri : Excudebat Christophorus Froschoverus, Anno MDXLVIII [1548]. – [VI], 375 f. Кн. е Ч. 2 (от общо четири части) на „Всеобща библ.“ на К. Геснер.
14. [Gesner, C.] [*Bibliotheca universalis ...*] *Partiones Theologicae, Pandectarum universalium ... liber ullimus ... Accedit index alphabeticus praesenti libro et superioribus XIX communis, qui tertii tomi olim promissi vicem explebit.* – Tiguri : Christophorus Froschoverus Excudit, Anno MDXLIX [1549]. – [XXI], 157 f. Кн. е Ч. 3 (от общо четири части) на „Всеобща библ.“ на К. Геснер.
15. Horne, T. H. *An introduction to the study of bibliography. To which is prefixed a Memoir on the public libraries of the Ancients* : Vol. 1–2. – L. : Cadel a. Davies, 1814. – XVI, 759, CLVI p. Vol. 1. – XVI, 402 p. Vol. 2. *A notice of the principal works, extant on literary history in general and on bibliography in particular.* – [IV], 403-759, CLVI p. Repr. 1967 (Detroit : Gale research Co.).
16. Korpała, J. *Abriss der Geschichte der Bibliographie in Polen / Aus dem Poln. übers. von H. Zimmermann.* – Lpz. : O. Harrassowitz, 1957. – 258 S., 12 f. : ill. – (Bibliothekswissenschaftliche Arb. aus der Sowjetunion und den Ländern der Volksdemokr. in deutsche Übers. R. B. ; Bd. 2) Ориг. изд. 1953. – Доп. авт. до 1956 г. излиза 1969 в Полша като 2. прераб. изд.
17. Korpała, J. *O bibliografiach dla wszystkich* : Poradnik inform. – W-wa : Stow. Bibl. Pol., 1964. – 184 s. Ново изд. 1975.
18. Korpała, J. *Zarys dziejów bibliografii w Polsce.* – Wrocl. : Zakł. im Ossolińskich, 1953. – 232 s. – (Bibl. Nar. Inst. Badan Literackich PAN. Książka w dawnej kult. pol. ; V). Прев. на нем. ез. 1957. – 2. прераб. изд. на пол. ориг. 1969.
19. Née de la Rochelle, J. F. *Bibliographie instructive. T. X. Contenant une table destinée à faciliter la recherche des livres anonymes qui ont été annoncés par M. de Bure le Jeune dans sa Bibliographie instructive et dans le Catalogue de Gaignat ... Précédée d'un Discours sur la science bibliographique et sur les devoirs de bibliographe ...* . – P. : Gogué et Née de la Rochelle, 1782. – XXXII, 166 p. Съдържа и Discours sur la science bibliogr. / ... (p. I-XXXII). Главното съдържание на тома е показалецът

- към анонимните книги, отчетени от *Г. Ф. Дебюр Младши* в томове I-VII на „Поучителна библиогр. ...“ и в допълненията към нея във вид на двата тома на аукционния каталог на библ. на *Л. Ж. Геня*, които *Ж. Ф. Не дьо ла Рошел* смята за VIII-IX томове на „Поучителна библиогр. ...“.
20. Peignot, É. G. Dictionnaire raisonné de Bibliologie, contenant : 1°. L'Explication des principaux termes relatifs à la Bibliographie, à l'Art typographique à la Diplomatique, aux Langues, aux Archives, aux Manuscrits, aux Médailles, aux Antiquités, etc. ; 2°. des Notices historiques détaillées sur les principales Bibliothèques anciennes et modernes ; sur les différentes Sectes philosophiques ; sur les plus célèbres Imprimeurs, avec une indication des meilleures éditions sorties de leurs presses, et sur les Bibliographes, avec la liste de leurs ouvrages ; 3°. Enfin, l'exposition des différents Systèmes bibliographiques, etc. Ouvrage utile aux Bibliothécaires, Archivistes, Imprimeurs, Libraires, etc. / Bibliothécaire de la Haute-Saône, Membre-correspondant de la Société libre d'émulation du Haut-Rhin: [T. I-II + Suppl.]. – P. : Renouard; Chez Villier Libr., 1802-1804. T. I. – 1802. – X, 472 p. T. II. – 1802. – XII, 450, [6] p. Съдържа и Essai d'un Système bibliographique calqué sur les trois grandes divisions de l'Encyclopédie et précédé d'une notice sur l'ordre observé par *Bacon, d'Alembert et Diderot*, dans le tableau sommaire des connaissances humaines (p. 256-280). Suppl.: Composé de plus de six cents articles nouveaux sur les matières énoncées ci-dessus, avec des corrections, des additions et des tables alphabétiques pour l'ouvrage entier; le tout augmenté d'un Tableau synoptique de Bibliologie. – 1804. – 373 p.
 21. Куманова, А. Введение в гуманитарную библиографию [Електронен ресурс] : Библиографоведческо изслед. : Курс лекций по общ. библиографоведению : [Ч. 1-2] / Библиогр. ред. И. Л. Клим ; Худож. оформл. и символика Н. В. Скородума. – Ново изд. – София : Гутенберг, 2007. – 1 оптичен диск (CD- ROM) (42,1 MB) (1358 с.) : текст. Източник: Загл. екран ; Етикет; Обложка. – Системни изисквания: Windows 98/2000/XP ; CD устройство. – Съдържа: 4 файла. – Изд. на Гос. высш. инст. библиотекостроения и информ. технологий – България, Санкт-Петербург. гос. унив. культуры и искусств – Россия. – Дигитално изд. Ч. 1. Философско-научно-научна картина гуманитарного знания : Библиографоведческо изслед. : [Курс лекций]. 1. изд. – Санкт-Петербург, 1995. Ч. 2. Библиографоведческата картина гуманитарной библиографии : Библиографоведческо изслед. : Курс лекций по общ. библиографоведению. 1. изд. – София, 2005. – Публ. и във вид на ел. кн. в изд. „За буквите – О писменехъ“ (2012): <<http://www.sno.unibit.bg>>.
 22. Куманова, А. Класификационни построения на видовете библиография, библиографската дейност, библиографските указатели и библиографската информация / Учебник по общо библиографознание за обучение на задочни студенти / Обща ред. Н. Василев. – София : За буквите – О писменехъ, 2014. – 186 с. : с 42 ил., 19 сх.
 23. Куманова, А. Ризома на инфосферата : Морфология на библиогр. : Генезис на световната универс. библиогр. : Теория на библиогр. форма : Учебник по общо библиографознание / Предг., рец. С. Денчев ; Обща ред., дейкис Н. Василев. – София : За буквите – О писменехъ, 2012. – CCCLII, 534 с. : с 350 ил., 59 сх., 22 репрод. – (Факлоносци ; IV) Табл. на термините и понятията, използвани от евро-амер. специалисти през XVIII-XXI в. за диференциация на библиогр. явления, имащи отношение към формата на библиогр. информ.: 1180 назв. на 20 ез. Публ. и във вид на електронна кн. в изд. „За буквите – О писменехъ“ (2012): <<http://www.sno.unibit.bg>>.

МОДЕЛ И КОНЦЕПЦИЯ ЗА МУЛТИКУЛТУРНА БИБЛИОТЕКА – ВРАТА КЪМ ПОСТИГАНЕ НА ХАРМОНИЯ В МНОГООБРАЗИЕТО

Володя Златев

MODEL AND CONCEPT OF MULTICULTURAL LIBRARY – DOOR TO ACHIEVE HARMONY IN DIVERSITY

Volodya Zlatev

Abstract: *In current transnational dialogue the society needs a new model of cultural institutions. The model of multicultural library enables diversity to be harmonized through new activities and services provided by libraries. Developing the model of multicultural library is an opportunity in the process of intellectual and cultural dialogue for people to appreciate and successfully correspond with its own culture, legitimized own identity, as well as getting knowledge and information from across the spectrum of cultural diversity.*

Key words: *multicultural library, cultural dialogue, cultural diversity*

Въведение и условия за формиране

Човечеството днес живее в един все по-глоболизиращ се свят, съставен от разнородни общества, социални прослойки и по-малки малцинствени групи, носещи спецификата на своята разнородност. По данни на Организацията на обединените нации за образование, наука и култура – ЮНЕСКО, съществуват повече от 6000 различни езици и езикови наречия по света. Същевременно международният темп на миграция по различни причини нараства ежегодно, в резултат на което се стига до увеличаване броя на хората с комплексни идентичности, битуващи в даден социум. Глобализацията, засилената миграция, каналите за бърза комуникация, улеснените начини за транспортиране пред XXI в. са основните причини за повишаване на етнокултурното многообразие в много страни, в които преди това не са съществували или са съществували слабо такива явления.

Културното многообразие или мултикултурализмът в съвременното общество касаят пряко хармоничното съжителство и взаимодействие на различните култури, където култура трябва да се разглежда като комплексно понятие, включващо разнообразните духовни, материали, интелектуални и емоционални черти, особености и достижения на обществото или на отделни социални групи. Културата в този смисъл обхваща, в допълнение към изкуството и литературата – начина на живот, но и начина на живот в условия на заедност – хармонично преплитачи се различни ценностни системи, традиции и вярвания.

Културното многообразие е фундамент на нашата колективна духовна и интелектуална сила, проявяваща се както на локално ниво – в отделни местни общ-

ности, така и в глобален мащаб като единно информационно пространство. Културното и езиковото многообразие е общото наследство на човечеството и като такова съхраняването му е от първостепенно значение, от особена важност за стимулиране на творчеството и мирното съжителство между хората.

Според Манифеста на ЮНЕСКО за развиване на модела *Мултикултурни библиотеки: Зачитането на разнообразието от култури, толерантността, диалога и сътрудничеството в условията на взаимно доверие и разбирателство са сред най-добрите гаранции за международния мир и сигурност*. Съгласно тази Концепция, изграждането на съвременен вид библиотеки следва да отразява, подкрепя и насърчава културното и езиковото многообразие на международно, национално и на местно ниво. По този начин библиотеките ще се превърнат във фактор за приобщаване към книжовното богатство на още по-широк периметър читатели. Фокусът на работа в библиотеките вече се насочва към търсене на нови форми за привличане на читателския интерес в обстановка на мултикултурно разнообразие. Годици преди приемане на Конвенцията на ЮНЕСКО за опазване и насърчаване на многообразното културно общуване през 2005 г. библиотеките започнаха да постигат видими резултати сред етническите общности в така търсеното от всички хармонично съществуване.

Цели и принципи

Целите на такъв вид институти – библиотеки от ново поколение, се концентрират в това да обслужват по най-обхватния и хармоничен начин различни интереси и общности във всички възможности – като средища за обучение, културен обмен и информационни центрове. С оглед съществуващото културно и езиково многообразие библиотечните услуги следва да се ръководят и задвижват от ангажимента си към спазване принципите на основните права, свободи и справедливост, принципите на достъп до информация и знания за всичко, принципите на опазването на културната идентичност и ценности.

Мултикултурните библиотеки като модел отхвърлят асимилационния подход, който подлага миноритарната култура на прогресивна загуба на нейната идентичност, език, обичаи, вярвания. Тези нови институции залагат на изтъкването на ценността на културния плюрализъм и хармония, при който се приема съхраняването на идентичността на групата и ценността на многокултурието. В този случай необходимостта от нов модел на услуги в библиотеките се разбира като съвкупност от действия, насочени към цялото население, а не само към основната национална група, националните малцинства или мигрантските общности. Мултикултурните библиотеки като средища се явяват мястото, където се предоставя на всички граждани достъп до информация и достъп до културния фонд при равни условия – в дух на демократичност и солидарност. Тези библиотеки се създават, за да предлагат и осигуряват достъп на основното население и на етническите, езиково различните малцинст-

ва до книжовното обслужване на еднакво ниво, като им се предоставят съответстващи на техните интереси материали и услуги. По този начин се улеснява опознаването на *другата* култура от обичайните посетители на обществените библиотеки и се насърчава разбирането, че ползването на този вид библиотеки са място за културни срещи и творчески обмен. Посочените принципи могат да се очертаят със следното съдържание:

- всеки индивид в нашето общество има право на пълен набор от услуги и информация, предоставяни от съответната библиотека;
- при отчитане на културното и езиковото многообразие, библиотеките трябва да обслужват всички членове на общността без дискриминация, основана на културно и езиково наследство;
- информацията следва да се предоставя в пълен обем на съответните езици и скриптове;
- да се предостави достъп до широк спектър от материали и услуги, от интерес за всички общности и според техните специфични потребности;
- персоналът, ангажиран в мултикултурната библиотека, трябва да е подготвен да отговаря на съвременните изисквания, като наетите специалисти трябва да са наясно с особеностите и интересите на различните общности.
- в контекста на предоставяните библиотечни услуги и информация трябва да се отчита културното и езиково многообразие. Тези услуги трябва да включват всички видове потребители на библиотеката, вкл. и тези от най-малките културни и езикови групи. Ето защо е необходимо специално внимание към общности, които често са маргинализирани: малцинства и бежанци, търсещи убежище, лица със статут на временно пребиваващи, работници мигранти, местни общности и племенни групи.

Мисии и предлагани услуги на мултикултурната библиотека

В хармонизирането на културното многообразие фокусът на обществото трябва да бъде насочен върху следните основни мисии, които се отнасят до понятията, като *информация, грамотност, образование и култура*:

- насърчаване на информираността относно положителните черти на културното многообразие и насърчаване на културния диалог между различните групи;
- насърчаване на езиковото многообразие и зачитането на майчиния език;
- улесняване на хармоничното съжителство на няколко езика, вкл. и обучение на няколко чужди езика от ранна възраст;
- запазване на езиковото и културното наследство, както и оказване на подкрепа на изразяване, създаване и разпространение на литература, чуждоезична информация;
- подкрепа на запазването на устната традиция и нематериално културно наследство (НКН);
- подкрепа за включване и участие на лица и групи от всички разно-

образни културни среди;

– насърчаване на информационната грамотност в цифровата ера, и усвояването на информацията чрез възможностите на съвременните комуникационни технологии;

– насърчаване на езиковото многообразие в киберпространството и насърчаване на универсалния достъп до него;

– подкрепа на обмена на знанията и *добрите практики* по отношение на културния плурализъм.

Стратегии и управление на мултикултурните библиотеки в съвременните реалности

Моделът *Мултикултурна библиотека* очаква от всички видове библиотечни институции да приемат интегрирания подход на предоставяне на услуги. Основните дейности в рамките на библиотечните и информационни услуги, отчитайки културното и езиково многообразие на отделните общности трябва да се предоставят на *централизирано ниво* в библиотеката, а не *разделно* или *допълнително*, но и винаги да бъдат проектирани да отговорят на местните или специфични нужди. Библиотеката трябва да има политика и стратегически план, определящ нейната мисия, цели, приоритети и услуги, свързани с културното многообразие. Планът следва да се основава на цялостен потребителски анализ на нуждите и адекватните библиотечни ресурси. Дейностите на библиотеката не трябва да бъдат разработвани в изолация, а следва да е налице сътрудничество със съответните потребителски групи и специалисти на местно, национално или международно равнище.

Основните дейности в обхвата на модела *Мултикултурна библиотека* трябва да включват:

– разработване на различни култури и многоезични фондови колекции и услуги, вкл. цифрови и мултимедийни ресурси;

– отделяне на средства за опазване на културно изразяване и наследство, като се обръща специално внимание на устната комуникация, местните традиции и НКН;

– включване на програми за подкрепа на потребителското образование, умения и информация за ограмотяване, новопривлечени ресурси, насърчаване опазването на културното наследство и межкултурния диалог като неразделна част от обема услуги;

– осигуряване на достъп до библиотечните ресурси на съответните езици чрез информация, организация и системи за достъп. Библиотеките следва да предлагат платформа – физическа и виртуална, от която да разпространяват културните ценности до различни групи и така да се подпомага интеграцията на малцинства, мигранти, хора в неравностойно положение, споделянето на култури и културни постижения;

– разработване на маркетингови и информационни материали в подхо-

дящи медии и на чужди езици за привличане на различни групи в библиотеката;

- улесняване на творчеството и достъпа до информация, като ролята на библиотеките в това направление като портали за информация се засилва от неочакваните надинституционални партньорства, които те създават. Мултикултурните библиотеки се основават точно там, където са необходими – близо до всички групи граждани, в градските центрове и в предградията, като са отворени за всекиго. Може да говорим за насърчаване на творчеството в образованието, което намира своето развитие чрез ученето през целия живот, неформалното учене, межкултурния диалог, изграждането на общности, изучаването на езици, придобиване на умения в електронната информационна среда.

Характеристика на ангажирания човешкия ресурс

От особена важност е персоналът в библиотеката (ръководен, експертен и технически) да бъде активен посредник между потребителите и библиотечните ресурси. Тук са необходими както подходящото професионално образование на ангажираните лица, а и продължаващо обучение на служителите с фокус върху услуги, предоставяни на разнородни общности, насърчаващи межкултурното общуване и чувствителност, антидискриминационни практики и възприятия. Следва да се предвиди подходящ човешки ресурс и съответно работещите в мултикултурната библиотека да отразяват културното и езиковото многообразие и характеристика на общността, за да се гарантира свободата на културно изразяване и възприятие.

Заключение

Всяка обществена среда все повече се влияе от другите съществуващи култури. Като резултат от бързите технологични промени и развитието на информационното общество през последните години хората устойчиво изграждат своята култура под влияние на множество социални отношения, които свързват техните родни общности по произход и местоживеене. Те установяват икономически, социални, организационни, етнически, политически и лични взаимоотношения, надхвърлящи географските и културни граници. Тази ситуация позволява нови форми на културен, образователен и етнически транснационален опит и е предпоставка за формиране на транснационален диалог. В тези условия обществото все повече се нуждае от нов модел на културни институти, какъвто се утвърждава безспорно моделът *Мултикултурна библиотека*. Този нов модел предоставя възможност *различността* да бъде хармонизирана чрез нов вид дейности и услуги, предоставяни от библиотеките. Чрез развитието на модела за мултикултурната библиотека се предоставя възможност паралелно и в самия процес на интелектуален и културен диалог хората да оценят и успешно да кореспондират със своята *собствена* култура, легитимирайки *собствената* идентичност, като

наред с това получават знания и информация от целия спектър на културното многообразие.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Манифест на ЮНЕСКО за мултикултурните библиотеки, 2009. // <http://www.ifla.org/node/8976>
2. Конвенция на ЮНЕСКО за опазване и насърчаване на многообразието от форми на културно изразяване, 2005. Ратифицирана 2006.// http://mc.government.bg/files/586_DiversityConvention-published-BG.pdf
3. Златанова, В. Мултикултурализъм и етнически различия, проблеми и перспективи. // Реторика и комуникации, 2015, №18, <http://rhetoric.bg>
4. <http://www.ifla.org>
5. <http://www.eblida.org/>

НАРОДНИТЕ ЧИТАЛИЩА И ПРИЛОЖЕНИЕ НА ПРИНЦИПА ЗА ДОСТЪПНОСТ В НАЦИОНАЛНАТА СТРАТЕГИЯ ЗА УЧЕНЕ ПРЕЗ ЦЕЛИЯ ЖИВОТ (2014-2020)

Силва Налбантян-Хачерян

COMMUNITY CULTURAL CENTRES – CHITALISHTA AND IMPLEMENTATION OF THE PRINCIPLE OF ACCESSIBILITY IN THE NATIONAL STRATEGY FOR LIFELONG LEARNING (2014-2020)

Silva Nalbantyan-Hacheryan

Abstract: *This paper presents the main goals and principles of the National Strategy for Lifelong Learning (2014-2020). The focus is put on community cultural centre – chitalishte, as an active institution for non-formal education. The paper includes the best practices, conclusions and discussions presented during the working meetings about Lifelong Learning within the framework of implementation of the principle for accessibility and the right of every citizen in Republic of Bulgaria to participate in quality and diversity forms for lifelong learning.*

Key words: *community cultural centre (chitalishte), non-formal education, lifelong learning*

Втората национална Стратегия за учене през целия живот обхваща периода 2014 – 2020 г., като една от основните цели при нейното разработване е да се насърчи и разшири обхватът на участниците в този процес чрез равен достъп на всички възрасти и групи от населението до форми за учене през целия живот.

Настоящата стратегия очертава съдържанието, формите, средата и взаимоотношенията между всички участници в процеса на учене през целия живот. Стратегията определя като *учещи всички лица на територията на страната, ангажирани с учене в сферата на образованието, формалното и неформално обучение или самостоятелно учене. Сред доставчиците на обучение като национален ресурс за учене през целия живот са описани институциите, които провеждат обучение (независимо дали това са частни или държавни детски градини, училища, университети, центрове за обучение, културни институции и др.), съответстващо на потребностите на обществото и изискванията на пазара на труда* [4:4]. Този широк диапазон от институции определя и отличителния белег на българската Стратегия за учене през целия живот – нейната всеобхватност и адресираност до предучилищното възпитание и подготовка, общото училищно образование, професионалното образование и обучение, висшето образование, продължаващото обучение за възрастни, валидирането на резултати от неформално обучение и самостоятелно учене. Приложеният цялостен подход

кореспондира с принципа на Стратегията за равнопоставеност и многообразието, изразяващ се в *осигуряване на равни възможности за всички индивидуални и колективни заинтересовани страни да упражняват своите права и задължения, които произтичат от участието им в различни видове и множество от форми за учене през целия живот, осъществявани в разнообразен социално-икономически контекст* [4:16].

Като приоритети на Стратегията са посочени

нов образователен подход и иновации в образованието и обучението, повишаване на качеството на образованието и обучението, осигуряване на образователна среда за равнопоставен достъп до учене през целия живот, за активно социално включване и активно гражданско участие, *включващи* изграждане на образователна среда, която осигурява възможност на всички граждани, независимо от тяхното лично, социално или икономическо положение да придобиват, обогатяват и развиват през целия си живот както специфични за работата им умения, така и ключови компетентности, необходими за тяхната пригодност за заетост, да се насърчи активното гражданско участие и межкултурния диалог сред различните етноси¹, да се обърне внимание на „подготовката на младите хора за толерантно взаимодействие с връстниците им с различен етнически произход и насърчаване на демократичните ценности, свързани със зачитането на основните права и непримиримостта срещу всички форми на дискриминация“ [4:18].

Принципът за достъпност е формулиран в Стратегията и като *осигуряване на равнопоставеност на формалното образование и обучение, неформалното обучение и самостоятелното учене чрез въвеждане на система за валидиране на резултатите от ученето* [4:19]. Сред първите предизвикателства е да се насърчи *придобиването от всички граждани на универсални ключови компетентности, като умения за учене, инициативност и предприемчивост, културна осъзнатост, както и т.нар. меки умения, като умение за работа в екип, за вземане на решение, за разрешаване на конфликти и т.н.* [4:19].

В дейностите за постигане на целите на Стратегията е записано *популяризиране на ученето през целия живот сред всички слоеве на населението като фактор за личностно развитие, устойчива заетост и социално включване*, а на културните институции се разчита да осигуряват достъп до форми на учене през целия живот, *насочени към нови целеви групи, по-специално със специфични потребности и живеещи в отдалечени места* [4:19].

Мястото на музеите, библиотеките и народните читалища, като част от националния ресурс за постигане на целите на Стратегията, е конкретизирано в сферата на неформалното и самостоятелно учене, които имат *все по-голямо значение за придобиване на специфични компетенции и умения и за повишаване на мотивацията за успешна социална реализация* [4:33]. Трябва да се отбележи, че в първия национален документ по този проблем за периода 2008-2012 г. неформалното обучение и самостоятелното учене не са били включени в разбирането какво обхваща ученето през целия живот, което според сегашната Стратегия е *всяка дейност за учене, предприемана през целия живот за подобряване на знанията, уменията и компетентностите* и тази стъпка е сериозно предизвикателство пред културни-

те институции, което открива и перспективи за работа.

За координация, наблюдение и отчитане на Стратегията са създадени Национален съвет за учене през целия живот, плановете за действие за нейното изпълнение и електронна платформа, която се попълва с данни от всички заинтересовани страни и се поддържа от Министерството на образованието и науката (МОН).

За децентрализиране на дейностите по Стратегията започна изграждането на областни съвети за учене през целия живот, а за популяризиране на националния ресурс за изпълнението ѝ се организират *национални дни* на ученето през целия живот.

През 2015 г. българската държава се присъедини и към Електронната платформа за учене на възрастни в Европа (EPALE), която представлява многоезикна он лайн общност на професионалисти в областта на ученето за възрастни за обмяна на опит между европейските държави. Платформата дава възможност за дебати, за търсене на партньори, за споделяне на опит, ресурси, финансиране, публикуване на изследвания, получаване на новини, популяризиране на дейности, създаване на групи по интереси и др. Националното звено за подкрепа на тази електронна платформа, МОН, вече втора година обявява конкурс за активно участие във форума, с което се насърчава публикуването на качествено съдържание в тази област.

Във връзка с изпълнението на настоящата Стратегия Министерството на културата (МК) инициира провеждането на регионални работни срещи и семинари за възможностите на читалищата да бъдат центрове за неформално образование, достъпни за всички възрастни групи в населените места. Задачите, които си постави екипът на МК, са популяризиране на новата Стратегия, а чрез нея и самото понятие, за да може да бъде използвано в практиката, идентифициране на мястото и ролята на читалището в този процес, разкриване на допълнителни възможности за надграждане на традиционни читалищни форми, както и предлагане на нови услуги, съобразно потребностите на местната общност и др.

Организацията на работните срещи беше възложена на регионалните експертно-консултантски и информационни центрове – *Читалища*, като съгласно указанията на МК във форумите бяха поканени за участие експерти от областни и общински администрации, РИО на МОН, регионални библиотеки, регионални музеи, училища, неправителствени организации, областни информационни центрове, бюра по труда и други организации и структури по места, които проявяват интерес към темата или вече работят в сътрудничество с читалищата в региона. Самата Стратегия предполага функционирането на областни съвети за учене през целия живот. Затова моделът, който зададохме по време на срещите, имаше за цел да създаде предварителна нагласа в хората, че ученето през целия живот е обща задача, която в бъдеще трябва да се планира на място и ще изисква ефективно сътрудничество. Особено много в отношенията училище/извънучилищни институции, където вниманието трябва да бъде насочено към това, че процесът на учене през целия живот не е проблем единствено на образователната система.

Изключително важни са взаимодействията на всички институции с общинските ръководства, както и връзката с областните администрации, което би следвало да повлияе върху планирането, програмирането и финансирането на дейности за учене през целия живот, целящо да доведе и до промяна в качеството на живот. По отношение на читалищата форматът трябваше да повлияе върху чувството за екипност, че те са една сравнително добре работеща мрежа, която има потенциал да участва в този процес, създава е добри връзки и притежава плюсове, които би следвало да бъдат използвани и развивани.

Първоначално през 2014 г. бяха организирани 28 работни срещи с обща тема *Място и роля на народните читалища в Националната стратегия за учене през целия живот 2014-2020 г.* за запознаване с този документ, с акцент към дейности в читалищата за интеграция на хора с увреждания. През 2015 г. форумите бяха продължени с насоченост към дейности за насърчаване на културното многообразие и гражданско образование. За 2016 г. са планирани като подтеми за дискусия активното стареене на възрастните хора и доброволчество в читалищата. По принцип няма ограничение в темите на семинарите, но идеята се оформи постепенно, за да се следват принципите на стратегията за *качество, равнопоставеност и многообразие, децентрализация и сътрудничество* [4:15-16].

Паралелно с това се цели семинарите да породят на базата на установени ключови проблеми за конкретните участници допълнителни обучения, свързани пряко с управлението на читалищата за подобряване на дейността им.

Читалищата откликнаха с интерес на организирания форуми. Включиха се и мн. др. институции, което създаде възможности за по-широко обсъждане на проблематиката и за представяне не само на читалищния опит в тази област.

Работата по време на семинарите дават основание да бъдат направени следните изводи:

- като гражданска организация, чиято цел е да задоволява потребности на хората, свързани с науката, изкуството и културата, читалището е напълно адекватна институция на съвременната концепция за учене през целия живот, за развитие и реализация на личността;

- читалището е демократична организация, която не позволява дискриминация по пол, възраст, религия или етническа принадлежност, което е в синхрон с принципите на стратегията за достъпност;

- народните читалища са призната мрежа за извънучилищно възпитание и образование, а сега и като центрове за неформално и самостоятелно учене – доставчици на образователни услуги;

- като юридически лица с нестопанска цел, читалищата са допустими кандидати по всички регионални, национални и европейски програми, което ги прави желан партньор в реализирането на по-мощни проекти в сътрудничество с други институции.

Чрез обхвата от дейности в областта на любителското творчество, опазването на културното наследство, предоставянето на достъп до информация и

знания, организирането на различни по мащаб събития в читалищата, разработването и изпълнението на проекти е възможно да бъдат формирани качества на личността, съчетаващи развитието на ключови компетентности, които според Стратегията са: *компетентности в областта на българския език; умения за общуване на чужди езици; математическа компетентност и основни компетентности в областта на природните науки и технологиите; дигитална компетентност; умения за учене; социални и граждански компетентности; инициативност и предприемчивост; културна осъзнатост и умения за изразяване чрез творчество; умения за подкрепа на устойчивото развитие и за здравословен начин на живот* [4:19].

Читалищата са изградили добри връзки и работят в ежедневието с детски градини, училища, музеи и галерии, библиотеки, други неправителствени организации, министерства, областни и общински структури, което е от полза за прилагането на междусекторния подход, заложен за изпълнението на стратегията.

Читалището е най-разпространената и достъпна институция в близост до училището, до дома и до работното място, което улеснява хората от всички възрасти в техния избор и участие в читалищни форми или организирани дейности на територията на читалищата. В много малки населени места и отдалечени райони читалището е единствената културно-просветна организация и от гледна точка на достъпността, дори и само поддържането на библиотека създава условия за самостоятелно учене или за търсене на допълнителни възможности чрез Интернет.

Описаните характеристики показват, че читалището има потенциал и е участник в процеса на учене през целия живот. Тези негови положителни страни трябва да бъдат развивани и използвани.

На първо място е необходимо да бъдат обучавани работещите в читалището чрез курсове, лектории, практикуми, конференции, магистърски програми и др.

Тъй като статистиката показва, че най-малък е броят на младите хора в читалището, е необходимо периодично да се приемат нови членове, да се развиват младежки дейности, доброволчество, работа със студенти, което ще подсили и организационния ресурс на читалището. По отношение на младите хора изследванията показват, че колкото повече те се интересуват от културните продукти, толкова повече са представени сред аудиторията на културните институции. Анализът на новите модели на културна консумация е от жизнено важно значение за поддържането и устойчивото развитие на самите институции [6:107].

Добре е сред членовете на читалището и в ръководствата да се привличат хора с различна етническа принадлежност, хора с увреждания, което ще доведе до засилване на интеграционните процеси в местната общност. Трябва да се отбележи, че през последните години бяха създадени читалища, инициирани от традиционни за нашата страна етнически общности. Към момента някои читалища са приобщили в своята дейност чужденци, живеещи постоянно в България, както и бежанци, което спомага тяхната адаптация и интеграция в обществото.

Работата на читалищните настоятелства трябва да се характеризира със стремеж към разнообразяване на дейностите в читалището и тяхното надграждане, в съответствие с широкия спектър от дейности и форми, посочени в Закона за народните читалища [2:чл. 3]. Едно проучване на МК сред читалищата показва, че най-многобройни са танцовите състави и певческите групи, а изключително малко са езиковите курсове по български език, майчини езици, чужди езици [1]. Би било добре да се преодолее едностранчивостта в дейността на някои читалища, което е неминуемо свързано и с проучване на потребностите на хората, които читалището обслужва.

Необходимо е да се подобри планирането в читалищата, включващо обновяване на сградния фонд, на материално-техническата база, както и цялостната дейност на читалището. Законът за народните читалища задължава настоятелствата да изготвят програма за дейността си през сл.г. [2: чл. 26а]. В общия случай тези програми представяват един културен календар, който не се променя. Разбира се, има и читалища, които са потърсили по-широка рамка за планиране и техният пример може да послужи като основа за извеждане на модел за читалищна програма. Семинарите дадоха възможност да се започне дискусия в тази посока.

Свързана с планирането и със създаването на достъпна среда е възможността на читалищата да изградят своя социална политика, съобразно икономическия статус на своите потребители.

За привличането на повече хора в читалищните инициативи е добре да се насърчават доброволчески кампании, които също са предпоставка за социална реализация.

Планирането в контекста на ученето през целия живот би следвало да повлияе и върху общинската програма за читалищна дейност, както и върху регионалните планове за развитие, където читалищата са представени единствено като места за развитие на художествена самодейност или като пазители на традициите [5]. Не се подчертава потенциала на читалищата за образование и възпитание, за интеграция, социализация на личността и солидарност между поколенията. На читалищата би следвало да се гледа като на част от веригата институции за реализиране на публични политики. Осъществяването на сходни дейности от няколко читалища с помощта на общината, напр., интегриране на ромска общност чрез форми за учене през целия живот, е пътят за постигане на резултати по обществено значима цел.

В тази посока е и препоръката за сътрудничество на читалищата с други институции, защото дейностите, залегнали в Стратегията, са споделени, между-секторни и това повишава възможността да бъде постигната визията, според която *към 2020 г. България е държава, в която са създадени условия за пълноценна творческа и професионална реализация на личността и достъпът до разнообразни и качествени форми на учене през целия живот се е превърнало в реалност за всички нейни граждани* [4:16].

Успехът на политиката за учене през целия живот в създаването на условия, среда и култура за учене през целия живот, може да бъде гарантиран чрез

реалните отношения между всички заинтересовани страни в конкретен контекст. Консолидирането на усилията и споделянето на ресурси, не само финансови, изисква непрекъснати консултации, срещи на различни нива и повишаване на професионалния капацитет, което включва и читалищната мрежа в страната.

Добре би било при планирането на дейности да се използва терминологията от стратегията, да се въвежда понятието *учене през целия живот*, така традиционните читалищни форми вече ще се разглеждат в друг контекст.

Важно е чрез популяризирането на дейността на всяко читалище, с изготвянето на рекламни материали, поддържането на сайтове и работа с медиите да се помогне за привличането на нови аудитории.

В заключение може да се каже, че колегите изразиха своето задоволство от направените семинари и от смесения модел на работа, който беше зададен и постепенно попълван с нови институции. Първите реакции след запознаване със стратегията бяха: *ние това си го правим и без стратегия, дайте ни пари, пък ние ще се оправим, как така сме попаднали в стратегия на МОН и т.н.* От съществено значение е да се преодолее недоверието към този вид документи, най-вече мисленето, че Стратегията е нещо безполезно. Трябва да се осъзнае, че всяка национална стратегия е инструмент и дава възможност в процеса на изпълнение да се извършват реформи, съобразно целите на стратегията и потребностите на гражданите.

Осъзнаването на предимствата на читалището при прилагане на принципа на достъпност до форми за учене през целия живот е перспектива, която трябва да мобилизира не само работещите в читалищата, но и всички заинтересовани страни, които подпомагат процесите за неговото модернизиране и популяризиране.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Анкетно проучване чрез РЕКИЦ „Читалища“ за броя и вида на читалищните форми и възрастовите групи в тях. // Архив на МК, 2012.
2. Закон за народните читалища. // www.mc.government.bg
3. Записки и документация от проведените семинари „Място и роля на народните читалища в Националната стратегия за учене през целия живот 2014-2020“. // Личен архив на С. Хачерян.
4. Национална стратегия за учене през целия живот 2014-2020. – София: МОН, 2014.
5. Регионални планове за развитие. // www.mrb.government.bg
6. A Report on Policies and Good Practices in the Public Arts and in Cultural Institutions to Promote Better Access to and Wider Participation in Culture. // <http://ec.europa.eu/culture/policy/strategic-framework/documents/omc-report-access-to-culture>

КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ И ИНТЕРКУЛТУРЕН ДИАЛОГ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ

Янка Тоцева

CULTURAL DIFFERENCES AND INTERCULTURAL DIALOGUE IN BULGARIAN SCHOOL

Yanka Totseva

Abstract: *The focus of this paper is related to one of the main objectives of pre-school and school education provided in Art. 5 of the Law of pre-school and school education for the formation of tolerance and respect for ethnic, national, cultural, linguistic and religious identity of every citizen, to achieve that is developed state educational standard for civil, health, environmental and intercultural education. How will they treat cultural differences and how they will change intercultural dialogue after entry into force of the Regulation for this standard are the questions that seek answers in the text*

Key words: *school, cultural differences, intercultural dialogue*

Въведение

Темата за културните различия в българското училище се появи в края на ХХ и началото на ХХІ в. като продукт на демократичните промени около правото на самоопределение според етнокултурната идентичност. Правото да говориш на публично място на своя майчин език, да следваш културните норми, обичаи и традиции на етноса, към който принадлежиш, и да получиш *признание* (в смисъла, който му дава Чарлз Тейлър) на своята културна идентичност и различност, даде отражение върху социалната комуникация и в частност върху вътрешно училищната комуникация.

Логично следствие от това *признаване* е темата за интеркултурния диалог.

Във философската и педагогическата литература се появиха понятията: *интеркултурна комуникация, интеркултурно общуване, интеркултурен диалог*, които ние приемаме като синоними. Те се осмислят като *обмен на вербална и невербална информация, знания, опит и емоционални преживявания, основаващите се на приемане на другостта, признаване на правото на съществуване, съпътствано от уважение към нея, между участници в комуникативния акт, принадлежащи към различни култури, но невинаги говорещи различни езици.* [7, 5]

В рамките на училищната институция интеркултурният диалог се разбира като комуникация между представители на различни културни групи – езикови, етнически и религиозни, които са част от училищната общност.

Според нас:

Училищното ръководство (директорът и неговите заместници) със своя модел на интеркултурна чувствителност може да създаде благоприятни предпоставки за формира-

не на етнически толерантна и взаимнообогатяваща, т.е. интеркултурна комуникация. За постигането на позитивни резултати то би трябвало да фокусира работата си върху следването на принципите за:

- формиране на мултикултурни класове като основа за всекидневното взаимно влияние на децата и учениците с различен етнически и културен произход;

- формиране на разбирането, че обществото се състои от различни етноси и култури, всяка от които е ценна сама по себе си, а всички заедно представляват националната култура;

- разгръщане на диалог между различните култури без стъпки към подценяване или асимилация, установяване на културно разбирателство, приемане различията въз основа на взаимното опознаване, приемане и обогатяване. [8, 190-191]

В тази посока се работи повече от десет години на базата на разработените от Министерството на образованието и науката (МОН) нормативни документи, свързани с образователната интеграция и интеркултурното образование. Първата Стратегия за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства е приета през 2004 г. В нея се анализират проблемите, с които се сблъскват децата и учениците с различен етнокултурен произход в българското училище и се предлагат общи и специфични стратегически цели и направления за постигането им.

В актуализираната през 2010 г. Стратегия за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства са изведени три приоритета:

– пълноценна интеграция на ромските деца и ученици чрез десегрегация на детските градини и училищата в обособените ромски квартали и създаване на условия за равен достъп до качествено образование извън тях;

– подпомагане на средишните училища за гарантиране на достъп до качествено образование в тях;

– утвърждаване на интеркултурната перспектива като неотменна част на образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства в процеса на модернизация на българската образователна система. [1]

Третият приоритет обвързва образователната интеграция с интеркултурния диалог и показва развитие на политиките в контекста на мултикултурната образователна среда в българското училище.

През 2015 г. МОН подготви и прие нова Стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства (2015 – 2020), за която е разработен и План за действие за изпълнение на националната стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства (2015 – 2020).

През с.г. Народното събрание прие и нов Закон за предучилищното и училищното образование, който влезе в сила от 1 август 2016 г.

В чл. 99. (4) на Закона е записано, че:

Когато в един и същ клас са записани ученици с различна етническа принадлежност, не се допуска обособяването им в паралелки въз основа на етническата им принадлежност, а в (б) „Когато на места, определени с държавния или допълнителния план-прием, са записани ученици от един и същ клас с различна етническа принадлежност за обучение в един и същ профил или в една и съща професия, не се допуска обособяването им в паралелки въз основа на етническата им принадлежност“ (2, 34)

С тези текстове се забранява формирането на етнически хомогенни паралелки, каквито на практика сега съществуват в много училища. Според НПО, работещи в областта на образователната интеграция, около 3/4 от ромските деца се обучават в класна стая само с ромски ученици. Как тази разпоредба ще се приложи на практика, ще стане ясно в следващите месеци и години. Не е ясно дали ще се разместят учениците от паралелките, в които са били през изминалите учебни години или в бъдеще няма да се допуска вътрешна сегрегация на ученици от етническите малцинства.

Новият Закон създаде редица предпоставки за сериозни трансформации в българското училище както по отношение на структурата, а така също и на съдържанието.

Промените в съдържателен план се свързват преди всичко с новите държавни образователни стандарти, които регламентират знанията, уменията и компетентностите в различни области на познанието и социалната комуникация. Нашето внимание в настоящия текст е фокусирано върху някои текстове от Закона за предучилищното и училищното образование и върху Наредбата, с която се приема държавния образователен стандарт за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование, която беше публикувана в края на септември 2016.

Анализ на възможностите за отчитане на културните различия и оптимизиране на интеркултурния диалог след приемането на новия Закон и държавния образователен стандарт за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование

Фокусът на нашето теоретично изследване е свързан с анализ на възможностите за постигане на две от основните цели на предучилищното и училищното образование, представени в чл. 5 от Закона за предучилищното и училищното образование: *8. формиране на толерантност и уважение към етническата, националната, културната, езиковата и религиозната идентичност на всеки гражданин ... 10. Познаване на националните, европейските и световните културни ценности и традиции* [2, 3].

Ако при първата от посочените цели, акцентът е върху формирането на отношения – толерантни и уважителни към културно различните, то при втората акцентът е поставен върху усвояване на познания за културни ценности и традиции. Може да направим предположението, че тяхното опознаване е предпоставка за формиране на интеркултурна компетентност и толерантност, но това не е записано експлицитно в текста, нито пък е гарантирано като логично следствие.

Съгласно Закона, предучилищното и училищното образование са безплатни за децата на всички български граждани, независимо от техния етнически произход и майчин език. Според чл. 13 (б) *Учениците, за които българският език не е майчин, имат право да изучават и майчиния си език*

при условията и по реда на този закон и под грижата и контрола на държавата [2, 6], а в чл. 16 е записано, че: *За децата и учениците, за които българският език не е майчин, се създават допълнителни условия за усвояването му с цел подпомагане на образователната интеграция при условия и по ред, определени в държавния образователен стандарт за усвояването на българския книжовен език [2, 7].*

От текстовете в тези два члена може да се направят два извода. Първият е, че майчиният език е маркер за културно различие, което, от една страна, се поощрява чрез възможността да се изучава в училище, а вторият, че на него се гледа като на затрудняващо образователната интеграция обстоятелство.

Заслужава да се отбележи, че владенето на българския език, който е официалният език на страната и на него се реализират процесите на обучение и възпитание, е безусловно необходима предпоставка за постигане на образователните цели и успешна личностна, социална и професионална реализация. Владенето на български език от децата и учениците с друг майчин език, посещаващи българското училище, им позволява да участват не само в официалната комуникация в процесите на обучение и възпитание, но и в междуличностната и междугруповата училищна комуникация. Интеркултурният диалог в една мултикултурна образователна среда може да се случи само, ако има един общ език, на който общуват представителите на различните културни групи, защото според нас *всяка комуникация, която включва перцепция и взаимно обогатяваща интеракция между участници, принадлежащи към различни култури, може да се разглежда като интеркултурна [7, 5].*

В чл. 22 (2) на Закона за предучилищното и училищното образование са изброени държавните образователни стандарти, сред които е и този за *гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование*. От наименованието става ясно, че има смесване на познания, опит и отношения от две различни научни области. От една страна, са здравното и екологичното образование, които имат обща методологическа основа в природните науки, а от друга са гражданското и интеркултурното образование, които се основават на социалните науки. Самото формулиране на общ стандарт, по наше мнение, е безмислица. Де факто обаче той беше разработен с участието на няколко експертни подгрупи, съставени от представители на различни научни области и приет през септември 2016.

Наредба № 13/21.09.2016 за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование определя държавния образователен стандарт, който се отнася до дефиниране на:

1. *същността и целите на гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование;*
2. *начините и формите за осъществяване на гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование;*
3. *рамковите изисквания за резултатите от обучението по гражданско, здравно, еколо-*

гично и интеркултурно образование;

4. институционалните политики за подкрепа на гражданското, здравето, екологичното и интеркултурното образование [6, 1].

Предвид тематичния акцент на настоящия текст ние ще коментираме само частите, които се отнасят до интеркултурното образование.

В чл. 3 (5) се представя същността на интеркултурното образование като насочено към усвояване на знания за различни измерения на културните идентичности и за основни характеристики на интеркултурните отношения, формиращо позитивно отношение към разнообразието във всички области на човешкия живот, както и умения и нагласи за конструктивни взаимодействия в мултикултурна среда [6, 2].

Интеркултурното образование оперира с понятията *идентичност* и *култура*. Тясно свързано с тях е и разбирането за езика като носител на културата. Няколко дефиниции позволяват да видим педагогическото разбиране за интеркултурния диалог и интеркултурното образование:

Пл. Макариев и М. Грекова, уточнявайки термините, пишат, че *под интеркултурно образование се разбира образование, което работи за хармонизиране на отношенията между културни идентичности* [5, 53]. Ив. Иванов счита, че: *Терминът „интеркултурно“ и производните от него поставя акцент върху динамиката на процесите на акултурация – предполага реални взаимоотношения (интеракции) и взаимозависимости ... Интеркултурността предполага диалог и взаимно обогатяване на културите. Методологическата база е абсолютният културен релативизъм, възможен само в едно наистина демократично общество* [4, 87-88]. Според него, за интеркултурното образование може да се даде следното определение: *образователен процес, в който участниците, представители на разнообразни етнически, расови, религиозни и социални групи и съобразно със своите институционални роли, традиции и интереси, работят кооперативно, в дух на взаимозависимост и взаимно уважение, необходими за обединението на страната и света* [4, 91]. Според Л. Зафирова: *Интеркултурното образование е свързано със съвкупността от знания, умения и компетентности и води до истинска промяна на начина на мислене, до един дух на отхвърляне на конфронтацията с другите култури, за създаване на нагласи за реципрочност и коопериране* [3, 10].

Прегледът на тези авторски позиции дава основание да се направи изводът, че интеркултурното образование се свързва преди всичко с образователно-възпитателния процес и резултатите от него, формиращи интеркултурната компетентност. В едни по-широки рамки то се свързва не само с опознаването на другите култури, но и с отварянето към тях, с равноправния диалог, с публичното признаване на правото на другия да бъде различен и да поддържа своята социокултурна идентичност.

Обосновано може да се направи изводът, че ключовите понятия: *култура, идентичност, уважение, позитивни отношения и взаимодействия* присъстват в представената в стандарта дефиниция за същността на интер-

културното образование.

След нейното изясняване са посочени *целите*. Те са изброени в чл. 4. и като иманентно присъщи на интеркултурното образование ние припознаваме следните:

1. изграждане на автономна и активна личност, която:(...)

в) защита значимостта на всяка човешка личност в многообразието от нейните идентичности, признава правото и ценността на различieto, приема равнопоставеността на всички в общото социално пространство;

г) осъзнава и цени своята културна идентичност;

д) взаимодейства с членовете на семейството си, общността и другите хора по конструктивен и уважителен начин;(...)

2. функциониране на всяка образователна институция като автономна, активна и саморазвиваща се общност, която:(...)

а) изгражда и поддържа позитивен психологически климат и възможности за избори, свързани със здравето, екологията, гражданското участие, межкултурната толерантност, взаимното разбиране, зачитане и уважение;

б) създава позитивна образователна среда за диалог между представителите на различните културни общности в зависимост от тяхната възраст и компетентности, включително и чрез формите на ученическото участие и самоуправление [б, 3].

Целта на интеркултурното образование според нас е да се помогне на всеки участник в образователния процес да се изгради като уникална личност, която се гордее със своите социокултурни специфики и богатството на култури, които носи, и е способна не само да се утвърждава в мултикултурното общество, но и да приема другите като също толкова ценни колкото и самия себе си. Тази цел може да бъде постигната тогава, когато се натрупат познания за различията, умения за общуване и позитивни нагласи към интеркултурния диалог.

Целите в Наредбата са формулирани коректно както по отношение на учениците, така и за училищната общност като цяло, но възникват въпросите: Как ще се събира информацията относно тяхното постигане? и Кои са индикаторите за тяхното постигане? Тези въпроси са изключително важни, защото става въпрос за формиране на самооценка, оценки, нагласи и отношения, които се проявяват в поведението и взаимодействието с културно различните.

Чл. 5. в Наредбата разписва *възможностите* да се осъществява интеркултурното образование в училище в процеса на придобиването на всички видове училищна подготовка (...): 1) в часа на класа, включително и чрез ученическото самоуправление; 2) в заниманията по интереси в рамките на целодневна организация на учебния ден; 3) в рамките на дейностите по обща подкрепа за личностно развитие по реда и при условията на държавния образователен стандарт за приобщаващото образование [б, 4].

Като част от интердисциплинарния комплекс: гражданско, здравно, екологично и интеркултурно образование, последното може да се изучава в процеса на придобиване на общообразователната, разширената, профилираната и допълнителната подготовка. Как ще става това е разписано в членовете от 7 до 10 вкл.

Чл. 7. (1) казва, че: *Гражданското, здравното, екологичното и*

интеркултурното образование в процеса на придобиване на общообразователната подготовка се осъществява интегрирано и чрез самостоятелен учебен предмет гражданско образование [6, 4], който ще се изучава в XI и XII кл., а алинея 3 на чл. 8. дава възможност и за самостоятелен учебен предмет *Интеркултурно образование*, който може да се изучава в начален, прогимназиален или първи гимназиален етап. Не можем да не изразим тревогата, породена от пожелателния тон на този текст, още повече че интеркултурното образование ще се конкурира с още три вида образование – гражданското, здравното и екологичното, при избора за изучаване като самостоятелен учебен предмет. Гражданското образование получава своята легитимация чрез самостоятелен учебен предмет. Здравното и екологично образование присъстват в учебните програми на няколко предмета – *Околен свят, Човекът и природата, Биология и здравно образование, Химия и опазване на околната среда*. На този фон интеркултурното образование е negliжирано и неравнопоставено.

Чл. 11 (1) представя една друга възможност интеркултурно образование да се изучава в Часа на класа, чрез занимания, дейности и проекти по тематични области, свързани с: (...) 2) *толерантността и интеркултурния диалог* [6, 5].

От Приложение № 5. към чл. 11, ал. 3. е видно, че за темата *Толерантност и интеркултурен диалог* са предвидени по 1 час от I до IV и от VIII до XII кл. и два часа в V, VI и VII кл. В забележката е посочено, че това са минималният брой часове и те могат да се увеличат в зависимост от спецификата на класа, възрастта на учениците и конкретния контекст и че е възможно и комбиниране на теми и дейности от различни тематични области. Бъдещето ще покаже дали ще се увеличи броят на часовете, в които тази тема ще се разработва или ще се търси формално отчитане на изпълнение то на изискванията на стандарта.

Потенциал за обогатяване на работата е заложен в Наредбата: *Обучението по отделни тематични области по ал. 1 може да се осъществява от гост-лектори от съответните компетентни институции, от неправителствени организации или от общественици в присъствието на класния ръководител* [6, 6]. Ако това се осъществи, учениците ще получат шанс да обогатят своя межкултурен опит и да повишат интеркултурната си сензитивност.

Друга възможност според чл. 12 (1) е това да става в *заниманията по интереси в рамките на целодневна организация на учебния ден* [6, 6]. Според нас, е нереалистично да предположим, че времето в следобедните занятия ще позволи да се включи и тази проблематика.

Глава V. на Наредбата представя темата за *формирането и изпълнението на институционални политики за подкрепа на гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование*. Ще насочим внимание към

чл. 18. (1) Интегрална част от институционалните политики, насочени към гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование е подкрепата за мулти-

културната среда.

(2) Когато в една и съща възрастова група в детската градина или в един и същи клас в училище са записани деца, съответно ученици с различна етническа принадлежност, не се допуска обособяването им в отделни групи, съответно паралелки, въз основа на етническата им принадлежност.

(3) Когато на места, определени с държавния или с допълнителния план-прием, са приети за обучение в един и същ клас по един и същ профил или една и съща професия ученици с различна етническа принадлежност, не се допуска обособяването им в паралелки въз основа на етническата им принадлежност.

(4) Когато в един и същи клас са записани ученици с еднаква етническа принадлежност, директорът на училището съвместно с РУО и общината предприемат действия за създаване на межкултурни извънучилищни форми за съвместна дейност на учениците от посоченото училище и други училища [6, 9]

Първата алинея насочва вниманието към училищната политика за формиране на позитивна мултикултурна среда.

Ал. 2. и 3. повтарят текстове от Закона, а предвиденото в ал. 4. е твърде проблематично как ще се осъществи в региони с компактни маси малцинствено население при липсата на средства в училищните бюджети за межкултурни извънучилищни форми за съвместна дейност. Твърде проблематична е и мотивацията за подобни дейности.

В края на прегледа и анализа на Наредбата логично се появява темата за очакваните резултати. В Приложение № 4. към чл. 14, ал. 2, т. 4. са представени *рамковите изисквания за резултатите от обучението по интеркултурно образование.*

Очертани са четири области на компетентност:

- културни идентичности;
- културна осъзнатост;
- културни различия, толерантност и конструктивни взаимодействия;
- интеркултурно образование и права на човека.

Знанията, които е предвидено да се овладяват и уменията, както и отношенията, които трябва да се формират в резултат на обучението у детето, са съобразени с възрастта му и етапа: предучилищно образование, начален етап на основната степен, прогимназиален етап на основната степен, първи гимназиален етап на средната степен.

Отново възникват въпросите:

– Как ще се предпостави постигането на тези резултати от всички ученици, при условие, че интеркултурното образование е в най-неблагоприятно положение спрямо останалите три вида образование заложили в този стандарт, защото няма гаранция, че ще се оформи като самостоятелен учебен предмет и може да разчита само на 1 или 2 часа годишно в рамките на една тема в часа на класа?

– Как ще се измерва постигането, като имат предвид съображенията от предходния въпрос?

– Кой ще измерва и оценява интеркултурната компетентост на учениците?

– Кой ще подготви класните ръководители и другите учители да преподават *Интеркултурно образование*?

Може да продължим с въпросите, защото те са съществени за прагматичното решаване на проблема с приложение на този държавен образователен стандарт (в частта му за интеркултурното образование), надявайки се на отговори, които засега липсват.

Обобщения и изводи

Интеркултурното образование е образование, за което интеркултурността е философия, т.е. възприемане на всички култури в процеса на комуникация като такива, каквито са, което е необходима предпоставка за постигане на качествено общо образование за всички ученици в мултикултурното общество.

Интеркултурализмът в образованието предполага повсеместни действия на всички нива – управление, администрация, планиране, обучение, оценка, училищен климат. С цел отразяване на културното многообразие, той изисква всеобхватни реформи в образователния процес, променящи всички негови компоненти – ценности, правила, учебни планове и програми, организационна структура, методи и не на последно място – управленска политика

Най-общо може да се каже, че появата на държавен образователен стандарт, който третира темата за интеркултурното образование е успех на политиката за образователна интеграция и интеркултурен диалог в българското училище. Интеркултурната перспектива е трасирана в Закона и разширена в Наредбата. Заложени са предпоставки за обогатяване на светогледа на учениците с проблематиката на културната идентичност, различността, толерантността. Планирано е овладяването на умения за участие в конструктивни межкултурни взаимодействия.

За съжаление, тези положителни посоки в голямата си част са пожелателни и са налице много неясноти и сериозни опасения доколко Наредба №13/21.09.2016 за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование ще съдейства за истинска промяна в училищните стратегии и политики.

От една страна, интеркултурното образование и интеркултурният диалог в българското училище се затрудняват на първо място от езиковите дефицити на част от учениците с майчини или семейни езици, различни от официалния език на преподаване и, на второ място – от етнокултурните правила за поведение, с които част от тях идват в училище и които не само, че не се познават от другите, но в редица случаи се различават значително от правилата на училищната организационна култура, които от своя страна са част от правилата на националната култура.

От друга страна, все още няма готовност от страна на училищната общност за създаване на позитивна мултикултурна образователна среда, така че учениците с различна културна идентичност да се чувстват приети, разбрани и уважени. Само добре обмислени ефикасни промени в образователната среда и в процеса на обучение могат да превърнат интеркултурната компетентност в

ключово постижение не само на настоящите и бъдещите учители, но и на всички бъдещи граждани и ученици. Днес българското общество и училището в частност са на път да намерят добри решения на въпросите за интеркултурното образование и интеркултурния диалог в светлината на новите нормативни документи и последвалите от тях практически действия.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Актуализирана стратегия за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства. 2010. // <http://coiduem.mon.bg/>
2. Закон за предучилищното и училищното образование. // ДВ, № 79, 13.10.2015 г., в сила от 1.08.2016.
3. Зафирова, Л. Педагогически възможности за практическо реализиране на интеркултурното образование в началното училище. // Начално образование, 2006, №5.
4. Иванов, Ив. Диференциална педагогика. – Шумен: ЮниЕкспрес, 2002.
5. Макариев, Пл., М. Грекова. Конфигурации на културните различия в училище. // Стратегии на образователната и научната политика, изв. бр. (Образователна политика и културни различия), 2002.
6. Наредба № 13 от 21.09.2016г. за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование. // www.minedu.government.bg
7. Тоцева, Я. Интеркултурна комуникация и интеркултурна комуникативна компетентност. // Бизнес секретар, 2011, № 3.
8. Тоцева, Я. Управление на комуникациите в образованието. – Велико Търново: Фабер, 2015.

КУЛТУРНА СЕНЗИТИВНОСТ И НАГЛАСИ НА РАБОТЕЩИ В ПЕНИТЕНЦИАРНАТА СИСТЕМА

Нели Бояджиева

CULTURAL SENSITIVITY AND ATTITUDES OF WORKING PEOPLE IN THE PENITENCIAR SYSTEM

Nelly Boiadjieva

Abstract: *The work in prisons in intercultural environment is a specific area for socio-pedagogical work. In the paper is made an analysis of results from an empirical study of the self esteem opinion of cultural sensitivity and attitudes of personal and helping specialists working with prisoners from minority ethnic groups focused upon the Gypsies. All respondents are sure that the special education and preparing not only for pedagogical work, but for special communication in intercultural environment are necessary and indispensable. There is presentation of cultural sensitivity level about attitudes, information and professional skills and competences.*

Key words: *cultural sensitivity, attitudes, pedagogical work, counseling, intercultural environment*

Спецификата на социално-педагогическата работата в професионална среда със смесен етнокултурен състав е свързана с най-често срещана проблематика, като: преодоляване на бариери, предразсъдъци и стереотипи в общуването, противоречия, сблъсъци и противопоставяне; разрешаване и управление на конфликти; трудности в професионалното общуване в психосоциална педагогическа работа и преодоляване на десоциализацията, ресоциализация, превенция на деструктивни прояви и рецидиви, приобщаване, интеграция и социално включване, информация за правата и задълженията, корекция на девиантно и деструктивно поведение и др. Работещите в интеркултурна среда от смесен етнически състав се нуждаят от специализирана подготовка за справяне трудности в общуването и със своите вътрешни съпротиви за изграждане на етнотолерантни нагласи, подпомагане на професионалната адаптация.

Изследването има за цел да представи резултатите от целенасочено проучване на нагласите и обобщеното мнение на работещи с излежавачи наказания си лица в затвора. Те са целева група от персонала в *пениitenciарната сфера* – участници в проектна дейност, осъществена от НПО, подкрепен от Международен фонд (2015-2016). Проучват се потребностите и нагласите на работещи в интеркултурна среда във връзка с тяхната културна сензитивност, информираност, професионална подготовка, умения за професионално взаимодействие, наличие на житейски и професионален опит в интеркултурно взаимодействие и квалификация за работа в мултиетническа среда.

Емпиричните данни са събрани чрез анкетно проучване и анализ на отговорите на въпросник за самооценка на културна сензитивност чрез анонимно писмено допитване в свободна форма. Въпросите са насочени към установяване на осъзнаването на културните различия и идентичност, поз-

наването и информираността за политиките, социалните и педагогическите практики, свързани с различни културни общности, както и професионалните умения и нагласи за педагогическо взаимодействие и помощ в интеркултурна среда. Личностно-центрираният подход в хуманистичната парадигма предполага вътрешна позитивна нагласа и емпатия, безусловно положително приемане на личността на клиента, който е другият в корекционно-възпитателната работа и подпомагащото взаимодействие. Няма съмнение, че нагласите и равнището на културна сензитивност на равнище етнотолерантност са безусловно изискване за помагащия процес.

Респондентите са участници в специализирана проектна дейност и целево обучение, работещи на различни длъжности и позиции в затвора, в т.ч. и помагащи специалисти. Резултатите от изследването дават възможност да се регистрират нагласите на изследваните по отношение на културните различия и да се установи равнището на културната им сензитивност. Всички участват доброволно в емпиричното проучване. Те имат реален опит в интеркултурното взаимодействие, участват активно в различни дейности за повишаване квалификацията им в специфичната работа в интеркултурна среда.

Въпросникът е попълнен от 105 души (преобладаващо мъже) на възраст от 18 до 58 г. и със стаж от 6 мес. до 30 г. Всичките са българи и не са регистрирани представители на малцинства сред тях. Религиозната принадлежност на 3/4 от тях е християнска – източноправославна. Останалите около 1/4 са отговорили, че са атеисти или не са посочили своята религия. Извадка включва участниците в проектната дейност, които имат различни длъжности, тип и равнище на образование и квалификация. Те работят в пенитенциарната сфера, свързана с интеграцията на етническите малцинства – затворници от различен произход, предимно роми.

Интеркултурната сензитивност се изследва чрез свободни отговори на въпросник, приспособен за целите на проучването. Анализът е ориентиран към приложение на *модела на М. Бенет* (M. Bennett) за развиване на интеркултурната чувствителност, в който основното понятие е т.нар. *различаване*. Според автора, това се отнася как различните хора имат различни гледни точки за едно и също явление и до това, че *културите се различават една от друга по начина, по който поддържат проблеми и противоречия между недостатъчно осъзнавани предразсъдъци и стереотипи на етнокултурна основа и спектицизъм към възможностите за промяна*.

Осъзнаване на нагласите и отношението към културните различия или гледните точки за света¹

Авторът определя интеркултурната чувствителност чрез степени на личностно израстване. Според модела на Бенет, първите три степени са етноцентрични, т.е. в тях се определя собствената култура като център на ре-

¹ Bennett, M. J., *Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity*. // Paige, R.M., ed. *Education for the Intercultural Experience*. – Yarmouth, ME: Intercultural Press, 1993, p. 29.

алността. Те са първа степен на отричане до степен на сегрегация, втора степен – на защита срещу културните различия и трета – на минимизация или омаловажаването им. Следващите три степени са етнорелативни, т.е. собствената култура е преживявана в контекста на други култури, като различието не се смята за заплаха, а като предизвикателство. Задачата на етнорелативните степени е да развият нови категории за разбиране. Те са приемане, адаптация и най-високото равнище – интеграция.

Изходното предположение е, че работещите в интеркултурна среда следва да се отличават с културна сензитивност от по-висок порядък на развитие на етнотолерантност, интеркултурна чувствителност и равнище на информираност за особеностите и изискванията за работа в такава среда. Предполага се, че практическите професионални умения за работа с хора от малцинствени групи са налице в резултата на образование, квалификация и професионален опит.

Очертава се сравнително висока декларирана степен на чувствителност, осъзнаване и оценка на собственото културно наследство като патриотична и национална гордост при повечето от изследваните (86%). Те са уверени, че всеки етнос е носител на култура, която има собствена стойност и са убедени, че всеки има право на традиции, празници, обичаи, да празнува и да се весели по свой начин. Това придава колорит на взаимодействието с етнически култури и към тях се проявява добронамереност, толерантност и взаимно уважение. Декларативността на това твърдение, съпоставено с високата преценка за собствената култура, може да се тълкува и като белег за приемане на културните различия с тенденция към етнорелативност за две трети от анкетираните.

Останалата една трета смятат, че нямат достатъчно знания, за да коментират в дълбочина. При 1/4 (26%) се проявява известна амбивалентност и скрити защити с неутрален отговор. Явни съпротиви и неприемане на различните култури се срещат при незначителна част (7%). Всички твърдят, че биха могли да възприемат хората с друга култура, стига държанието им да не е провокативно. В случай обаче на агресия от тяхна страна и те биха реагирали остро. Най-малка част посочват, че ясно осъзнават персоналните реакции на представители на съответния етнос, но не оправдават негативните им постъпки. Това показва, че всеки трети работещ от анкетираните има явна или скрита форма на страх и/или съмнение относно ценностите на другата култура и особено тези на малцинствения етнос. Повечето биха се опитали да навлязат по-дълбоко в същността и може би да приемат спецификата на другата култура, ако не се чувстват застрашени от нея. Това показва наличие на стереотипи и скрита форма на предрасъдки у 1/3 от респондентите и явно отхвърляне на различията при 7% от изследваните.

Близо 2/3 (62%) от всички анкетираните се определят като толерантни и декларираат, че осъзнават и приемат наличието на малцинствата. Те твърдят, че всички хора са еднакви и имат своите потребности и чисто човешки грижи. Това е причината да се отнасят с разбиране, уважение и приемане на

чуждите ценности. Очевидна е високата степен на осъзнаване на реалността и декларирането на толерантността като дължимо отношение към малцинствата – на две трети от работещите. Това е белег за висока степен на осъзнато отношение към този проблем и е логично при живеещи в региони и работещи със смесен етнически състав да проявяват такова желание. По-малка част (18%) не дават утвърдителен отговор дали осъзнават и приемат наличието на малцинства, а 10% ги отхвърлят. Това показва тенденция за етноцентризъм при 1/4 и на минимизация и отхвърляне и отричане на малцинствата при значително малък брой респонденти.

Повечето (78%) твърдят, че са хора, които уважават културните различия, но в различна степен – по-малко във висока степен, а повече – в средна степен. Това означава, че последните имат повече съмнения, отколкото реално заявяват. По-малко (15%) са дали неутрален отговор, а най-малко (7%) са отговорили категорично, че не уважават тези различия или ги уважават в ниска степен. Това потвърждава тенденцията на етноцентризъм при по-малко една десета, които отричат културните различия. При останалите преобладава средната степен на осъзнаване. Очертан е стремеж и тенденция за деклариране на толерантност, но на равнище етнорелативизъм и наличие на нагласи с тенденция към минимизация и скрит етноцентризъм при всеки пети от анкетиранияте.

Много по-малко от анкетиранияте отговарят, че са любопитни и отворени към запознаване и проникване в особеностите на другите култури, но не е ясно дали в понятието *други* се имат предвид малцинствените. Около 1/3 търсят начини да се запознаят с други култури, за да ги приемат (37%) и декларираат своята отвореност към тях. Те търсят по самостоятелен и непреднамерен начин как да приемат *различните*. Защото разбират, че задълбочените познания с различните етнокултурни общности са едно богатство и възможност за подобряване на уменията им при общуване с техните представители в реални ситуации на комуникация. Това се осъществява чрез ежедневни контакти с представители на други етноси и религии, т.е. чрез практически опит.

Приблизително същата част (39%) споделят, че не търсят целенасочено начини да почувстват и проникнат в друга културна среда и обстановка. 1/4 (24%) уточняват, че ако имат такава възможност биха се възползвали, тъй като всеки опит може да им е от полза, но не са сигурни в това. Преобладаващото нежелание при повече от 1/3 и несигурност при 1/4 показват етноцентристки нагласи с доминиращо отхвърляне на други култури при всеки трети. Вероятно това е свързано с явни или скрити предразсъдъци и стереотипи, че престъпното поведение е типично сред малцинствените групи (преди всичко роми), както и че самите те и културата им не заслужават уважение.

При подобни проучвания с други професионални групи (педагози и социални работници) отговорът на въпроса дали търсят начини да проникнат в други култури, не е свързан толкова с интерес към етнокултурните групи от малцинствен произход у нас, а към култури в по-далечни страни. Предпочитаните средства за това са книги, кино, телевизионни предавания или пос-

редничество на институции. Очертава се една по-малка група от изследвани с етноцентристки нагласи на равнище минимизация (15%).

Няма различия с други професионални групи в това, че преобладаващата част при $\frac{3}{4}$ (77%) от анкетиранияте смятат, че осъзнават собствените си ценности и предразсъдъци, но пък се стремят да преодоляват негативните стереотипи и нагласи спрямо представителите на други етнически групи. Това показва висока степен социална желателност, която е типична за работещите в социалната сфера. $\frac{1}{5}$ (20%) не са ориентирани и не могат да отговорят на този въпрос утвърдително. Само 3% са дали отрицателен отговор, което показва, че няма отхвърляне, което проличава и в отговорите на други въпроси. Може да се направи извод, че няма осъзнат етноцентризъм сред работещите в пенитенциарната сфера, но в скрита, недостатъчно осъзната форма фигурира равнище на минимизация при незначителна част от тях.

Коментарът на работещите е, че те се стремят да се съобразяват в работата си с емоционалните реакции на ромите, за да им въздействат ползотворно в процеса на превъзпитание. Чрез различни средства при общуване и чрез личен пример те съдействат за атмосфера на разбирателство и толерантност. Някои изразяват притеснения и са скептични по отношение на преодоляване на предразсъдъците, защото осъзнават, че това е дълъг и продължителен процес и за съжаление невинаги успешен. Това е белег на саморефлексия и нагласи за самопромяна спрямо етнотолерантността, който би могъл да бъде ценен ресурс в процеса на професионална помощ и при супервизия.

Сравнително по-малка част – $\frac{1}{5}$ (20%) откровенно споделя, че изпитва колебания относно осъзнаването на собствените си ценности и предразсъдъци и тяхната връзка с професионалната работа. Те не могат да отговорят категорично и се надяват, че може да успеят да осъзнаят предразсъдъците и да ги преодолеят. Според тях, един от начините е да се осланят на общо-валидните човешки ценности за добронамереност и толерантност в отношенията между хората. По-малко от една десета споделят, че са осъзнали и добрите, и лошите страни на своите предразположения, но *лошото много трудно се променя*. В процеса на работа те се стремят да ги преодоляват и свеждат до минимум, но *те все пак се прокрадват*. Само 3% са категорични, че не ги осъзнават и не смятат, че пречи на работата им.

Отговорите на този въпрос показват вътрешната противоречивост между осъзнаване и реално поведение и действия за преодоляване на съществуващите предразсъдъци и стереотипи. Големият процент на тези, които са декларирали висока степен на осъзнатост, е свързан с желателно и очаквано дължимо поведение, а в по-малка степен с реална самооценка. Доминирането на желание и положителна нагласа за промяна и справяне с явните и скрити предразсъдъци и стереотипи към етнокултурните малцинства е добро начало за позитивна промяна към формиране на етнотолерантност в перспектива при системна квалификационна работа.

Малка част (15%) определят себе си като силно чувствителни и толерантни към културните различия на затворниците. Те споделят, че имат за-

силено любопитство към културните обреди на други народи и етноси (сватби, празници, песни и танци), приемат ги позитивно и дори нецензурните не ги дразнят. Това отношение те пренасят и в работата си с хората от малцинствен произход.

Общо 39% споделят, че са достатъчно толерантни към културните различия между себе си и ромите, и се съобразяват с тях. Осъзнават, че всеки човек трябва да се приема такъв, какъвто е. Важно е обаче това да е двустранен процес, да има съобразяване и от другата страна в процеса на комуникация. Това допринася за по-добро разбирателство в работата и дава възможност да се стигне до общоприемливо и безконфликтно решение и за двете страни, така че да не се накърнява културната идентичност на личността.

Малка част (15%) определят себе си като умерено толерантни и смятат, че притежават чувствителност спрямо културните различия, но с различни уговорки. Те споделят, че в техния опит е имало и има моменти, в които е много трудно да се приемат ярките различия, особено произтичащите от този факт негативни прояви. Това се отнася най-вече до ниската битова култура, липсата на хигиенно-здравни навици, лошата миризма. Въпреки всичко те твърдят, че проявяват разбиране и са толерантни.

Отговорите показват конкретното отношение към културните различия при общуването със затворниците. За малко повече от една трета (39%) умерената, *достатъчна* толерантност към културните различия е по-скоро задължение и е двустранен процес, при който те ще се отнасят към другите по същия начин, както и те към тях. Това е показател за доминиране на *каквото повикало – такова се обадило* и за желание за равнопоставеност и нормативност в общуването. В посочилите висока чувствителност по-малко са дали категорично утвърдителен отговор, а повече са се самоопределили като умерено чувствителни, понеже вече имали негативен опит при взаимодействие с представители на други култури. Тази самооценка много реално отразява конкретните особености на работата в интеркултурна среда на основата на доминирането на умереното *достатъчно*, толерантното отношение на базата на *всекиму дължимото* и стремеж за социална желателност и одобрение.

Най-висок процент от всички отговори (90%) посочват, че осъзнават и управляват използването на езика като средство за персонификация в общуването. Те са напълно уверени и смятат, че владеят достатъчно добре силата на речевото общуване и го използват в работата си. Предпочитат словесния контакт, защото това е ежедневието. Според тях, често хората непрекъснато се включват в различни форми на спор по важни и по несъществени проблеми. Всекидневието е изпълнено с разговори по различни интересувачи теми, но те много често прерастват в битка, в опит да се наложи едно мнение на всяка цена, в неаргументирано говорене. Това ги прави непродуктивни, а комуникацията – изпразнена от съдържание. Една дискуссия би била продуктивна, ако участващите са открити за чуждото мнение, изслушват се и се аргументират, обменят идеи. По отношение на работата анкетираните отговарят, че личностният контакт е изключително важен в

тяхната професия, а словесното общуване е много значимо. Само 10% са посочили несигурност в словесното общуване в работата им.

Почти всички (93%) твърдят, че осъзнават и приемат своята лична културна идентичност, но че уважават и чуждата, и успяват да контактуват с другите. Много малко не са ориентирани в обстановката и споделят, че по отношение на процеса социално приобщаване имат пропуски, които биха искали да преодолеят. Реалната картина на разминаването на високата степен на осъзнаване на собствената културна идентичност и ниската степен по отношение на пропуските показват скрити съпротиви, нежелание за интеграция и целенасочена активност за приобщаване чрез изравняване на културните различия сред анкетираните.

Повечето анкетирани (83%) отговарят, че *спокойно и с толерантност* се отнасят към различията между себе си и другите, в т.ч. и затворниците в културен аспект. Според тях, проблемът е, че повечето от ромите не са образовани и са с ниска култура, което им пречи в процеса на социализация и овладяването на различни социални роли, имат сериозни проблеми с дисциплината и спазването на правилата на културно поведение. 2/3 от изследваните (66%) биха отказали да работят с малцинствени групи, заради техния етнически произход, стига това да е възможно. Това показва противоречие между съзнаваното *явно и скрито, несъзнавано* отношение. Така те проектират несигурността или нежеланието си да работят с хора от малцинствени етнокултури. Малка част (15% са дали неутрален отговор и 2% отрицателен), което съпада с процента на тези, които имат по-категорични показатели за етнорелативност, с тенденции към етнотолерантност.

Повечето анкетирани (85%) декларират, че осъзнават вътрешногруповите различия и приемат хората такива каквито са, без да ги делят и да се съобразяват към коя етническа група принадлежат. Така се оказва, че на равнище съзнание – самооценката на повечето е висока по отношение на приемане на културните различия и липса на предразсъдъци към вътрешно груповите различия. Това влиза в противоречие с явни и скрити вътрешни нагласи при взаимодействие с представителите на етномалцинствени групи и произтичащо от това реално поведение в работата.

Информираност, образованост и познаване на културите на малцинствата

Целта е анкетираните да направят самооценка доколко са информирани и запознати с културите на малцинствата у нас. Предполага се, че те ще покажат ангажираност и заинтересованост, поради спецификата и изискването за работа с лица от малцинствен произход, желание, професионална ангажираност, гражданска и обществена активност от разширяване на познанията за работа в интеркултурна среда.

Повече от половината (58%) анкетирани споделят, че добре разбират

и отчасти приемат отношението на социално-политическата система към малцинствата – главно от медиите. Останалата част (42%) не са наясно, не разбират или не се интересуват от този въпрос. Той не фигурира в техните ценностни представи и гражданска култура, което показва минимизация в нагласите им. Повечето от половината обаче (58%) споделят, че са информирани за наличието на дискриминация спрямо малцинствата.

Межкултурен опит и квалификация за работа в интеркултурна среда

Две трети от анкетираните (65%) имат продължителен опит от съвместно съжителство с хора от различни етноси и професионален опит от работа с такива хора. Една четвърт (26%) са участвали в специално обучение за етнокултурна толерантност. Въпреки че близо 2/3 имат и житейски, и професионален опит в мултиетническа среда, се регистрира фактът, че по-малко от половината (44%) декларират желание и нагласи за такава работа. Около 1/3 (37%) не знаят дали желаят това, а категорично против са 19%. На въпроса в какъв тип културна среда биха предпочели да работят, още по-малък брой отговарят, че това е мултикултурната. Важно е тя да е разнообразна, но не в това отношение – да е без граници и творческа. Повечето подчертават, че тази среда трябва да е *своя, близка, еднородна* или да е свързана с по-духовно издигнато общество. За малка част това няма значение (*каквато се случи*) или не знаят. При какви условия биха работили в такава среда, отговорите са: *общи (добри, нормални, благоприятни, идеални)*, с личности (*високо интелигентни*), да дава възможности за професионално развитие, да съответства на способностите. Значително по-малко от респондентите посочват като условие доброто възнаграждение. Около 1/5 не отговарят конкретно, не са ориентирани (*зависи, не знам, нямам представа*) или за тях е без значение (*всякаква работа – трябва да се работи и пр.*).

Като обща рекапитулация от изследването на интеркултурната сензитивност на работещи в интеркултурна среда се откроява доминирането на етнорелативните нагласи, но и с наличие на следи от амбивалентно отношение и скрити предрасъдъци на равнище минимизация при около 1/3 от анкетираните. При по-малка част е налице високо равнище на етнотолерантност, а като изключение се среща отричането и неприемането на културните различия. Това показва, че ниското равнище на културна сензитивност не се отнася за персонала в пенитенциарната сфера. Това се отнася до трите категории рубрики във въпросника – нагласи, информираност и професионални умения. Най-висока степен се регистрира при третата категория – професионални умения и компетентности. По-голямата част (близо 2/3) осъществяват професионално педагогическото взаимодействие високо компетентно, на равнище приемане и адаптация към културните различия. Все още не е налице достигане до по-цялостна реализация на последната степен на интеграция и равнище на етнотолерантност, но е налице стремеж към това. В този смисъл изходното предположение се потвърждава частично.

По отношение на нагласите и осъзнаването на културните различия съществуват в най-голяма степен елементи на минимизация и защита срещу тях. Това се отнася най-вече до езиковите различия, някои от елементите на бита, културата на поведението, в т.ч. наличие на стереотипи и предразсъдъци, с което изследваните не се отличават съществено от генералната съвкупност. На средно равнище е интеркултурната сензитивност спрямо познаването и нагласите за изучаване на особеностите на *другостта* и проблемите на интеркултурното взаимодействие на макро-, мезо- и микро-равнище. Налице е обаче явно позитивно отношение и мотивираност за участие в специализирано обучение, тренинги и други форми на квалификация, което гарантира развитие на етнотолерантността при осъществяване на последователни и системни усилия при подготовката за повишаване на професионалната компетентност.

Обобщени изводи

Независимо от наличието на подходящо образование, квалификация и професионален опит, всички са убедени, че е необходима специална подготовка във връзка с придобиване на интеркултурна компетентност за работа в междуетническа среда. Те са удовлетворени от възможността да участват в различни форми за повишаване на квалификацията и обучение за работа в такава среда, независимо от равнището и степента на образование. Това е осъзната потребност за всички членове на персонала в затвора и е средство за развиване на културната сензитивност за повишаване на равнището на етнотолерантност, необходима като условие за успешна работа, мотивация и удовлетвореност от резултатите на труда.

По-голямата част от работещите в затвора имат реален житейски опит и практика от работа в междуетническа среда, но много малка част познават, разбират или използват езика на съответната малцинствена общност. Те не показват активна позиция и желание да разширяват възможностите си за комуникация в т.ч. и чрез езика. Само една десета смятат, че езикът е важно преимущество, от което и двете страни биха имали полза. Едновременно всички декларират високо равнище на толерантност и липса на предразсъдъци към *другостта*, наясно са, че трябва да има хуманен и демократичен подход към всекиго, без разлика.

Всички изследвани посочват като специфични трудности за работа в междуетническа среда (при доминиране на ромската общност) освен езиковата бариера, необходимостта от съобразяване с различията в ценностите, с ниската битова култура, липсата на елементарно възпитание, повишената агресивност, гняв, конфликтност и желание за противопоставяне и предизвикателство. Това води до умора, отчаяние, нежелание за работа и крие опасности от повишен дистрес и демотивация сред работещите. Обучението във вид на тренинг, индивидуална и групова супервизия, изпълнява превантивни, профилатични и терапевтични функции.

Не се посочват религиозните различия като създаващи трудности и пречки в професионалното общуване, а по-скоро пречките са на равнище езикови бариери, образователна изостаналост, битови и възпитателно-културни, родови традиции. Запознаването с обичайно обредната култура, език, изкуство и фолклор повишават толерантността и приемането на межкултурните различия.

Общите насоки за професионална работа в интеркултурна среда са свързани с насоченост и акцент върху подобряването на възможностите за корекция, превенция на рецидивите, образователно подпомагане, личностно и професионално развитие, социализация и ресоциализация на ромите. Това е неразривно свързано със защита на човешките им права и е предпоставка за интегриране и социално включване.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бояджиева, Н. Културна сензитивност и нагласи за работа в междуетническа среда. // ГСУ, ФНПП, 2014, т. 108.
2. Бояджиева, Н., Я. Димитрова. Подготовка и нагласи за социално-педагогическа работа и консултиране в интеркултурна среда (резултати от емпирично изследване). // Педагогика, 2010, №4, с. 33-59.
3. Бояджиева, Н., Я. Димитрова. Проблеми на консултирането и социално-педагогическата помощ в интеркултурна среда (с фокус върху ромската общност). // Бояджиева, Н., съст. Педагогическа ентелехия. – София, 2011, с. 43-68.

ЕВРОПА В ПРЕДСТАВИТЕ НА ЗРЕЛОСТНИЦИТЕ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ

Веска Гювийска, Николай Цанков

EUROPE IN THE MINDS OF SENIORS IN BULGARIAN SCHOOL

Veska Gyuviyska, Nikolay Tsankov

Abstract: *Europe and European culture are part of the great expectations of the Bulgarians in the conditions of the transition to democracy. Europe, however, has different faces: It is ideal, real, imagined, included, imitated, constructed, faked, etc and thus creating a legitimate image for itself on the Balkans. The study analyses Europe as "spiritual substance" in the thinking of the seniors in Bulgarian schools through a system of ideas, attitudes and values. It focused on the educational strategies of the seniors in the context of Europe and the European idea as an educational and professional reference". The European images" of the seniors in Bulgarian schools allow the identification of the educational trends which we have to comply with as educators. Institutional and informal intermediaries are sought in the constitution of Europe in the thinking of students who stand at the "threshold of Europe." The choice of the graduates with respect to the European vision for education directs us to the generation interests which the Bulgarian school must keep in mind in the conditions of intercultural dialogue.*

Key words: *intercultural dialogue, European images and thinking patterns, institutional and informal intermediaries, educational strategies, seniors, generation interests.*

Европа е не само модел на мислене, но и духовен маркер и субстанция в съзнанието на хората от Балканите. Днес тя се превръща в образователна и професионална ценност за зрелостниците в българското училище. Легитимирането на Европа в балканския формат на мислене обаче не е толкова лесно за обяснение, предвид *образите на Европа*, които то изработва, присвоява или имитира. Факт е, че европейското пространство не е хомогенно, и в този смисъл не може да бъде дори ценностно изравнено. Но в масовизираното съзнание на балканския човек Европа си остава прицелна точка за възделения и спасение. Това не е нещо ново, защото по време на комунистическите режими за такава пътеводна звезда служеше бившия СССР. Балканите са кръстопътно място или поне като такава ги легитимира Европа, предвид географското им разположение. В масовизираното съзнание на европейския човек Балканите си остават далечна провинция, която не можа да претендира за център, но може да създава центрове, предвид тяхната верноподаност. Събитията от 1989 г. в България, известни като демократичен преход, са част от тази верноподаност и желание да заслужат внимание и спечелят чуждото благоволение. Разбира се, зад него стоят финансови механизми на силните и напреднали държави, които Балканите трябва не просто да догонят, но да постигнат този момент, с цената на сравнение и състезание помежду си. По този начин съзнателно се стимулира *агоналното начало*, което прераства в открита конкуренция за преразпре-

деление на внимание и средства за съществуване. На фона на всеобщата бедност и превръщането ѝ в социална и икономическа тенденция, не е трудно да се забележи противопоставянето на балканските страни в името на общото им европейско бъдеще. Балканите са място на постоянен преход, който се засилва и утихва като процес, но никога не спира в хода на историческото време. Днес една балканска страна като България избира не само цената на този преход, но и желанието да бъде част от европейската диаспора. Оставяме настрана политическата конюнктура, която в случая не е обект на разискване, за да се спрем на механизмите на *изработването* на Европа в съзнанието на българското общество и в частност на българското училище като негов институционален посредник.

В условията на *всеобщата имитация* на постмодерна епоха, предсказана от Габриел Тард през XX в., се наблюдават няколко етапа (Дичев 2000: 88-89):

– преориентиране от *вертикална* към *хоризонтална* идентификация, т.е. от отъждествяване и съревнование с предците към отъждествяване и съревнование със съседите. По този начин бившите маркери за идентификация като *свой* и *чужд* се вдвояват и стават едно цяло. На практика се заменя морализаторски патос към великите образци и примери с *агонален ключ* на догонване и изпреварване със себеподобните;

– *агоналният ключ* на имитация е част от символния обмен между неравни, които претендират за равенство. Дарителският обмен между *равни*, обезсмисля дара, но в сферата на символически взаимодействия и взаимоотношения между *имитирания* и *имитирания* се проявяват тенденции-те на неравенство, които разделят и противопоставят страните;

– наличие на *легитимираща партикулизиция*, като част от фона на глобализационните промени. По същество тя е свързана с разрыв между цели и средства, водещ я до превръщане на *желанието* в основен фактор за развитие на обществото. *Желаният* и *нежеланият* европейец битуват едновременно, което на практика води до разрыв между глобални и национални идеали. Това по същество е *желанието* да се харесаме на Европа и *нежеланието* да признаем загубата на балканската си идентичност в полза на европейската като универсална такава.

Евроинтеграцията на България, видяна в този ракурс, не е нищо друго, освен една модернизация – имитация, извършена от просветени елити с различна културна ориентация на франкофони, англоговорящи, проамерикански настроени и др.; тотална поляризация на обществото и нови митове, свързани с начина да изглеждаш европейец, преди да бъдеш или никога да не бъдеш такъв.

Имитацията на Европа, наложена в България от политическите елити, има тежки последици за българското училище. Желание за *месианство* и очакване на такова, при което се разчита на някой друг, който по презумпция, е много по-знаещ и можещ от теб, доведоха на практика до копиране на образци в образованието, непригодни за мисленето на българина. Нещо по-

вече, те се оказаха непосилни за изпълнение от учениците. Реформата директно атакува структурата на училищната система, която се стреми да подобие европейски формат, при условие, че структурната е най-консервативна и статична величина в образованието. Не беше пощадена и учебната документация и най-вече съдържанието на учебни програми, свързано с пренаписване на учебниците по история и литература.

Изобретяването на Европа в българското обществено съзнание беше сведено до детското съзнание в изопачен вариант, доколкото **образците на възрастните и техните представителни елити трябваше да бъдат усвоени от деца**. Изработването на човешката идентичност е в пряка връзка с наличие на социална идентичност на деца и възрастни. Нещо повече, колективната идентичност се оказва решаваща за индивидуалната такава: *човешката колективност изпитва нужда да изрази своята единичност чрез репрезентирането си от т.нар. обществени герои, но че това никога не е трайно удовлетворително, тъй като колективът не е индивид и индивидът не е колектив* (Богданов 2006: 92). *Обществената героичност* е идея, която кореспондира и допълва идеи на Халбвас за *колективната памет*, която всъщност протича във всеки един от нас. *Обществените герои* като предмет и субект на колективното споменено идентифициране развиват и създават разкази. Българското училище изтръгва от своите потребители – учениците, *местата на памет* (Пиер Нора), които са фиксирани, разрушава споменното идентифициране и прекъсва създаването на наративи като хранилище на човешката идентичност. Обезруденият човек е обезлюден човек. Един обезроден човек може да бъде само универсално подръчен. Пътят към Хайдегеровия *Dasein* е открит. Веднъж този момент се осъществява чрез паметта, втори път чрез наратива (разказа), които са носители на време. На практика в детското съзнание се ампутират *кодвете за взаимодействие със средата* (Дж. Дюи) като духовен обект. Другото важно последствие за езика в случаите на насилствено разрушаване на неговите кодове е премахване на екзистенциалните му основания. С този акт се променя основното питане при реализирането на езиковата дейност в училище, и от: *Кои са условията за конструиране на дискурс?* (Кр. Банков), се преминава към питането в *Кой конструира дискурса?*

Изобретяването на Европа като дискурс и в съзнанието на учениците е поредното доказателство как се ражда един образователен дискурс, който може да бъде пренасочван, комерсиализиран и узурпиран от възрастните. *България, от една страна, трябва да се въобрази за европейското въображение, а от друга да въобрази себе си като интересна за същото това въображение* (Минева 2006: 131). Това предполага превръщането на Европа в *нормативен образ и фантазмен конструкт*. Съществуват няколко механизма за изработването на *европейския образ* в съзнанието на учениците:

– Първият е пренасочването от дискурсивните практики за Европа към пространствени характеристики и визуализации, което допълнително се

стимулира чрез презентациите в клас. Разглеждането на картини, които визуализират и визират Европа и нейната висока култура и стандарт, създават усещане за догонване, което няма да се случи

– Противопоставянето на високата култура на Европа и балканския манталитет, от който България иска да се отрече чрез редица опити за посочване и пренасочване на вниманието на славното историческо минало и богатата етнографска и фолклорна култура. Идеята се поддържа чрез ученически екскурзии по следите на героичното ни минало и българска самобитност.

– Липса на всекидневни практики и образци, с което това противопоставяне на *висока* и *ниска* култура, може да бъде премахнато или хармонизирано

– Сблъсъкът на символи от глобален и регионален характер водят единствено до тяхното *размагьосване*, където европейските универсалии и локалните фетиши си остават самодостатъчни, без да се срещнат

– Европа се превръща във *фантазмен конструкт*, който се преживява по различен начин. За елитната част от учениците Европа е еталон за професионално и образователно равнище, който би подсигурил тяхното бъдеще и кариера. Често това не се случва и не, поради липса на способности, а защото Европа има да решава същите социални проблеми, като тези на Балканите. За останалата част от ученическия контингент *европейските образи* са консумативни и свързани с желанието да притежаваш. Най-уязвими от европейската реформа в българското училище трябва да понесат социално слабите, които нямат мечти за реализация. Ние не твърдим, че европейското образование е причината за всички злини в българското училище. Ние се опитваме да обясним как един механизъм като евроинтеграцията, се превръща в образователен дискурс, който трябва да приобщи българското образование към високите европейски образци чрез имитации на тези образци и без институционални практики или организационна култура.

Европейската образователна реформа в България, осъществявана след 1989 г., наред с положителните си страни, има и някои негативни последствия:

– Европейската образователна реформа в България е нормативна практика, която може да се разглежда като проект, ценност и цел, при което се обединяват когнитивни и аксиологически елементи. На този етап обаче те не отговарят на изисквания, позволяващи реалното им случване. Тяхната реализация е само част от възможното, но не и от необходимото, доколкото не намира и не среща от своите потребители осъзната подкрепа.

– Европейската образователна реформа в България се превръща в поръчение и *спуснато отгоре* решение, към което участниците трябва да се присъединят и приобщат. Този процес се извършва чрез външно подражание или по-скоро е имитация и имитационни техники

– Европейската образователна реформа в България разруши ритуални и символни практики, без да намери техен аналог. Ритуалното и символ-

но мислене на учениците са път към формиране на тяхната идентичност

– Европейската образователна реформа в България доведе до загуба на социалната идентичност на българското училище, което рефлектира върху индивидуалната идентичност на нейните участници, и най-вече децата, които са личности в потенциал. Те не притежават изработени защитни механизми, нито имат морални филтри за себесъхранение

– Европейската образователна реформа в България отключи хаоса в българското училище, раздвоено между желанието да бъде с европейска визия и да запази националните си устои и автентичност. Този период се характеризира с едновременно съжителство на ценности от различен порядък, вкл. от високи и ниски редове на нормативност, както и девалвация на възпитателните идеали, които бяха приоритетни десетилетия наред. Негов външен изказ е насилието в училище, което непрестанно ескалира, без да могат да се вземат рационални, адекватни и своевременни решения за неговото ограничаване.

Заставайки на прага на Европа, зрелостниците в българското училище трябва да решат няколко ключови дилеми:

– Да бъдат европейци с балкански манталитет, което предполага неосъзната съпротива, породена от двуборството между глобални и локални ценности или отключване на радикален национализъм, който няма оправдание

– Да бъдат по-европейци от европейците, като част от криворазбрана цивилизация, насочваща усилията към външното усвояване на европейски образци и желанието да изглеждаш – без да бъдеш

– Укриване на балканската идентичност в полза на европейската, която се превръща във *витрина* на идентичността, службогонството и домогването

– Демонстриране на балканска идентичност и манталитет, като противопоставяне на европейската и отричане на меродавни европейски ценности

– Желание към смесени образци на идентичност, което води до хаос в съзнанието на зрелостника и постоянна борба за избор, определян от външни и конюнктурни условия и фактори

– Отключване на синдрома *гражданин на света*, като възможност да се притежава унифицирана идентичност, лишена от уникални характеристики.

Трудно е да се прогнозира избора на зрелостниците в българското училище по отношение на релацията – балканска и или европейска идентичност, защото идеални варианти съществуват само на теория. В този смисъл целта на настоящото изследване е да се трасират възможните посоки в избора на зрелостника и доминиращите тенденции в контекста на образователните им проекти.

Проведеното анкетиране със 146 зрелостници е насочено към изследване на отношението към образованието като ценност в контекста на релацията *европейско* или *българско* образование.

Резултатите са основание за следните обобщения и изводи:

– 72% от зрелостниците отговарят, че Европа за тях е социален стан-

дарт, и едва след това се нареждат индикатори като културно пространство и образователна възможност. Това дава основание да мислим, че социалният фактор е този, който доминира над всички останали в избора на съвременните генерации;

– 78% от зрелостниците дават своя вот на недоверие към българското образование в полза на европейското, което е част от един предизвестен отговор, независимо от европейската реформа в българското образование. Посоченият отговор дава основание за размисъл по повод перманентната трансформация в българското училище и търсене на оптимален вариант, който винаги предстои;

– В идеалните нагласи на зрелостниците доминира желанието да полчат своето образование в Европа, следвано от частен университет в България, а последното място е отредено за държавен такъв. В реалния избор на зрелостниците приоритетите се обръщат в полза на държавния университет, следван от европейски, и последно е посочен български частен университет. Резултатът е тревожен, доколкото един европейски университет в съзнанието на зрелостника е икономически по-изгоден от частен университет в България. Най-голямата ценност за европейското образование в съзнанието на зрелостника се оказва свободата като човешка ценност, следвана от социалната адаптация и едва след това се нареждат образователното и кариерното развитие на зрелостника. В отговора се долавя недоверието на зрелостника към демократични ценности в български контекст. Българската демокрация, която трябва да гарантира свободата, но не само на словото, превърнато в пустословие и демагогия, не намира подкрепа в съзнанието на зрелостниците;

– 42% са зрелостниците, които посочват традициите на българското училище като приоритет, следвани от национално съзнание и култура и на последно място се посочват професионалната реализация и кариерно развитие. Значим е процентът на зрелостниците, които посочват възможността да помогнат на себе си чрез европейска образователна инвестиция или да останат в Европа. Възможността да помогнат на своя народ също не е малка като процент, което говори, ако не за алтруистични или патриотични нагласи, то за желание да оцениш съдбата на своя народ. Най-нисък е относителният дял в проценти на индикатора *бягство от Балканите*. Емигрантските настроения се оказват чужди на зрелостниците, независимо от сложната социална обстановка в България. Балканската култура в случая не се възприема като белег на отхвърленост, лишеност или срам;

– По повод индикатора *сблъсък между желано и действително*, в контекста на релацията – европейско или българско образование, 78% от зрелостниците посочват наличие на такъв конфликт в съзнанието им. В посочения отговор е отразена драмата на един житейски и професионален избор. Самото образование като бъдеще за зрелостника е свързано с поемане на рискове, доколкото Европа е част от неизвестното, а България – до болка

позната ситуация на идентиферентност към значими социални проблеми на младите хора;

– Инвестициите в българското образование – 67%, са ключов момент в съзнанието на зрелостника да стигнем Европа. Възможността да не преставаме да бъдем българи, където и да сме, е защитена с индикатора – инвестиция в България – 75%, и съхраняване на изконни български ценности – 60%. За българските зрелостници образованието се оказва решаващ фактор за човешка и професионална реализация, и отговорите им потвърждават този факт.

Направената анкета за образователен избор на българските зрелостници в контекста на релацията – българско или европейско образование, дава основание да направим следния социално-педагогически профил:

– Българските зрелостници имат ясна представа за образованието като ценност;

– Българските зрелостници са изправени пред образователна дилема, която има морален и социален характер – европейско или българско образование;

– Българските зрелостници имат нагласата и желанието да бъдат европейци, без да забравят балканските си корени, и възможност за това се оказва тяхното образование като инвестиция, независимо от избора.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Банков, Кр. 2006: Семиотика, памет, идентичност. // Памет, идентичност, съзнание. – София: НБУ, с. 63-76.
2. Богданов, Б. 2006: Памет и идентичност, или за субекта на припомнянето. // Памет, идентичност, съзнание. – София: НБУ, с. 85-92.
3. Дичев, Ив. 2000: Европа като легитимация. // Социологически проблеми, №1-2, с. 87-108.
4. Минева, М. 2006. Пред Европа. // Социологически проблеми, №1-2, с. 128-139.

ПРИЛОЖЕНИЕ НА ПОДХОДИ ОТ ЕКСПРЕСИВНАТА ТЕРАПИЯ ПРИ РАБОТА С ДЕЦА И ЮНОШИ С ПОВЕДЕНЧЕСКИ ПРОБЛЕМИ

Мая Георгиева, Ваня Градинарова

APPLICATION OF EXPRESSIVE THERAPY METHODS IN WORKING WITH CHILDREN AND ADOLESCENTS WITH BEHAVIOR PROBLEMS

Maya Georgieva, Vanya Gradinarova

Abstract: *Individuals with behavior problems may present as aggressive, oppositional, or anti-social. Because of these characteristics these individuals are often misunderstood or even ostracized by others. Human services professionals seek a way of connecting with these individuals and overcoming their resistance to change. Utilization of expressive art therapy as a multimodal approach provides an opportunity for creating a relationship based on mutual trust, which leads to growth and healing. This article presents the benefits of using expressive therapy, and humanistic sandtray therapy in particular.*

Key words: *expressive art therapy, art therapy, humanistic sandtray therapy, individuals with behavior problems*

Един от често срещаните проблеми, срещу които възрастните (родители, специалисти, учители) се изправят, е неприемливото и негативно поведение на деца и юноши, изпълнено с неконтролируеми прояви – двигателни жестове и вербални изблици. *Трудни, невъзможни* – това определени си спечелват децата, чиито емоции имат разрушителен характер и рефлектират върху тяхното поведение, поставяйки го под знаменателя *проблемно* и го превръщат в социално неприемливо. Поведенческите проблеми в детска възраст се изразяват в: персистиращи модели на негавистично поведение, отказ на детето да се подчинява, враждебно или девиянтно отношение към авторитетни фигури, опозиционно поведение – враждебно поведение с противопоставяне (Станкова 2012). Често пъти проблемното поведение на децата обхваща/се припокрива със симптомите на поведенческите и емоционалните разстройства, без да водят до нарушение.

Манифестирането на дадени симптоми не обуславя наличието на синдром, но познаването на комплекса от симптоми, спомагат за изясняване същността на проявите. Описанието на поведенческите и емоционалните нарушения представя до голяма степен вариациите/проявите на поведенческите проблеми, типични за детството. В Международната статистическа класификация на болестите и проблемите, свързани със здравето – десета ревизия, в категория *Поведенчески и емоционални разстройства с начало, типично за детството и юношеството* са включени (МКБ 10 2003): F90 *Хиперкинетични разстройства*. Това са група разстройства, характеризирани се с ранно начало, липса на постоянство при дейностите, които изиск-

ват когнитивно участие, склонност към прехвърляне от една дейност към друга, без да завършва изцяло нито една от тях, съчетана с дезорганизирана, зле регулирана, прекомерна активност. Хиперкинетичните деца често са безразсъдни и импулсивни, предразположени към злополуки и нарушават дисциплината, по-скоро заради необмислени прояви, отколкото с преднамерено незачитане и предизвикателство. Вазаимоотношенията им с възрастните често са социално дезинхибирани, с липса на нормална предпазливост и съдържаност. Непопулярни са сред другите деца и могат да останат изолирани. Обичайни са нарушенията на когнитивните способности, а специфичното закъснение в двигателното развитие и речта е непропорционално често. Като вторични усложнения често се срещат диссоциално поведение и ниска самооценка. Групата синдроми в категория *Разстройство в поведението* (F91) са характеризиращи се с повтарящ се и устойчив модел на диссоциално, агресивно или предизвикателно поведение. То трябва да бъде в сериозен разрез със съответните за възрастта социални норми. Следователно, по-тежко от обикновената детска палавост или юношеското непокорство предполага траен модел на поведение (шест или повече месеца). Могат да се посочат следните примери на поведение, на които се основава диагнозата: прекомерна склонност към побой и грубиянство; жестокост към хора или животни; подпалване на пожари, кражби, чести лъжи, бягство от училище и от дома; необичайно чести изблици на гняв и неподчинение. В категория F92: *Смесени разстройства в поведението и емоциите* спадат група разстройства, характеризиращи се с комбинация от устойчиво, диссоциално или предизвикателно поведение с явни и подчертани симптоми на депресия, тревожност и или други емоционални нарушения. Синдроми, обединени в категория F93: *Емоционални разстройства с начало типично за детството* са по-скоро преувеличение на нормални тенденции в развитието, отколкото явления, качествено абнормни сами по себе си. *Разстройства на социалното функциониране с начало, типично за детството и юношеството* (F94) съставляват донякъде хетерогенна група, в която абнормностите в социалното функциониране започват в детството, но нямат като първоначален белег явна конституционална социална неспособност или дефицит, които да обхващат всички области на функциониране. *Тиковите разстройства* (F95) са синдроми, при които основната проява на разстройството е някакъв вид неволно, бързо повтарящо се, неритмично движение, или издаване на звук, който е внезапен и без ясна цел. В допълнение към тези групи разстройства обектът на тази публикация включва и *други поведенчески и емоционални разстройства с начало, типично за детството и юношеството* (F98).

Доброто познаване на симптомите подпомага правилната оценка на разнобразните прояви на поведенчески проблеми в детството. Описаните синдроми могат да бъдат открити в нозологични категории, които включват както емоционални, така и поведенчески проблеми в детска възраст. Поведенческите нарушения също могат да бъдат разгледани и по отношение на социалния ас-

пект. От изключителна важност е познаването на отличителните черти в нормативното емоционално развитие на детето, което ни позволява да определим неговото поведение като социално приемливо или проблемно. Непълноценните взаимоотношения и емоции, тяхното negliжиране или преекспониране може да бъде генератор на *разрушителни* емоции, които намират израз в поведението и го превръщат в проблемно. Една от характерните прояви на деца с поведенчески прояви е затруднението да изразят себе си и да бъдат разбрани *поради ограничен вербален репертоар за разрешаване на проблеми, както и ограничен репертоар от поведения, с които могат да изразят своя дискомфорт, тревога или объркване* (Станкова 2012: 27).

През последните няколко десетилетия експресивната терапия се очертава като иновативен подход към здравето в съвременното общество. В комбинация с традиционната психотерапия различните изкуства могат да бъдат включени в сесии, за да се проучат въпроси и теми, както и да се подпомогне създаването на нови, здрави модели в живота. Не се изисква предишен опит, свързан с изкуството, тъй като акцентът е върху творческия процес, а не върху продукта. Интермодалното художествено изразяване позволява вътрешните ресурси да бъдат идентифицирани и укрепени, и по този начин да се преодолеят пречките и да се достигне към разкриване на пълния потенциал на човека (Malchiodi 2013).

Експресивните методи са интегрирани в редица дисциплини, вкл. арт терапия, терапия с музика, танцова терапия, психодрама, терапия с поезия, игрова терапия и терапия с пясък. Вече почти 70 г. тези дисциплини са намерили своето приложение в психотерапията и консултирането на лица от всички възрасти, особено на деца. Те са посочени като *креативни или експресивни арт терапии*, заради своите корени в областта на изкуството и творчеството. Освен това, експресивните терапии са определяни като *интегративни*, тъй като целенасочено комбинират и използват различни изкуства в лечението (Malchiodi 2014).

В настоящата публикация предмет на изследване е приложението на подхода от експресивните терапии при работа с деца и юноши с поведенчески проблеми. Целта е представянето на два конкретни подхода – арт терапия и хуманистична терапия с пясък, както и да се разгледа приложението им при работа с деца с поведенчески проблеми, като начин за преодоляване на трудностите и постигане на хармонично съществуване.

Арт терапевтична работа

Арт терапията е един от индивидуалните подходи в експресивните терапии. Тя може да се определи като целенасочена употреба на визуални изкуства и материали в консултирането, психотерапията и рехабилитацията/възстановяването: прилага се при индивиди от всички възрасти, семейства и групи. В арт терапията като помагача професия се използват различни художествени похвати. Тя се основава на познаване на теориите за човеш-

кото развитие и психичен живот, прилагани във всички видове диагностика и лечение, в т.ч. образователни, психодинамични, когнитивни, междуличностни и други терапевтични средства за разрешаването на емоционални конфликти, подпомагане на себепознанието, развитието на социални умения, овладяване на поведението, решаването на проблеми и подобряване на самооценката. Днес арт терапията се явява отделно обособена форма на психотерапия, част от т.нар. *креативни терапии*, която използва материали от изобразителното изкуство. Целта при арт терапията не е постигане на естетическото качество на произведението, а *изразяване на преживяванията, осмисляне на представите, изясняване и разрешаване на вътрешните противоречия, а също така и творческо изразяване и постигане на вътрешна хармония* (Бояджиева 2012: 161)

Съществуват две направления в арт терапията – едното, представлявано от Е. Крамер и др. специалисти в областта на професионалната и възрастовителна терапия, разглежда изкуството като *достатъчно добро лечебно средство* (Борисова 2008: 211). Последователите му подчертават значението на изкуството и в противовес на терапията изключват тези методи, в които творческият процес не е водеща цел. Последователите на другото направление с представител М. Наумбург *редуцират художествените цели в полза на терапевтичните* (Борисова 2008: 211). Според тях, арт терапията би могла да се превърне както в независим терапевтичен метод, така и в спомагателно средство за традиционните подходи.

Арт терапията може да бъде определена като терапевтична разновидност, която интегрира в себе си принципи от психология, медицина, визуални изкуства, педагогика и др. С помощта на арт терапията хората получават възможност да се справят със симптомите, стреса и травматичните преживявания, да повишат своите познавателни способности и да обогатят своето познание за себе си и другите.

При арт терапията се наблюдава тристранно взаимодействие: *клиент – арт терапевт – творчески продукт*. Водещо в това взаимодействие не е крайният естетически продукт, а самият процес на свободно, лишено от цензура творческо изразяване. Творческият процес се използва, за да помогне на клиентите да отработят травматични преживявания, да се постигне самопознание и свободно самоизразяване. Клиентът може да общува с терапевта както вербално, така и невербално, чрез визуален контакт – възприемане на творческия продукт.

Според Кратохвила (Бояджиева 2012), съществуват четири основни направления в арт терапията, основани на принципа на активно участие на клиента – активна, пасивна, смесена и комуникативно-творческа:

- възприемане, анализ и интерпретация на произведения на изкуството (пасивна);
- самостоятелно творчество – художествена дейност (активна);
- едновременно използване на първи и втори принцип (смесена);

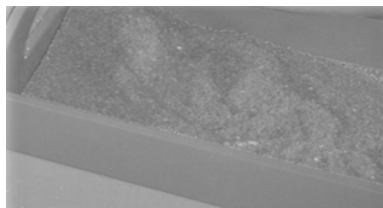
– акцентирание върху ролята на терапевта и неговите взаимоотношения с терапевта в процеса на творческото обучение.

С. Дарли и У. Хийт (2013) отбелязват, че благодарение на творческото изразяване, човек има възможност да разбере по-добре себе си в конкретния момент сред множество житейски обстоятелства. То има способността да пресича граници и да интегрира знание. Авторите изтъкват още една специална способност на изкуството да създава поле за изява на парадоксите, което произлиза от функцията символичност, която то носи. *Образите могат да държат повече информация, отколкото можем да възприемем наведнъж с рационалния си ум* (Дарли и Хийт 2013:17).

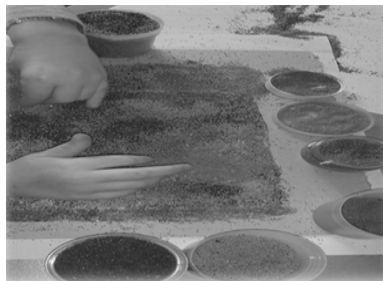
В арт терапевтичната работа с деца и юноши с поведенчески проблеми Маргарет Наумбург (Naumburg 1950) отбелязва, че в опитите да накараме пациентите с поведенчески проблеми да изразят най-съкровениите си мисли и чувства посредством творческа изява, която да измести рутината на следване и копиране, е необходимо да ги убедим, че техните собствени отговори са значими. Това е необходимо, тъй като такива деца са склонни да подценяват това, което правят. Друг изключително важен момент в арт терапевтичната работа, който авторката отбелязва, е освобождаването на спонтанния израз на пациента, независимо дали това отнема седмици или месеци, за да се убеди, че собствените му емоции и опит, както приятни и неприятни, са нещата, които могат да намерят израз и да създават изкуство. Веднага, щом тези съкровени преживявания достигнат повърхността на съзнанието и са забелязани от околните, се наблюдава положителна промяна, повишена увереност и личностно израстване чрез достигане до неизследвани области на творчески експеримент. Чувството на радост и учудване нарастват в момента, в който пациентите започват да откриват своя автентичен начин да изразят неща, като *погребани* конфликти и репресии. Скрити съмнения и страхове, премълчана омраза и неизречени тревоги започват да се освобождават както в света на мислите и идеите, така и в поведението, благодарение на такава (творческа) работа.

Арт терапевтичният подход предоставя богата палитра от техники, които могат да се прилагат при работата с деца и юноши с поведенчески проблеми. Това могат да бъдат: работа с глина, стенни рисунки, спонтанно рисуване, кукли и маски, мандали, колажи, живопис, комбинирани техники и др. Освен като съставна част за реализиране на хуманистичната пясъчна терапия, пясъкът може да бъде използван за реализиране на разнообразни теми като техника за изразяване. Рисуването с пясък е техника, базирана на сетивните възприятия, която позволява на децата да се опитат да общуват на няколко нива – визуално, тактилно, кинестетично. Разнообразието от техники провокира силните страни на личността, което от своя страна може да помогне за преодоляването на страхове, разширяване на диапазона на възможностите и оказва положително влияние на на самочувствието.

Пример от практиката: арт терапия



Фиг. 1



Фиг. 2

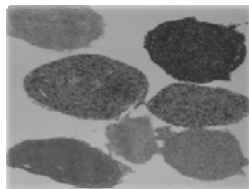


Фиг. 3

възможност да опознаят себе си и околните по един нетрадиционен начин и бе най-предпочитаната техника за работа. Неколкократно пожелавах да използват точно този материал за рисуване.



Фиг. 4



Фиг. 5



Фиг. 6

В работата ми¹ с деца с поведенчески проблеми, рисуването с пясък намира приложение по два различни начина: като временна картина в специална ваничка (Фиг. 1), която детето създава, а след това само разваля, така и като перманентна творба, като предпочитан е вторият вариант (Фиг. 2-6).

Темите могат да бъдат разнообразни, отговарящи на потребностите на участника в арт терапевтичната работа. Липсата на оценъчност на крайния продукт и процеса, дава възможност на децата да изразят себе си свободно. На Фиг. 2-6. са представени творби деца с поведенчески проблеми, които участваха в арт терапевтични сесии в продължение на четири месеца. Пясъкът бе използван като изразно средство на следните теми: *Днес съм* (Фиг. 2), *Най – щастлив* (Фиг. 3), *Свободна тема* (Фиг. 4), *Семейство* (Фиг. 5), *Искам* (Фиг. 6). Техниката рисуване с пясък бе една от многото възможности за децата да изразят себе си чрез творческа дейност, но за всеки един от тях тя даде

¹ Предствени са примери от практиката на Ваня Градинарова – арт терапевт.

Процесът на изразяване посредством творчески дейности, в случая рисуване с пясък, не следва определени правила, граници и очаквания. Самият материал дава възможност на децата да експериментират, да смесват цветовете, да разпръсват пясъка и по този начин да изразят емоциите, страховете и потребностите си.

Хуманистичната природа на арт терапевтичните дейности създава условия за преживяване на доверие от детето към възрастния. Отсъствието на критика и оценъчност в процеса помагат за разкриването на детето. Превръщането на детето в творец, изразяващ и изобразяващ себе си, помага за неговото самоосъзнаване. Изразявайки себе си в рисунка, то получава възможност да се погледне от страни, със своите положителни и отрицателни качества.

Хуманистична терапия с пясък

Хуманистичната терапия с пясък е създадена в САЩ. Този модел на работа стъпва върху основни хуманистични принципи, вкл. идеята за универсалния човешки потенциал за самоактуализация. Хуманистичните психотерапевти вярват, че всеки човек е роден с възможността за себепознание и осъзнати избори; в живота на всеки човек има уникални преживявания и обстоятелства; всеки човек изпитва необходимост да бъде харесван и приеман от другите. Всички хора имат вродена способност да бъдат креативни. Творческият процес е лековит и трансформиращ (Rogers).

Според многобройни източници, това, което води до промяна в психотерапията, е силата на връзката между терапевта и клиента. Когато тези взаимоотношения са основани на взаимно доверие и усещане за приемственост и безопасност, у клиента се развива усещане за значимост, което подхранва естествения потенциал към развитие и здраве.

В модела на хуманистичната терапия с пясък основно място заемат шестте условия на Карл Роджърс (Rogers 1957) за израстване и промяна в психотерапията: клиентът и психотерапевтът са в състояние на психологически контакт; клиентът е в състояние на емоционален дисбаланс; психотерапевтът е спокоен и уверен, без да изпитва значима тревожност или уязвимост; психотерапевтът приема клиента безусловно; психотерапевтът изпитва загриженост и любопитство към светогледа и преживяванията на клиента; клиентът усеща загрижеността и безусловната приемственост от страна на психотерапевта. Промяна и израстване са възможни и без всички тези условия, но ограничени.

Когато психотерапевтът позволи на клиента да се доверява на собствените си преценки и преживявания, психотерапевтът подхранва развитието на вътрешния фокус на контрол. Според хуманистичната парадигма, вътрешният фокус на контрол е белег на умствено и емоционално здраве. За съжаление, хората са устроени така, че да потискат собствените си преживявания, когато те се различават от тези на другите, от страх да не загубят

одобрение или любов или да бъдат отхвърлени.

Основната цел в хуманистичната терапия с пясък е да се помогне на клиента да задълбочи себепознанието си. Това е възможно само в среда на взаимно доверие между терапевт и клиент. Затова тази терапия не се препоръчва през първите няколко сесии, докато доверието все още се изгражда и терапевтът и клиентът се опознават взаимно.

Хуманистичната терапия с пясък се състои в това клиентът да представи своя настоящ живот и преживявания с помощта на миниатюри, които подбира и разполага в пясъчника. Миниатюрите представляват малки фигури, които включват специфични категории, вкл. хора, животни, превозни средства, пътни знаци, природни обекти и т.н. Миниатюрите нямат универсално значение и изразяват това, което клиентите проектират върху тях. Поради това, терапевтът никога не се опитва да интерпретира и анализира сцената в пясъчника, а вместо това задава отворени въпроси.



Фиг. 7. Миниатюри



Фиг. 8. Миниатюри

Изразяването на емпатия от страна на терапевта и фокусът върху емоциите на клиента заемат централно място сред техниките в хуманистичната терапия с пясък. По време на хуманистичната терапия с пясък клиентите изразяват емоциите си предимно по невербален начин и терапевтът трябва да изрази вербално това, което наблюдава, за да задълбочи себепознанието на клиента. Клиентите показват съпротивление с невербални реакции като забавяне на движението на тялото, и заемане на по-напрегната поза, с което се борят с притока на емоции, които те са свикнали да подтискат. От изключителна важност е терапевтът да е ориентиран към настоящия момент и да говори в сегашно време. Напр.: *Виждам, че страните ти поруменяват и че изражението ти се променя. Какво се случва в теб сега?* или *Какво преживяваш сега, докато гледаш пясъчника?*

Самосъзнанието се постига чрез потъване в емоциите (Rogers). Чувствата на скръб, гняв, болка, страх, радост са тунелът, през който трябва да се премине, за да се стигне до другата страна – на самосъзнание, разбиране и цялостност. Много е важно клиентите да се държат настрана от процеса на когнитивно анализиране на случващото се. Когнитивното анализиране се случва в лявата полусфера на мозъка, където е и речта (Cozolino 2010). Чрез тази терапия се насърчава работата с дясната полусфера на мозъка, както и интеграцията между двете полусфери. Това се постига чрез подпо-

магане на себепознанието на клиента чрез назоваване на емоциите в настоящия момент и съсредоточаване върху преживяванията, а не тяхното логично обяснение. Напр., когато клиент изрази тъга, много често той започва логично да я обяснява и да разсъждава върху това откъде тя идва и кой я причинява. Хората са устроени така, че да се опитват да разберат това, което им се случва. Предизвикателството за терапевта е да спре този процес на обясняване на преживяванията и да обърне вниманието на клиента към емоционалната същност на това преживяване. Вместо да слуша обяснението за тъгата, терапевтът пита: *Как точно усещаш тази тъга?, Къде в тялото си усещаш тази тъга? Опиши ми това усещане.* Чрез такова потапяне в преживяването клиентът опознава преживяването по-добре и застава лице в лице с емоциите, вместо да ги избягва чрез тяхното логично обяснение, което е по-лесно, но по-неефективно.

Пример от обучението: хуманистична терапия с пясък

Обучението в този подход се предлага на студенти в магистърски програми и дипломирани специалисти от следните дисциплини: психология, психотерапия или социални дейности. Обучението трае 32 ч. и включва предимно личен опит. Според Homeyer и Sweeney (1998), единственият начин за един специалист да придобие компетентност в този метод е да го преживее чрез личен опит, преди да го прилага в работа с клиенти.



Фиг. 10. Пясъчник по време на обучение – втора версия

Фиг. 9. Пясъчник по време на обучение – първа версия

Едно от най-големите предимства на този метод е способността да преодолява съпротиви и да изважда на повърхността на съзнанието емоции, мисли и идеи, които са били потискани дълго време (Armstrong 2008).

Често пъти по време на практическа работа клиентите изразяват смайване и недоумяване как неочаквани силни емоции възникват при видимо неангажиращата дейност на подреждане на миниатюри в пясъчника. Психотерапевтката² също преживя този феномен по време на обучението и изрази свои аспекти, които не беше познавала преди това.

Друго предимство на този метод се състои в това, че работата в пясъчника води до осезаем *продукт*, с който може да се борави многократно. Това позволява на клиента да променя броя, вида и разположението на миниатюрите, чрез което външната, осезаема промяна отразява вътрешната, психологическа динамика. На Фиг. 9. е показан пясъчник, създаден от психотерапевтката³ по време на първия ден от обучението, с който тя е изразила момент от настоящето си. След като в ролева игра с помощта на друг терапевт тя е обсъдила представеното в първоначалната сцена, тя частично я е променила (Фиг. 10.), за да отрази новите мисли и емоции.

Ключов елемент на хуманистичната терапия с пясък е идеята за полярностите (Armstrong 2008). Хората са така устроени, че да преживяват вътрешен конфликт между желания/нужди и страхове. Една често срещана полярност сред студентите магистри е *Искам да вляза във форма, но някак не мога да се мотивирам*. Тези полярности, разбира се, често са изразени в пясъчника. Те се открояват лесно по това, че в пясъчника има миниатюра, която показва разделение и противопоставяне като огради, бариери и стълби. На Фиг. 9. и Фиг. 10. психотерапевтката е изразила полярност чрез поставяне на ограда между две страни на нейната идентичност.

Поради изискването за проективна работа и символно мислене, този метод не се препоръчва за работа с деца по-малки от 9 г. За тях е възможно миниатюрите да нямат значение на символи. За малките деца кубчето на Рубик е просто кубче и не може да бъде метафора за нещо друго, като напр. неразрешим проблем или трудна задача. Хуманистичната терапия с пясък е най-подходяща за юноши и възрастни клиенти.

Потенциалът на този модел за работа с деца и юноши с поведенчески проблеми е значителен (Flahive, Ray 2007). Агресивното или неадаптивно поведение при тези лица често повлиява негативно на социалното им функциониране. Напр., деца, които са груби към съучениците си и ги нараняват физически, губят приятели и преживяват самота и изолация. Пясъчникът е мястото, където тези емоции могат да бъдат изразени лесно и спонтанно. В допълнение, когато един млад човек разкрие аспекти от себе си на възрастен, с когото има взаимно доверие и приемственост, негативи като срам и негативна самооценка се разклащат. Резултатът е промяна в поведението чрез себеизразяване и повишаване на самопознанието и личностната самооценка.

² Представен е опитът от обучението на психотерапевта Мая Георгиева.

³ Представен е опитът от обучението на психотерапевта Мая Георгиева.

Заклучение

Представените подходи са подходящи за всякакви възрасти, тъй като те представляват универсална алтернатива на вербалното общуване, което е често неавтентично и комплексирано от психологически съпротиви. Методите на експресивната терапия дават пространство и свобода на детето или юношата с поведенчески проблеми да изрази себе си и да почувства личностна значимост и свобода. Описаните подходи все по-често намират място в работата с деца и юноши, които са преживели емоционална травма или загуба. Методите на експресивната терапия не са ограничени от национални и етнически различия, както езика и речта. Креативните дейности дават възможност на децата с поведенчески проблеми да постигнат самопознание, което ще доведе до тяхното хармонично съществуване.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Борисова, М. Арттерапия и социална работа – интердисциплинарни фериботи. // ГСУ, ФНПП, 2008, т. 100, кн. Социални дейности.
2. Бояджиева, Н. Арт–терапия в социално – педагогической практике и консултировании. // Терапия искусством. – София: УИ, 2012.
3. Дарли, С., У. Хит. Експресивна арт терапия. – София: Център за психосоциална подкрепа, 2013.
4. Международна статистическа класификация на болестите и проблемите, свързани със здравето – десета ревизия, СЗО, 2003. // http://nc.php.government.bg/http://www.doctoronline.bg/uploads/diagnostics/201201/path_7134.pdf
5. Попов, Т. Терапия и профилактика чрез изкуство. – София: Образование, 2004.
6. Станкова, М. Клинични и социални аспекти на поведенческите проблеми в предучилищна възраст. – София: НБУ, 2012.
7. Armstrong, S. Sandtray Therapy: A Humanistic Approach. – Lucid Press, 2008.
8. Cozolino, L. The Neuroscience of Psychotherapy: Building and Rebuilding the Human Brain. – New York: W. W. Norton & Company, 2010.
9. Flahive, M., D. Ray. Effect of Group Sandtray Therapy with Preadolescents in a School Setting. // *Journal for Specialists in Group Work*, 2007, vol. 32, pp. 362-382.
10. Homeyer, L., D.S. Sweeney. *Sandtray: A Practical Manual*. – Lindan Press, 1998.
11. Malchiodi, C. Expressive Arts Therapy and Multimodal Approaches. // Malchiodi, C., ed. *Handbook of Art Therapy* – Guilford Press, 2003.
12. Malchiodi, C. Creative Arts Therapy and Expressive Arts Therapy 2014. // www.psychologytoday.com.
13. <https://www.psychologytoday.com/blog/arts-and-health/201406/creative-arts-therapy-and-expressive-arts-therapy>
14. Naumburg, M. An Introduction to „Art Therapy“n – New York, 1950.
15. Rogers, C. R. The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. // *Journal of Consulting Psychology*, 1957, vol. 21, pp. 95–103.
16. Rogers, N. Person-centered Expressive Arts Therapy. // <http://talentdevelop.com/articles/PEAT.html>

ДИАЛОГ КУЛЬТУР НА УРОКЕ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА

Татьяна Жаркова

DIALOGUE OF CULTURES IN THE CLASSROOM OF A FOREIGN LANGUAGE

Tatyana Zharkova

Abstract: *The article deals with the problem of the principle of dialogue between cultures in the classroom of a foreign language as well as uncovered phenomenon of dialogue and culture, given by the Russian philosophers M.M. Bakhtin and V.S. Bibler. Showing the role and importance of the knowledge of native culture in the knowledge, understanding and acceptance of someone else's.*

Key words: *dialogue of cultures, foreign language*

В настоящее время в эпоху глобальных интеграционных процессов наметившаяся общая тенденция гуманитаризации и гуманизации образования поставила в середине 90-х годов вопрос о рассмотрении образования в контексте культуры. Рассматривая диалоговую концепцию культуры как методологическую основу языкового образования, И.А. Цатурова отмечает, что в образовательном процессе язык и культура имеют единую целевую направленность на формирование гуманитарного мышления, отличающегося всеобщностью и направленностью от человека к человеку, т. е. диалогичностью [25: 349-354].

Диалог (от греч. *dialogos*) – 1) форма устной речи, беседа между двумя или несколькими лицами; 2) обмен мнениями, переговоры [23: 115]. Диалог как способ общения людей в его научном осмыслении был введен еще Сократом и использован в качестве метода получения знаний. Тема диалога по отношению к культуре впервые возникла в начале XX века в работах К. Ясперса, О. Шпенглера, М. Бубера, в том числе в работах отечественного философа и литературоведа М.М. Бахтина. Позднее проблема *диалога культур* поднималась в трудах Л.М. Баткина, М.С. Кагана, Г.Д. Гачева, Ю.М. Лотмана, Д.С. Лихачева, В.С. Библера, В.В. Сафоновой, П.В. Сысоева и др.

У М.М. Бахтина культура диалогична по своей природе. Диалогические отношения универсальны, они пронизывают все проявления человеческой жизни. Исходя из универсальности диалогических отношений, М.М. Бахтин анализирует культуру через диалог. Культура в его понимании, живет диалогом культур, в диалоге – ее смысл, ее уникальность. Культура есть там, где есть две (как минимум) культуры, и что самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой (В.С. Библер). В отсутствии диалога, т.е. обмена мнениями, опытом, ценностями, культура погибает. В диалоге М.М. Бахтин видит суть человеческого бытия: *Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается... Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия* [1:434].

Эту же мысль М.М. Бахтин подчеркивает в работе *Эстетика словесного творчества: Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться. ... Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого* [2:330]. Диалог – это единица человеческого бытия. *Диалогические отношения... – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение. ... все в жизни диалог, то есть диалогическая противоположность* [1:71,75]. Диалог пронизывает всю нашу жизнь. *Жизнь по природе своей диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге: вопрошать, внимать, отвечать, соглашаться и т. п. В этом диалоге человек участвует весь и всюю жизнью: глазами, губами, руками, душой, духом, всем телом, поступками. Он вкладывает всего себя в слово, и это слово входит в диалогическую ткань человеческой жизни, в мировой симпозиум* [2:337].

Диалог является средством осуществления межкультурной коммуникации и возможен лишь на основе взаимопонимания. По этому поводу М.М. Бахтин писал: *Взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов, наций и культур обеспечивает сложное единство всего человечества, всех человеческих культур* [2:390]. Он рассматривает диалог культур как встречу равноправных субъектов личностей культур, когда один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. (...) *При диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую целостность, но они взаимно обогащаются* [2:354]. Подражание или неприятие чужой культуры должны уступить место диалогу. Для обеих сторон диалог культур может быть плодотворным и эффективным. *Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без своих вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных)* [2:354]. По М.М. Бахтину, все исторические и культурные явления выступают продуктом общения, взаимодействий, следствием взаимоотношений с самим собой, социумом, с универсумом.

Другой отечественный философ В.С. Библер констатирует, что культура есть форма одновременного бытия и общения людей различных – прошлых, настоящих и будущих – культур, форма диалога и взаимопорождения этих культур [5:289]. Он полагает, что каждая культура может найти подлинное и адекватное обоснование только в другой культуре, базирующейся на иной логике, ином типе разума и понимания. Согласно В.С. Библеру, диалог культур – это такой диалог, при котором философские принципы

не отвергаются, сосуществуют, взаимодействуют. По его мнению, диалог культур – это встреча разных позиций по важнейшим проблемам жизни, взаимоотношений людей. Следовательно, диалог культур выступает как ведущее средство культурного развития личности [4]. В диалоге осуществляется встреча двух культур – индивидуальных (тех моментов, которые стимулируют потребность в общении) и универсальных (тех моментов, которые приобретаются индивидом через трансляционные механизмы, являющиеся общими для индивидов, принадлежащих одной культурно-исторической и языковой общности, и создают основу для достижения взаимопонимания, гармонии мнений и чувств) (В.А. Белоусов).

Разрабатывая концепцию диалога культур, ученые вкладывают в это понятие *отношение культуры к культуре как равноправной при всех ее особенностях и интересной, и нужной именно в ее непохожести, ее уникальности, и это отношение они обозначают как диалог культур, который является не неизбежностью, а сознательно избранной позицией, противостоящей высокомерию культурного изоляционизма и всем формам неравноправных отношений между культурами* [10:213]. Диалогичность – это особенность культуры. Ее ценность состоит в саморазвитии и самосохранении культуры М.С. Каган выделяет три типа взаимоотношений между культурами:

– Полноценный равноправный диалог – диалог, построенный на взаимоуважении участвующих в контакте культур, в котором имеет место обмен смыслами и равнозначная репрезентативность культур с целью их взаимобогащения, взаиморазвития и взаимобновления;

– Утилитарное отношение одной культуры к другой, когда одна из культур навязывает свою систему ценностей, значений и норм другой. В этом случае не происходит полноценного взаимобмена, взаиморазвития и взаимобновления. Именно так можно представить процесс аккультурации, в результате чего многие культуры теряют свою самобытность, уникальность и добровольно присоединяются к доминирующей культуре;

– Псевдодиалог или полное неприятие одной культуры другой. Это возможно только при сознательной, целенаправленной позиции изоляционизма. В результате такого шовинизма в обществе возникают и существуют обособленные, сконцентрированные на себе, эгоцентрически настроенные (культурные) группы, не желающие контактировать с другими, якобы *неполноценными, низшими, некультурными* [10:214];

Бесспорно, только первый тип взаимоотношений между культурами можно признать прогрессивным и направленным на развитие человеческой цивилизации. Только благодаря этому *диалогу* культуры сосуществуют в современном поликультурном мире. Это нашло отражение в международном документе ЮНЕСКО *Декларация Мехико по политике в области культуры*:

1. Любая культура представляет собой совокупность неповторимых и незаменимых ценностей, поскольку именно через свои традиции и формы выражения каждый народ заявляет о себе всему миру;

2. Утверждение культурной самобытности способствует освобождению народов, и, наоборот, любая форма господства является отрицанием этой самобытности или угрозой ее существованию;

3. Культурная самобытность представляет собой неоценимое богатство, которое расширяет возможности для всестороннего развития человека, мобилизуя каждый народ и каждую группу, заставляя их черпать силы в своем прошлом, усваивать элементы других культур, совместимые со своим характером, и тем самым продолжать процесс самосозидания;

4. Все культуры составляют единое целое в общем наследии человека. Культурная самобытность народов обновляется и обогащается в результате контактов с традициями и ценностями других народов. Культура – это диалог, обмен мнениями и опытом, постижение ценностей и традиций других; в изоляции она увядает и погибает;

5. Ни одна культура не может абстрактно претендовать на право быть универсальной, универсальность складывается из опыта всех народов мира, каждый из которых утверждает свою самобытность. Культурная самобытность и культурное разнообразие неразрывно связаны друг с другом;

6. Культурные особенности не нарушают единства всеобщих ценностей, которые объединяют наши народы, более того, они делают их более плодотворными. Многообразие составляет саму основу культурной самобытности там, где бок о бок существуют разные традиции;

7. Международное сообщество считает своим долгом сохранять и защищать культурное наследие каждого народа;

8. Все это требует такой культурной политики, которая бы охраняла, развивала и обогащала самобытность и культурное наследие каждого народа, обеспечивала полное уважение культурных меньшинств и других культур мира. Незнание культуры той или иной группы или ее уничтожение обедняет человечество в целом;

9. Необходимо признать равенство в достоинстве всех культур и право каждого народа и каждого культурного сообщества утверждать, сохранять свою культурную самобытность и обеспечивать ее уважение [8, с. 78-79].

Таким образом, при исследовании этого вопроса ученые приходят к выводу не только о своеобразии различных культур и возможности раскрытия их через диалог, но и о наличии диалога как жизненно необходимого условия в современном мире на основе уважения, взаимопонимания и открытости по отношению друг к другу.

В своей монографии *Философия культуры* М.С. Каган обращает наше внимание на то, что в настоящее время человечество вступило в новую фазу перехода от одного типа культуры к другому и что объективная историческая миссия этого перехода *состоит в диалогическом контакте прошлого и будущего* [11:402]. Размышления о развитии диалога культур выражены в его пророческих словах: *Перефразируя изречение Сартра о том, что человек – это существо приговоренное к свободе, я сказал бы, что ныне человечество приговорено к диалогу. Осуществление этого приговора – дело каждого из нас* [11:405].

Идея диалога имеет большое значение для общего развития человечества: жизнь подтверждает истину о том, что лишь заинтересованный и доброжелательный диалог людей в любой сфере является непременным условием нормального существования, а может быть, и выживания общества. Только благодаря диалогу культур происходит формирование человека духовного, человека культуры. В этом диалоге каждый участник может по-

нять своего собеседника как представителя другой культуры, но и лучше познать самого себя как представителя родной культуры [13, с. 9]. В своей работе *Философия образования XXI века* Б.С. Гершунский обращает внимание на обогащение индивидуальных и общественных ментальных качеств данного социума общечеловеческими нравственными ценностями, отражающими объективную целостность и всеединство человеческой цивилизации и естественные тенденции к духовной конвергенции и постепенной интеграции различных социумов, все более активному диалогу культур [7:160].

Последние годы свидетельствуют о значительном повышении интереса к изучению иностранного языка как инструмента межкультурной коммуникации. Социальный заказ заставляет образовательные услуги расширять сферу услуг по изучению иностранного языка через его культурное пространство.

Глобальной целью обучения иностранному языку на современном этапе является овладение обучаемыми коммуникативными умениями во всех видах речевой деятельности и развитие способности обучаемых использовать изучаемый иностранный язык как средство общения в диалоге культур. Мы, как и И.А. Цатурова, полагаем, что система языкового образования в высшей школе предполагает обучение языкам через культуру страны изучаемого языка [25:1]. Основной путь усвоения иностранного языка отражен в формуле Е.И. Пассова: культура через язык и язык через культуру, т.е. усвоение фактов культуры в процессе использования языка как средства общения и овладение языком как средством общения на основе усвоения фактов культуры. Раскрывая содержание процесса усвоения иноязычной культуры, Е.И. Пассов делает акцент не на *знать* и *уметь*, а на *творить* и *хотеть* [16:9].

Встреча двух культур на занятиях по иностранному языку дает возможность студентам, знакомясь с феноменами иноязычной культуры, глубже осознать самобытность родной культуры. Иностранный язык является не только инструментом межкультурной коммуникации, но и средством познания своей родной культуры, открытия ее уникальности и своеобразия. Великий немецкий поэт Вольфганг Гете сказал однажды: *Тот, кто не знает иностранного языка, не знает и своего собственного (Wer keine Fremdsprache spricht, kennt auch seine Muttersprache nicht)*. В настоящее время, в эпоху грандиозных перемен, когда происходят профессиональные контакты между представителями разных культур, это обозначает: *Тот, кто не знает иноязычной культуры, не знает и своей собственной*. Человек, не знающий своей культуры, не питающей к ней подлинного уважения, никогда по-настоящему не познает и иную культуру. ... овладение чужой культурой должно повышать статус ученика как субъекта родной культуры [15:94].

Е. И. Пассов сформулировал выводы о диалоге культур (ДК):

1. ДК как и любой диалог есть процесс, в результате которого проявляется, укрепляется (разрушается, исчезает) взаимопонимание. ДК – это процесс взаимодействия двух индивидуальностей, двух ситуативных позиций (со всеми их составляющими), двух менталитетов.

2. Для того, чтобы этот процесс *пошел*, нужны предпосылки и факторы

разного плана:

а) человек должен знать определенную систему фактов иностранной культуры, т.е. иметь опыт ее восприятия, анализа, сопоставления, оценки, включения в систему своих знаний, опыт действия соответственно новому знанию. ...;

б) человек должен иметь опыт эмоционально-чувственного отношения к фактам культуры. Здесь целая шкала: настороженность, терпимость, нейтралитет, безразличие, принятие к сведению, любопытство, интерес, восхищение, восторг. Все это тоже надо пережить;

в) человек должен уметь:

- интерпретировать (объяснять различные культурные ценности);
- преодолевать чуждое, преодолевать границы, разделяющие культуры; видеть в чужом не только и не столько то, что нас отличает друг от друга, сколько то, что нас сближает и объединяет;
- смотреть на события и их участников не со своей точки зрения, а с позиции другой / чужой культуры и понимать внутренние скрытые пружины событий и поступков;
- соотносить существующие стереотипы/представления с собственным опытом и делать адекватные выводы, т. е. осмысливать чужую реальность, ориентироваться в ней;
- менять самооценку в результате постижения чужой культуры и отказа от существовавших ранее стереотипов или иллюзорных представлений, т. е. быть готовым меняться самому;
- видеть детали, важные для постижения сути явления / культуры;
- видеть устойчивое и изменчивое в культуре, т.е. традиции и инновации в различных сферах жизни;
- понимать смешное в чужой культуре;
- опираясь на этимологию, видеть взаимосвязь между словами иностранного языка и тем, что они обозначают;
- синтезировать и обобщать свой личный опыт в межкультурном диалоге.

3. ДК можно рассматривать как деятельность, т.е. обнаружить все ее признаки: предметом являются факты культуры (*точки удивления* по Библиеру); продуктом – интерпретация фактов культуры; целью – достижение взаимопонимания; средством – иноязычное образование.

4. Если общение – механизм образовательного процесса, то ДК – механизм взаимопонимания [14:24-25].

Мы единоклюны с мнением Л.В. Колобовой, что иностранный язык, являясь одним из важнейших элементов культуры, непременным условием сохранности, развития и трансляции культуры из поколения в поколение, становится одним из основных педагогических средств становления личности в иноязычной культуре, инструментом познания в полилоге культур [12:26].

Согласно В.В. Сафоновой, принцип диалога культур предусматривает сопоставительное коммуникативно-ориентированное соизучение ИЯ и куль-

туры в комплексе с углублением знаний и уровня владения родным языком и знаний о его культуре [17:167]. Она полагает, что принцип диалога культур и цивилизаций обращает внимание педагогов на необходимость анализа культуроведческого аутентичного и частично аутентичного материала с точки зрения потенциальных возможностей его использования при моделировании в учебной аудитории такого культурного пространства, погружение в которое строится по принципу расширяющегося круга культур и цивилизаций (от этнических/суперэтнических культур, социальных субкультур к геополитически маркированным регионально-континентальным культурам, к цивилизованным пластам и их отражению в мировой культуре) [18:20]. Далее В.В. Сафонова указывает, что принцип диалога культур и цивилизаций предполагает также, что при формировании культурного пространства в условиях иноязычного учебного общения используется культуроведческий материал о родной стране, который позволяет развивать у обучаемых культуру представления родной культуры на ИЯ в иноязычной среде (в частности, в условиях межкультурного общения), а не только на ее опору при формировании представлений об иноязычном культурном сообществе, ибо, как известно из практики межкультурного общения, нам постоянно приходится не только интерпретировать чужую культуру, но и представлять свою собственную культуру. Поэтому родной мир обучаемого не только не должен игнорироваться при изучении ИЯ, но и учитываться при отборе культуроведческого наполнения современных учебников и пособий по ИЯ [18:21].

Знакомство со страной изучаемого языка происходит на основе сопоставления знаний о своей стране, крае. Важная задача преподавателя – познакомить обучаемых с культурой страны изучаемого языка, постижение которой помогает лучше и полнее осознать и понять свою национальную культуру. Познание и усвоение культуры страны изучаемого языка не должно являться самоцелью, а лишь поводом для более глубокого понимания и осмысления своей родной культуры. Поэтому обучение строится как диалог культур. Взаимосвязь двух культур, приобщение обучаемых к прекрасному через знакомство с литературными произведениями, литературными переводами французских и немецких поэтов, песнями, микроспектаклями обогащает внутренний мир обучаемых, влияет на их интеллектуальное развитие, формирует эстетический вкус. Необходимо отметить, что каждая культура заключает в себе *Космо-Психо-Логос, т. е. единство национальной природы, склада психики и мышления* [67:11]. Аутентичные тексты, используемые на уроках, отражают образ жизни и поведения людей-носителей языка, их нравы, обычаи, традиции, особенности мышления, их культуру.

Общеизвестно, чтобы понимать язык чужой культуры, человек должен быть открыт к культуре отечественной. *От близкого – к далекому, от родного порога – в мир общечеловеческих знаний* – только так можно постичь лучшее в других культурах, только в таком случае диалог будет плодотворен и эффективен. Мы, как и Р.П. Мильруд, П.В. Сысоев, хотим отметить, что очень часто уровень культуроведческой компетенции в изучаемой культуре

значительно выше, чем в родной [19:93]. Зачастую наши студенты знают о Франции, Германии больше, чем о крае, где проживают. Обучаемый без труда называет 4-5 рек Франции, Германии, но назвать то же количество рек Челябинской области не может. Студенты восхищаются природой Франции, Бельгии, Германии, Австрии, не замечая красоты своего края. Французы и немцы же, побывав у нас, называют наши места *второй Швейцарией*. Не умаляя прелести природы стран изучаемых языков, с любовью описываем уголок природы на Урале, Ильменский заповедник, реки, озера, пещеры, крупнейшие города области и, естественно, областной центр. *Самое стабильное в национальной целостности – это природа. Природа постоянно питает национальную целостность, в ней совершается история данного народа. Если природу понимать так, как ее трактует народ, и фольклор, и поэзия, тогда она – Великая Мать(я) и, как мать – кормилица и работница, излучает душу – ее явления полны смысла. Природа – это заповеди, в которые надо вникнуть и расшифровать данному народу* [6:19].

В программу обучения иностранным языкам включены вопросы экологии и краеведения: обучаемым предоставлена возможность познакомиться с процессами, происходящими в природе, ее законами. Эмоциональное воздействие природы надолго остается в памяти обучаемого. Подкрепление знаний эмоциями и чувствами дает толчок к размышлениям и сопоставлениям. Используя приведенный в учебном пособии *L'Oural du Sud, mon pays natal*: Рабочая тематическая тетрадь студента [9] материал, можно провести устный журнал по экологии, приурочив его к неделе экологии в вузе. Такие занятия стимулируют активную деятельность обучаемых в ходе коллективной работы. Кроме того, данная форма работы позволяет установить межпредметные связи и вызывает у обучаемых чувство гордости от того, что о туризме, сервисной деятельности, экономике, географии они заговорили на французском и немецком языках. У студентов появляется интерес к учебно-познавательной деятельности через новые впечатления и эмоции. Иностранный язык как учебный предмет становится личностнозначимым для них.

Необходимо отметить, что региональный компонент содержания программы позволяет глубоко и качественно подойти к знаниям о земле (крае), где человек родился и живет, понять социальные и экономические проблемы, стоящие перед регионом, обновить и углубить содержание обучения в целом и подготовить обучаемых к практической деятельности в своем регионе. Т. Тамбовкина указывает, что происходит совершенствование коммуникативной компетенции обучаемых, а также расширение содержательной основы обучения иностранному языку за счет овладения обучаемыми определенных региональных знаний [21:2]. Говоря об уникальности региона, его неповторимом характере, мы не только повышаем общекультурный уровень обучаемых, но и прививаем любовь к родному краю, воспитываем у студентов патриотические чувства. Поэтому сравнение двух культур стимулирует стремление постоянно расширять и углублять объем знаний не только о стране изучаемого языка, но и о своей стране и о своем родном крае, учит видеть как успехи, так и существ-

вующие проблемы, уважать обычаи и традиции как французского, немецкого, так и своего народа, способствует объединению и сближению наций, помогает решать вопросы интернационального воспитания.

Одна из глобальных проблем мировой цивилизации – экологическая. От того, как мы научим обучаемых относиться к окружающему нас миру, зависит и жизнь на нашей Земле. Прививать любовь к природе и чувство ответственности за ее состояние мы должны и через обучение иностранному языку. В учебниках есть многочисленные материалы о природе нашей страны и других стран, о жизни животных и растений, о проблемах, связанных с загрязнением окружающей среды но начинать изучать их необходимо с проблем региона, в котором мы живем. Всем известно о ядерной аварии в Челябинске-40, ее последствиях. Различного рода вопросы и ситуации не позволяют студентам оставаться индифферентными, заставляют их задуматься, выразить личное отношение к актуальным проблемам современности, аргументировать свою точку зрения, напр.: *NUCLEAIRE: Nous sommes tous en danger de mort. Lisez les extraits des rapports des savants étrangers sur ce sujet. Avec qui êtes-vous d'accord? Quel est votre avis à ce propos?* [9:52].

Необходимо отметить, что существующие учебники и учебно-методические комплекты не всегда удовлетворяют требованиям сегодняшнего дня по вполне объективной причине: они создаются в основном методистами, живущими в столице или в близлежащих городах и не отражают региональной проблематики. А сегодня, когда возрастает самостоятельность отдельных краев и областей, региональные проблемы становятся все более актуальными. Работа обучаемых с текстами, несущими информацию, близкую и дорогую им, значительно повышает мотивацию [9: 6,18]. Этому способствуют и ежегодные встречи с гостями из Франции, при подготовке к которым обучаемые изучают историю родного края, богатство его недр, интересные туристические маршруты, традиции и обычаи уральского народа. Материал краеведческого характера при изучении французского языка расширяет воспитательный потенциал данного учебного предмета, способствует сознательному и прочному его усвоению, развивает у обучаемых познавательный интерес к родному краю, его природе, истории и культуре. Культура уральского народа, как и любая другая культура, представляет собой совокупность неповторимых и незаменимых ценностей, что способствует воспитанию чувства национальной самобытности и национальной гордости. Изучение иностранного языка и иностранной культуры способствует укреплению глубинных основ личности, произрастающих из корней национальной культуры, духовное совершенствование обучаемых на базе новой культуры в диалоге с родной, осознание универсальности фундаментальных духовных и общечеловеческих ценностей (Л.В. Хведченя).

В помощь студентам, изучающих французский язык, и преподавате-

лям французского языка Л.Г. Веденина издала книгу *La France et la Russie: dialogue de deux cultures*⁴, книгу, которая, как сказано в предисловии, является одновременно и учебником, и справочником. Это первая книга, где автор представляет обе культуры во всех проявлениях: музыка и хореография, живопись и графика, архитектура и скульптура, театр и кино, наука и литература, язык и политика. Благодаря подбору познавательных аутентичных текстов диалог культур предстает как диалог людей культуры.

В своей работе *Основы психолингвистики* А. А. Леонтьев выделяет когнитивный аспект овладения языком:

Когда мы говорим о коммуникативном или коммуникативно-деятельностном аспекте овладения или владения языком, то имеем в виду как бы ориентацию на собеседника – в конечном счете, коммуникативность ведь есть оптимальное воздействие на собеседника. Но, овладевая иностранным языком, мы одновременно усваиваем присущий соответствующему народу образ мира, то или иное видение мира через призму национальной культуры, одним из важнейших компонентов которой (и средством овладения ею) и является язык. ... Главную задачу овладения языком в коммуникативном плане можно сформулировать так: научиться говорить (или писать) так, как говорит или пишет носитель языка (или, по крайней мере, стремиться к этому как пределу). Тогда формулировкой главной задачи такого овладения в когнитивном аспекте будет следующая: научиться осуществлять ориентировку так, как ее осуществляет носитель языка [13:225].

Мы единыдушны с мнением П.В. Сысоева, что соизучение культур стран родного и иностранного языков может быть квалифицировано как обучение в контексте диалога культур, если в результате сравнения и сопоставления обучающиеся научатся:

- видеть не только различия, но и сходства в соизучаемых культурах;
- воспринимать различия как норму сосуществования культур в современном поликультурном мире;
- формировать активную жизненную позицию, направленную против культурного неравенства, культурной дискриминации и культурного вандализма, процветающих в современном поликультурном мире [20, с. 11].

Для обеспечения эффективности общения между представителями разных культур недостаточно преодоления языкового барьера. Для этого нужно преодолеть барьер культурный [22, с. 28]. При обучении иностранному языку, опираясь на принцип диалога культур, преподавателю необходимо уделить особое внимание на:

- формирование у обучаемых таких качеств личности, как открытость, терпимость, готовность к общению, умение относиться к собеседнику с эмпатией;
- формирование языковой и концептуальной картины мира;
- формирование у обучаемых аналитического подхода к изучению социокультурного портрета страны изучаемого языка, ее ценностно-смысловых аспектов духовной, физической и материальной культуры, ментальности народа-носителя языка;

⁴ Франция и Россия: диалог двух культур. – Москва: Интердиалект +, 2000.

- формирование умения преодоления тенденции оценивать поведение народа страны изучаемого языка через призму своего культурного опыта;
- знание, уместное и адекватное использование в межкультурной коммуникации свода этикетных правил в соответствии с ситуацией общения (повседневно-бытовое, профессионально-деловое общение), возрастом, полом, статусом собеседника, а также социокультурными нормами поведения;
- развитие культуры делопроизводства (культура письменной деловой речи при составлении официального, рекомендательного и рекламного писем, запроса и предложения, договора, резюме, служебной записки, сообщения по факсу, по электронной почте)
- развитие у обучаемых языковой культуры описания реалий страны изучаемого языка и реалий российской жизни на иностранном языке;
- формирование оценочно-эмоционального отношения к миру;
- осознание роли родного языка и культуры в развитии общечеловеческой культуры;
- формирование представлений о диалоге культур как безальтернативной философии жизни в современном мире;
- развитие самосознания обучаемых как культурно-исторических субъектов (носителей родной культуры) и как субъектов диалога культур.

Мы, как и В.Г. Торосян, полагаем, что знакомство с любой из культур убеждает сколь интересна и своеобразна каждая из них, как полезно взаимодействие самых различных культур. Мир может быть единым социально-культурным организмом только при условии живого многообразия частей, составляющих его. Изучение разных мировых культур не только обогащает, но и учит толерантности, открытости друг другу [24:734- 735].

В заключение хотелось бы отметить, что без знаний родной культуры обучаемые не могут быть полноценными субъектами диалога культур [20:93]. Диалог культур, являясь базовой философской категорией, – необходимое условие познания иностранной и родной культур, отсюда билингвистического и бикультурного развития личности студента.

ИСПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – Москва: Художественная литература, 1972.
2. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. – Москва: Искусство, 1986..
3. Библер, В. С. Диалог культур. // Вопросы философии, 1993, № 5.
4. Библер, В. С. Культура. Диалог культур: Опыт определения. // Вопросы философии, 1989, № 6, с. 31-43.
5. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – Москва: Политиздат, 1990.
6. Гачев, Г. Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – Москва: Прогресс – Культура, 1995.
7. Гершунский, Б. С. Философия образования XXI века. – Москва: Совершенство, 1998.

8. Декларация Мехико по политике в области культуры. // *Культуры: диалог народов мира*, 1984, № 3, с. 77-86.
9. Жаркова, Т. И. *L'Oural du Sud, mon pays natal: Рабочая тематическая тетрадь студента.* – Челябинск: УрИБ, 2005.
10. Каган, М. С. *Мир общения: проблема межсубъектных отношений.* – Москва: Политиздат, 1988.
11. Каган, М. С. *Философия культуры.* – Санкт-Петербург, 1996.
12. Колобова, Л. В. *Становление личности школьника в поликультурном образовании. Автореферат дис. д.п.н.* – Оренбург, 2006.
13. Леонтьев, А. А. *Основы психолингвистики.* – Москва: Академия, 2005.
14. Пассов, Е.И. *Диалог культур: социальный и образовательный аспекты. // Реформирование школьного и вузовского образования и новые тенденции в преподавании иностранных языков.* – Москва: Прометей, 2002, с. 18-26.
15. Пассов, Е. И., Л. Г. Веденина. *Франция и Россия: диалог двух культур. // Иностранные языки в школе*, 2001, № 2, с. 93-95.
16. Пассов, Е. И. *Программа-концепция коммуникативного иноязычного образования.* – Москва: Просвещение, 2000.
17. Сафонова, В. В. *Изучение языков международного общения в контексте диалога культур и цивилизаций.* – Воронеж: Истоки, 1996.
18. Сафонова, В. В. *Культуроведение в системе современного языкового образования. // Иностранные языки в школе*, 2001, № 3, с.17-23.
19. Сысоев, П. В. *Культурное самоопределение личности в контексте диалога культур.* – Тамбов: ТГУ, 2001. 20. Сысоев, П. В. *Языковое поликультурное образование. // Иностранные языки в школе*, 2006, № 4, с. 2-14.
20. Тамбовкина, Т. Ю. *О некоторых принципах построения интегрированного курса „Иностранный язык и регионоведение“.* // *Иностранные языки в школе*, 1996, № 5, с. 2-5.
21. Тер-Минасова, С. Г. *Язык и межкультурная коммуникация.* – Москва: Слово / Slovo, 2000.
22. *Толковый словарь иностранных слов в русском языке.* – Смоленск: Русич, 2000.
23. Торосян, В. Г. *Культурология. История мировой и отечественной культуры.* – Москва: Владос, 2005.
24. Цатурова, И. А. *Идеи диалоговой концепции культуры как методологическая основа языкового образования. // Россия и Запад: Диалог культур.* – Москва: 1996, с. 349-354.

КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ КАТО КОГНИТИВЕН ФАКТОР И ЛИНГВОКУЛТУРОЛОГИЧЕН ПРОБЛЕМ В ОБУЧЕНИЕТО ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК НА ЧУЖДЕНЦИ

Дочка Гешева

THE CULTURAL DIFFERENCES AS A COGNITIVE FACTOR AND LINGUO-CULTURAL PROBLEM IN THE BULGARIAN LANGUAGE TEACHING TO FOREIGN STUDENTS

Dochka Gesheva

Abstract: *This study focuses on the specifics of the cultural and the cognitive model of the Chinese students. It also addresses the difficulties in communication emerging from the differences between the Bulgarian and the Chinese mindset. The connection between the linguistic representation of the worldview and the cultural mode has been shown. The necessity of establishing a methodological and didactical approach has been suggested. This approach could optimize the formation of linguistic and communicative competence of the students.*

Key words: *linguistic worldview; cultural differences; cognitive model; interlinguistic competence; intercultural communication*

Съвременният междукултурен диалог поражда предизвикателства и задачи, изискващи от участниците в него изработване на стратегии за тяхното решаване, включващи усилията на социолози, културолози, политолози, философи, филолози и т.н.

По нов начин стоят проблемите на културната безопасност и съхраняването на културната идентичност, осмислянето на собствената културна специфика на фона на другите култури. В условията на постоянен сблъсък на различни интереси при икономическия, техническия и културния обмен, все по-актуален става проблемът за създаване на нови форми на познавателни практики, създаващи благоприятни предпоставки за успешен междукултурен диалог.

Човекът и средата – природна и културна, представляват едно цяло, подложено на непрекъснати трансформации във времето. Традиционната култура оформя *наивната* картина на света, представена чрез езиковата картина, свързана със специфично възприемане, мислене и като цяло с когнитивната сфера. В условията на разрастващата се глобализация се формира нова среда – природна и културна, която несъмнено оказва влияние върху когнитивното развитие на индивидите и етносите. Ето защо социокултурната детерминанта на познанието продължава да бъде един от най-важните проблеми на епистемологията, отразяваща съотношението между езиковата картина на света на даден етнос с неговите изначални, традиционни представи за света и възприемането на постоянно променящата се заобикаляща ги среда, изпълнена с огромно количество нови информационни и технически обекти¹.

Индивидуалната картина на света за всеки субект се формира в контекста на облика на света на дадена социокултурна група. Като система от нагласи и емоционални оценки за възприемане на света тя зависи от взаимоотношенията на човека със света във всички ракурси: онтологичен, познавателен, ценностен и деятелен (философска картина на света); обобщава религиозния опит на хората (религиозна картина на света); показва цялостната система от представи за общите свойства и закономерности на действителността, построена в резултат на обобщението и синтеза на фундаменталните научни понятия и принципи, а така също на методологията за получаване на научни знания (научна картина на света). Картината на света намира своето отражение в човешкия език, което дава основание на В. Хумболдт да твърди, че езикът е *промеждутъчен свят между хората и обкръжаваща ги обективен свят, определящ техния мироглед*².

Развитието на съвременната езикова картина на света е интердисциплинарен, комплексен проблем, стоящ на вниманието на изследователи в областта на лингвистиката, културологията, философията, социологията, психологията и педагогиката.

Това е свързано с осъзнаването на факта, че езиковото значение (значението на езиковите единици: думи, изречения, текстове) като ментален феномен е неделима част от по-общата концептуална структура на мисленето.

Свързването на лингвистичното образование с езиковата картина на света позволява реализирането на цял комплекс от функции, които формират съвременната езикова личност:

– познавателна – езикът и езиковата картина на света са средство за познание и концептуално мислене, формиращо лингвистичната компетентност на личността;

– културологична – езикът и езиковата картина на света са носители и съставни части на националната, чуждоезичната и глобалната култура, формиращи лингвокултурологичната компетентност на личността;

– комуникативна – езикът и езиковата картина на света са средство за общуване, взаимно разбиране и продуктивно взаимодействие, при което се формира комуникативно – лингвистична компетентност;

– лично-формираща – езикът и езиковата картина на света са инструменти за развитие и възпитание на съвременната езикова личност, в чиято структура влизат всички изброени компетентности, способни да създадат продуктивен межкултурен диалог и взаимодействие³.

Поставена по този начин, задачата изисква от лингвистите да определят онези екстралингвистични фактори, които позволяват да се обясни функционирането на езиковите единици от гледна точка на менталните процеси и да определят стратегията на пораждаване и възприемане на текста като

³ Смирнов, А.В. Языковая картина мира английской народной сказки: монография. – Санкт-Петербург, 2007, с. 5-8.

процес и резултат от актуализацията и взаимодействието на множество концепти с отчитане на националния манталитет. По този начин *картината на света*, представена чрез езика, се превръща в най-важния предмет на изследване, защото пряко влияе върху възприемането и разбирането на значението за изучаване на чужд език и представената чрез него *различна езикова картина* на света. В това се състои и целта на моето съобщение, а именно, да се проследят и проучат онези особености на различното възприемане на реалността, свързано с картината на света на конкретен етнос. Практиката на преподаване на български език за чужденци от последните шест години ни наложи разработването на подходи и методика, ориентирана към проблемите в обучението на китайски военнослужещи. Актуалността на тази проблематика е свързана с постъпването именно на такъв контингент за обучение, от което произтекоха различни проблеми, трудности и необходимост от нови за нашата практика лингводидактични модели.

Китай е страна с традиционна култура, съхранила своя език в течение на повече от 3500 г. В това понятие се включва широк спектър от такива социални феномени, като специфичен начин на живот, традиции в сферите на различните дейности на отделните етнически групи в рамките на цялата държава, форми и продукти на духовната дейност, модели на поведение и т.н.

В зависимост от подхода, съдържанието на понятието култура варира от опозицията *култура-природа* до по-стесненото значение на понятието *култура* като определен тип организация или определен етап от развитието на обществото.

От повечето от двеста дефиниции на думата *култура*, които срещнах, аз се спрях на тази, която формулира ЮНЕСКО, защото ми се стори най-компактна и често се цитира в литературата: *Култура е множеството от отличителни духовни, материални, интелектуални и емоционални черти на дадено общество или обществена група; тя обхваща не само изкуството и литературата, но и начина на живот, формите на съжителство, ценностните системи, традициите и вярванията*⁴.

Очевидно е, че културата е сложен феномен, включващ в себе си най-различни аспекти: от битовите до научно-техническите, от нормативно-рецептурните до творческите и съзидателните.

За целите на нашето изследване приемаме разбирането, че културата е оная среда, в която протича цялостното развитие на човека – неговото образование, възпитание и цялата му жизнена дейност. А езикът с присъщите му особености – писменост, фонетика, граматика, са част от културата и един от факторите на културната среда, имащ най-голямо значение за опознаван на света.

Според културолозите, значението на езика за културата може да се представи чрез следните определения и функции:

⁴ <https://bg.wikipedia.org/wiki/Култура/>

1. Езикът е огледало на културата, в което се отразява не само околната действителност, но и манталитета на носителите на езика, техния национален характер, ценностна система, представите за света;

2. Езикът е трезор, съкровищница на знанията, уменията, материалните и духовните ценности, натрупани от един или друг народ, запазени в тяхната езикова система – във фолклора, книгите, в устната и писмената реч;

3. Езикът е носител на културата, тъй като с негова помощ тя се предава от поколение на поколение;

4. Езикът облекчава адаптацията на човека към обкръжаващата го среда и позволява да бъдат идентифицирани и класифицирани обектите от действителността, като по този начин се систематизират сведенията за света;

5. Езикът е средство за организацията и координацията на човешката дейност;

6. Езикът е инструмент на културата, която формира личността, защото именно чрез езика човек възприема манталитета, традициите и обичаите на своя народ, както и културния образ на света⁵.

На най-общо ниво анализът на китайския език показва, че за китайците е характерен особен тип на мислене, предимно *пространствено-образен*, което се обяснява с дейността на дясното полукулбо на мозъка и се изразява в спецификата на йероглифната писменост. Изследователите наричат традиционната китайска менталност *архаична*, образно-пространствена, холистична, което я отличава от аналитичната, логико-вербална европейска менталност⁶.

Тези особености определят различията в стратегията на възприемане, в т.ч. и визуалното възприемане на написаните думи, както и възприемането на звучащата реч в китайския език.

За да разберем защо това е така, е необходимо да си обясним принципа на йероглифния код в китайския език, т.е. как е построена йероглифната писменост.

Голямо количество писмени знаци представляват идеограми: напр., знаци за изобразяване на човек (人), на планина (山), на различни животни (馬) – кон; знаци за графично изобразяване на пространствени отношения: точка над или под линия, (в новата версия горна и долна черта) означават съответно *нагоре* или *надолу*, а разделен на две от диаметъра кръг означава среда и т.н. Изследователите са установили, че това са най-ранните йероглифи.

По-късно се появяват йероглифи, представляващи съчетания от графемите, създадени за обозначаване на понятия. В тези случаи смисълът на сложните знаци се определя от комбинацията на отделните значения на

⁵ Садохин, А. П. Теория и практика межкултурной коммуникации. – Москва, 2004.

⁶ Кобзев, А.И. Китай и взаимосвязи иероглифики с континуализмом, а алфавита с атомизмом. // Общество и государство в Китае. – Москва, 2011, с. 314-325.

съставните части: напр., знаците за *не* (不) и *права линия* (正), поставени заедно, означават *криво*; понятието *добро* се предава с помощта на съчетанията от знаци за *жена* (女) и *дете* (子), но ако тази комбинация от йероглифи се прочете в четвърти тон (произносителната система има четири нива на интонация), той вече означава *любов*.

Отделна и много интересна за нас група йероглифи от този клас са съставните йероглифи (от два, три или четири повтарящи се елемента) за изразяване на множественост или изобилие:

火 огън	焱 пламък	𤇀 пожар
木 дърво	林 гора	森 гъста гора

Важна особеност при подобна група йероглифи е, че четенето на целия знак не зависи от четенето на неговите съставни части.

Третият тип знаци включва йероглифи, в които една част от съчетанието, наречена *глава*, определя категорията на понятието, към която думата принадлежи по смисъл, а друга част, наречена *фонетик*, показва (понякога приблизително) неговото произношение. От всички съвременни йероглифи 90% се отнасят към този трети тип. Не винаги и не във всички йероглифи точно и ясно се определя правилото за четене. Има случаи, в които за фонетик служи не само определен *ключ*, а цял сложен йероглиф, който се употребява и в друг контекст. Интересен в това отношение е примерът за изразяване на глагола *жена се*: основен йероглиф е този за жена, а за фонетик служи йероглиф, който има самостоятелно значение *да се побъркам, да загубя разсъдък*. Това определено влияе върху семантичното възприемане на израза, като *загубвам разсъдъка си заради жена*⁷.

Всеки йероглиф от китайския език изразява смисъла на определен перцептивен образ с помощта на *картинка*. Този йероглиф има смисъл само като цялостна картина, поради което неговото смислово значение не може да се изведе от аналитичното разчленение на съвкупността от черти и графемни, от които е образуван. Това е подход, който прилагаме ние, носителите на *алфавитни* или наречени още *фонетични* езици, но той принципно се различава от йероглифните езици по начина на писменото изразяване на мисълта. При сравнението на писменото изразяване на понятията в двата вида писменост наблюдаваме следните особености:

	Алфавитна писменост	
	Понятие	
Фонетично изразяване	=====	Писмено изразяване
	Йероглифна писменост	
Фонетично изразяване	-----	Понятие ----- Писмено изразяване

⁷ Рубец, М.В. Восприятие и языковая картина мира (на материалае китайского языка). Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. – Москва, 2015, с. 31-33.

В първия случай понятието и неговото фонетично и писмено изразяване практически съвпадат, т.е., ние почти винаги можем успешно да запишем това, което чуваме и да прочетем написаното. Ако срещнем непозната или рядко срещана дума, ние все пак можем поне да я прочетем и да чуем как звучи. В йероглифните езици фонетичната форма на изразяване се свързва с графичната не директно, а чрез понятието, което те заедно отразяват. Както вече стана дума, фонетичните елементи, определящи начина на четене също са йероглифи, чието четене се съотнася с тях по същия принцип – чрез понятието. Това поставя стратегиите за езиково обучение в двата вида езици (алфавитни и йероглифни) в две диаметрално противоположни области. Очевидно е, че познатият ни метод за учене на език в последователността букви, срички, думи, словосъчетания, изречения, абзаци, текст ще затрудни носителите на китайски език до степен на пълно неразбиране и хаос от правила и модели, непонятни за тях. Китайските системи за изучаване на китайски език се основават предимно на методичното заучаване на йероглифите наизуст. При това обучаемият трябва да запомни едновременно, а не последователно, няколко различни данни за думата: *външния вид* на йероглифа, за да го разпознае след това в текста, схемата и последователността на изписване, редуването на чертите и другите символи, за да може да ги възпроизведе писмено, четенето – фонетично и интонационно, и разбира се неговото значение. Това означава, че запомнянето на всеки йероглиф изисква активизация и тренировка на различните видове памет: *визуална, моторна* (произносителна), *аудиална* (слухова), *музикална, семантична*. Като имаме предвид огромното количество йероглифи (съвременните речници съдържат повече от 80 хил. речникови единици), можем да говорим за достатъчно силно развита когнитивна способност, каквато е паметта при грамотните представители на китайската култура. Ето защо традиционната китайска методика за изучаване на езика както за китайците, така и за чужденците, изучаващи китайски език, се основава на запомнянето наизуст на връзката между йероглифа, произнасянето му и значението. Това става като всички ученици повтарят в хор след учителя това, което той чете, проследявайки с поглед текста в своя учебник. Многократното повторение на думите до правилното им произнасяне и запомняне укрепва цялостната картина в нейното единство от образ, звук, интонация и значение.

В алфавитните култури (респ. езици) децата се обучават на грамотност по съвършено различен начин. Ние започваме с изучаването на буквите, от тях образуваме срички, от сричките – думи и т.н. Обучението започва на 6-7-годишна възраст, когато според мнението на специалистите – невропсихолози започва изграждането на функциите в лявото полукълбо и детският мозък вече е способен да се справи с такива поетапни действия (стъпки), водещи към изграждане на навици за четене. При обучението на китайските деца на същата възраст задачата на учителя е да научи учениците от 1 кл. да познават йероглифите като картинки, които да закрепят в паметта му връзката между графемата, значението и звученето (произношението). Подобен метод използваме и ние с малките деца, когато им показваме кар-

тинка на предмет, произнасяме дума, след което караме детето многократно да я повтаря, за да я запомни. Целта е при следващо показване на тази картинка детето само да назове предмета, а като крайна цел да го разпознае след това при реална среща с него. По-нататък в китайското училище децата след втори клас започват да се обучават да определят *ключа* (ключовата графема), след което, с помощта на този *смыслов* ключ самостоятелно да намират в специални речници целия йероглиф, след което научават значението и произношението на цялата дума. Оттук следват и трудностите при обучението по български език на начинаещи китайци. От една страна, те са в методическата категория *обучение на възрастни*, от друга страна, са начинаещи, а като цяло имат завършен, устойчив модел на изучаване не само на езици, а цялостен когнитивен модел. Като не забравяме, че езиковата картина на света изразява познавателната дейност на хората, която се обуславя от исторически, културни, географски и други фактори и се фиксира чрез средствата на живия език, очевидно не можем да определим спецификата на китайския когнитивен модел само чрез чисто лингвистично описание на спецификата на езика.

Без съмнение йероглифното писмо е основна особеност на китайската цивилизация (а и на целия Далекоизточен ареал). Но това не е само лингвистична, а базова културна характеристика, когнитивен модел за опознаване на света не чрез думи и понятия, а чрез образи. Същността на писмото е *подобие*. Това подобие по своята същност е двойко: от една страна, йероглифите представляват стилизирани образи, подобия на природните обекти и явления, но от друга страна в най-висшата си форма на калиграфско писмо те отразяват личността на пишещия като конкретност на опита, творческата сила на духа, майсторството. Писането едновременно е и творчество, и свещен обред, и съучастие в сътворяването на двойния образ едновременно на културна творба и на природата⁸.

Така неусетно навлизаме в областта и на културата, и на философията. Тук е мястото да споменем, че много автори, след дългогодишни и разностранни изследвания на най-репрезентативните фрагменти от китайската картина на света, а така също позовавайки се на редица изследвания на взаимното влияние на китайската култура върху особеностите на китайската езикова картина на света, определят най-съществените характеристики на китайския когнитивен модел: визуална конкретност, опора на образи и символи, взаимна обусловеност на писменост, култура, традиции и философски възгледи, иконическа репрезентативност⁹.

И така, главен инструмент на познанието за китайците е образът, символът. По тази причина китайските термини не могат да изразяват едноз-

⁸ Малявин, В.В. Китайская цивилизация в глобализирующемся мире, т. 2. – Москва: ИМЭМО РАН, 2014, с. 26.

⁹ Рубец, М.В. Цит. съч., с. 12.

начно понятия в нашето разбиране за понятието като основна форма на абстрактното мислене, което от своя страна е средство за познание на света. В китайския език ролята на понятия играят символи, метафори и алегии. При това метафорите притежават най-мощен познавателен потенциал и като знак за задълбочена връзка с категориите на културните традиции играят ролята на най-ефективните инструменти на образованието. Определенията на понятията представляват фиксирани от контекста образци на действия според обстоятелствата. Класификационната система се изразява с помощта на понятия от естествения език, който в китайската традиция по силата на посочените вече причини не е призван да определя предметния свят и не предполага формално-логически описания, какъвто е нашият подход при изучаване на природните обекти и явления и представянето им в абстрактни логизирани системи. Такава картина на света предполага развие не на логиката съгласно нашето разбиране, а на интуицията. По тази причина в китайския познавателен модел не съществува противопоставяне на материалното и идеалното, на логиката и диалектиката. Тезисът за отсъствието на диалектика в класическата китайска философия е неразривно свързан с тезиса за отсъствие в нея на формалната логика¹⁰.

По тази причина, съгласно китайската традиция, речта винаги е иносказателна, а всяко име е метафора. Логицизмът и формализмът са безмислени и безполезна в китайския йероглифен език, където принципите на тъждество и различие са заменени от друга *инверсивна* логика, утвърждаваща съвпадение на противоположностите. Отсъствието на противопоставяне в буквалния и преносен смисъл, невъзможността да се отдели единичен предмет на формално-логическото мислене в китайската словесност определя основното внимание на китайците към чувствата и скрития смисъл (контекста) на казаното. За това допринасят особеностите на йероглифите, които не притежават собствени морфологични показатели за род, число и време, не се делят на части на речта и части на изречението, както е в българския език и много други езици. Тази роля се изпълнява от *служебни йероглифи*. Това води до използването на голямо количество йероглифи, играещи ролята на слог (сричка), но с голям брой значения. Многозначността на китайския език, активното *словопроизводство*, не е само лингвистична характеристика; тя е резултат от целенасочен стремеж на китайските философи и мислителите да покажат своето отношение към света, което изследователите наричат *стихиен натурализъм*, т.е. възприятие на света като *съвкупност от естествени процеси и явления*, при което се акцентира върху подредбата на света, съществуващ в строго последователни, задължителни и видими за хората процеси и природни събития. Те са вярвали, както и съвременните китайци, в зависимостта на световния ред от вътрешния облик и постъпките на хората. За китайците вещите са единни в своето раз-

¹⁰ Кобзев, А.И. Духовная культура Китая: энциклопедия, т.1. – Москва: Вост. лит., 2006, с. 82.

личие, те непрекъснато се променят, но винаги остават в своята цялост. Трябва да подчертаем, че китайската картина на света се формира не от умозрителни абстракции, а от интуицията, от вътрешното протичане на самия живот, който включва и опита, и предметното знание¹¹.

Тук става дума за една от най-важните характеристики на китайския когнитивен модел като неразделна част от китайския културен и цивилизационен модел. В продължение на много години плеяда европейски и не само европейски философи, социолози и китаисти са прилагали най-различни подходи в опита си да определят и охарактеризират спецификата на тази неразгадаема сплав от традиции, култура и език, при което често са влизали в дискусии и противоречия. От своя страна, китайски философи и изследователи на собствената си култура и език са се противопоставяли на много от тези схващания, защото не са били съгласни с направените изводи и оценки за това¹².

По този повод А.И. Кобзев, изследвайки задълбочено многобройните източници за китайския език, култура, философия от древността до наши дни, стига до извода, че при изследването на китайската култура (респективно език, философия, традиции) за отправна точка трябва да вземем не идеалната същност на понятията, които често са продукт на априорна даденост от страна на нашата собствена култура, а материалните обекти – йероглифните термини. Тогава ще отпадне и въпросът откъде трябва да започне изследването – от най-общите или най-специфичните категории, което в китайския вариант е едно и също.

Ето защо в днешно време, когато основен въпрос на съвременната културология е разбирането на чуждата култура чрез присъщите на нея понятия, постановката на този въпрос изисква съвършено различен подход, а именно, изучаването на всяка култура (в т.ч. и китайската, да се провежда цялостно, холистично), за да можем да разберем и отделните ѝ части (елементи)¹³.

Да се постигне такова разбиране обаче никак не е просто. Огромното количество изследвания, книги, енциклопедии, посветени на Китай, доказват това твърдение. Моята задача е много по-скромна. Тя е свързана с трудностите, които възникват при обучение по български език на представители на китайската култура, носители на китайския език. Тези трудности са провокирани от различията във всички аспекти на езика: фонетични, граматични, лексико-семантични, логико-синтактични. Всеки един от тези аспекти заслужава отделно изследване и разработка. Но тъй като темата е за културните

¹¹ Малявин, В. Китайская цивилизация, с. 418.

¹² Киктенко, В.А. Историко-философская концепция Джоузефа Нидэма: Китайская наука и цивилизация. – Москва, 2009.

¹³ Кобзев, А.И. Категории и основные понятия китайской философии и культуры. (Выступление на Круглом столе "Атомизм и алфавитный принцип"). // Вопросы философии, 2014. №6, с.156-157.

различия като проблем на комуникацията, в т.ч. и на обучението като комуникативен процес, ще се спра само на най-важните от тях.

В китайската философия съществува ясна връзка на времето с пространството.

Времето е определена продължителност, отнасяща се за някакво пространство и се движи от едно събитие към друго събитие. С други думи, времето е прекъснато, конкретно свързано с определени срокове за различни обекти или субекти (за растения, животни, за човека, за различните сезони, за династиите и т.н.) Това се отразява и в йероглифа за понятието време, изобразяващ кълнове на намиращите се в земята семена. Идеята за прекъснатото време се е прилагала преди всичко към обществените и историческите явления¹⁴.

Освен прекъснатото време, китайците имат и линейно време, предназначено за конкретни дейности – за наблюдение, за технологични измервания. Неслучайно първите механични часовници са се появили в Китай 600 г. по-рано от Европа.

Красноречив е фактът, че в китайския език категорията време не съществува във вида, познат в индоевропейските езици. Това се дължи не само на структурните и граматическите особености на китайския език, но и на начина на мислене на китайците, на манталитета им и на представата им за времето. Дори бегла характеристика и анализ на езика позволяват да се направят някои изводи за философската категория време в разбирането на китайците за мястото и движението на човека в него. В китайския език няма минали времена, а времето се схваща като един процес, в който човек битува. Отсъствието на темпорална система, подобна на тази в индоевропейските езици, освен че е основна характеристика на китайския език, красноречиво показва и отношението на китайците към категорията време и разкрива тяхното разбиране за света, битието и собственото им място във вселената и природата¹⁵.

Глаголите не се изменят по род и число, не се спрягат и не се променят по време. Времевите значения се предават с помощта на контекста или чрез служебни йероглифи. Напр., фразата *той тръгна* се предава с помощта на служебен глагол означаващ *извършване на действие в миналото*, т.е. той + тръгва + служебен глагол. Граматическата категория време може напълно да отсъства и тогава времевата съотнесеност се определя изцяло от контекста – напр. с помощта на наречия и на лексикални средства, и маркери от типа рано, после, преди, отдавна, вчера и т.н. Въобще в китайския език граматиката няма *външни* форми, тя е *вътрешна*, контекстно обусловена. Всичко това прави преподаването на българската темпорална система

¹⁴ Малявин, Китайская цивилизация. с. 319.

¹⁵ Тань Аошун. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность. – Москва: Рукописные памятники Древней Руси, 2012.

в рамките на нашата методическа система почти невъзможно.

По фактора време може да се определи и възприемането на човешкия живот и битието като цяло. Културологичното отношение към живота може да бъде ориентирано към миналото, настоящето или бъдещето. Разбира се, всички култури имат подобна ориентация във времето, но при всяка от тях – обикновено една преобладава. В културите, ориентирани към миналото, основно място имат традициите, тесните семейни и роднински връзки. Напр., в Китай, въпреки силната семейна привързаност, раздялата на роднини или родители и деца за 5-7 г. не се приема за дълга. Китайците възприемат времето като даденост. Бързането, суетенето, припряността се възприемат от тях крайно негативно. Предпочитат да се занимават с конкретна задача и инструкция към нея, но без ограничаване на времето. Затова и носителите на различни култури не бива да прилагат своите собствени мерки за време, защото това води почти задължително до стрес и прави комуникацията неефективна.

Трябва да отбележим, че разглеждането на понятията *време* и *пространство*, като отделни категории по отношение на китайската менталност, е възможно само в чисто методически цели, за улесняване на презентирането им съгласно нашите представи. Времето и пространството в китайската култура са свързани в едно цяло, както небето и земята са свързани чрез присъствието между тях на човека. Забележителна дефиниция на времето и пространството се намира в *Чжуан-дзъ*, един от класическите текстове на китайската цивилизация: *Имащо реалност, но нямащо местоположение – това е пространство (юй); имащо продължителност, но нямащо нито начало, нито край – това е време (чжоу). Съчетанието юй чжоу означава Космос, така както и тян-ди (Небе – Земя), при което Земята се асоциира с пространството, а Небето (с постоянната смяна на деня и нощта, на сезоните и пр.) – с времето*¹⁶.

За пространственото мировъзприятие на китайците говори названието на страната им *Чунгуо* – Средното или Срединното царство. У тях е дълбоко вкоренено (и от древността имплицитно е залегнало) схващането, че Китай е центърът на света, а всички останали страни и народи са извън него или в периферията. За представителите на такава огромна страна и възприятията са други – характерни са много по-големи мащаби, по-обемно и просторно възприемане на чисто физически разстояния, ситуации или конкретно място. От друга страна, в резултат на определени исторически причини и като представители на традиционна колективистка култура, за китайците (живели заедно на големи групи от хора не само през последните 50 г., но и в продължение на няколко хилядолетия) близостта между индивидите, отсъствието на лично пространство, общия начин на живот е съвсем естествено явление. Затова реакцията на хората на едни и същи пространствени сигнали е различна в различните култури.

¹⁶ Духовная культура Китая, т. 1, с. 442-443.

Както вече отбелязахме, в китайската философска традиция не различават строго идеалното понятие и неговия словесен (материален) израз – и едното, и другото са *имена*. И доколкото в китайския език няма връзка – предикат *съм* и *да бъда*, няма и логически закон за тъждество. Може да има само подобие. Няма разлика между *общото* и *частното*. Общото се изобразява с йероглиф, показващ две скръстени ръце, което има значение на обединение, а не на абстрахиране. Човекът, Космосът, Небето и Земята се разглеждат в своето единство, а не като дуалистично противопоставяне на обект и субект, на абстрактно и конкретно, на същност и явление. Вследствие на това разбираше понятията в системата на китайската менталност съчетават два възгледа за предмета на изучаване: познавателен и оценъчен. В този смисъл знанието за нещата предполага не само описание, а и предписание за действие. Подобен подход може да бъде определен като своеобразен прагматизъм. Знанието е това, което поражда действие, то е важно не само по себе си, а само ако води към действия, което определя неговата ценност. Правилно е това мислене, което адекватно изобразява изучаваната реалност. Когато обаче тази реалност е непозната култура, език и традиции, задачата да се трансформира или поне приспособи този познавателен модел към нашите традиции в дидактиката и методиката е особено трудно.

Идеята за това малко изследване, породено поначало от съвместната дейност с китайски офицери по обучението им на български език, даде тази насока на разсъждения във връзка с темата на научния форум – *Хармония в различията*. Запознах се с различни мнения за този принцип, издигнат на ранг на главна задача в процеса на търсене на верни пътища за провеждане на ефективен диалог между цивилизациите и построяване на хармоничен свят, публикуван на страниците на Нишанската дискуссионна трибуна, посветена на проблемите и перспективите в развитието на отношенията между различните културни и цивилизационни модели¹⁷.

За мен, като филолог, и педагог проблемът за ролята на културните и езиковите различия в съвременния межкултурен диалог продължава да бъде основна тема на изследване, съпоставяне и лингвометодическо описание с цел представителите на чуждата култура да могат да разберат и приемат особеностите на изучаваната култура, което става основно чрез езика. Все повече културолози, философи, лингвисти и всички изследователи на цивилизационните модели днес стигат до извода, че само взаимното разбиране, уважение и приемане на културите може да бъде основа на прогреса в условията на протичащите глобализационни процеси.

Глобализацията, информатизацията и свързаните с тях явления ни заставят да опознаем по-добре *другите*, което означава познаване на техните

¹⁷ XIX Всероссийская научная конференция *Философии Восточно-Азиатского региона (Китай, Япония, Корея) и современная цивилизация*, 20 мая 2013, Институт Дальнего Востока РАН.

културно-познавателни и поведенчески модели, без което съжителството и взаимодействието между различните етноси и култури е невъзможно.

По този начин културният модел се превръща в когнитивен модел, изпълнен с ново съдържание, произтичащо от културни експанзии, съзнателни културни заимствания (особено в периоди на преход и реформи), естествена и трудова миграция, емиграция и други фактори. В този смисъл проблемите на межкултурното разбирателство и сътрудничество стават и проблеми на сигурността. Като извод от всички тези разсъждения следва, че от преподавателите, които обучават на български език представители на други етноси и култури, се изискват много повече знания и умения извън тези за преподаваната дисциплина, в случая български език. Интеркултурната компетентност на преподавателя трябва да включва следните компоненти:

- мотивация за позитивно отношение към другата страна в интеркултурното взаимодействие – без стремеж към доминация, но и без отбранителна враждебност, както и без наивна, безкритична толерантност към чуждото културно влияние;

- познания за културата, културната диференциация и интеркултурните взаимодействия; познания за бита, традициите, обичаите, езика, историята и културата на всеки етнос, с чиито представители ще работи;

- технологични познания и умения за работа с културно различни обучаеми;

- знания из областта на етнопсихологията и етнопедагогиката и умения за решаване конфликтите на етнокултурна основа;

- умения за конструктивно участие в интеркултурното взаимодействие;

- мениджърски умения за създаване на позитивна образователна среда в условията на мултикултурност;

- умения за обучение и възпитание в духа на толерантността и взаимното уважение към културите;

- умения за споделяне на опит в интеркултурната комуникация;

- позитивно отношение към другата култура, гъвкавост в комуникацията;

- опит, социални условия на живот и изучаване на общочовешките ценности;

- сериозно възприемане на чувствата и убежденията на събеседника;

- атмосфера на доверие между преподавателя и обучаемите, взаимно доверие между обучаемите и др.

В резултат на усилията на преподавателите да създадат условия за формиране на езикови компетенции, които лежат в основата на комуникативната компетентност¹⁸, можем да говорим за ефективна или неефективна

¹⁸ Гешева, Д. Комуникативната компетентност като елемент на комуникативната стратегия

межкултурна комуникация, ако отчитаме изброените критерии и изисквания за това. Може да има определено ниво на езикови знания и компетентности, но да няма успешна межкултурна комуникация. Успехът ѝ зависи от степента на овладяване на два типа знания:

- специфични – сведения за конкретната култура в различни аспекти;
- общи – владееене на различни комуникативни навици като толерантност, емпатично слушане, знание на общокултурни универсалии и др.

Межкултурната компетентност може да се разглежда в два аспекта:

– способност да приемеш и сформираш умения за следване на чуждата културна идентичност: владееене на езика, ценностите, нормите, стандартите на поведение;

– способност към межкултурно разбиране и диалог, възприемане на межкултурната съвместимост като условие на живот в съвременния свят¹⁹.

Межкултурната компетентност може да се формира и развива единствено на основата на толерантността, която изисква от всички участници в межкултурната комуникация да познават и спазват редица принципни положения:

1. Да не съдим за ценностите, убежденията и обичаите на другите култури на основата на собствените ценности;

2. Да се стремим да разбираме културната основа на чуждите ценности;

3. Да не използваме своя статус в йерархията на родната си култура за натиск и въздействие върху поведението на комуникантите в условията на межкултурната комуникация;

4. Да помним, че всяка култура – на голям или малък народ (защото няма малки и големи култури), има какво да предложи на останалия свят, но няма такава култура, която да притежава монопол над останалите;

5. Когато общуваме с представители на други религии да уважаваме и разбираме правото им да проповядват своите религии;

6. Да се стремим да разберем вкусовете и традициите на представителите на други народи в областта на храненето, обличането и взаимоотношенията между различните социални групи (напр. различия в отношението към различни храни, спиртните напитки, чая, кафето, разбирания за модата, отношения между мъже и жени, между преподаватели и обучаеми, родители и деца и др.);

7. Винаги да помним, че никакви научни данни не потвърждават превъзходството на една етническа група над останалите.²⁰

Етноцентризмът, възвеличаващ собствения културен стандарт, противоречи на съвременната обществена и политическа етика и може да доведе

в обучението по чужд език. // Сборник доклади на Научната конференция на ВА „Г. С. Раковски“. – София, 2009.

¹⁹ Садохин, А. П. Теория и практика межкултурной коммуникации. – Москва: 2004.

²⁰ Платонов, Ю. П. Этническая психология. – Санкт Петербург, 2001.

до взаимно неразбиране, даже при сравнително добра езикова и комуникативна компетентност. Неразбирането може да се дължи на недостатъчна културологична подготовка на комуникантите поради различни причини. Ето защо езиковият и културният аспект на комуникацията винаги трябва да протичат едновременно. Само с чисто методически цели те се изследват и анализират поотделно, но в действителност никога не протичат отделно в процеса на межкултурната езикова комуникация. Трябва да умеем да различаваме *псевдокомуникацията*, която протича по определени зададени модели (кодове), но при закриването им пропуските в културния компонент на езиковата структура водят до погрешни логически построения, до асоциации от специфичния национално-културен код, което от своя страна води до неразбиране и частично или пълно блокиране на комуникацията. Ето защо още веднъж трябва да подчертаем, че формирането на межкултурната езикова компетентност не е просто разширение на езиковата компетентност сама за себе си, а е принципно различно понятие за компетентност, построено на широка екстралингвистична основа. Това означава общуване между представители на различни култури и езици с ясното съзнание, че трябва да се интересуваме от тях, да се стремим да ги опознаваме и разбираме, което ще доведе до формиране на комуникативна компетентност, базирана на готовност за диалог, на взаимно уважение на културните различия.

НАГЛАСИ КЪМ СЛУЖБАТА НА ЖЕНИТЕ И НА ХОРАТА ОТ РАЗЛИЧНИ ЕТНИЧЕСКИ И КУЛТУРНИ ГРУПИ В АРМИЯТА

Янцислав Янакиев

ATTITUDES TOWARDS SERVICEWOMAN AND THE REPRESENTATIVES OF DIFFERENT ETHNIC AND CULTURAL GROUPS IN THE MILITARY

Yantsislav Yanakiev

Abstract: *The aim of this paper is to analyze the effects of ethno-cultural and gender diversity among the people in the defense organization. The focus is not only on the demographic characteristics (gender, ethnicity and religion) that are the tip of the iceberg, but it presents some results from a survey that measures and evaluates the attitudes of people who are difficult to direct observation. It summarizes some recommendations how to manage the organizational climate in the interest of maximizing the efficiency of the military intuition.*

Key words: *ethno-cultural and gender diversity, organizational climate, equal opportunity, organizational effectiveness*

Увод

С отказа от наборна армия и изграждането на изцяло професионални въоръжени сили в Република България след 2007 г. въпросът за представителността на различните етнически групи сред хората в отбраната придобива нови измерения и става по-актуален в сравнение с представителността в наборната армия.

Световните тенденции показват, че при излизането на армията на пазара на труда все повече младежи и девойки от малцинствените общности постъпват като войници, сержанти и офицери във въоръжените сили¹. Това налага своевременно проучване и анализ на съществуващите нагласи и предприемане на мерки за управление на организационния климат, така че да се осигурят равни възможности за професионална реализация на всички военнослужещи, независимо от пола, етническата принадлежност или вероизповеданието им.

Безспорно разнообразието сред хората в отбраната има редица предимства, но поражда и съществени предизвикателства, които следва да се имат предвид. От една страна, редица изследвания в обществени и бизнес организации показват, че хетерогенните екипи притежават по-богати перспективи и по-

¹ Moskos, Ch. Blacks in the Army. // Soldiers and Sociology. – Washington D.C.: U. S. Army Research Institute for the Behavioral and Social Sciences, 1988, pp. 17–32.

голям потенциал, защото могат да генерират разнообразни решения и да доведат до повишаване на креативността². От друга страна, някои изследвания показват, че *нарастването на разнообразието в организацията може да окаже негативно въздействие върху ефективността на екипа*³. Съществуват публикации, които потвърждават хипотезата, че *разнообразието във военната организация също може да има негативен ефект върху сплотеността*⁴. Затова с нарастване на етнокултурното и половото разнообразие сред хората в отбраната се увеличава и необходимостта от прилагането на нови и по-ефективни подходи за управление на персонала.

Целта на този доклад е да се анализират ефектите на етнокултурното и половото разнообразие в армията. В центъра на вниманието са не само демографските характеристики (пол, етническа принадлежност и вероизповедание), а и нагласите на хората, които трудно се поддават на директно наблюдение. Той Обобщават се някои препоръки как да се управлява организационния климат в интерес на постигането на максимална ефективност на военната организация.

От 2013 г. Институтът за перспективни изследвания за отбраната (ИПИО) на Военна академия Г. С. Раковски провежда ежегодни представителни изследвания за оценка на организационния климат във формированията на въоръжените сили. За първи път в изследването през 2014 г. бяха включени серия въпроси с цел да дадат представа за нагласите на военнослужещите по отношение на политиката на Министерството на отбраната (МО) за изграждане на организационен климат, който да гарантира равнопоставеност на мъжете и жените военнослужещи, както и на хората от различни етнически и културни групи. За тази цел се използва скала, адаптирана за Българската армия от ИПИО, като се използва оригинален въпросник на Военния институт за управление на климата,

² Вж. Ang, S., L. Van Dyne, C. Koh et. al. Cultural Intelligence: the Measurement and Effects on Cultural Judgment and Decision Making, Cultural Adaptation, and Task Performance. // *Management and Organization Review*, 2007, vol. 3, pp. 335–371; Earley, P. C., S. Ang. *Cultural Intelligence: Individual Interactions across Cultures*. – Stanford: Stanford University Press, 2003; Jackson, S. E., A. Joshi. *Research on Domestic and International Diversity in Organizations: A Merger that Works?* – Thousand Oaks, CA: Sage, 2001; Van der Zee, K. L., N. Atsma, F. Brodbeck. The Influence of Social Identity and Personality on Outcomes of Cultural Diversity in Teams. // *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2004, vol. 35, №3, pp. 283–303; Watson, W. E., K. Kumar, L. K. Michaelsen. Cultural Diversity's Impact on Interaction Process and Performance: Comparing Homogenous and Diverse Task Groups. // *The Academy of Management Journal*, 1993, vol. 36, №3, pp. 590–602.

³ Вж. Jackson, S. E., J. F. Brett, V. I. Cooper et. al. Some Differences Make a Difference: Individual Dissimilarity and Group Heterogeneity as Correlates of Recruitment, Promotions, and Turnover. // *Journal of Applied Psychology*, 1991, vol. 76, №5, pp. 675–689; O'Reilly, C. A., D. F. Caldwell, W. P. Barnett. Work Group Demography, Social Integration, and Turnover. // *Administrative Science Quarterly*, 1989, vol. 34, №1, pp. 21–37; Wagner, G. W., J. Pfeffer, C. A. O'Reilly. Organizational Demography and Turn-Over in Top-Management Groups. // *Administrative Science Quarterly*, 1984, vol. 29, №1, pp. 74–92.

⁴ Whatley, G. Three Levels of Diversity: An Examination of the Complex Relationship Between Diversity, Group Cohesiveness, Sexual Harassment, Group Performance and Time. // Dansby, J. St. and S. Webb, eds. *Managing Diversity in the Military Mickey*. – New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2001, pp. 65–70.

осигуряващ равни възможности във въоръжените сили на САЩ (*Defense Equal Opportunity Management Institute – DEOMI*).

Този доклад представя някои от резултатите, получени в последното изследване от септември-октомври 2015 г. В него бяха обхванати 1520 изследвани лица, от които 1350 военнослужещи, а останалите цивилни служители от МО и щабовете на съвместното командване на силите, видовете въоръжени сили и висшите военни училища. Мъже са 83% от изследваните лица, а жени – 17%.

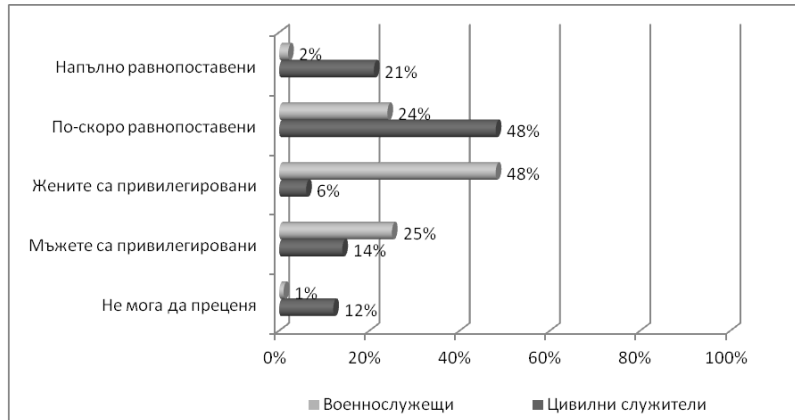
Резултати

Равни възможности за професионална реализация на мъжете и жените военнослужещи в Българската армия

Интересът на изследователския екип беше да се установи доколко равнопоставени се чувстват мъжете и жените военнослужещи в Българската армия.

Във въпросника за изследването бе включен специален въпрос, свързан с професионалната равнопоставеност на половете в армията. Резултатите са представени във Фиг. 1.

Графиката показва отговорите както на военнослужещите, така и на цивилните служители по разглеждания въпрос. Близо половината от изследваните военнослужещи (48%) са на мнение, че жените в армията са привилегирани.



Фиг. 1. Разпределения на отговорите на изследваните лица за оценка на климата, гарантиращ равни възможности на половете за професионална реализация (в %)

Около една четвърт (25%) смятат, че мъжете са привилегирани и че двата пола са равнопоставени (24%). Само 2% от изследваните лица са на мнение, че съществува пълна равнопоставеност между мъжете и жените в армията.

Картината при цивилните служители е доста по-различна. Общо около 70% от тях са на мнение, че мъжете и жените в армията са равнопоставени (по-

скоро равнопоставени – 48% и напълно равнопоставени – 21%). Само 6% от гражданите смятат, че жените са привилегирани, а 14%, че мъжете са привилегирани. Прави впечатление значителната разлика в отговорите на военнослужещите и гражданите по категорията *не мога да преценя* (1% при военнослужещите срещу 12% при гражданите).

Анализът на данните показва, че жените военнослужещи се възприемат като намиращи се в относително по-привилегирована позиция в сравнение със своите колеги мъже, докато наличие на такава привилегированост за мъжете се отхвърля.

Отговорите на този въпрос дават най-обща представа доколко във военните формирования и структури съществува климат на равнопоставеност между мъжете и жените военнослужещи или по-скоро как изследваните лица възприемат този климат.

За по-задълбочен анализ на нагласите спрямо равнопоставеността на половете в армията ще използваме цитираната по-горе скала на Военния институт за управление на климата, осигуряващ равни възможности във въоръжените сили на САЩ. Тя дава възможност за оценка на цялостния организационен климат, гарантиращ равни възможности за професионална реализация на мъжете и жените военнослужещи. Отново става въпрос как се възприема организационният климат от изследваните лица.

В Табл. 1. са представени процентните разпределения и средноаритметичните стойности на извадката военнослужещи по отношение на включените въпроси в изследването, свързани с половите различия.

Анализът на данните показва, че не съществуват признаци за организационна дискриминация спрямо жените военнослужещи. Това се потвърждава от високата степен на съгласие с твърденията, че организацията на службата не създава повече облаги за мъжете в сравнение с жените военнослужещи (близо 3/4 от изследваните лица) и че жените не се пренебрегват при повишаване, само защото са жени (близо 2/3). Освен това, преобладаваща част от военнослужещите (близо 2/3) поддържа твърдението *Не ме безпокои идеята да имам командир/началник от противоположния пол*, което показва тенденция към възприето равноправие на половете при заемане на властови позиции.

В същото време продължават да битуват предрасъдъци спрямо жените военнослужещи, които заслужават внимание. В най-голяма степен се поддържат твърдения като: *По-вероятно е командирите/началниците да дават тежки допълнителни задачи на мъжете, отколкото на жените* (близо 2/3 от изследваните лица), *Жените военнослужещи използват своята женственост, за да получат специални привилегии в службата и Службата би вървяла по-добре в напълно мъжка среда* (близо половината от изследваните лица).

Табл. 1.

Процентни разпределения и средноаритметични стойности на отговорите на военнослужещите на въпроси за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация на мъжете и жените военнослужещи в Българската армия (минимум = 1, максимум = 5)

Твърдения за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация	Съгласен/а	Нито съгласен/нито несъгласен/а	Несъгласен/а	Разлика между съгласен/а и несъгласен/а	Средноаритметична стойност (М)
Службата би вървяла по-добре в напълно мъжка среда	42,7	29,3	27,9	+14,8	3,23
Жени военнослужещи от състава на това формирование/структура, не изпълняват своите задачи така добре, както мъже с подобни умения	37,9	24,8	37,3	+0,6	3,01
Жените военнослужещи използват своята женственост, за да получат специални привилегии в службата	45,0	22,8	32,2	+12,8	3,22
Жена военнослужещ от моето формирование/структура е вероятно да получи награда за определено действие, дори ако тя не се възприема от колегите си като толкова квалифицирана, колкото повечето мъже	37,5	27,0	35,5	+2,0	3,03
По-вероятно е командирите/началниците да дават тежки допълнителни задачи на мъжете, отколкото на жените военнослужещи	60,0	18,6	21,4	+38,6	3,63
В моето формирование/структура е по-вероятно жените военнослужещи да бъдат пренебрегнати при повишаване на длъжност, само защото са жени	11,4	24,2	64,3	-52,9	2,15
Организацията на службата в моето формирование/структура способства мъжете да получават повече облаги в сравнение с жените военнослужещи	6,4	20,1	73,4	-67,0	1,91

Твърдения за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация	Съгласен/а	Нито съгласен/нито несъгласен/а	Несъгласен/а	Разлика между съгласен/а и несъгласен/а	Средна аритметична стойност (М)
Не ме безпокои идеята да имам началник/командир от противоположния пол	65,0	17,9	17,1	+47,9	3,79

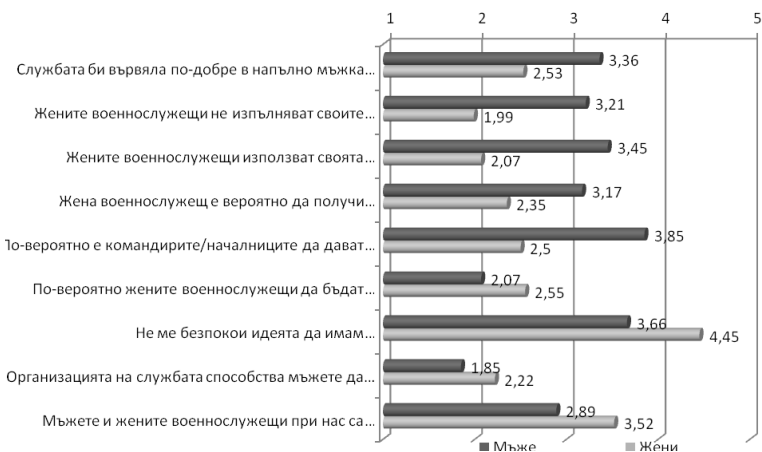
Накрая относно твърдения, като: *Жени военнослужещи от състава на това формирование/структура, не изпълняват своите задачи така добре, както мъже с подобни умения* и *Жена военнослужещ от моето формирование/структура е вероятно да получи награда за определено действие, дори ако тя не се възприема от колегите си като толкова квалифицирана, колкото повечето мъже*, мненията на изследваните лица са разпределени почти по равно в подкрепа и против.

Очертаната картина ясно показва, че предприетите мерки от страна на ръководството на МО за премахване на нормативните и организационните бариери за гарантиране на равнопоставеност на половете дават резултат. Проблемът е постепенно да се преодолеят предразсъдъците и стереотипите в съзнанието на хората. Това е процес, който ще изисква целенасочена политика, системна работа и образование.

Поради факта, че оценката за равните възможности на мъжете и жените в армията засяга в голяма степен самите отговарящи, е възможно да се очаква значимо влияние на половите различия при оценките. Поради това допускане, бяха изчислени паралелни средни стойности за мъжете и жените по отделните въпроси. Резултатите са представени във Фиг. 2.

Според данните, представени на Фиг. 2., се потвърждава *направеният по-горе извод, че мъжете военнослужещи възприемат жените, като намиращи се в привилегирована позиция. Противоположно, жените военнослужещи смятат, че мъжете военнослужещи се намират в по-привилегирована позиция.* Друг интересен факт е, че жените в по-висока степен в сравнение с мъжете декларират, че съществува равнопоставеност между мъжете и жените в армията, както и че с по-голяма склонност биха приели началник от противоположния пол. Всички показани на графиката различия са статистически значими с изключение на твърдението *Организацията на службата в моето формирование/структура способства мъжете да получават повече облаги в сравнение с жените военнослужещи.*

Получените резултати налагат насочване на изследователското внимание към факторите, на които се основават различията между мъжете и жените военнослужещи по възприетата привилегированост на половете в армията. Това би трябвало да бъде задача за едно бъдещо изследване.



Фиг. 2. Средноаритметични стойности на отговорите на военнорслужещите мъже и жени за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация (минимум = 1, максимум = 5)

Равни възможности за професионална реализация на представителите на различните етноси в армията

В Табл. 2. са представени процентните разпределения и средноаритметичните стойности на твърденията във въпросника, свързани с оценката на организационния климат по отношение осигуряването на равни възможности за професионална реализация на представителите на различни етнически групи в Българската армия.

Анализът на данните показва, че нагласите на военнорслужещите към хората от различна от тяхната етническа и/или културна група могат да се дефинират като сравнително висока степен на толерантност.

Показателни в това отношение са високата степен на съгласие с твърдението *Аз съм открит/а към развиване на близки приятелски отношения в моето формиране с човек, принадлежащ към етническа група, различна от моята* (повече от половината от изследваните лица) и не несъгласие на близо половината военнорслужещи с твърдението *Моето формиране/структура по-добре ще изпълнява своите задачи, ако всички сме от една и съща етническа група.*

Представителите на различните от собствения етнос хора се приемат сравнително толерантно от изследваните лица и данните не дават основание да се идентифицират изразени негативни нагласи.

Таблица 2

Процентни разпределения и средноаритметични стойности на отговорите на военнослужещите на въпроси за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация на представителите на различни етноси в Българската армия (минимум = 1, максимум = 5)

Твърдения за оценка на климата, гарантиращ равни възможности за професионална реализация	Съгласен/а	Нито съгласен/нито несъгласен/а	Несъгласен/а	Разлика между съгласен/а и несъгласен/а	Средна аритметична стойност (М)
Моето формиране/структура по-добре ще изпълнява своите задачи, ако всички сме от една и съща етническа група	28,6	22,7	48,7	-20,1	3,32
Не ме безпокои идеята да имам началник/командир от етническа група, различна от моята	40,8	21,0	38,3	+2,5	3,03
Аз съм открит/а към развиване на близки приятелски отношения в моето формиране с човек, принадлежащ към етническа група, различна от моята	53,3	29,6	17,2	+36,1	3,55
Колегите в моето формиране/структура вярват, че функционирането му ще се понижи, ако повече представители на малцинствени групи бъдат назначени в него	36,5	33,7	29,8	+6,7	2,89

В същото време заслужава внимание фактът, че все още мнението на военнослужещите е разделено почти по равно спрямо твърдението: *Не ме безпокои идеята да имам командир/началник от етническа група, различна от моята*. Това е показател за съществуващи предрасъдъци, които следва да се имат предвид. Индикатор за съществуващи предрасъдъци спрямо хората от малцинствените групи е фактът, че повече от една трета от военнослужещите подкрепят твърдението *Колегите в моето формиране/структура вярват, че функционирането му ще се понижи, ако повече представители на малцинствени групи бъдат назначени в него*. На противоположното мнение са малко по-малко от една трета и още толкова

предпочитат да не отговорят на въпроса.

Налага се изводът, че не съществуват индикации за ясно изразени негативни нагласи спрямо военнослужещите от различните етнически и културни групи в Българската армия. В същото време установените предразсъдъци заслужават внимание, защото лесно биха могли да бъдат експлоатирани за повлияване в една или друга посока на поведението на хората в отбраната. Примери за това има много в световната практика. Добре би било и на тази тема да се посвети специално изследване.

Изводи

Анализът на данните от изследването показва, че предприетите мерки от страна на ръководството на МО за премахване на нормативните и организационните бариери за гарантиране на равнопоставеност на половете и на хората от различни етнически и културни групи дават резултат. В същото време *продължават да битуват предразсъдъци спрямо жените военнослужещи, които заслужават внимание.*

Анализът на данните показва, че *нагласите на военнослужещите към хората от различна от тяхната етническа и/или културна група могат да се дефинират като сравнително висока степен на толерантност.* Хората от различните етнически групи се приемат сравнително толерантно и данните от изследването не дават основание да се идентифицират изразени негативни нагласи. В същото време установените предразсъдъци спрямо различните от нас заслужават внимание, защото лесно биха могли да бъдат експлоатирани с цел влияние върху поведението на хората в отбраната.

Заклучение

Управлението на разнообразието сред хората във военната организация е процес на управление на комплексна културна и разнополова среда, изграждане и поддържане на позитивен климат на ценене на различията, промяна на организационната култура и начина на мислене на хората. Това е процес, непосредствено насочен към постигането на по-висока готовност на силите. Той допринася за повишаване на човешката съвместимост и способства за изграждането и поддържането на отбранителните способности, тъй като хората са най-важният компонент на отбраната. Затова тази политика трябва да се превърне в част от мисията на военната организация и да се разглежда в контекста на цялостния процес на развитие на човешкия капитал в армията. Равнопоставеността и приобщаването на всеки човек следва да се превърне в основна ценност на организацията и приоритет за лидерите от всички нива.

Успешното реализиране на всяка програма за управление на разнообразието

разието сред персонала на военните организации е свързано със стриктно измерване на ефектите от различните аспекти на разнообразието. Това означава прилагане на научнообосновани методи за наблюдение и оценка на организационния климат, за измерване на начина, по който хората оценяват климата в организацията и връзката с възприетата организационна ефективност, идентификацията с организацията, мотивацията и т.н. В този смисъл е особено важно *да се анализира и оценява разнообразието в дълбочина*, т.е. разликите между нагласите на членовете на организацията, техните ценности и вявания. Наблюдението на демографските характеристики, т.е. съсредоточаването само върху повърхностното ниво на разнообразието, не е достатъчно. Важно е военната институция да се възползва от потенциала на всеки и да съумее да извлече максимална ефективност от съжителството и съвместната работа на различните хора.

ПРОНИКВАНЕ НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАТА ВОЕННА ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА В БЪЛГАРИЯ, 1919-1944 г.

Сево Явашчев

PENETRATION OF WESTERN MILITARY THEORY AND PRACTICE IN BULGARIA, 1919-1944

Sevo Yavashchev

Abstract: *Although the Second national catastrophe and international isolation after WWI, Bulgarian government and military leadership used means, methods and forms to transform Bulgarian army in accordance with changes in the military after the war. Since the beginning of the 1930s these changes were involved by the armies of winners in the WWI and by the German and the USSR armies. Bulgarian military leaders borrowed all innovations in foreign military theory and practice. The only criterion was to keep pace with the latest in military affairs.*

Key words: *military theory; military practice; military literature; military periodicals; military training; military maneuvers*

След края на Първата световна война България е в международна изолация и е заобиколена от държави, всяка от които е потенциален военен противник. Страната и армията са под тежестта на смазващите клаузи на Ньойския договор. Въоръжените ни сили не трябва да са повече от 33 хил. души, нямаме право на военна академия, а само на едно военно училище с ограничен прием в него, нямаме право на военна авиация и флот, нямаме право да изпращаме на обучение в чужбина наши военнослужещи и пр. В тези трудни условия държавното и военното ръководства разбират, че армията остава една от основните институции в държавата. Международната обстановка в Европа и на Балканите подсказва, че завършилата война няма да е последна, а следващата също ще бъде световна и на България отново ще ѝ се наложи да воюва. Затова армията ни трябва да е подготвена да защити границите на държавата, което е възможно само ако тя е в течение на новостите във военното дело, което с най-бурни темпове се развива в западноевропейските държави.

През изследвания период западноевропейската военна теория и практика проникват в България по различни направления, като за целта са използвани разнообразни форми и средства. Един от пътищата е внасяната в страната *военна литература*.

След Първата световна война настъпват съществени изменения във военното дело: обособяват се нови видове въоръжени сили (военновъздушни) и родове войски (противовъздушни, химически, бронетанкови). Промени настъпват и във въоръжението, бойната техника, организацията и подготовката на армията, във възгледите за воденето на военните действия и пр. В Западна Европа носители на новостите във военното дело са Франция, Англия и Италия, а от началото на 30-те год. на XX в. и Германия. След войната се

изменят уставите, правилниците и наставленията в техните армии. Това налага българските офицери, особено тези в щабовете и военните учебни заведения, да следят отблизо излизащите в тези страни *регламентиращи документи*. В страната ни се внасят необходимите военни устава, правилници и наставления, които се превеждат на български език и служат за основа при разработването на българските¹.

Политическото обвързване с определена държава води и до военно обвързване, което се изразява във възприемането на военната теория и практика на съответната страна. Затова, докато действат военните клаузи на Ньойския договор (31.07.1938), у нас преобладават регламентиращите документи, заимствани от френските и италианските ведомства: инструкция за артилерията, правилник за противовъздушната отбрана и редица документи за организацията, подготовката и действията на танковите и авиационните поделения, състоянието на понтонното дело и пр.²

От началото на 30-те год. на XX в., в резултат на икономическото и политическото обвързване с Германия, започват да преобладават произведенията на немската военнотеоретична мисъл. За това благоприятства и обстоятелството, че постепенно Германия става единственият доставчик на оръжие и бойна техника за българската армия³. Немските регламентиращи документи за използването и експлоатацията на новото въоръжение са основните помагала за офицерите и специалистите от артилерията, инженерните и свързочните войски⁴.

За масовото проникване на германски регламентиращи документи в страната говори и фактът, че през изследвания период от Германия са внесени следните правилници: за пехотата – 71 вида; за артилерията – 65 вида; за конницата – 26 вида; за инженерните войски – 20 вида и за други родове войски (противовъздушни, химически, свързочни) – 30 вида⁵.

Друга форма за проникване на западноевропейската военна теория и практика е превеждането на български език на монографии и статии от френски, немски, италиански и други автори. В страната се внася и превежда военна литература от съседните държави⁶. Сп. *Военна библиотека*, специализирано в издаването на монографии от наши и чужди автори, от 1921 г. до 1944 г. публикува 122 книги, от които 30 са от западноевропейски автори (11 немски, 6 италиански, 4 френски и 9 английски, полски, унгарски и др.).

На страниците на военния периодичен печат се превеждат и публикуват статии от чуждестранни военни списания, коментират се устава и наставления на напредналите във военната наука държави, съобщава се за новости в организацията и подготовката на армията им.

¹ ЦДА, ф. 176 к, оп. 6, а.е. 1995, л. 35, 381, 141; БИА-НБКМ, ф. 221, а.е. 10, л. 73.

² ДВИА, ф. 4, оп. 3, а.е. 205, л. 3; а.е. 251, л. 26; ф. 22, оп. 3, а.е. 266, л. 172, 264.

³ ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 436, л. 13-15.

⁴ Пак там, а.е. 325, л. 181; а.е. 296, л. 322-323.

⁵ Пак там, ф. 24, оп. 3, а.е. 185, л. 177-186.

⁶ ЦДА, ф. 176 к, оп. 6, а.е. 1995, л. 16.

Българските военни теоретици, в стремежа си да подготвят армията на съвременно равнище, внимателно следят чуждестранната военна теория и практика, откъдето извличат ценни поуки и готов опит. За тази цел се използва друга форма – ежегодни прегледи на излязлата военна литература и публикувани статии в чуждия военен печат, които се правят от българските военни аташета в чужбина и от офицерите от Разузнавателния отдел при Щаба на войската⁷. Обект на внимание са не само военната литература и военния печат в Германия⁸, Франция⁹, Англия¹⁰, но и тези от Унгария¹¹, Полша¹², Белгия¹³, Швеция¹⁴, Норвегия и др. западноевропейски държави.

Западноевропейската военна теория и практика навлизат в страната и чрез получаването на чуждестранен военен периодичен печат, който се доставя в България главно по три начина: чрез военните аташета в чужбина, чрез абонамент на библиотеката на Министерството на отбраната и чрез книгообмен. През 1934 и 1935 г. във Франция излизат 12 военни списания, от които в България през 1934 г. се получават 6, а през 1935 г. – 9¹⁵. През 1934 г. в Германия излизат 11 военни списания, от които в страната се получават 10¹⁶. Не така стои въпросът с английските военни списания. До 1936 г. у нас такива не се внасят, освен сп. *Самолет*, получавано от Дирекцията по въздухоплаването¹⁷. Техните прегледи се правят по публикувани преводни материали във френския, немския и съветския военен печат. Едва през декември 1936 г. Министерството на войната урежда този въпрос и у нас започват да се получават 6 от излизащите в Англия 19 военни списания¹⁸.

Този интерес към чуждестранния военен печат достига своя апогей през 1934-1936 г. След това постепенно спада, защото България все по-тясно се обвързва с Германия, което предопределя и интересът на офицерския състав предимно към немската военна литература и периодика.

Върху българската военна теория и практика влияние оказва и съответната школа, чиято възпитаници са теоретиците в армията. Въпросът къ-

⁷ ДВИА, ф. 02, оп. 1, а.е. 28, л. 35; ЦДА, ф. 416 к, оп. 1, а.е. 114, л. 90-91.

⁸ Казанджиев, И. Преглед на германския военен печат през 1934 г. – София, 1935; Дундов, И. Преглед на германския военен печат през 1935 г. – София, 1936.

⁹ Преглед на френския военен печат през 1934 г. // Ръкопис във ВИБ, б.м.г.; Харизанов, Б. Преглед на военния печат във Франция през 1935 г. – София, 1936; Узунски, К. Военният печат във Франция през 1936 г. – София, 1937.

¹⁰ Ножаров, И. Преглед на английския военен печат през 1934 г. – София, 1935; Рошавелов, Т. Преглед на военния печат в Англия и Белгия през 1935 г. – София, 1936; Джумалиев, Ст. Преглед на военния печат на Англия през 1936. – София, 1937.

¹¹ Събев. Преглед на унгарския военен печат през 1934 г. – София, 1935.

¹² Мотикиров, Г. Преглед на военния печат в Полша през 1934 г. – София, 1936.

¹³ Генов, С. Преглед на военното дело и военния печат в Белгия през 30-те години. // Ръкопис във ВИБ, б.м.г.

¹⁴ Герганов, Д. Военната литература и военното дело в Швеция и Норвегия през 1931-1932 г. – София, 1933.

¹⁵ Харизанов, Б. Пос. съч., с. 1.

¹⁶ Казанджиев, И. Пос. съч., с. 1.

¹⁷ Джумалиев, Ст. Пос. съч., с. 1.

¹⁸ Ножаров, И. Пос. съч., с. 14.

де офицерите ще получат висше военно образование зависи преди всичко от това, към коя от западноевропейските държави е ориентирана в политическо отношение България. В началото на 20-те год. на XX в. нашата армия не разполага със завършили родната военна академия, а предимно с обучени в чужбина, което е предпоставка за влиянието на чуждестранната военна наука. През учебната 1923-1924 г. от всичко 19 военни преподаватели в академията 13 са завършили военна академия в Русия, 2 – във Франция, 2 – в Белгия, 1 – в Италия и 1 – в Германия¹⁹.

Поражението на Германия в Първата световна война и ограниченията на Версайския договор предизвикват застой на немската военна наука в първите години след войната, което се отразява и върху последователите ѝ в България. Поради това през 20-те год. на XX в. българските офицери се изпращат на обучение предимно в италиански военноучебни заведения, тъй като по това време Италия е единствената страна от Великите сили, която проявява интерес за военно сътрудничество с България. За да се заобиколят военните клаузи на Ньойския договор, българските офицери постъпват в италианските военноучебни заведения като изучаващи италиански език²⁰.

Постепенно интересът на българската страна към италианските военни учебни институции намалява за сметка на интереса към Германия, особено след 1935 г. Италианският военен аташе в София посочва следните причини за това: след уволнението на някои генерали, учили в Италия, българското военно министерство се ориентира към завършили в Германия; германските военноучебни заведения са отворени за българските офицери, които все повече се насочват към тях²¹. През 1935 г. властите в Германия едностранно отхвърлят Версайския договор и отварят широко вратите на военноучебните си заведения за подготовка на български офицери от различни родове войски²².

Още през средата на 30-те год. на XX в. Франция и Англия също негласно нарушават военните клаузи на Ньойския договор. Правителствата им разрешават обучението на български офицери във военноучебните им заведения²³. Но поради политическата ориентация на България към Италия и най-вече към Германия, тя не се възползва пълноценно от предоставената ѝ възможност. Доказателство за това са следните данни: през периода 1934-1939 г. военна академия във Франция завършват 8 наши офицери, в Германия – 60, а в Италия – 64²⁴.

Въпреки благосклонното отношение на Германия към обучението на български офицери в германски военни академии и училища, има и случаи на отказ. Не се допускат български летци за обучение във Военновъздушна-

¹⁹ ДВИА, ф. 040, оп. 1, а.е. 1, л. 80-82.

²⁰ Димитров, И. Българо-италиански политически отношения, 1922-1943. – София, 1976, с. 173.

²¹ Пак там, с. 270.

²² ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 293, л. 52.

²³ Пак там, л. 166; а.е. 297, л. 55.

²⁴ Пак там, а. е. 296, л. 354-356; а.е. 301, л. 327; а.е. 302, л. 389.

та академия, защото доктрината на Гьоринг се пази в най-строга тайна²⁵.

Но в Щаба на войската има висши офицери, които се съмняват в целесъобразността на това, българи да получават висше военно образование в различни държави. Началникът на Щаба на войската ген. Йордан Пеев е против изпращането на наши летци на обучение в чужбина, тъй като възприемането на чужди военни теории се отразява отрицателно върху българските схващания за използването на авиацията в съвременната война на Балканите²⁶.

Началото на Втората световна война се отразява и върху влиянието на западноевропейската военна теория и практика у нас. Германия временно намалява броя на местата, отпуснати за обучение на български офицери в немски военноучебни институции. Така стои въпросът и с обучението на български военни кадри в Италия²⁷.

След присъединяването на България към Тристранния пакт (1 март 1941) и обявяването на война на Великобритания и САЩ (12 декември 1941), българските офицери могат да получават висше военно образование само в Германия и Италия. Но след излизането на Италия от войната (1943), изпращането на български офицери в италиански военни академии и училища става невъзможно²⁸. Германия остава единствената държава, на която се разчита за подготовката на български офицери с висше образование в чужбина.

Освен редовното обучение на наши офицери във военни училища и академии на западноевропейски държави, на специализирани курсове и стаж с различна продължителност се изпращат офицери от всички родове войски. На българските курсисти и стажанти в чужбина е възложено да донасят в Щаба на войската сведения по определени въпросници. От съдържанието им се вижда, че нашите военни специалисти се интересуват от широк кръг проблеми: организация и въоръжение на съответната армия; методи на обучение и възпитание в нея; използването на родовете войски и взаимодействието между тях; нови устави, правилници и наставления, и коментар за възможностите на ученото да се приложи в българската армия²⁹.

В разглеждания период български офицери се изпращат на стаж и курсове в Италия³⁰ (артилеристи и летци) и в Германия³¹ (летци, моряци, бронетанкисти, парашутисти, зенитчици и др.). До 1939 г. наши офицери са изпращани на специализация и във Франция³² (артилеристи, кавалеристи, сапъори), Англия³³ (летци) и Полша³⁴ (летци).

²⁵ Марков, Г. Българо-германски отношения, 1931-1939. – София, 1984, с. 414.

²⁶ Явашчев, С. Развитие на военнотеоретичната мисъл в България, 1919-1944. – София, 1990, с. 47.

²⁷ ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 301, л. 169, 171.

²⁸ Пак там, а.е. 428, л. 92.

²⁹ Пак там, а.е. 293, л. 97, 153-156, 303.

³⁰ Пак там, а.е. 299, л. 15.

³¹ Пак там, а.е. 293, л. 54, 63, 93, 107.

³² Пак там, л. 148-151.

³³ Пак там, а.е. 303, л. 438.

³⁴ Пак там, а.е. 93, л. 130.

В хода на войната германското командване търси нови, по-динамични форми на обучение на кадри за българската армия. То открива в Ниш немско бойно училище, в което преминават курс на подготовка не само наши офицери, но и фелдфебел-школници, подофицери и войници от различни родове войски³⁵. За времето 1942-1943 г. в това училище са подготвени 1508 български военнослужещи, докато за същото време в Германия те са 304. Това се дължи на трудностите, които германското командване изисква при командироването на български офицери.

След 1 март 1941 г. българските военни власти започват да използват германски офицери за инструктори в поделенията при подготовката на армията ни. Командването на немската група армии Е организира двумесечни курсове за обучение на офицери и подофицери от българския Втори корпус при използването на планинската артилерия по опита от водещата се война³⁶.

Освен посочените дотук пътища и форми за проникване на западноевропейската военна теория и практика у нас, се използват и други, които също оказват влияние: установяване на контакти и споразумения с генералните щабове на приятелски настроени държави (Италия, Германия, Унгария, Румъния) с оглед на съвместни военни действия срещу общ противник³⁷. Активна дейност след 1941 г. провежда немската военна мисия към българския Щаб на войската – *Германски щаб за обучение*³⁸. Офицери от този щаб присъстват при подготовката на различни поделения от нашата армия и дават своите препоръки, посещават военни маневри и оказват помощ при подготовката и провеждането им, изнасят лекции и беседи пред офицерите от поделенията, в които ги запознават с новостите във войната³⁹.

Помощ от *Германския щаб за обучение* получава и Щабът на войската при разработването на редица въпроси, като организацията на нашата армия съгласно препоръките на германската Главна квартира; разработване на щатове на конна дивизия; организация и подготовка на бронирани, свързочните и инженерните войски; употреба на огнехвъргачките и др.⁴⁰

Българските военни специалисти следят с внимание маневрите и ученията на западноевропейските армии, както и войните, водени след 1919 г. Интерес предизвикват най-вече тези, в които се използват нови видове оръжия и бойна техника, особено танкове и авиация⁴¹. Но Щабът на войската не копира механично чуждестранния опит, а творчески го прилага, като се стреми да го адаптира към конкретни наши условия, правейки си изводи не само от успехите, но и от недостатъците на чуждестранните армии⁴².

³⁵ Пак там, а.е. 323, л. 33-39.

³⁶ ДВИА, ф. 24, оп. 3, а.е. 185, л. 121.

³⁷ ЦДА, ф. 416 к, оп. 1, а.е. 116, л. 2-17.

³⁸ ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 321, л. 372.

³⁹ Пак там, а.е. 323, л. 277, 327, 397; ф. 24, оп. 3, а.е. 168, л. 21.

⁴⁰ Пак там, ф. 22, оп. 3, а.е. 323, л. 298, 299.

⁴¹ Пак там, а.е. 330, л. 288.

⁴² БИА-НБКМ, ф. 221, а.е. 10, л. 109.

До отпадането на военните клаузи на Ньойския договор (31 юли 1938) български военни делегации могат да присъстват само на маневрите на германската армия, а на маневрите на други армии присъстват само българските военни аташета в съответната страна⁴³. Присъствалите на чуждестранни маневри, правят подробен доклад-информация за резултатите от тях. С тази информация се запознават офицерите от големите щаботе и преподавателите от Военната академия и Военното училище⁴⁴.

Първоначалните успехи на Вермахта във Втората световна война стават причина към бойните полета да се отправят офицери от Щаба на войската. Те отблизо се запознават с немския опит при провеждане на операциите в Полша, Белгия, Франция. След завръщането си те издават монографии, публикуват статии във военния периодичен печат, изнасят доклади пред преподавателския състав във Военната академия и Военното училище и пред офицерите от гарнизоните⁴⁵.

Българската армия има и офицери за свързка към щаботе на немските войски, дислоцирани на Балканите: контраадм. С. Иванов – при германското командване на Югоизтока, ген. А. Жилков – при немската група армии Ф, полк. Мирчев – при групата армии Е. Една от основните им задачи е да следят за новостите, прилагани от германските войски и да донасят за това в Щаба на войската⁴⁶.

Българските военни специалисти разбират, че изходът на войната от лятото на 1941 г. до голяма степен зависи от развитието на военните действия на Източния фронт. Затова те следят внимателно новостите във военното дело, прилагани от армиите на двете воюващи държави. Български военни делегации посещават на място театрите на военните действия и се запознават с операциите при Кременчук, Киев, Николаевск, Симферопол, Херсон Севастопол. След завръщането си от тези командировки присъствалите издават брошури, статии, пишат доклади и информация, с които се запознават всички офицери от българската армия⁴⁷.

Проникването на западноевропейската теория и практика не е винаги еднопосочно. Българската армия и военните специалисти не само „консумират“ чуждото влияние. Има редица примери, когато нашата военна теория и практика също проникват в чужбина и се радват на успех там. Един от основните начини за запознаване на Западна Европа и съседните държави с българската военна теория и практика са различните видове маневри, на

⁴³ ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 270, л. 1; а.е. 292, л. 196.

⁴⁴ Пасков, М. Маневрите в съседните и другите държави. // Ръкопис във ВИБ, б.м.г.

⁴⁵ Костов, Н. Войната в Полша. – София, 1940; Самарджиев, А. Характерни прояви на германската военна доктрина. // Българска военна мисъл, 1939, № 9-10; Жеков, Н. Впечатления от обиколката на бойните полета на Западния фронт. // Българска военна мисъл, 1940, №7; Хараламбиев, Хр. Поуки от германо-полската война. // Съвременна пехота, 1940, № 55.

⁴⁶ ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 326, л. 39; а.е. 425, л. 12; ф. 1, оп. 5, а.е. 690, л. 8; ф. 24, оп. 3, а.е. 190, л. 4.

⁴⁷ Пак там, а.е. 325, л. 181; ф. 015, оп. 1, а.е. 2, л. 7; а.е. 323, л. 259.

които присъстват чуждестранни военни представители. На големите Царски маневри край Попово през есента на 1937 г. немската военна делегация се ръководи от ген. Ерих Манщайн, по това време началник на Оперативния отдел при Генералния щаб на Сухопътните сили. Той дава висока оценка на видяното по време на маневрите⁴⁸.

Друг начин за проникване на нашата военна теория и практика е прежеждането на българска военна литература, отпечатване на статии на български автори в чуждестранния военен печат, изнасяне на българска военна литература чрез чуждестранните военни аташета. През 1932 г. в Германия е издадена книгата на ген. Н. Жеков *Войната е била и ще бъде, въпреки нейните ужаси и разорения*, която е отговор на романа на Е. М. Ремарк *На Западния фронт нищо ново*⁴⁹. Книгата на подполк. Н. Недев *Операциите в Македония. Дойранската епопея 1915-1918 г.* е преведена на френски език, а в немско военно списание е поместена рецензия за нея⁵⁰. За да могат германската армия и обществеността по-отблизо да се запознаят с българската войска и нейните действия през Първата световна война, в Германия се превежда изданието на Военноисторическата комисия *Участието на България във войната 1914-1918 г.*⁵¹

Има и редица случаи, когато други държави проявяват желание техни офицери да се обучават в България. През 1934 г. на стаж в български артилерийски полкове идват немски офицери. Основната им цел е да присъстват на учения със стрелби и да се запознаят с организацията и действията на нашата артилерия⁵². У нас през 1939 г. пристигат на стаж унгарски юнкери летци, които се запознават с подготовката на българските авиатори⁵³. По предложение на хърватския Щаб на войската през 1943 г. в интендантския отдел на нашата Военна академия и във Военното училище се обучават офицери от Хърватско⁵⁴.

Разглеждайки пътищата и формите за проникване на западноевропейската военна теория и практика и хармонизирането ѝ у нас, могат да се направят следните обобщения:

Многообразието от пътища и форми за това проникване се дължи на необходимостта нашата армия да има добре подготвени офицери, да е снабдена с адекватни на условията регламентиращи документи. В същото време то е и една от предпоставките за развитието на българската военна теория и практика през разглеждания период.

През различните години разнообразни са и пътищата за проникване на западноевропейската теория и практика. През 20-те год. на XX в. това става

⁴⁸ Пак там, а.е. 290, л. 55; Днес, № 506, 14.10.1937.

⁴⁹ ЦДА, ф. 237 к, оп. 1, а.е. 20, л. 2.

⁵⁰ Пак там, а.е. 95, л. 2-12.

⁵¹ ДВИА, ф. 1, оп. 5, а.е. 62, л. 193.

⁵² ДВИА, ф. 22, оп. 3, а.е. 297, л. 9.

⁵³ Пак там, а.е. 302, л. 589.

⁵⁴ Пак там, а.е. 330, л. 92.

почти единствено по пътя на чуждестранната военна литература, пристигаща в България. През 30-те год. на XX в. на преден план излиза обучението на български офицери в чужбина, а след началото на Втората световна война – чрез непосредствено запознаване с теорията и практиката на воюващите армии.

Конюктурата във външнополитическите отношения на България през периода 1919-1944 г. до голяма степен предопределя към коя военна теория и практика ще се ориентират българските военни специалисти. Голямото военно превъзходство на Франция през Първата световна война, изобилието на френска военна литература и обучението на армиите на съседните ни държави (евентуални наши противници в нова война) предимно от френски инструктори по френски регламентиращи документи са основните причини за българския интерес към френската военна теория и практика.

През 20-те и началото на 30-те год. на XX в. в страната е налице предимно проникването на италианската военна теория и практика. Това става главно чрез обучението на български офицери в Италия и доставката на оръжие и бойна техника оттам. В същото време италианската военна литература и печат са по-малко превеждани в сравнение с френските и немските.

Първоначалната изолация на България от Германия се отразява и върху проникването на немската военна теория и практика. Въпреки че след 1929 г. българо-германските отношения възвръщат предишния си характер, българските военни кръгове се отнасят с известни резерви към немската военна теория и практика от края на 20-те и началото на 30-те год. на XX в. Причините за това са главно две: първо, авторите на многото военни публикации, които излизат в Германия, в по-голямата си част са запасни офицери, недостатъчно запознати с новостите във военното дело; второ, няма публикации, в които да са разкрити организацията, подготовката, въоръжението, снабдяването и пр. на немската армия в актуалния ѝ вид. Едва по-късно, след 1935 г., когато немският военен опит става по-достъпен, българските военни специалисти започват да му отделят по-голямо внимание, като постепенно той измества този на Италия.

Слабият интерес към английската военна теория и практика се дължи най-вече на погрешното мнение, което съществува у по-голяма част от военните ни специалисти. Според тях, английската армия, развивайки се при специфични условия, определени от географското положение на Англия и от световните ѝ интереси, ориентира своята военна доктрина към морската и колониалната война и по този начин има малко допирни точки с нашата военна доктрина.

КРОСКУЛТУРНАТА ПЕРСПЕКТИВА В ОРГАНИЗАЦИОННАТА ЕТИКА: РОЛЯТА НА КУЛТУРНАТА И ЕТИЧЕСКАТА КОМПЕТЕНТНОСТ В УПРАВЛЕНИЕТО НА РАЗЛИЧИЯТА

Даниела Сотирова

CROSS-CULTURAL PERSPECTIVE IN ORGANIZATIONAL ETHICS: THE ROLE OF CULTURAL AND ETHICAL COMPETENCE IN DIVERSITY MANAGEMENT

Daniela Sotirova

Abstract. *The paper focuses on cross-cultural organizational ethics, offering constructs for harmonization of cross-cultural interactions. It is a new research field in behavioral ethics, located between cross-cultural management and organizational behavior. Particularly are considered those key issues that have implications for the actors in international projects and their management. The proposed study is conceptual and it clarifies the changing meaning of cultural sensitivity, intelligence, competence, as well as more rarely used in organizational communication notion of ethical competence.*

Keywords: *cross-cultural organizational ethics, cultural differences, moral foundations, cultural intelligence, cross-cultural organizational competence, ethical competence, hyper norms, moral minimalism and moral maximalism.*

Увод: цели и контекст на разглеждане

Културното разнообразие е същностна черта на глобалния *постфактически* свят. То може да се осмисля по различни начини. Но доколкото и дали културното разнообразие е и етическо разнообразие – това е основният въпрос, анализиран в този доклад. **Етическите аспекти на интеркултурността** са самостоятелен кръг от проблеми, недостатъчно проучени у нас [1]. В този изследователски периметър има различни перспективи за анализ: от гледна точка на моралната и културната идентичност на равнище *философска рефлексия*, като *групова* идентичност, в т.ч. – като въпрос за *поколенческите* културни разлики, за въздействието на *дигиталната* култура, за управлението и *развитието на човешките ресурси*, както и за *управлението на миграцията*. Всички те имат своето интеркултурно измерение и етически прочит.

През последните години в българските университети се въвежда магистърски програми по *управление на международни проекти*. Интересът към такива магистратури е висок. Целите на подобно обучение се постигат чрез предлагане на съвременни подходи за екипна работа, преговаряне и ефективни комуникативни стратегии. Значима част от тази проблематика се разработва в нови академични и консултантски дисциплини. Сред тях е **кроскултурната организационна етика**. Тя е разположена, условно казано, в гранич-

ните територии на кроскултурния мениджмънт и организационното поведение. Кроскултурната организационна етика е изследване на ценности, принципи и правила на делово поведение, насочено към преговарянето, създаването на мрежи и екипи на локално и глобално равнище, идентифицирането и справянето с морални несъгласия в процеса на подобна делова съвместна дейност.

Този текст е фокусиран към понятия и подходи в кроскултурната организационна етика, имащи връзка с ефективното поведение на участниците в международни проекти и тяхното управление. Предложеният анализ е **концептуален и основан на качествени методи**. Днес има разработени количествени методики за изследване на показатели и определяне на политики в бизнес етиката. Напр., индексите за бизнес етика и социална отговорност на бизнес организацията са вече над 250 [2]. Но кроскултурната етична проблематика изисква на първо място *междудисциплинно хуманитарно интерпретиране*.

1. Културните разлики в организационната етика: равнища на интерпретиране

В глобалната среда нараства потребността от вникване в етичната страна на кроскултурните комуникации. Погрешно е да ги свеждаме и мислим единствено като разлики, разногласия и конфликти. Тази едностранчивост, уви, има обяснения и е поголовна. Но броят на **мултикултурните делови екипи** навсякъде расте. Участниците им имат потребност позадълбочено да осмислят основанията на общото, както и на различното, помежду си. Думата **експат** (от експатриант, чужденец или служител в предприятие, който работи зад граница) стана употребявана и в българския мениджърски *новоезик* по Оруел. Според професора по организационната етика Д. Нарваес, в кроскултурната среда *всички трябва да можем да действваме като морални експерти* [3]. Подобна експертиза се придобива чрез умения за *практикуване* на кроскултурна делова етика. Приложната и **поведенската етика** са водещото в нея, тя е знание по-скоро от типа *знам как*, отколкото *знам какво*. Ще отделя четири равнища на обяснение и интерпретация, важни за темата на този доклад [4].

На първо ниво, граничната зона между организационна етика и интеркултурни изследвания често се намира в културните разлики **на равнище делово общуване**. Следвайки културната граматика и проксемиката на Е. Хол от 60-те год. [5], в интеркултурното знание се множат данни и систематизации за пространството на комуникация, за точността и отношението към времето, ролята на контекста и изобщо – за международния делови **етикет** като поведенски код.

На второ място, в интеркултурните изследвания моделът на Г. Хофстеде [6] е широко разпространена обяснителна схема за културни измерители за **предпочитания към ценности в ситуации с дилеми**. Предложените от холандския изследовател параметри подлежат на *етически прочит*: тук става дума за ценностен избор на индивиди от една общност. В някои от измерите-

лите етическият план е по-трудно откриваем, а при други – директно. **Индивидуализъм – колективизъм и властовата дистанция** напр., са свързани с начина на дефиниране на самия морален субект и лесно се тълкуват етически. Но параметърът краткосрочна-дългосрочна ориентация само опосредено може да се разглежда като свързан с моралността в поведението.

На трето ниво, в изследванията са предложени цялостни критерии за сравнение на култури (тук имам предвид само онези, които са от значение за дефиниране на етични измерители на *организационното* поведение). Такъв е показателят **степен на материалистичност на културата**. Г. Гер и Р. Белк проучват степента на материализъм между дванадесет държави, като се прилага *скала на материализъм*. Използвани са параметри на потребителските желания, данни и качествени оценки, възприятия за необходимото в бита. Въпреки податливостта за критики, изследването дава основа за очакване на определено поведение от представители на по-силно или по-слабо материалистични култури. В анализираната група националните култури се подреждат така: от най-силно материалистични към култури с по-слабо изразен материализъм: 1. Румъния, 2. САЩ, 3. Нова Зеландия, 4. Украйна, 5. Германия, 6. Турция [7]. Вглеждането в списъка показва *лъстрота на разнопосочни социални, исторически, религиозни и др. фактори*, криещи се зад индекса на материализъм. Независимо от ракурса, през който се интерпретира подобна подредба, изследването потвърждава, че материализмът не е уникален възглед и нагласа за Запада, но не и за Изтока, за Европа, но не и за Азия, за *стари* капиталистически общества, но не и за бивши социалистически, за богати, но не и за бедни държави.

На четвърто равнище, има **разлики на възприемане на морални норми и етични стандарти**: дали ние ги знаем и **оправдаваме или ги следваме и прилагаме**? Отвъд склонността към първото или второто се крият историко-културни и религиозни причини (напр., факторът протестантска трудова етика), които тук няма да анализираме специално. На равнище предпочитания и навици за организационно поведение се очертава несъвпадение между онова, което хората *приемат по принцип за правилно или/и полагат усилия* да го следват. Има разлики между културите при преминаване *от думи към дела*, от рационализиране към действие. Едно или друго културно предпочитание е свързано с културно-историческия факт, че след *размагьосването на света* (по М. Вебер) **моралният плурализъм** се е разширил. И в тази посока разликите вътре в т.нар. западна култура са станали големи. Ако скандинавските държави, Холандия, Германия са пример за подобен ценностен плурализъм (поне досега), в същото време **моралната монолитност** (единомислие и единодушие) остава характерна за САЩ и англосаксонската култура. Консултантски наръчници по делова етика, идващи от тези страни, не подлагат на съмнение природата на моралните ценности в бизнеса и потребността от *научаване* и следване на аксиоматични *прости* правила. Фокусът е в **усилието** за прилагане и усъвършенстване от всеки на възприемани като *природна даденост* правила на пазара и соци-

алния ред. Тази пазарна култура се опира на по-твърдата почва на норми, свързани с естествени права, християнски ценности и нравствен перфекционизъм с всичките им позитиви и негативи за глобалното общуване.

2. Доминиращи перспективи в поведенската кроскултурна етика

Терминът **поведенска етика** е съвсем нов в приложните етики [8]. В нея фокусът се променя: акцентът е върху моралната страна на общуването, етичното лидерство, комуникативните стратегии, преплитането на индивидуални и културни фактори при вземане на етични решения. Преподаването в тази нова перспектива дава **възможност да се обогати образованието по икономика и управление**. Според изследванията, изучаването на бизнес науки оказва върху личността на студентите обратно влияние на вероятността да предприемат етични решения в бъдещи действия. В този смисъл *поведенската етика е своеобразна лечебна настойка* [8], която оздравява обучението.

В периметъра на поведенската етика са включени знания за компетентности, които са част от търсени на трудовия пазар професионални стандарти на отговорност, способност за критична преценка и за саморазвитие. Поведенската етика се опира на психологията, социологията и културната антропология. В тази концептуална рамка перспективите за осмисляне, идващи от моралната философия, следва да се определят и усвоят в една общност адекватно, с разглеждане на всички нюанси на разпространение на една или друга перспектива в дадения културен регион (Табл. 1):

Табл. 1. Перспективи в поведенската кроскултурна организационна етика

	Какво правя?	Какво казвам?	Какво е това?
1	Формулирам морални съждения за факт (ситуация)	Не е правилно (лошо, недопустимо) да се лъже (обижда, причинява страдание...).	Етически релативизъм
2	Изразявам собствено отношение към поведение	Отричам (мразя) лъжата (лъжите, измамниците...).	Субективизъм
3	Изразявам чувства, насочени към желание за действия	Долу всички лъжци (измамници...)	Емотивизъм
4	Изказвам забрани или указания	Не лъжи, (не наранявай другия с измами...)	Прескриптивизъм

Коя перспектива е културно и групово преобладаваща, толерирана и селектирана – това е въпрос на диалог, преговаряне, наблюдаване и коригиране в конкретна общност.

3. Конструктът *морални основания* в кроскултурната етика

През 90-те год. на XX в. е предложено понятието *морална област* (moral domain – сфера, пространство, домейн) [9]. Към моралната сфера се отнасят онези действия и дейности, които могат да се оценяват с морални съждения: за правилно – неправилно, добро – зло, за разлика от съжденията за лични пред-

почитания (харесвам – не харесвам, обичам – мразя, приемам да правя като другите – не правя като другите). Такова определение е близко до тезите на Л. Колберг и модела за стадите в индивидуалното морално развитие.

Появата на конструкта морални основания в кроскултурната бизнес етика е в контекста на дебата *релативизъм – абсолютизъм* (морален империализъм) на ценностите. Значителна част от хората в бизнес организациите във време на глобална конкуренция и информираност бързо овладяват (или поне имитират) образци на поведение и лидерство, водени от стремеж към уникалност и висока конкурентоспособност. Тези образци идват от световните лидери и от мултинационалните компании (Стив Джобс, Бил Гейтс или Кристо, за когото следва да знае, че се изучава като казус по мениджмънт на проекти във водещи университети по света). Приемането на етичския релативизъм, освен всичко друго, означава и оправдаване или съобразяване с местните културни навици (напр., даване на бакшиш, рушвет, почерпушка, бонус, ако използваме различни думи от практиката, или форми на непукизъм и шуробаджанашина). Чрез *етически релативизъм* мениджмънтът на големи корпорации избягва самопреценки, признания и обвинения в етноцентризъм; опростява всекидневните си действия като поддържа моралното самоуважение.

През XXI в., в среда на глобален дигитален бизнес, вече се търси опора в *обща основа от споделяни ценности*. Без подобна основа е трудно да се формулират и решават каквито и да било глобални проблеми. Без съгласие за универсално правилно и допустимо (*морален абсолютизъм*), не е възможно да се противодейства и дори да се *противомисли* за недопускане на ситуации и престъпни поведения, свързани с корупционни, информационни и екологични въпроси. Така накратко може да се разбере *защо е необходимо търсене и позоваване на общите морални основания при наличие на „живи“ национални култури*.

Възниква и въпросът как точно да се отграничи сферата на моралното отсъждане и действие? В сферата на публичното, за бизнеса въпросът се конкретизира в такъв: кои въпроси *подлежат* на вземане на етични решения? Вземането на етични решения е несъмненият критерий, началото и краят, определящи дали и как дадена проблемна ситуация се отнася към моралната сфера. Поне в сферата на организационната етика това е безспорно приеман признак [10]. Перспективата на моралния реализъм (за разлика от абсолютизма и релативизма) се конкретизира до търсене на отговор на следния въпрос: какви са културните особености при вземане на етични решения? Дж. Хейт е кроскултурен антрополог и психолог, който предлага модел за обяснение на културната специфичност на моралната област. Според него, съществуват морални основания, върху които израстват културни различия. Навсякъде по света хората осъждат *причиняването на вреди* – физически и психически на друг. Но културите предлагат и примери за незабелязване и negliжиране на вреди и болки, както и за злорадство и болезнено харесване на страдания и жестокост. В едни култури даден проблем може да се приеме като съдържателен морален *привкус*, а в други като проблем, който не съдържа подобни притеснения. Ясна илюстрация е възприемането на подкупа и бакшиша по ос-

та подарък, жест – осъдим, престъпно деяние. Етико-културологичното вникване е важно, за да разберем **устойчивостта на корупцията** на индивидуално, организационно, отраслово, регионално и държавно равнище. Осмислянето на връзката *културни основания – морални основания* би помогнало, напр., обяснението на въпроса защо в България и Румъния справянето с корупцията е с различен успех, трайност и темпо.

Според Дж. Хейт, трябва да се тръгне от психологически основания на моралността, като се акцентира върху моралните чувства. За подхода е характерен *емотивизмът*, а самата етика може да се определи като *интуитивистка*. Моралните интуиции са като сетивата: всички представители на човешкия род имат еднакви сетива, но всеки е със свой различен вкус, зрителни възприятия, представи и критерии за кисело, сладко и пр. Интуитивните основания са за:

- вреди, причиняване на болки и загриженост, откъдето идва съчувствието;
- справедливост и реципрочност – най-важно морално основание, чрез което се свързват непознати, изразяващо се в онзи реципрочен алтруизъм, правец възможна социалната връзка;
- принадлежност и лоялност, свързани със степента и формата на доверие и готовността за сътрудничество в културата;
- авторитет, уважение и стабилност;
- чистота и святост, т.е онова, което моралната общност възприема като безкрайно и трансцендентално, както и всичко, предизвикващо често отвращение сред хората в дадена култура.

Добавеното по-късно шесто морално основание е представата за базисната необходимост от свобода и/или подчиненост [11]. Теорията за моралните основания дава възможност за интересни, но нееднозначни интерпретации на примери, за обяснение на трудно разгадаеми навици на хората от други култури, за формулиране на въпроси, на които са възможни множество отговори. Напр., моралното основание *чистота и святост* зависи силно от фактора религиозност. При това без значение за каква точно религия става дума – християнството с неговите вероизповедания, исляма и пр. Месианство и фундаментализъм има както в американски, така и в арабски вариант.

Културите могат условно да се разделят на *морално строги и по-толерантни* към поведения, които се разминават с моралните им основания. Интересно е, че в култури, за които е характерна по-голяма етическа строгост, т.е. има по-тясна област на морално прощаване, морализиращата позиция е по-масово разпространена, отколкото в културите с етическа толерантност, с опрощаваща морална санкция, в които сферата на допустимото е разширена и неопределена. В контекста на темата на доклада, това би означавало, че сферата, в която се очаква да се вземат *строги* етични решения, тук е по-малка.

Чертите на ниска принадлежност към общност (и висока автономност) са характерни за северноамериканците и някои западноевропейци. Различните културни норми за принадлежност и лоялност определят формите на организационна лоялност, степента на автономност и „естествената“ отдаде-

ност на индивида на една общност. Ако авторитетът, уважението и стабилността са силно морално основание за арабските, мюсюлманските и повечето азиатски култури, възниква въпросът как в тях се поддържа критика, дебат, защита и обосновка на предложение, приемане на взето решение – все западни управленски стандарти? Как се постига желаната адаптация на служител, управление на таланта на младите, как се подобрява управлението на времето в общност от служители, имащи свои морални основания? Всички тези въпроси са силно повлияни от културното им *месторождение* – англосаксонската култура.

Въз основа на модела на Дж. Хейт могат да се открият **три основни морални области: етика на автономността, етика на общността и етика на святостта**. Тези, условно казано, етични системи в различните култури, *ценностно фаворизират съответно правата и отговорностите, солидарността и покорността пред свящото*. Във всяка от тях моралната сфера се очертава от *знаци* на престъпване на човешки права, лоялност към общност или нечия святост

Моралните области помагат да намираме приемлив отговор на въпроси като следните: защо хората от различни култури имат склонност да моделират своето собствено етично поведение по това на организационните лидери (да го имитират)? Защо различни в индивидуалните си черти хора от една националност участват с еднаква лекота в определени социални, културни и езикови практики, чрез които *нормализират* дадената морална област, т.е. поддържат социалната норма в нея. Анализираните нови конструкти могат да бъдат прагматизирани в съвременни управленски понятия и практики.

4. Културна интелигентност и етическа компетентност: нови конструкти за мениджърски способности

Управлението на проекти все повече се основава на знания и успешен пренос на опит за създаване на ефективни кроскултурни партньорства. Качеството **културна интелигентност** е станало необходимо за модерния мениджър и лидер. Самото понятие е въведено преди десетина години [12] и е пример за динамиката и обогатяването на мениджърската терминология, на които университетското образование по управление следва също бързо да откликва, за да *няма дисонанс между консултантското фирмено обучение и академизма*. Конструктът, предложен в Харвард Бизнес скул, се трансформира в понятийни модели, консултантски схеми и съвети, оформящи нов поведенчески стандарт в професията и комуникациите. Хармонизирането на културното разнообразие между участниците във всеки проект е ключова предпоставка за неговата ефективност.

Кроскултурната и етическа компетентност в значителна степен днес съвпадат – в разбиране на другия и неговата култура, познаване на честите конфликтни зони на межкултурно взаимодействие, при водене на диалог и сключване на сделки, изграждане на мрежи и виртуални партньорства с международни участници, преодоляване на предубеждения и стерео-

типи, балансиране на груповите интереси и постигането на приемливи етични стандарти в конкуренцията [13]. За културната интелигентност (измервана дори с *културен коефициент, CQ*) през последните десет години са обосновани различни модели, индикатори и въпросници за проверка. На база на проученото [14] и с цел приложимост в български и европейски контекст предлагам адаптирана следната **структура на културната компетентност** с отделни **сегменти** (равнища), пригодена за конкретизиране в образование, консултиране, фирмено обучение и индивидуално саморазвитие:

1. CD (cultural drive) – ентузиазъм, интерес и доверие на човек от възможността да функционира ефективно в среда с различни култури; умение да извличаме удоволствие от общуване с различни култури, да трупаме полезен личен опит от многообразието, развивайки собствената си ефикасност и разширявайки степените си на доверие към чуждото;

2. CK (cultural knowledge) – познание за сходствата и разликите между културите, вкл. за новото в икономическите и правните системи на съответните държави, което е условие за т.нар. *комплайънс етика* (спазване на правила и регулации), както и знания за ценностите, религиозните убеждения, социолингвистични правила на изказ и невербалност;

3. CS (cultural strategy) – личностна способност да се извлича смисъл от кроскултурния опит чрез преценки и преоценка на собствените мисловни схеми и тези на другите, предполагаща:

– **Степен на информираност** – за своето и на членовете на екипа налично културно познание;

– **Планиране** – на поведенчески стратегии за съответната културно многообразна среща, проект, комуникативна ситуация;

– **Проверка** – осмисляне на съвпадението и разминаването между предубеждения и случило се с цел коригиране *кроскултурните ментални пътни карти* на преживяното [15].

4. CA (cultural action) – способност на човек да адаптира в ход вербалното си и невербално поведение, за да е целесъобразно и пригодено към културния ситуационен контекст, с активен репертоар от гъвкави реакции, умение за модифициране на поведение (жестове, мимики, акцент, тон, бързина, паузи и др.)

5. Специфични правила и критични зони в кроскултурната делова етика

За кроскултурната делова комуникация полезен ориентир е моделът за **две перспективи** в международната бизнес етика: на минималистите и максималистите. Според **минималистите** моралните действия на големи транснационални субекти в условия на чужда култура се свеждат до спазване на императива *не вреди*. Те се придържат към минимум етични стандарти чрез универсалните права и ненакърняването им. В този смисъл **правото на минимум образование** за деца в една по-слаборазвита страна, където

действия дадена мултинационална компания, е морално изискване, което не се подлага на съмнение. То се изразява в съобразяване със забрана на детския труд, в публично осъждане на наемането на малолетни на пълен работен ден, дори и ако местните закони, обичаи, равнища на бедност и родителски желания стимулират децата да работят. **Максималистите** изтъкват, че корпорациите са специфични глобални институции по нива на организираност. Те са особени субекти като способност да акумулират и контролират богатства, в т.ч. човешки потенциал. Това им вменява специален морален дълг **да подпомагат другите**. Ако напр., недохранването е проблем в една страна, то международна компания, развиваща там бизнес, следва да разработи програми за изхранване на населението. Транснационалните компании, според максималистите, поемат *специфични морални отговорности*:

- да създават повече блага, отколкото вреди за страната;
- да участват с дейността си в развитието на страната;
- да уважават местната култура и да не работят срещу нея;
- да трансферират технологии, които могат безопасно да се използват и се управляват в страната.

Върху какви морални основания да се стъпва, когато се действа в друга култура, *когато етиката пътува*, ако си послужи със заглавие на известните бизнес етици Т. Доналдсън и У. Дънфи [16]. Според тях, съществуват **хипернорми**, действащи на макросоциално ниво, които са ориентир за *правилно* поведение в ситуация на култура, различна от своята. Съветът е за придържане към следните **правила в кроскултурната бизнес етика**:

- Провери дали дадената културна практика е автентична и легитимна (т.е. широко приемана и в съответствие с хипернормите).
- Следвай легитимните местни обичаи, когато това е възможно.
- В спорна ситуация давай приоритет на норми, произхождащи от по-голямата група.

Специално вглеждане е необходимо към всички чувствителни за етичността зони (моменти) в деловата кроскултурна работа. Сред тях е осъществяването на даден проект във времето. **Моментът на планиране** е важен и в перспективата на управление на етичните и културните разлики. Като метафоричен аргумент нека припомним фразата, приписвана на Б. Франклин: *Ако се провалиш в планирането, то планираш да се провалиш* (*If you fail to plan, you are planning to fail*). Затова самостоятелен аспект на етиката управление на проекти е процесуалният анализ. Тук ще посоча само един частен пример за **специфичен източник на етични проблеми**: *стартването на работата по проекта преди оторизирането и официализирането му*. Етичните разминавания и развитието на кроскултурния екип следва да се предвидят, като се съобразят с модели и аргументи на организационната етика. Д. Харт въвежда конструкта морален проект, а в него – *морална работа, морален типаж, морален епизод и пример*, полезни за по-прецизно вникване в управление на отношенията [17].

След проучване на изследвания и консултантски опит [18] откриваме, че изводите и съветите на експерти по планиране на проектни дейности ко-

респондират със смисъла на конструктите в организационната и кроскултурната етика. Предлагат се следните последователни **съвети (стъпки) за мениджъри на малък бизнес, участващи в международни проекти**:

1. Отчитай **уникалния етичен климат на всеки пазар при изработване на свой етичен кодекс**. Спазването му нека да е приоритет сред мениджърите и борда на директорите, за да дават пример на останалата част от организацията. Създай етични правила особено в дейности с натоварен трафик на контакти с чуждестранни дружества. Помоли мениджърите да обосновават своите етични решения на чуждестранните пазари в съответствие с този кодекс, за да се гарантира, че *те самите го приемат като нещо сериозно*. Важно е да се включат служители от други държави в процеса на създаване на програма по етика на организацията;

2. Следвай **местните обичаи по своя преценка**. Вземай решение за всеки конкретен случай, когато смяташ да не се съобразиш с местни традиции, по причина на възможни вреди. Придържай се обаче стриктно към етичен кодекс, когато решаваш хуманитарни и екологични проблеми, напр. – детски труд или обезлесяване. Използвай правото си на преценка по въпроси като подкуп или заплати на местните служители. Напр., може да решиш да предложиш парични подаръци на държавни чиновници в страна, където няма друг разумен начин да стъпиш на пазара, но – да не влизаш на пазар, ако суровините са придобити чрез доставчици, използващи нелегален труд;

3. Прилагай **етичните стандарти в еднакъв степен** на всички пазари и за всички подразделения и служители. Ако има държавна политика за следване на определени норми, бъди готов да преразгледаш възможностите си на пазари с неблагоприятен етичен климат. Отговаряй вежливо и с уважение, ако е нужно да отказваш (корупция). Не действай високомерно или подигравателно, когато не приемаш неетичните предложения: просто обясни, че етичният кодекс на фирмата забранява това поведение, и че би искал да запазиш деловите си отношения за бъдеще. Увери се, че всички мениджъри разбират твоята ангажираност с етични стандарти при подобни случаи;

4. **Прави редовно етически кроскултурен тренинг за цялата фирма** в допълнение към програмите за обучение по етика за новите служители. Използвай извънредни семинари, за да **осветиш новопоявили се проблемни зони**, позовавайки се на нови конкретни примери при всяка възможност [18].

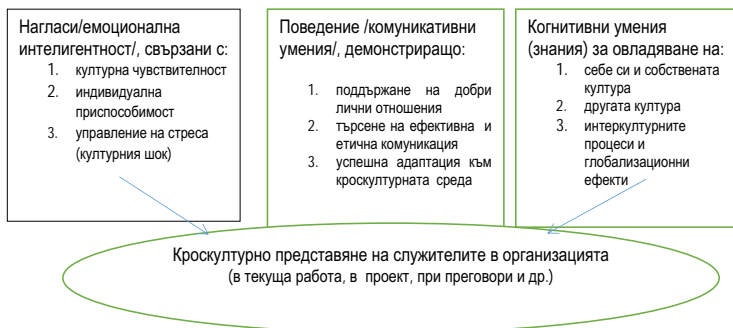
6. Конструктът кроскултурна организационна компетентност в управление на различията

В последните години кроскултурната перспектива оформи самостоятелни области в управленското знание. Експертите, ангажирани с това, съвсем наскоро заговориха за ново теоретично направление – **конструктивен интеркултурен мениджмънт** [19]. Ролята на социалния конструктивизъм с неговите подходи и резултати, постигнати в организационната психология и културната антропология, е концептуална основа на изследванията, в ло-

гиката на които е и този доклад. Чрез нови конструкти някои понятия, използвани вече в управление на човешкото развитие (а не ресурси!), могат да бъдат обогатени. Такъв е конструктът-метафора за **стъклен таван** (*Glass ceiling*) – термин, предложен от Л. Мартин през 90-те год на ХХ в. [20] за обозначаване на *изкуствените бариери от предразсъдъци и предубеждения*. Стъкленият таван не позволява на квалифицирани и компетентни служители, най-вече – **на жените и малцинствата**, да се придвижват напред и нагоре в обществената стълбица към високи позиции в организацията.

Управлението на различията става важен и неизбежен аспект в мениджмънта като процес на определяне и прилагане на лични, общностни и институционални стратегии, които подчертават **сътрудничеството, а не съперничеството** между различия по пол, възраст, етнос, раса и културна идентичност. Необходимо е да се различава и познава **управлението** (или **мениджмънт**) на културните различия и културно специфичния мениджмънт, т.е. – адекватен на споделени ценности на дадена етническа, религиозна, национална, корпоративна, отраслова или друга общност.

Грамотното и просветено управление на различията би следвало да има за своя крайна цел **подобряването на кроскултурното представяне на работното място**. За целите на управление на международни екипи може да служи едно схематично представяне на съставките на кроскултурната компетентност (Фиг.1):



Фиг. 1. Кроскултурна организационна компетентност и нейното усъвършенстване

Както беше обосновано, етичката компетентност днес е неотделима от организационната кроскултурна компетентност. Работата в международна среда изисква *от всичко по много*, т.е. високо равнище на организационни компетентности. На основа на изследванията и натрупан опит от международни проекти, личен и споделян с участници в тях, могат да се изведат следните **специфични етични стандарти на групова работа в кроскултурна среда**:

- Откритост (искреност, безусловно възприемане на *Другия*);

- Неоценъчно реагиране (формиращо организационната среда, работна атмосфера);
- Инициативност и активност (като поведение, което е групово целе-съобразно);
- Добронамереност (изтъкване и опора върху силните страни на всеки);
- Подкрепа: персонална, оперативна и перспективна (утвърждаваща и разгръщаща възможността за принос пред всеки).

Идентифицирането на културните различия, наглед дребни, понякога може да е ефективен път за постигане на организационни цели. Познаването им служи за стимулиране на интеркултурната комуникация и дори за икономическото развитие в дадена местна култура. Един от по-новите конкретни примери в кроскултурното управленско консултуване е създаването на **метод, използващ културните разлики в слушането**, активното и ангажирано слушане. Италианският консултант Е. Сироли създава метод, чрез който да се стимулира икономическото развитие на местно ниво за различни култури. Той е базиран на слушането. Свързан е с вникването в мислите, идеите и ценностите на събеседника. Методът се нарича *Enterprise Facilitation* и се прилага в над 250 общности в САЩ, Канада, Австрия, Нова Зеландия и др.[21] Той контрастира на безброй провалени проекти поради пренебрегване на аргументите на местното население как точно да се включат ефективно в работата, предлагана от специалисти и доброволчески инициативи, дори и при щедро финансиране.

Заклучение

Предложеният анализ на основни конструкти в кроскултурната организационна етика помага да се разбира по-задълбочено в кроскултурните открити и подмолни сблъсъци в интеркултурните организационни комуникации. Въведените конструкти и специфични правила в кроскултурната делова етика биха били полезни за хармонизиране на межкултурните взаимодействия от катаклизми в сътрудничество. Това е задача, която изисква интелектуалните и чисто човешки усилия на всекиго. Въпреки привидно засилена хомогенизация на културите в глобалния свят, етическите различия и моралното разнообразие растат, в т.ч. – с появата на нови хибридни и фрагментарни морални пространства. В такъв свят етичните комуникации стават по-трудно постижими като реално поведение, изискват повече подготовка, усилие и внимание. Практически значимо е осъзнаването, че организациите имат морален дълг да поддържат етичните действия на служителите си чрез просветени етически и културни интервенции. Такива са както действията, думите и примера на самия мениджър, така и специалните обучения по кроскултурна организационна етика.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ И БЕЛЕЖКИ

1. Монографията на Стилиян Йотов е едно от първите изследвания у нас. Вж.: Йотов, Ст. Етика и мултикултурализъм. – София: Агата-А, 2003.
2. <http://www.ethicalcorp.com/business-strategy/ethical-indices-how-do-you-measure-ethics>
<http://www.ibe.org.uk/userfiles/ethicalindices.pdf>, 20.03.2016.
3. Narvaez, D. Integrative Ethical Education. // Killen, M., J. Smetana, eds. Handbook of Moral Development. – Mahwah, NJ: Erlbaum, 2006, pp. 703-733.
4. Вж. Сотирова, Д. Кроскултурната бизнес етика в управление на проекти: специфични проблеми в мултикултурните екипи. // Международна научна конференция Мениджмънт и инженеринг 2016, ТУ. – София, 2016.
5. Hall, E.T. The Hidden Dimension. – Anchor Books. 1966.
6. Хофстеде, Г. Култури и организации.– София: Класика и стил, 2001.
7. Ger, G., R. W. Belk. Cross-Cultural Differences in Materialism. // Psychology, vol.2, 1996, pp. 55–77.
8. Drumwright, M., R. Prentice, C. Biasucci. Behavioral Ethics and Teaching Ethical Decision Making. Decision Sciences. // Journal of Innovative Education, 2015, vol.13, №3, pp. 431–458.
9. Haidt, J. et al. Body, Psyche, and Culture: The Relationship between Disgust And Morality. // Psychology and Developing Societies, 1997, vol. 9, pp. 107-131; Haidt, J. The Moral Emotions. // Davidson, R. J. , K. R. Scherer, H. H. Goldsmith, eds. Handbook of Affective Sciences. – Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 852-870; <http://www.moralfoundations.org/>, 1.10.2016.
10. Вж. специално за бизнес етичните и биоетичните решения: Josephson, M.S. Making Ethical Decisions. – N.Y., 2004; Христова, Ст. Биоетичните решения. – София, 2014.
11. Haidt, J. The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion. – Pantheon, 2012.
12. Ang, S., L. V. Dyn, eds. The Handbook of Cultural Intelligence. – New York: ME Sharpe, 2008; Smith, P.B., M. Peterson, D. Thomas, eds. The Handbook of Cross-Cultural Management Research. – SAGE, 2008.
13. Етичната и кроскултурната компететност се разглеждат като аспекти на емоционалната и социалната интелигентности – перспектива, наложена след 90-те год. като продуктивна в теорията и практиката на деловата комуникация. Вж. Berghofer, D. The Ethical Competence Framework. // <http://www.ethicalleadership.com/content/Intro.pdf>, 20.09.2016.
14. Livermore, D. Leading with Cultural Intelligence. – New York: AMACOM, 2009. В предложената адаптирана структура, модифицирана за прилагане у нас, съзнателно са използвани термини и абривиатури на английски – езикът, обичайно използван в кроскултурните екипи.
15. Менталното картографиране е продуктивен похват както във *високата наука*, така и в поп-културологията. Поучителни примери за това са: Graham, J. et al. Mapping the Moral Domain. // Journal of Personality and Social Psychology, 2011, vol. 101, pp. 366-385; Tsvetkov, Y. Atlas of Prejudice. Stereotype Maps. // <http://alphadesigner.com/blog/atlas-of-prejudice-2-english-edition-is-out-now/>, 20.09.2016.
16. Donaldson, T. W., W. Dunfee. When Ethics Travel: The Promise and Peril of Global Business Ethics. // California Management Review, 1999, vol. 41, №4, p. 45.
17. Цит. по: Frederickson, H.G., J. A. Rohr, eds. Ethics and Public Administration. – Routledge, 2015, p.131.

18. Вж. Josephson, M. 12 Ethical Principles for Business Executives. // josephsoninstitute.org/business/blog/2010/; Hooker. J., Cross-cultural Issues in Business Ethics. // <http://web.tepper.cmu.edu/jnh/>, 20.09.2016.
19. Editorial, 2015. Constructive Intercultural Management. // Sietar Europa Journal, 2015, p.2, <http://www.sietareu.org/publications/journals>, 20. 09. 2016.
20. Martin, L. Pipelines of Progress. A Status Report on the Glass Ceiling. – Washington, DC: U.S. Department of Labor, 1992.
21. <http://sirolli.com/>, 20.09.2016.

ПОВРАТНАТА ТОЧКА НА МИТОЛОГИЧЕСКОТО МИСЛЕНЕ В ТЪРСЕНЕ ХАРМОНИЯТА НА БИТИЕТО (ПЕСЕНТА НА ОРФЕЙ – МЕТАФОРА НА ТВОРЧЕСКОТО ЖИВЕЕНЕ)

Красимира Мутафчиева

THE TURNING POINT OF MYTHOLOGICAL THINKING IN SEEKING THE HARMONY OF BEING (THE SONG OF ORPHEUS – A METAPHOR FOR CREATIVE EXISTENCE)

Krasimira Mutafchieva

Abstract: *The paper discusses the mythological roots of European culture in search of the creative human potential and achievement in the archetypal figure of the "God-created singer" – the mythical Orpheus, reflecting on the mythologem earthly/heavenly marriage. The "moment-eternity" is reconstructed, both ontologically and phenomenologically, as a turning point in the search for one's beloved – following the track of the song (life-death-immortality) which infuses the overall narrative of the myth "Orpheus and Eurydice": unity of the song's character with transcendent heavens in the figure of the Mother Goddess.*

Key words: *the song of Orpheus, a metaphor for creativity; mythical marriage; life-death-immortality; the harmony of being; consciousness; unconsciousness and the creation of a "new land"; artistic work as a phenomenon.*

Това никога не се е случвало, но винаги е.

Г. Салюстий

Всъщност, зад митологията може да се отгатне желанието да се помести Орфей във вълшебното изначално време, и следователно, да се говори за него ... (като) за персонаж по-древен, по-почитаем – архетипов персонаж ... Съдейки по мита, човекът бил надарен и с титаническа, и с божествена природа едновременно ... При това, посредством обрядите по очистване (kathartoi) и посвещаване (teletai), а също така и воденето на "орфически" начин на живот, е било възможно човек да се избави от титаническия елемент и да стане bakhos; с други думи – да отдели божественото – дионисийското – начало, и да се причасти към него. ... Орфическата антропология... по парадоксален начин съдържа в себе си елемент на надежда ... Всичко това ... предугажда изпреварващо възникването на различните гностически системи¹.

Забуленият (булото на невестата), неявен ред на Природата, холографското му преживяване в мистичния опит и неговата трансформация в символната вселена на словото

Изследователското вглеждане в митологичните корени на културния генезис на европейската цивилизация чрез използване на постмодерни рационални инструменти² откроява различаващи се хармонични и/или дисонансни пространства,

¹ Элиаде, М. История веры и религиозных идей. – Москва: Критерий, 2002, <http://www.psylib.org.ua/books/eliad03/txt07.htm>

² Постструктурализъмът на Ж. Делюз и Ф. Гатари разработва нова онтология – *номадология*,

превърната форма на които е феноменът на митичната женитба в мита *Орфей и Евридика*, с нейните съ-пружени(=съпрузи), но различно кодирани през времето жизнени потоци – небесно-земно/отвъдно, тъмно-светло, женско-мъжко, природно-логосно. Граничен феномен между *териториалната машина* и *деспотската машина* (Ж. Делюз и Ф. Гатари), митологемата *женитба* съдържа по съседство идейно-енергийни и мито-ригуални потоци и от двете формации. Напрежението между небесната женитба на Орфей с Богинята – знак на древната общност, и осуетената земна женитба на Орфей с Евридика, маркира подчинението на първозданната кодираща верига от свръхкодиращото деспотско означаващо в елинистичната епоха. Орфеевото творческо присъствие в мита е проследимо в наратива – по следите на двойствен онтологически, феноменологически и семиотичен код, съединяващ-и-разделящ като в *ризома*³ (Ж. Делюз и Ф. Гатари) съседни – синхронични и диахронични, трако-гръцки, източно-западни, разпръснати интензивности на социално производство, синтезирани тук в *песента на Орфей* – метафора на творческото живеене. Да кажем – в *любовната песен на Орфей* – доколкото любовта като свръхчовешка интензивност на душата е условието за разкъсването на тъмното ѝ було – метафорично – като разпукващото се *Орфическо яйце*, от което проблясва ослепителният Протогон Ерос (Фанес, или Дионис). Вдъхновяващата любов е и най-висшата форма на творене чрез цялостна трансформация на човешкото същество – непрекъснатото (*прекъсната непрекъснатост*) ставане на *човешкото в човека* – ставане, което по-късно, Ницше концептира философски в идеята за *вечното завръщане*. Хармонизирането на вибриращите жизнени интензивности – *хиляди плато/плоскости* (Ж. Делюз и Ф. Гатари) е производство на реалността на социалните агенти (и на певеца, и на слушателите), която, преминавайки през двата екстремума – под и над плоскостта на видимата реалност – *долните небеса* и *горните небеса* формира *почвата* на вечното *ставане творчество* във всяко историческо време. Постигайки оптимума на своята творческа свобода – любовното едно (!), творецът опознава по единствено възможния за човека начин своята крайност – на предела на човешкото и *не-човешкото* (Ж. Ф. Лиотар): доведено до божественото апроксимация, битийстване на съзнанието отвъд мрака на несъзнаваното. Орфеевият *лик в битието*, или битийната *чуваемост / видимост* е дотолкова неизразима в словото, че е определена като *музика на сферите* (Питагор), *хармония на битието* (Хераклит).

Разгледан в контекста на желаещото производство, митичният Орфей е изра-

разполагаща континуално (*континуум „интензивност“*) взаимодействието на несъзнавани потоци – *желаещи машини* (микро-социално равнище), от една страна, а от друга – *моларни машини* (макро-социално равнище), конфигуриращи първите. *Тяло без органи* е феноменологическата плоскост на регистриране на производство-продукцията на двата типа взаимодействащи си потоци. В качеството си на *органи*, закрепващи се за *тялото без органи* встъпват като ризоматично сбрани интензивности в динамиката на потоците: те са и самата произвеждаща реалността субектност, в и чрез които, човешките индивиди се реализират – инвестирайки енергията си в статуквото, новаторски/творчески или регресивно, в зависимост от структураците на тази *отворена система*. Реконструирани са три социални формации: *териториална машина* (от *terree* на фр.ез. – земя), *деспотска машина* и *капиталистическа машина*.

³ Букв. коренище.

зител на един поток колективна несъзнавана и предсъзнавана (интерес) жизнена енергия – природа (*Libido* – З. Фройд), която избликва като сянка из-под-земята/Хадес и една уста – *машина орган*, накъсваща либидния поток ту в *ридание пред небето*, ту в песен – музика и слово в *приглас на лира*, вписани в древното тяло на земята – междината на небесното и отвъдното. Първичният глас в наратива е кодиран именно в Желанието-глас: *гласът на певеца Орфей* – без никакви обективации. Любимата – Евридика, е безгласна/безсловесна. В този смисъл Орфей и Евридика още не са лични имена, а енергийни потоци – течащи (глас) или прекъсвания (безмълвие), облитаци, реещи се – тъй както се рее митичния *рой наяди* по земните полоси. Заедно – едно единно човек-природа-артефакт (лира), което по кумулираната си интензивност първоначално не различава кое е от звука, кое е от гласа, кое от думите, кое от природата, кое от лирата, кое идва *отвътре* и кое *отвън*. А в небесното – едно *сглобяване* – вертикално, по отношение видимата повърхност във фигурата на Богинята-Абсолют. Всяко производство-консумация на древната общност има над себе си небесно трансверсално покритие: Триликата Богиня Майка – Дева в небесата, Майка в хтоничното и (мъдра) Старица в отвъдното. С промяната на социалната конфигурация от матримониални към патримониални общества, триипостасната Богиня е трансформирана в мъжки божествени фигурации: боговете-братя Зевс, Посейдон и Хадес. *Зевс е ефир, небе е Зевс, и Зевс е земя. Зевс е всичко на света.* (Есхил). Прекодирани са и бащинството, и майчинството на героя. Божествената генеалогия на Орфей по бащина линия от Аполон (синът Зевсов) е истински определяща за неговия обожествен статус: женското начало е подчинено вече нему – на Аполон *музагета* – предводителят на музите – вдъхновителки на творческите дела: те не раждат, те вдъхновяват: *С Юпитер (Зевс), музо и майко – пред Юпитер всичко отстъпва, – ти поведи песента ми.* Деспотичното означаващо е иззело властта на божеското майчинско, запращайки прото-целостта в периферията във фигурата на митичното похищение: и на Персефона – Богинята, и на Евридика – невестата. Холистичната творческа енергия, кулминираща в епохалното дело на Орфей *в началото на времената* вече приглушено ще струи в междините на социалното, просмуквана от нови културни образувания – вече разделените и относително самостоятелни наука, изкуство и епос.

Да загубиш Евридика, или за генезиса на творческия акт

Орфей спечелва отново Евридика от Хадес със своята песен. През цялото време – неспирайки да пее, той я държи здраво до себе си – така че, всъщност, той действително я спасява. Но много скоро гръцката концепция, че човешкото битие може да избегне смъртта, е а и орзадушенигиналният мит е реставриран, претърпявайки убийствена трансформация⁴.

Да, следите на великия мистичен опит са исторически заличени: *Мас-тилото на учените остава по-дълго от кръвта на мъчениците.* (неизвест-

⁴ The Mysteries, 1978л // <https://books.google.bg/books?isbn=0691018235>

тен автор). И все пак – следите остават. Защото идеите винаги битийстват. Един проникновен поглед може да провиди зад сенчестата Евридика, Богинята на отвъдното – сега *раздвоена* на Евридика и на Персефона, и двете – персонажи на отвъдното. Вечната любов, всеприсъстваща в трита митични свята – земното, отвъдното и небесното, е само друг начин, *заличено* за паметта на потомците, опосредствено да избухне в смисъла на *небесната женитба*, независимо дали Небесната Дева се именува Персефона или Евридика. Смесово-определящото тук надвишава линейния поток на писмената в досега с една обемна архитектуроника на Орфеевия творчески гений, открита към безкрайност. По възхитителния израз на Д. Гилбърт *Безкрайното никъде не се реализира. Него го няма в природата, и то е недопустимо като основа на нашето разумно мислене; тук ние имаме забележителна хармония между битието и мисленето.*

Инверсията на знаците в деспотската формация е смислово-обръщаща разбирането на мита:

Означаваното е сестрата по пределите и майката във вътрешността. Сестра и майка са понятията, които съответстват на великия акустичен образ, на гласа на новия съюз и на новото родословие. (...) Доколкото графизмът е смачкан до гласа, телесното представяне се подчинява на представянето с дума: сестра и майка са означаваните на гласа. Но доколкото това смачкване въвежда един фиктивен глас от висините, който вече се изразява единствено в линейния поток, самият деспот е означаващото на гласа, който – заедно с двете си означавани – свързходира всяка верига. (...) и ако идентифицирането е с обекта от висините, то симулирането е наистина писмеността, която му съответства, потокът, който тече от този обект, графичният поток, който тече от гласа. (...) В кръвосмешението именно означаващото прави любов със своите означавани⁶.

Евридика – невестата, е всъщност сестра на певеца, съдейки от основната митологема (с вариации), според която и Орфей, и Евридика са митични деца от класическия период – на Аполон и Калиопа. А Персефона – древната Богиня-Майка, сега е в подчинена позиция като съпруга на Хадес. Връзката на Орфей с тези два женски персонажа става симулакрум на инцесните връзки в ритуална практика на деспота, иззел тази привилегия за себе си, за да я забрани на подвластните. *Богосъздаденият певец* изиграва в превърната форма ролята на единственото означаващо в мита – деспота, *женещо се за всички означавани*, но симулирано чрез сестрата и майката. Това обаче, се оказва празно означаващо, белязващо единствено върха на деспотската пирамида, без да отрежда царски инсигнии за Орфей. Топос, който явно не е *приготвен* за Орфей, съдейки по неговата злочеста митична жертвена съдба. Знак на по новому овладяната периферия – чрез възнамерявания брак на героя със сестрата Евридика, и център – чрез трансценденталната му връзка с Богинята Майка, ще бъдат *опаковани* (М. Мамардашвили) в смисловостта на словата за *всеизвестния* Ерос/Купидон. Богът, чието родоначалие Орфей ще припомня (*истина* *вам ще мълвя*) – в случай,

⁶ Дельоз, Ж., Ф. Гатари, Анти-Едип. Капитализъм и шизофрения. – София: КХ, 2004.

че някой се одързости да припомня друго минало в друга реч.

Ерос обаче е омоним с различни конотации в първичния и във вторичния пласт на мита. Орфическият Ерос – Протогон – изначалният витален дух, ставащ природа, която циклично отново се извисява до своя духовен ипостас, не е Ерос на римската версия на мита. Ерос/Купидон вече е богът на любовното/сексуалното влечение, възпроизвеждащото живота на земята. Еротическата полисемия тук прави така, че митичният герой (чийто прототип е Учителят Орфей) инвестира новата власт, която се оказва убийствена за самия него. В някакъв универсален смисъл думите на М. Мамардашвили относно кръстната смърт на Христос, че *Божият Син е разпет на собствения си образ*, са валидни и по отношение на Орфей: *Осанна и разпни Го*: тук – *разчлени го*, са буквални означения на творческата Орфеева мощ, невписваща се в имперското означаващо, но работеща за неговото историческо утвърждаване, както и последното – за паметта на великия певец (но допринасящо и за отмиването на една бого-човешка пълнота: нека бъде за поколения напред просто певец!).

Новото божествено родословие на митичния Орфей обаче е недостатъчен претълкователен ресурс, за да потули матримониалното означаващо. Орфей прекъсва (фигуративно) чрез практикуването на обезсмъртяване деспотската означаваща верига: деспотът може да бъде обезсмъртен – в случай, че той е Орфически инициран, но той не може да обезсмъртява (Орфей е този обезсмъртител – психопомп), при все, че е притежател на животите-смърти на поданиците си. Това прекъсване на новата означаваща верига – в *паузата/отвъд* е една неунищожима *вибрационна вселена*, идентична с космократическата, божествено-антропо-титанична творческа преобразуваща мощ на митичния Орфей, трансформираща се в Дионисийска (от смърт – в безсмъртие). Митът представя тази кулминация в един само миг – мигът на Орфеевото обръщане назад, търсещ с поглед невестата (= нарушаване заповедта на Богинята) – квазипричина за повторната смърт на Евридика. Според Овидий: *Жаден за нейния лик и тревожен от нейната слабост, взор той към нея възви и невестата мигом изчезна*. Във версията на Вергилий: *ненадейно безгрижен, Орфей бе обзет от безумство – спря пред самия светлик и забравяйки всичко, обзет от копнеж, се извърна и отпрати взор непредпазливо към Евридика*.

Орфеевият миг-обръщане е повратната точка на гръцката митология в търсене битието на съществуващото, на неговия смисъл (Орфеевият опит в *обръщането* е концепиран от Платон в качеството му на познание като *обратно плаване*) *отсам* и *отвъд* – видимо и невидимо. Отсам – замиране, отвъд – безкрайна творческа свобода, заедно – неотменяеми творчески ефекти. Замиране на границата на световите, кодифицирано чрез точката на тъждеството му – земята – *нулева интензивност, камък (Беше Орфей вцепенен (...), изоставен от ужаса беше, щом промени същността си — щом стана му тялото камък)*. Дотолкова земята и човешкото тяло – в състояние на (иниционна) катаlepsия, или мъртвото тяло, са приравнени

смислово и по интензивност, че последното, в качеството му на камък означава *безсмъртие, нетленност (...), символизира (...)* Световната ос (*axis mundi*) и *омфала (пъп) – неподвижната точка или център, където човек може да си възвърне Рая или да намери просветление; (...)* скалата, която *устоява срещу Хадес и силите на долната земя*⁶.

За това, което се случва отвъд, съдим опосредствено по *видимото* отсам: Орфей преоткрива Богинята Майката като Муза. Тази пермутация на майчинството, разстановката на значенията, на техния предишен порядък и произтичащата от това вариабилност в диапазона Природа (Майката Природа) – (женски) Логос (духовна вдъхновителка на творчество), вече съставляват различни редове, означаеми на майчинското. Майката – Богиня и/или Божествена Муза, е заела в мита една транспозиция, притисната, от една страна, до раждащото физическия живот (Хтонична Богиня Майка), противопоставена, от друга страна, сякаш сама на себе си – в духовния си предишен аспект – сега Божествена Муза – за едно мъжко словесно-песенно ставане – *огледален ефект*.

Какъв е този транс-форми-рац миг, миг на несъзнавано разфокусиране на вниманието, намиращо си целерационално *оправдание*, привидно (симулакрум на симулакрума Евридика) – в силното любовно желание? Какъв е този миг на *забравяне на всичко*? Преодоляване на ума в *чистите двери на възприятието* (О. Хъксли) на битието, надвишаващо света.

Платон, бидейки сам посветен в Елевзинските (Дионисийски/Орфически) мистерии, описва отвъдността на мига-обръщане така:

Вдъхновението и неистовството от Музите, обхваща нежната и непорочна душа, пробужда я, застава я да изразява вакхически възторг в песнопееие и други видове творчество. (...) Които без неистовство, изпратено от Музите, пристъпва към прага на творчеството в увереност, че той, благодарение само на едното изкуство ще стане изряден поет, тоз е още далеч от съвършенството: творенията на здравомислещите ще бъдат затъмнени от творенията на неистовите. (...) Душите, са наричани безсмъртни, когато достигнат върха, излизайки отвъд и се установяват на небесния хребет; (...) те съзерцават това, което е зад пределите на небето?

Екстазът в транс-персоналното съзнание на Орфическата парафилософия трансформира *Хадес* - интензивността, раздира тъмнината на *не-ума* под напора на същество, неистово напирало да *прогледне*, да се въз-роди и възпроизведе в пространство-времето – тогава и само тогава, когато това същество просветва битийно из-отвътре, осветявайки в този си вертикален полет – резонансно и външното. *Точката на преобръщане* – проблясък на съзнанието, по израз на Г. Ф. Хегел, е *феноменът на явяващото се знание*, феноменалност, която *има формата на знание, което същевременно е свързано с безсъзнател-*

⁶ Енциклопедия на традиционните символи. – София: П. Берон, Отворено общество, 1993, с. 81-82.

⁷ Платон. Федър. // <http://royallib.com/book/platon/fedr.html>

ност⁸. Безсъзнателното като прозрение, твърди М. Мамардашвили, е същевременно най-съзнателното: в *състояние на съзнание нещо трябва само да се направи, от битието, а не от нас*⁹. Митологично – от Богинята в нейния тъмен ипостас, който се оказва и силата – несъзнаваното на Природата, която съумява неразбираемо как за човешкото същество да го постави на пътя на Духа и различно от него да поведе своя човешки син към *изгубения рай* на богочовешката андрогинна природа. И това е дълбокият смисъл на митичната трагическа събитийност. Трансцендентният, привидно обърнат *назад (обратно* – към битието) поглед е срещата *очи в очи* на героя с Богинята, теофания, е съпричастността към тайната на природата – разбулване на нейната скрита ритмика и мелодия. И тъкмо затова, синхронизираща всички нейни порождения, омаяни от привличането на тази изначална синхронност, от *спомнянето* (Платон) на тази изгубена, но *припомнена* в миг от Орфей райска хармония, самите те – участници в нея. Богинята безусловно отклонява Орфей от сянката-невеста, от първоданното несъзнавано. В този смисъл *обектите* на старата *териториална машина* тормозят действията на *деспотската машина на терора* (Ж. Делюз и Ф. Гатари), противодействат, в някакъв изначален смисъл на прагматичните употреби във фигурацията на знатните божествено-царски родове, на законите, уреждащи наследствата по бащина линия ... Противодействат, пренасяйки *райските плодове* на творческия живот напред през времето: Орфеевият синтез на Глас, Дух и Слово, теология-наука-изкуство – едно!

Фигурата на Първо-Богинята Майка Персефона изиграва митологично Орфическата тео-, космо- и антропо-логия, предполагащи един аскетичен начин на живот: съдейства на своя божествен син да пренасочи творчески сексуалната енергия на брачното възпроизвеждане на човешкия род, възпроизвеждащо, със самото това колелото на преражданията/живот-смърт. Фигурата на Орфей образява раждането на Дионис от Персефона, както и *второто раждане* (сам!) на човека изобщо – духовно (след като веднъж вече е роден като природно същество): метафорично – небето е оженено за земята, богочовешката андрогинност е възстановена, а човекът е *два пъти роден -у /неразделно с Богинята-Майка* (по-късно – у Бога). А мировият ефект на мигът-вечност е самата различителна способност на пребъдващия в него човек – за битие, досегът на съзнанието с което е безсмъртие, и за съществуващо, цикличността на живота-и-смъртта.

⁸ Херел, Г. В. История на философията, т. 2. – София: НИ, 1982, с. 91.

⁹ Мамардашвили, М. Стрела познания. Набросок естественоисторической гносеологии. – Москва: Языки русской культуры, 1996, с. 89.

С УМ И РАЗУМ НАДАРИ МЕ: ЛИПСВАЩАТА СЪСТАВКА

Йорданка Захаријева

WIT AND WISDOM, GRANT ME: THE MISSING INGREDIENT

Yordanka Zaharieva

Abstract: *The text examines the understanding of mind, sense and reason and their relation with health (common sense) in the Western, Eastern and Bulgarian culture.*

Key words: *culture, East, West, health, mind, sense, communication*

Повечето от нас помнят Вазовото стихче: *Дядо Господи, прости ме,/ моля ти се от душа,/ с ум и разум надари ме,/ да не мога да греша.* Защо в този текст молитва присъстват тъкмо *ум*, и тъкмо *разум*, защо са разграничени, и какво означава това. Днес интуитивно се усеща обръване между смислите на *ум*, и на *разум*. Нещо повече: в обихода те се приемат като синоними. Кога става заличаването на смислите?

В настоящото изложение ще се разгледа накратко дефинирането на *ум* и *разум* в съвременните представителни български тълковни речници, разбирането им през Българското възраждане, когато все още добре се пази и обяснява различието между *ум* и *разум*. Посочената задача е част от по-голям проект, проучващ разбирането за здраве в културите на Изтока и Запада, което обяснява известната фрагментираност на изложението. В западните култури, славянския свят и българския езиков свят има разбиране за здравето като цялост, докато напр. в турския език – запазил много от значенията в персийски и арабски (т.нар. Изток) – се откриват 11 лексеми за здраве (Демирова, Захаријева 2016). Това положение породи други два въпроса: какво означава *здрав ум*, *здрав разум* и какво липсва от фразата *Здрав дух в здраво тяло*, която е своеобразно лого на европейската цивилизация.

*

Ако погледнем **тълкуването** на *ум* и *разум* в речниците, ще установим, че двете лексеми имат различен смисъл: *ум* 'психическа способност за познаване и мислене, разсъждение; начин на мислене; способност за помнене, *памет*; човек с големи забележителни способности за мислене, разсъждение; поука, напътствие, съвет, наставление' (БТР 1994: 1001) и *разум* 'висша степен на познавателна дейност у човека, способност за логическо и творческо мислене; *ум, интелект*; способност за правилна, вярна оценка на действителността, *благоразумие, разсъдък*' (БТР 1994: 824). Според академичния Речник на българския език *разум* е: *висшата познавателна способност и дейност у човека да възприема адекватно и съзнателно действителността като мисли творчески и логически. Ум, разсъдък е способност на човека да обмисля, да предвижда и правилно да преценява, да*

действия благоразумно, без да се увлича или греша¹.

За целите на изложението ще включа и лексемата *разсъдък*: *способност да се разсъждава, да се мисли логически, умно; разум, ум; способност на човека да възприема, да осъзнава правилно, обективно действителността; съзнание, ум; способност да се възприема, да се осъзнава действителността адекватно, реалистично, без заблуждения; съзнание, разум'* (<http://ibl.bas.bg/rbel/lang/bg/разсъдък>); *'разум, мисъл'* (БТР 1994: 821). Съдейки по примерите (вж. по-долу), *разсъдък* е по-близо до *ум*, отколкото до *разум*.

Посочените дефиниции са полезни за специалистите, но определено могат да объркат обикновения човек. Разбирането се затруднява, когато се преплетат философските, теоложките, теософските и пр. разбирания². Невъзможно е в рамките на един доклад да се проследят детайлно тези възгледи. Затова ще **рискувам** да предложа *сумарно* очертаване и най-общо разграничаване между понятията *ум* и *разум*.

Умът има земна природа. Той *обитава* мозъка, който се свързва със способността на човека да мисли (да разсъждава). Умът се занимава със земните дела: той харесва или не харесва нещо, подчинен е на различни чувства и се ръководи от лични желания, т.е. има по-прагматична към битието и по-практична спрямо битието ориентация. Разбира се също и като нещо цяло и вече формирано. Умът е ориентиран към индивидуалните познавателни и аналитични характеристики на личността, която търси щастието (като *радост* и *удоволствие*), т.е. умът е с его ориентация. Тази его ориентация – от своя страна – се формира от убежденията, менталността, личните/личностните нагласи, моралните норми, и те влияят върху ума. За ориентиранията на ума към човешкото битие са показателни някои паремии: *Ум царува, ум робува, ум патки пасе. Главата му побеля, а умът му не дойде*.

Разумът е по-широко (фундаментално) понятие и се свързва с проява на духовен компонент чрез емоции, думи и действия, като формиране и развитие на духовното; в него има нещо вселенско и позитивно, което търси истината. Именно затова разумът се разбира и като съзидателна енергия от висок ранг, като най-висш тип мисловна човешка дейност, като далновидност и преценка (на ситуации, заплахи, възможности, ползи и слабости), свързва се с интуицията, пренебрегва кодекси, правила и нагласи (предразсъдъци).

Човек различнява информационния поток от езиковия и извънезиковия свят на дискретни единици, осмисля ги, групира ги, и така – посредством **кате-**

¹ Известно е, че многотомният академичен Речник на българския език все още не е завършен. Частично това се компенсира чрез наличния е-ресурс – <http://ibl.bas.bg/rbel/lang/bg/разум>, който оценявам високо. Част от илюстративния материал в текста е от този ресурс. Все още няма разработена статия за лексемата *ум*.

² http://naturalworld.ru/article_um-i-razum-dva-vida-otnosheniy-s-realityu.htm;
<http://thedifference.ru/chem-otlichaetsya-um-ot-razuma/>;
http://www.psychologos.ru/articles/view/um_i_razum; <http://azbyka.ru/ponyatiya-um-razum-rassudok-v-svyatootcheskoj-tradicii>; <https://thequestion.ru/questions/9713/um-i-razum-v-chem-raznica>

горизизирането като познавателна операция – става възможно той, човекът, да се ориентира в света. Принципно положение е, че наличието на две съществителни в езика предполага две различни категоризации в езиковия свят. Това е необходимо, за да се разбере светът и за да се действа осмислено в него, отбелязват Лейкъф и Джонсън (1980). От този ракурс изглежда, че езикът доста умело ни подхлъзва, когато поставя на един ред *ум* и *разум*, от което следва и *изравняването* на *ум* и *разум* в съвременния обиход, срв.:

Николко останал в разсадника на образованието да среща и да събира ум и разум (Л. Каравелов); Колкото бе хубава и прилична, толкова беше и разумна, ... майка и от малка я учеше на ум и разум (Т. Влайков); Получил образованието си в Търновската гимназия, сега преподаваше аритметика в нашето село и учеше на ум и разум децата и бащите им (К. Калчев).

Ако обаче се замислим, интуитивно усещаме, че това са понятия от различен ранг, и точно същите тези примери са подходящата илюстрация.

Анализът на паремии, фразеологизми и др. ориентира, че тези понятия се мислят като **динамични същности вместилища**: в тях може да *влиза*, *излиза* нещо, но и самите те могат да се появяват и да изчезват, те са преходни, а контентът им е фрагментиран, срв.:

За ума: влиза ми/ излиза ми (нещо) в/от ума; имам наум; не съм с всичкия си ум, събирай си ума; имам/нямам ум; кукувица ми е изпила ума; ум да ти заиде; Друго време, друг ум. За разсъдъка – губя (мътя, замъглява се) разсъдък; Това е страшно, ужасно чувство. То прави човека да си изгубва ума, то затъмнява всичките други чувства, заспява разсъдъкът, кара човека да презира и приличие, и чест. (В. Друмев); Памет имаш, разсъдък нямаш! (С. Северняк)

Разумът обаче почти липсва в паремии, срв. *Ум и разум с пари се не купуват*, а и като цяло лексемата *ум* и производните ѝ също не са многобройни. Повече примери се откриват в художествената и философската литература, най-често под формата на крилати фрази, които са резултат от кроскултурни контакти.

Така можем да очертаем във възходящ ред следната последователност: *ум* → *разсъдък* → *разум*. Но съвременната картина е обременена от твърде много научни разсъждения, философски изследвания, теоложки обяснения. Именно някои интуитивно усетени неясноти ме накараха да проверя какво е положението с ума и разума през Българското възрождане, когато се заявява българският модерен избор.

Ще предложа на вниманието няколко възрожденски текста, които съм осъвременила³. Първият текст е от 1847 г., извадка от *Разговори за сърдечно и душевно образование* на архимандрит Гаврило Попович, преведени от Аверкий Петрович. В предложението откъси (с. 21–33 от книгата) са изброени и обяснени трите компонента, които различават човека от животното и които формират **духовното**: **разум, свободна воля и съвест**. Умът е оставен встрани – при страстите, желанията, тялото, той е от по-нисък ранг и е подчинен на разума, срв.:

³ Причината е прозаична – първо, за да улесня четенето и разбирането им, и второ, за да си спестя главоболието, когато се отпечатва текст със специфичен шрифт.

Това свойство (разумът – уточн.м., Й.3.) само един човек го има. Само нему е дал Бог разум, за да може с него да разпознава доброто от злото, правото от неправото [...] разумът е първото средство, чрез което Бог учи и направлява (управлява) човека. [...] Скотът, каквото прави, прави го стъпо по кръвта и по естественото си влечение. Истина, и човекът има всичките телесни наклонности и желаня, които го превзимат, има страсти, които го мъчат и разпинат, ала той може да ги победи. Човек може да бъде и без онова, което му се най иска, ако види, че не му го одобрява разумът. Той може да стори всичко посредством свободната си воля, с която го е Бог обдарил и с която може да стане добродетелен. И тя е другото средство, с което Бог учи и направлява човека. [...] О, колко красиво творение е човекът! Има разум, а има и свободна воля. Разумът му показва що е добро и що е зло, що е право и що – неправо, а посредством свободната воля избира едното от другото, и прави онова, което добро и право, а отбягва онова, което е зло и неправо. [...] И съвестта се причислява с тях речени средства, тоест с разума и със свободната воля. Тя много помага на човека да се поправи и да бъде по-добър [...] разумът, свободната воля и съвестта са три силни средства, които Вселобягат Бог и дарил на всеки човек за тая причина да бъде от ден на ден по-добър, мъдър, просвещен, богобоязлив и благочестив [...]

Следващите откъси са от 1858 г. от Учебна книжка за образованието на децата, преведена от Стоян Робов(ски). Книжката предлага ключ към тълкуването на библейската символика. В този текст (с. 1 и следв.) е предложено друго разграничение, търсещо кореспонденция с триединния образ на Бога, според православно-католическата традиция. Душа и тяло са разграничени. Характеристики на душата (сили, дарби) са умът, разумът и езикът (думите, речта, словото, говоренето), срв.:

Божият образ и Божията прилика не е в тялото, но в душата и в душевните сили: в ума, в разума, и в хората (думите, словото – уточн.м., Й.3.). С ума се уподобява челяк на Бога Отца, с хората – на Бога Сина, с разума – на Бога Светаго Духа [...] в човешката душа, макар и да са три душевни сили (дарби) – но не са три души, но една душа с три сили.

Още един пример от 1858 г. от книгата Читалище за децата (превод на Христо П. Марков). В тези текстове (с. 4 и следв.) се свързват **мъдрост – здраве – душа, мъдрост – разум(ност)**, срв.:

[...] мъдростта е здраве за душата, който желае мъдростта, трябва да варди (пази) заповедите Божии и Бог ще му даде мъдрост. Мъдростта обича, които я любат, и които я търсят, намират радост; в нея се намират: богатство, слава и правда. По-добре е да събираш добри и мъдри плодове, нежели злато и многоценни камъни [...] Варди чиста душата си. Бъди мирен и мъдър; пази невинностите си. Най-красни нахит на младия е да бъде мъдър [...] който знае да прочита, да пише и да смята, бива разумен и мъдър човек, придобива богатство и цял свят го почита.

Здравият разум кореспондира с мъдрост⁴: здрав разум се тълкува

⁴ Мъдрост се тълкува като дълбоко и вярно познание, натрупани знания, система от възгледи и представи за света, извлечени от практиката на живота, срв. и мъдър: който има много познания, опит и ум, който е познал най-важните истини в живота; за лице, очи, поглед, усмивка – който изразява мъдрост, срв. *Стар човек беше, но ум личеше във всичко у него: в походката му, ... в дълбоките му мъдри очи (П. Константинов); в който се съдържа мъдрост. Спирос е умен човек – си казвах, – не може да греша, четете такива мъдри книги! (М. Кремен); човек, който има много познания, опит и ум, който е познал най-важните истини в живота, срв. Три неща има, които могат да се познаят само в определено време: героият в сражение, мъдрият в гняя и приятелят в нужда (М. Арнаудов) Спрямо фактите човек трябва да бъде много внимателен: умният се опитва да ги измени, мъдрият им се подчинява (Ем. Манов), Докато мъдрите се*

като **благоразумие** 'обмисленост, разсъдливост в действия и постъпки, при което се избягват крайни и опасни стъпки, създаване на конфликти и неприятности; житейска мъдрост'. Но като че ли е свързан с ума и стои по-близо до ума и разсъдъка, отколкото до разума. *Здрав разсъдък* се обяснява като 'способност за логично, последователно мислене, без влияние от емоции и обстоятелства'. Не съм открила до момента регистриран израз *здрав ум*, който да е традиционен български израз, по-скоро е в преводни текстове: може да се срещне при описание на техники за медитиране. Но пък се *появява здрав ум в здраво тяло*⁵. Това ни отвежда до въпроса за крилатия израз *Здрав дух в здраво тяло*, който предполага по-разгърнато обяснение.

Европейският човек като че ли е закърмен с Ювеналовото *Mens sana in corpore sano* 'здрав дух в здраво тяло'. Идеята за постигане на баланс между двете съставки дух и тяло и търсенето на пътища за постигане на това става предмет на много философски размисли в европейския XVII–XVIII в., срв. *Mens sana in corpore sano. Ето какво може да създаде един добър гражданин* (Холбах 1994: 537)⁶.

Малко известно е, че *крилатият* израз е изваден от контекста на Десетата сатира за нравствеността: *orandum est ut sit mens sana in corpore sano* 'трябва да се молиш за това, умът да е здрав в тяло здраво', а в руския превод на Д. С. Недович и Ф. А. Петровски изглежда така: *надо молить, чтобы ум был здоровым в теле здоровом* (Децим Юний Ювенал, Сатира X, стих 356), т.е. преводът на *mens 'ум'* е по-точен. Фразата от сатирата е отговор на въпроса, какво трябва да желаят хората от живота. Тя се отнася до онези, които отделят прекалено внимание на физическото развитие, но всъщност идеята на Ювенал по-скоро е върху приоритетността на духовното развитие. По-интересното е, че в строфите се говори **за смъртта** – *бодър дух измоли, който да не знае страх от смъртта, който да почита края на живота като природен дар, който е в състояние да търпи всякакви затруднения, и за агресията* – *измоли дух, който не е склонен към гняв, към различни страсти. Само добродетелта ни дава пътя към спокойния живот. Има ли разум, няма бозове в теб, ние сме сами, Фортуно...* – горе-долу това е смисълът на контекста, от който става ясно, че Ювенал акцентира върху духовни аспекти: безстрастен

намъдруват, лудите се налудуват. Примерите показват, че мъдростта е по-близо до ума, отколкото до разума; тя е своеобразен връх на ума, осигуряваща прехода към разума. Всезнаещата уикипедия, https://bg.wikipedia.org/wiki/Здрав_разум, дава следното обяснение: **Здравият разум** е характеристика приписвана на човек, чиито възгледи за действителност и ценности съвпадат с общоприетите в неговото общество. Това съгласуване може да бъде както одобрявано, така и критикувано, като съответно възникват различни възгледи по повод съдържанието на сващането за здрав смисъл. Обикновено в него се включва набор от навици и начин на мислене, усвоени и използвани от хората в ежедневието, и в съответствие с възприетите текущо практически, етически и когнитивни ценности.

⁵ <http://www.amigosbg.com/forum/viewtopic.php?f=80&t=1311>

⁶ Срв. Мевляна Руми: *Тялото е като дреха за духа. Остави облеклото, а търси онзи, който го облича. Видяхме толкова дрехи без хора вътре в тях.*

здрав дух, който е изпълнен с търпение, който приема физическия край естествено и без уплах (без емоция), т.е. *разсъдък*.

В съвремението обаче идеята за баланс между здрав дух и здраво тяло се е пренасочила към нещо друго: утилизирала се е в идея за здравословен начин на живот. По сходен начин днес се вадят от контексти цитати, които заливат социалните мрежи. В конкретния случай от *крилатата фраза* са окастрили умът, идеята за агресия, идеята за духовност (добродетел), идеята за естественото разбиране за смъртта, идеята за *разсъдък*. Кога точно се е случило това пренасочване е трудно да се посочи, но определено е след Джон Лок, Жан-Жак Русо, Кл. Хелвеций, и като цяло – след XVIII в. Изброените европейски философи имат интересен поглед върху връзките *душа : тяло, ум (разсъдък, разум) : душа : тяло* в търсенето на баланса, подчинен на здравия разум.

Джон Лок, британски педагог и философ (1632–1704), в *Мисли за възпитанието* (като писма към Е. Клърк, 1684–1691, и като самостоятелна книга през 1693 г. в Лондон) представя концепцията си за педагогическите подходи към децата. Той припомня прословутата крилата фраза, и коментира, че **това** е пълното описание на състоянието на щастие в този свят, което се среща рядко (§1). Интересното е, че концепцията му цели да създаде баланс между дух и тяло, така че да ограничи агресията, която на практика формира роби. Защото, отбелязва той, децата обичат повече от свободата **властта и доминирането**, което се проявява в желание за присвояване на вещи. Според Дж. Лок, това са двата източника на всички неправди и вражди, които разстройват живота на човечеството (§104–105). Отделя се и специално внимание на развиването на учтивостта, възпитанието-в-учтивост, като се посочват прояви на агресията (източник на неделикатност). Разбира се, върху концепцията се налага и религиозната рамка: Господнята молитва, символът на вярата и декалогът.

Жан-Жак Русо (1712–1778), френски философ, в проекта *Емил, или за възпитанието* (1762), който е своеобразна реплика към трактата на Дж. Лок, отбелязва, че първите идеи на детето са за **власт и робство**. Още преди да се научи да говори, то командва. Злото е следствие от недобро (неправилно) възпитание, а доброто е вродено. Навиците налагат подчинение, ограничения и окови, а **мъдростта** е съставена от робски предрасъдъци. Човек е окован във веригите на институциите. Здравият и силен възпитаник се нуждае от полезността на телесните упражнения и физическата работа, наред с развитието на духовните аспекти⁷.

В *Системата на природата* П. Холбах (1723–1789) отбелязва, че философите са злоупотребявали с разграничаването между физическия и духовния човек. Причина за това е **въображението, породено от езика**. Тук прози-

⁷ И в същото време: всяко момиче е длъжно да изповядва религията на майка си, и всяка жена – религията на съпруга си. Интересна е бележката му, че признава само веригите на необходимостта. Все пак Ж.-Ж. Русо предполага значително по-задълбочено интерпретиране, но определено доста от възгледите му и като че ли наложените авторитетни интерпретации за тях предизвикват скептицизъм и предполагат ревизиране.

ра идеята, развита през XX в., за конструирането на светове чрез езика и възможностите за подмяна. *Въображаеми системи заеха мястото на опита, разсъждението, разума: душите, разтърсени от ужас и опиянени от чудеса или вцепенени от леност и ръководени от лековерието, дължащо на липса на опит, си оформиха смешни възгледи или приеха безрезервно всички химери, които са им били поднесени* (Холбах 1994: 504). П. Холбах обяснява процеса на разделението между дух и тяло: важното е, че човекът започва да се разглежда като цяло, съставено от необяснима съвкупност на две различни същности, които нямат нищо общо помежду си. Едната е подчинена на груби и инертни вещества и е наречена *тяло*, функциите на тази субстанция са наречени *телесни, материални, другата, приета за проста, с по-чиста същност, била разглеждана като самостоятелно действаща и придаваща движение на тялото, с което тя се оказала като по чудо свързана; тя била наречена душа или дух* (Холбах 1994: 525). Функциите на втората субстанция са наречени *духовни и интелектуални*, съответно човекът, разглеждан по отношение на физическите функции бил наречен *физически*, а по отношение на духовното – *духовен човек*. Холбах аргументира позицията, че душата е същото това човешко тяло, разглеждано по отношение на някои негови функции и действия, които то изпълнява приживе. Онези, които са отделяли душата от тялото, са разделили мозъка от самото тяло: *В действителност мозъкът е общият център, в който завършват и се свързват всички нерви, разпространени по всички части на човешкото тяло* (Холбах 1994: 537).

Клод А. Хелвеций (1715–1771) в трактата *За ума* (1758) посочва различие между ум и душа. Душата не е ум. Приживе човек може да изгуби паметта, а умът е изцяло резултат от тази способност. Но докато живее, човек има душа. *Умът може да се изгуби през живота, а душата – заедно с живота* (Хелвеций 1994: 595)⁸.

И така, европейската част от човечеството се оказва подчинена на матричната двойка *здрав дух : здраво тяло*, където се проявява концептуалната метафора за тялото като вместилище. Дори и да се приеме, че по-близо до разбирането на Ювенал е двойката *здрав ум : здраво тяло*, **идеята за вместилището остава**: и умът, и духът са вместиени в тялото, а защо не – ограничени *от* и в тялото откъм време, но все пак с динамични параметри.

Агресията, ориентирана към концепцията *здрав дух в здраво тяло*, на езиково равнище ясно различава посоките, в които може да се разгърне *нападение* – към тялото (вместилището), което не е особено рентабилно, и към душата чрез посредничеството на ума. За да се достигне до ума, най-пряк достъп предлага езикът (*хоратата*, вж. по-горе). Така езикът се оказва удобният инструмент.

Европейските мислители от XVII–XVIII в. са посочили проблемността на езиковия аспект. Фр. Бейкн отделя *идоли на пазара* поради връзките и отно-

⁸ По-късно именно съставката **ум** и мисленето ще се окажат в центъра на т.нар. информационни и психологически войни, вж. Демирова, Захариева (2015).

шенията на хората, защото хората влизат във връзка чрез речта. Оценява ги като най-обезпокояващи, защото се вмъкват в ума благодарение на съюза на думите и имената. Особено е действието на **именуването**, срв. *думите се налагат по волята на тълпата, и по такъв начин лошото и глупава поставяне на имената оковава по странен начин ума... Думите насилват ума, разбъркват всичко и водят хората до празни и безбройни спорове и измислици* (Бейкн 1994: 18). *Хората вярват – отбелязва Бейкн – че техният разум управлява душата, но често думите се обръщат срещу разума и на свой ред му влияят [...] повечето от думите се употребяват по волята на тълпата, и те разделят нещата по начини, които са забележими за обикновения ум* (Бейкн 1994: 21). Холбах изтъква: *Хората са вярвали винаги, че могат да намерят лек срещу незнанието, измисляйки думи, на които никога не успяват да придадат истински смисъл* (Холбах 1994: 525).

Думите (езикът) изразяват идеите, които са плод на ума. Така, за да може да достигне агресията до ума и до духа, тя трябва да премине през езика. И именно тук човечеството е изградило категорията *учтивост*, която има универсален характер. Езикът поставя филтъра на учтивостта. Но този филтър е исторически изменчив и социозависим⁹.

Това положение е ясно видимо чрез разбирането на концепта **здраве** в европейския езиков свят като **оцелостена нормалност** (Демирова, Захариева 2016). Преместването на акцента основно върху физическите прояви на здравето изтласква встрани въпроса за духа. Съвременните постижения еднозначно показват, че наличието на изкривявания в психосферата предизвиква физически материали и видими изменения в оцелостената нормалност, наречена *здраве*, т.е. до болести. Така кръгът се затваря: прякото изстребване и биосферното унищожение се разминава с широко прокламираната концепция за устойчиво развитие, но психосферата остава благодатно поле за действие и експерименти.

В крилатата фраза *здрав дух в здраво тяло* е пропуснат един доста съществен компонент, който определя нормалността на духа и тялото, и това е *умът*: *здрав ум – здрав дух – здраво тяло*. Очертава се триада, чийто връх е *умът*. За него беше посочено, че има развитие: *ум* → *разсъдък* → *разум*. Именно чрез фразата *здрав дух в здраво тяло* европейското мислене е сведено до дуално. Тъкмо линията *ум* → *разсъдък* → *разум* е буквално отсечена за обикновеното съзнание, за обикновения човек, и удобно се заобикаля компонентът *душа*. Но това не е всичко. Процесът продължава развитието си и е уловен от Румен Леонидов в публикацията *Здраво тяло – мъртъв дух: Общество сме от озверели люде, образцови неприкрити людоеди, с жълтеникави зеници в погледа и с катранено-космата настръхналост в задлицевата си опустошената си от алчност путош*¹⁰.

⁹ Именуванятия – в контекста на езиковата демагогия (срв. *по волята на тълпата*) и властта, няма как да се избегнат, защото са човешки езикови избори.

¹⁰ http://frognews.bg/news_119025/Rumen-Leonidov-Zdravo-tialo---martav-duh/

Доказателство за това твърдение може да се потърси чрез съпоставката в разбирането на *здраве* в други култури, в случая – на разбирането за *здраве* в турската култура (Демирова, Захариева 2016): там има 11 лексеми за *здраве*, дискретността е по-силна изразена. Но турската култура е приемник на по-стари традиции и опитности и показва, че в тях е имало значително по-сложен комплекс на философската система, труден за улавяне от европейската мисъл. При съотнасянето на реда *здрав ум – здрав дух – здраво тяло* към източната културна традиция по-отчетливо изпъкват тези различия.

*

Изкушена съм да завърша изложението с няколко послания на Мевляна Руми по темата:

Ех, братко мой, ти целият си мисъл. Останалото представлява кости и тъкани. Ако мислите ти са като рози, значи си розова градина. Ако са бодил, значи градина от бодли.

Щом се зароди мисъл в душата ти, за миг преобръща наопаки стопици светове.

Щастливият човек е онзи, чиято душа е будна.

Знай, че делото, произлязло от твоята душа и тяло, се хваща за полата ти като твое дете.

Сатаната прилича на оплум: той е като вино, заличава и ума, и знанието.

Науката става с ум, а богослужението – с воля. Науката е храна на ума, а молитвата – на сърцето. Ако науката достигне до сърцето, тя става любима на човек. Ако остане на повърхността, се превръща в ръжда.

Всеки читател разбира само според мерилото на собствения си ум.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Бейкън 1994: Бейкън, Фр. Нов органон, или вярно тълкуване на природата. // Европейска философия XVII–XVIII век. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.
2. БТР 1994: Български тълковен речник (под редакцията на Д. Попов). – София: Наука и изкуство, 1994.
3. Демирова, Захариева 2015: Демирова, Рафие и Йорданка Захариева. Език и сигурност. Зависимости. – София: Авангард Прима, 2015.
4. Демирова, Захариева 2016: Демирова, Р. и Й. Захариева. Здраве: неразбираният Изток. // За словото – нови търсения и подходи. Юбилеен сборник в чест на чл.-кор. проф. д.ф.н. Емилия Пернишка. – София: Изд. на БАН „Проф. М. Дринов“, 2016, с. 389-398.
5. Лейкъф и Джонсън 1980: Lakoff, G., M. Johnson. Metaphors We Live By. – Chicago: University of Chicago Press, 1980.
6. Лок 1994: Лок, Дж. Опит върху човешкия разум. // Европейска философия XVII–XVIII век. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.
7. Мевляна Руми 2012: Мевляна Джелиледдин Руми. Мъдрости от живота. – София: Прозорец, 2012.
8. Русо 1994: Русо, Жан-Жак. Емил. // Европейска философия XVII–XVIII в. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.
9. Хелвеций 1994: Хелвеций, Клод Адриан. За ума. // Европейска философия XVII–XVIII век. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.
10. Хобс 1994: Хобс, Томас. Левиятан. // Европейска философия XVII–XVIII век. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.

11. Холбах 1994: Холбах, Пол Анри. Системата на природата. // Европейска философия XVII – XVIII век. Антология. Т. 1. – София: Св. Кл. Охридски, 1994.
12. Е-ресурси
13. <http://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/разум>
14. <http://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/разсъдък>
15. <http://ibl.bas.bg/rbe/lang/bg/мъдрост>
16. http://naturalworld.ru/article_um-i-razum-dva-vida-otnosheniy-s-realnostyu.htm
17. <http://thedifference.ru/chem-otlichaetsya-um-ot-razuma/>
18. http://www.psychologos.ru/articles/view/um_i_razum
19. <http://azbyka.ru/ponyatiya-um-razum-rassudok-v-svyatootcheskoj-tradicii>
20. <https://thequestion.ru/questions/9713/um-i-razum-v-chem-raznica>
21. https://bg.wikipedia.org/wiki/Здрав_разум
22. http://frognews.bg/news_119025/Rumen-Leonidov-Zdravo-tialo---martav-duh/

ЖЕРТВИ НА ИЗТЕЗАНИЯ В СТРАНИТЕ НА ПРОИЗХОД: ПСИХОЛОГИЧЕСКИ И СОЦИАЛНИ АСПЕКТИ ПРИ ИНТЕГРИРАНЕ В ЕВРОПЕЙСКИЯ СЪЮЗ И БЪЛГАРИЯ

Стойка Калчева

VICTIMS OF TORTURE IN THE COUNTRIES OF ORIGIN: PSYCHOLOGICAL AND SOCIAL ASPECTS IN INTEGRATION IN THE EUROPEAN UNION AND BULGARIA

Stoyka Kaltcheva

Abstract: *The paper focuses on a specific group of refugees with special needs: victims of torture in their countries of origin. It discusses the definition of torture under the UN Convention against torture and the Tokyo Declaration of the World Health Organization. The study describes interviewing, and psychological and social work with victims of torture.*

Key words: *torture, victims, EU, countries of origin, Bulgaria*

Жертвите на изтезания в страните на произход са специфична група бежанци със специални нужди, които, оцелявайки, напускат родината си и носят травматичния опит в новата приемаща страна.

В Европейския съюз (ЕС) първите центрове за рехабилитация на жертви на изтезания от страните на произход са създадени, за да приемат оцелелите от латиноамериканските хунти през 70-те год. на XX в. В момента функционира Балканска и Европейска мрежа от центрове за рехабилитация на жертви на изтезания, част от който е българският център АСЕТ.

Термини и определения

Изтезанието най-често се използва като средство за получаване на информация и признание в места за лишаване от свобода, арести, паравоенни формирования. Според определението на Токийската декларация на Световната здравна организация от 1975 г., *изтезанието е съзнателно, системно или без определена последователност причиняване на физическо и душевно страдание, от едно или повече лица, действащи самостоятелно или по заповед на овластено лице, целящо да принуди друго лице да съобщи информация, да направи признание или с някаква друга цел.* В Конвенцията на ООН против изтезанията и др. форми на жестоко, нечовешко и унижително третиране или наказание от 1984 г. се съдържа дефиниция за изтезание: *всяко действие, с което умишлено се причинява силно физическо или психическо страдание или болка на дадено лице, за да се получат от него или от трето лице сведения или признания, за да бъде то наказано за действие, което то или трето лице е извършило или в извършването на което е заподозряно, или да бъде то или трето лице сплашвано или принуждавано, или по*

каквато и да е причина, основаваща се на каквато и да е дискриминация, когато такава болка или страдание се причиняват от длъжностно лице или от друго официално действащо лице, или по негово подстрекателство, или с негово явно или мълчаливо съгласие.

Седем мита за изтезанията

1. Изтезанията се практикуват в нецивилизованите страни: независимо от ратифицираните международни и регионални инструменти няма общество, което изцяло да се е освободило от макар и отделни инцидентни случаи на изтезания (затворът *Гуантамо* или *Абу Гариб*). Проучване в Италия показва, че 14% подкрепят изтезанията, а в Израел 43% могат да приемат изтезания спрямо араби. През 2005 г. в щата Охайо (САЩ) 26% от католиците и 41 % от атеистите са против изтезанията. Според доклад на *Амнести интернешънъл*, половината от попадналите в затвор се намират там, поради това, че са изразили свое мнение, а в 30% от държавите се прилагат изтезания (вкл. и в Европа).

2. Изтезанията се прилагат за получаване на показания: в много голяма степен се касае за сломяване на волята и довеждане на личността на жертвата до срив, дезориентация, превръщането ѝ в *жив мъртвец*.

3. Изтезанията са насочени към унищожаване на тялото: телесните насилия целят унищожаване на духа, идеалите, психиката на заловения.

4. Изтезанията се прилагат по случаен принцип: изтезанията имат системен, целенасочен характер. Това показват и усъвършенстването на конструираните през вековете инструменти за изтезания, които могат да се видят в експозициите на съвременни музеи в Сан Марино, Амстердам и др.

5. Изтезанието е наказание, доведено до крайност: най-често палачите оставят живи жертвите за назидание, като форма на репресия и сломяване на противника и всяване на страх и ужас сред обществото.

6. Изтезанията се прилагат без държавата да е отговорна за това: във функциите на държавата се включва защита на човешките права и противодействие и превенция от нечовешко, унижително и жестоко третиране.

7. Изтезанията се прилагат от садисти и психопати палачи: отговорност за проследяване на поведението и личните качества на служителите на арестите, местата за лишаване от свобода са сред основните задачи на администрацията на правораздавателните органи.

Цели на изтезанието

Изтезанията целят изтръгване на признания и информация, сломяване на волята на жертвата, психическо и физическо насилие, довеждащо до дезориентация, загуба на идентичност, обезчувствяване, разрушаване на връзките с общността.

Видове изтезания и последствия

Категории:

- физически методи – техники, предизвикващи телесни болки;
- психически методи – техники, водещи до психичен дистрес;
- комбинирани – напр., лишаване от сън и физически изтезания.

Форми:

- комуникативни техники;
- техники на принуда;
- техники на лишаване (депривация);
- техники, включващи медикаменти с различно действие;
- техники за сексуални изтезания.

Последствия

Соматични последствия: засягане на всички органи и системи. Последствията от телесно естество се подлагат на медицинска експертиза по Истанбулския протокол, анализираща отражението на отделните системи и органи. Напр., изтезанието *палестинско* *провесване* дава трайно отражение на раменния пояс;

Влияние върху семейното функциониране: разрушаване на общуването в семейството и родителските умения, нарушаване на връзките с общността, нарушаване на способността за труд и издръжка на семейството и себе си.

Психологически ефекти

Общи психологически оплаквания: главоболие, нарушение на съня, умора, тревожност, емоционална лабилност, отчаяност, безнадежност, безпомощност, липса на емоционални реакции, отчужденост, изолация от другите, повторно преживяване на травмата, страхове, панически атаки, свръхчувствителност;

Регресивни защити: рационализация, интелектуализация, Стокхолмски синдром, отричане/избягване, разцепване, идеализация/обезценяване, проекция, дисоциация;

Диагностични синдроми: посттравматично стресово разстройство, депресивно разстройство, злоупотреба с психоактивни вещества и алкохол, психотични срывове, трайна промяна на личността след катастрофални преживявания.

Психологически и социален подход при интервю с жертви на изтезания в страните на произход

Идентифицираните жертви на изтезания в страните на произход в началото на процедурата на разглеждане на молбата за статут на бежанец

преминават медицински прегледи и рехабилитация чрез неправителствени организации: Център за рехабилитация на жертви на изтезания АСЕТ, Център *Надя* и др. Център АСЕТ е част от Балканската и Европейската мрежа от центрове, които методически си взаимодействат.

Към травмираните бежанци се прилага балансиран подход с цел избягване на вторично травмиране:

- хуманен подход, при който интервюираният бежанец е в центъра на интервюто;
- показване разбиране към болката и травматичната съдба;
- обяснение на причините, поради които има интерес към травмите;
- постигане на усилия за създаване на взаимно доверие;
- налагане на спокойна обстановка;
- установяване на почивки;
- проследяване на емоционалните реакции;
- неутрална невербална комуникация и контакт с очи в зависимост от културните традиции;
- въвеждащи общи теми;
- съобразяване на темпото на изложение на преживените събития на бежанеца;
- задаване на отворени въпроси;
- избягване на внушаващи въпроси;
- перефразиране на част от въпросите;
- атмосферата и темпото на въпросите не трябва да напомнят на разпит: силен и агресивен тон, стил на натиск на въпросите, показване на несъгласие и недоверие;
- вербално окуражаване;
- завършване по-рано при събиране на необходимата информация.

Етапи на контакт с професионалисти в приемащата страна

1. Първоначално интервю с преводач;
2. Прегледи и консултации с лекари-специалисти и издаване на медицински експертизи;
3. Рехабилитация в специализирани кабинети;
4. Включване в програми за интеграция (курсове за усвояване на местен или европейски език, арттерапия, участие в културни и национални празници и мероприятия и др.).

Жертвите на изтезания в страните на произход са бежанци със специални нужди, изискващи специален подход и усилия на подготвени специалисти. От особена важност е изборът на професионален преводач (често пъти от редки езици: арабски, дари, пашу и др.) по време на интервю и рехабилитация. В ежедневието подкрепата на общността и лидерите играят решаваща роля в интеграцията на бежанеца в приемащата страна.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ

1. Директива на Съвета на ЕС 2003/9/ЕО относно минимални стандарти за прием на търсещи убежище.
2. Женевска конвенция за военнопленници 1950 .
3. Закон за социалното подпомагане.
4. Закон за убежището и бежанците.
5. Закрила и интеграция на бежанците в България 2004-2005: София: ВКБООН.
6. Калчева 1994: Психологически проблеми в общността на бежанците. // Семинар „Дефиниция за бежанец в Женевска конвенция от 1956“. – Варна: ВКБООН.
7. Калчева, С. 2001: Бежанци със специални нужди. Програма за интеграция на бежанците в Република България. – София: ВКБООН.
8. Калчева, С. 2001а: Кратък коментар в дискусията за качеството и обективността на бежанските истории. // Бежанците – днес, утре, №7.
9. Калчева, С. 2005а: Социална работа с бежанци със специални нужди. Непридружени малолетни и непълнолетни, бежанци с увреждания, възрастни хора, самотни родители, жертви на психическо, физическо, сексуално насилие и изтезания, бременни жени. // Обучение на преподаватели от висшите учебни заведения относно минимални стандарти за разработване на учебни програми по социална работа с бежанци. – София: АИБМ.
10. Калчева, С. 2005б: Сътрудничество на ДАБ при МС с център АСЕТ при решаване на проблемите на бежанците в Република България. // Юбилейна конференция „Медицинска рехабилитация и психо-социална подкрепа на жертви на изтезания в България“. – София: АСЕТ.
11. Калчева, С. 2007а: Политика на Република България в областта на убежището и бежанците. Роля на религиозните общности в процеса на интеграция на бежанците в българското общество. – София: ВКБООН.
12. Калчева, С. 2007б: Стратегии за превенция на ДАБ при МС със специален акцент по отношение на настаняване, сигурност на хора със специални нужди. // Семинар „Превенция на сексуално и основано на пола насилие и стандарти и оперативни процедури на ответна реакция“. – София: ВКБООН.
13. Конвенция на ООН против изтезанията и други форми на жестоко, нечовешко и унижително третиране или наказание 1984.
14. Попов, Хр.2003: Посттравматичен стрес. – София: ЛИК.
15. Тойкиска декларация на Световната здравна организация, 1975.
16. Exchange of Information and Best Practices on First Reception, Protection and Treatment of Unaccompanied Minors. Manual of Best Practices and Recommendation. – IOM Brussels, 2010.
17. Kalcheva S. 2000: Practical Aspect for Covering Needs of Vulnerable Refugees. // Programme for Integration of Refugees in Bulgaria. – Sofia: UNHCR, pp.128-135.
18. Rehabilitation of Torture Victims 2000: Copenhagen: IRCT.
19. Van der Veer, G. 1998: Counselling and Therapy with Refugees and Victims of Torture. – London: Wiley.

EUROPEAN UNION PROCLAIMED HARMONY AND DISHARMONY OF THE WESTERN BALKANS*

Nenad A. Vasić, Mitko K. Arnaudov

ОБЈАВЕНАТА ХАРМОНИЈА НА ЕВРОПЕЈСКИЈА СЪЈОЗ И ДИСХАРМОНИЈАТА НА ЗАПАДНИТЕ БАЛКАНИ

Ненад А. Васић, Митко К. Арнаудов

Abstract: *European Union represents multiethnic, multicultural, religion-neutral, but also an essential multi-confessional, international organization sui generis with international recognition according to international law. Also, the EU represents society of the citizens of its full member-states. In the center of the EU political system is the process of harmonization with *acquis communautaire*, as a political and law process with continuity. Regardless of the fact that the decisions in Brussels are achieved through the principle of consensus, opposite to the practice in Strasbourg, after the referendum in the United Kingdom, the open question is whether Brussels will also turn to majority decision principles. Yet one more open question is whether common foreign, defense and security policy will remain common and centralized, or the EU will take new steps that lead toward decentralization, so that foreign defense and security policy will be reoriented to national level. At last, without European integration of Western Balkan states, so typical of the EU harmonization in all (its) aspects (from/in any perspective) will not be comprehensive and complete (will be incomplete and incomplete (at all).*

Key words: *European Union, Western Balkans, Region of South-East Europe, harmonization, consensus, disharmony, majority-decision, BREXIT.*

Introductory remarks

The question of harmony and disharmony is essential for everyone, any man, nation and even the modern humanity. As the universe is in harmony, and nature and earth are in balance, that is also the eternal human endeavor to achieve harmony in life. Beginning with harmony as a universal phenomenon, there were many efforts of people to convey the harmony of the universe and realize it in the society and the country, as well as in the international organizations. Such is the case in the contemporary international relations with one of the largest and most successful international organization *sui generis* on the European continent – the European Union (EU). In this regard, the Balkans² is an important

* This scientific work is part of project Institute for International Politics and Economics in Belgrade: *Serbia in contemporary international relations: Strategic development orientations and consolidation of Serbia's position in international integration processes – foreign policy, international economic, legal and security aspects (no. 179029)*, funded by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Government of Republic of Serbia for the period 2011–2016.

historical and cultural region, especially the Western Balkans as a part of the European civilization.

Harmonisation of the national laws of the full members and others who are in the process of the accession with the *Acquis communautaire*³, i.e. Community Law is the essence of the EU. Nevertheless, the current EU officials are faced with many problems and with the open crisis of the project. The reasons for this are many challenges, such as:

1. Islamic terrorism that is unnecessary, violent, inhuman, and anti-civilisational;

2. migrant crisis and the complex handling of the FRONTEX officers, the EU's external borders in the Mediterranean and the Western Balkans, as a result of wars and post-war economic crisis, economic recession and the enormous poverty in the African and Asian continent;

3. Referendum about staying or leaving the EU of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland that resulted in BREXIT;

4. Greek economic crisis and the crisis of the Eurozone;

5. The rise of euro-skepticism and the right-wing violent extremism in countries which are full members of the EU, and

6. bureaucracy, dysfunction and complexity of existing institutions and organizations in the political system of the EU.

However, what should be our response to these challenges?

All above-mentioned challenges are certainly an opportunity to create a new superstate – the United States of Europe. The existing EU, as an international organization with international legal personality, should be transformed and modified into a new and harmonious state because the way it is now, it does not have a good, harmonious and sustainable perspective. Different and better EU than this is possible, and as such, it is our reforming inevitability. However, we will come to this later.

1. From the EU proclaimed harmony and disharmony of the Western Balkans

From the history of Europe and the world, we know as an undeniable fact that all the violent unification projects of states and international organizations were unsuccessful in most cases. In contrast, even at the time of the Roman Empire, there was the idea of a united Europe. Given the fact that it broke-up violently, later emerged some ideas about a possible harmony of Europe on the

¹ European Union. // https://europa.eu/european-union/index_en, 24.09.2016.

² Petrović, D. Historical and Cultural Importance of Balkans for Forming of European Civilization. // Petrović, P., M. Radaković, eds. National and European Identity in the Process of European Integration. – Institute of International Politics and Economics, Belgrade, 2012, p. 317.

³ *Acquis communautaire*. // <http://en.euabc.com/word/12>, 25.09.2016; For the EU law See Horspool, M., M. Humphreys Mbe, M. Wells-Greco. European Union Law. – Oxford, 2016.

principles of national states that were in most cases unrealisable because the boundaries of the empire and the states in relation to the dominant ethnic concentration were not matched with the interests of unification and prosperity.

However, there were some different ideas, initiatives and visions of peace, harmony, progress with the integration of the international principles, interests and values that have become increasingly influential and widespread among the intellectual aristocracy, the nobles, lords, barons, business elite and rulers in palaces in Europe. They were, among others, prominent and progressive intellectuals, philosophers, writers, artists, composers, politicians, monarchs and statesmen.

After the feudal slavery with frequent rebellions and wars in the Middle Ages, on the European continent at the dawn of the modern era of humanity, enlightenment and Renaissance, the famous German poet Johann Christoph Friedrich Schiller in 1785, in honor of the ideas of brotherhood among people and the unity of mankind, wrote a poem *Ode to Joy* (*Ode an die Freude*). The poem *Ode to Joy* in addition to the harmonious efforts, gained a hymn-like character and treatment⁴. In fact, keeping in focus the history of an idea of peace, longing for brotherhood and for equality among nations and rulers on the European continent, appeared among others, the idea of the United States of Europe, following the model of the United States of America⁵.

In 1923, the Austrian Count Richard Nikolaus Koudenhove-Kalergi mentioned for the first time the United States of Europe during the formation of the international non-governmental organizations the Pan-Europe⁶ (qerm. Paneuropa) in Vienna. *Europe as a political concept does not exist. This part of the world includes nations and states installed in the chaos, and a barrel of gunpowder of international conflicts, in a field of future conflicts. This is the European Question: the mutual hate of the Europeans that poisons the atmosphere. (...) The European Question will only be solved by means of the union of Europe's nations. (...) The biggest obstacle to the accomplishment of the United States of Europe is the one thousand years old rivalry between the two most populated nations of Pan-Europe: Germany and France ...*⁷. After Koudenhove-Kalergi, the French Prime Minister Aristide Briand at the session of the General Assembly of the League of Nations held on 5 September 1929 in Geneva, expressed in his speech, the need

⁴ Composition the *Ode to Joy* in a wonderful musical adaptation of Herbert von Karajan (one of the famous German composers and conductor of the Vienna Philharmonic Orchestra), was adopted as the anthem of the Council of Europe (the oldest international political organization) in 1972. Shortly afterwards, in 1986, the composition of the *Ode to Joy*, declared the anthem of the European Economic Community, later of the European Community to today's of the European Union-27, if the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, after a BREXIT.

⁵ Hewitson, M., M. D'Auria. *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917-1957*. – New York, Oxford: Berghang Books, 2012, p. 94.

⁶ Paneuropa. // <http://www.paneuropa.org/>, 27.09.2016.

⁷ The History of the European Union: The European Citizens. // <http://www.historiasiglo20.org/europe/antecedentes.htm>, 24.09.2016.

for the formation of the federation⁸ of European states in the interest of economic progress, political and social cooperation. The following year, the Prime Minister of the French Third Republic Edouard Herriot⁹ published the book – *The United States of Europe*. The inevitability of the formation of the United States of Europe was prevented by the Fuhrer Adolf Hitler and the Nazis in the Third Reich in Germany with its fascists.

The idea of the United States of Europe and the vision of the European unity of Koudenhove-Kalergi, Briand and Herriot, will be thematized, reactivated and actualized after World War II by Winston Churchill in his famous speech on 19 September 1946 at the University of Zurich. During that speech, among other things, he said: *Under and within that world concept, we must re-create the European family in a regional structure called, it may be, the United States of Europe.*¹⁰

The EU is undeniably the most important attainment of people on the European continent, concerning the peace, development and history. This is not a result of Eurocentrism, but of awareness of the common progress and development in peace, freedom and equality.

Its historical and international political background, the current EU embodies in ideas and intellectual initiatives of Robert Schuman, Jean Monnet, Winston Churchill, Konrad Adenauer and Walter Hallstein, whose dedication resulted in the Treaty of Paris (contracting states are: the Republic of France, the Federal Republic of Germany, the Kingdom of Belgium, Kingdom of the Netherlands, the Grand Duchy of Luxembourg and the Republic of Italy). The Treaty of Paris was signed on 18 April 1951. The Treaty started to apply on 25 July 1952. With the same Treaty was also established the European Coal and Steel Community – the ECSC. The Treaty of Rome was signed on March 25, 1957, starting to have effect from 1 January 1958. With this Treaty were established EURATOM – the European Atomic Energy Community and the European Economic Community – the EEC. For the EEC, we can say that it was established in the interest of performing the common tasks that did not fall within the scope of competence and powers of the ECSC and the EURATOM. Until the first half of 1967, the three aforementioned communities were separated, but from 1 July of the same year, they consolidated into one – the EEC. "In the first wave of enlargement in 1973, the EEC was joined by Denmark, Ireland and the United Kingdom. The first extension would probably come earlier, but France on the De Gaulle's (De Gaulle) initiative vetoed the entry of Britain into the Union on two occasions, in 1961 and 1967. After his departure from the political scene, the entering of Britain was possible.¹¹ The next enlargement of the EEC happened in 1981, when it received into a full membership the Republic of Greece and in 1986 were included the Kingdom of

⁸ Ibidem.

⁹ Herriot, E. *The United States of Europe*. – New York: Viking Press, 1930.

¹⁰ Mr Winston Churchill speaking in Zurich 19th September 1946. // <http://www.churchill-society-london.org.uk/astonish.html>, 25.09.2016.

¹¹ Prokopjević, M. *Evropska unija*. // Beograd: Službeni glasnik, 2005, p. 11.

Spain and the Republic of Portugal. With the unification of East Germany (German Democratic Republic) with West Germany in the Federal Republic of Germany in 1990, was continued the political process of enlargement of the EU. With the formal signing of the Treaty on the EU on 7 February 1992 in the Netherland's city of Maastricht, the aforementioned Treaty began to apply from 1 November 1993. Overall, the proclaimed target of the officials of the full member countries was to achieve harmony.

However, the proclaimed harmony was not accompanied by the harmony of the full member countries, after the BREXIT of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland. And not only that. The candidate countries from the Western Balkans in the process of the accession are also in a state of disharmony.

Just five days after BREXIT was announced, the High Representative of the Union for Foreign Affairs and Security Policy and Vice-President of the European Commission Federica Mogherini released a new document¹² *Shared Vision, Common Action: A Stronger Europe – A Global Strategy for the EU's Foreign and Security Policy*. At the beginning of the document is ascertained, *inter alia*, the actual situation of Europe as a continent with a particular attention to the EU.

*We need a stronger Europe. This is what our citizens deserve, this is what the wider world expects. We live in times of existential crisis, within and beyond the EU. Our Union is under threat. Our European project, which has brought unprecedented peace, prosperity and democracy, is being questioned.*¹³

Also in the above-mentioned document is stated the official policy of the EU on the issue of enlargement to the Western Balkans and the Republic of Turkey.

*Under the current EU enlargement policy, a credible accession process grounded in strict and fair conditionality is vital to enhance the resilience of countries in the Western Balkans and of Turkey.*¹⁴

It is obvious that the old tripartite leadership of the EU by the officials of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, the Republic of France and the Federal Republic of Germany after the referendum¹⁵ and BREXIT- has signifi-

¹² In June 2015, officials of the European Council gave a mandate to Mogherini to create a new document concerning the future of the common foreign and security policy.

¹³ *Shared Vision, Common Action: A Stronger Europe – A Global Strategy for the European Union's Foreign and Security Policy*, European Union Global Strategy. – Brussels, 2016, p. 7.

¹⁴ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵ EU referendum results. // <http://www.electoralcommission.org.uk/find-information-by-subject/elections-and-referendums/upcoming-elections-and-referendums/eu-referendum/electorate-and-count-information>, 14.07.2016. After the referendum campaign and lobbying to stay against the residue of the United Kingdom in the European Union, however, on 23 June 2016, a referendum was held, when the majority of citizens of the United Kingdom, declared to quit (leave) - 17,410,742 (51.9%) and for a stay (remain) - 16,141,241 (48.1%). It was the first case of a BREXIT that citizens of a Member State a full, free and with the majority decided to leave the EU28. Total number of voters with the right to vote was 46,500,001, while the turnout was 72.2% and the number of invalid ballots 25,359. According to the official, notification and activation of Article 50 of the Consolidated Treaty on European Union - Lisbon Treaty, negotiations on the terms of leaving the United Kingdom will last no longer than two years. After two years, if not reached complete agreement, it is possible

cantly changed. Moreover, it is abandoned. According to protocol and with ceremony, the flag of Great Britain was lowered from metal pillars in front of the building of the European Commission and the Council of Ministers in Brussels and the European Parliament in Brussels and Strasbourg, and from all embassies and diplomatic and consular offices around the world, including London.

On the other hand, after the meeting, a very important and the vacant place of the new leadership was taken over by the leader of the Italian Republic. Namely, the mini trilateral summit of leaders of the three most important countries in the EU, held on the island Ventotone¹⁶ near Naples on 22 August 2016, which was convened by the Italian Prime Minister Matteo Renzi, was attended by French President Francois Hollande and German Chancellor Angela Merkel. On that occasion, the possibility of preserving the EU and the modalities of its further development were discussed. Later, in Bratislava on 16 September 2016, was held a long-awaited meeting of the Heads of State or governments of the EU27 without the United Kingdom, which was formally in the process of disassociation with the EU, and factually remained a full member state. It was another important opportunity to re-consider the current crisis of the EU as an international organization, but also as the most successful 71-year peace, economic and develop-

extension of negotiations, if such a decision is taken by consensus of all 27 full-fledged EU member state.

The Article 50 of the Consolidated Treaty on European Union, which the United Kingdom confirmed, consists of five points: 1. *Any Member State may decide to withdraw from the Union in accordance with its own constitutional requirements;* 2. *A Member State which decides to withdraw shall notify the European Council of its intention. In the light of the guidelines provided by the European Council, the Union shall negotiate and conclude an agreement with that State, setting out the arrangements for its withdrawal, taking account of the framework for its future relationship with the Union. That agreement shall be negotiated in accordance with Article 218(3) of the Treaty on the Functioning of the European Union. It shall be concluded on behalf of the Union by the Council, acting by a qualified majority, after obtaining the consent of the European Parliament;* 3. *The Treaties shall cease to apply to the State in question from the date of entry into force of the withdrawal agreement or, failing that, two years after the notification referred to in paragraph 2, unless the European Council, in agreement with the Member State concerned, unanimously decides to extend this period;* 4. *For the purposes of paragraphs 2 and 3, the member of the European Council or of the Council representing the withdrawing Member State shall not participate in the discussions of the European Council or Council or in decisions concerning it. A qualified majority shall be defined in accordance with Article 238(3)(b) of the Treaty on the Functioning of the European Union;* 5. *If a State which has withdrawn from the Union asks to rejoin, its request shall be subject to the procedure referred to in Article 49.* See Consolidated Texts of the EU Treaties as Amended by the Treaty of Lisbon. – London: Foreign and Commonwealth Office, 2008, p. 34.

¹⁶ Otherwise, Matteo Renzi chose for the meeting the exotic Ventotene island mainly because of its historic significance as the place where the two famous Italian intellectual Altiero Spinelli and Ernesto Rossi during the Second World War, i.e. in 1941, they wrote an influential manifesto which calls for European political unification *Il Manifesto di Ventotene*. Three leaders were then held a press conference in the Italian aircraft carrier Garibaldi, which is coordinated by the European migrant rescue operations in the Mediterranean Sea.

ment project after World War II. This was an important opportunity to find a new formula for a better future of the full-fledged citizens of the member states, and thus the new harmony of the EU. Many seek this formula, so do we. To this end, the President of the European Commission prepared a working paper for the participants of the first major summit of the EU²⁷. *Yes, we need a vision for the long term. And the Commission will set out such a vision for the future in a White Paper in March 2017, in time for the 60th anniversary of the Treaties of Rome. We will address how to strengthen and reform our Economic and Monetary Union. And we will also take into account the political and democratic challenges our Union of 27 will be facing in the future. And of course, the European Parliament will be closely involved in this process, as will national Parliaments*¹⁷.

In the possibilities of war and peace among nations, we need to be for peace among nations. And not only for peace, but also for sustainable development, human rights and freedoms, democracy, stability and security. This is a new formula of harmony that is not complete without a transformation of the existing EU to the United States of Europe, as a European counterpart to the United States of America. With BREXIT, the EU has exhausted its potential. Besides the mutual currency of the euro and the Eurozone, we need a Constitution for the EU, central citizenship, common foreign, defense and security policy, the majority of political decision-making, the government, parliament and independent judiciary and prosecution with the non-governmental III sector of civil society.

It is interesting to note that the last major re-thematization, actualization and interpretation of the concept and project of the United States of Europe¹⁸ were made by former Vice-President of the European Commission and Commissioner for Justice, Viviane Redings in 2012. The essence of her proposal is that we should build the United States of Europe with the Commission as a government and the two chambers – the Senate of the member states and the European Parliament. Redings supports the idea of the EU to be transformed into a superstate.

In such a superstate – the United States of Europe, national governments of the full member states and their parliaments would have a minimal political function, as the local councils in the UK have. The Government of the United States of Europe would have the supremacy over national governments, and MEPs in the European Parliament would have greater authority than, for example, members of the House of Lords. In doing so, the national leaders in the European Council would have only an advisory role, as the already mentioned House of Lords has in the political system of Great Britain.

In addition to the search for a new concept, the project of the refounding of the existing EU through the constitution and institutional redesign, the new state – the United States of Europe should also be harmonious. Either way, a full and in-

¹⁷ Juncker, J.-Cl. State of the Union 2016. – Brussels: European Commission, 2016, p. 8.

¹⁸ Ivić, S. European Identity and Citizenship: Between Modernity and Postmodernity. – London: Palgrave Macmillan, 2016, p. 179.

tegral part of the EU should be, all the remaining countries of the Western Balkans, including Bosnia and Herzegovina, Montenegro, Albania, Macedonia, Serbia and Kosovo (This designation is without prejudice to positions on status, and is in line with UNSC 1244 and the ICJ Opinion on the Kosovo declaration of independence). As a prerequisite for this, it is necessary to achieve harmonization in those countries, as well as the resolution of all outstanding issues between officials of the countries in the Western Balkans in Southeast Europe region.

2. International challenges for harmony and disharmony in the EU and the countries of the Western Balkans

The perspective of the Western Balkans countries that are still in candidate status in relation to the EU, is daily faced with increasingly serious challenges in the political process of the European integration. The criteria that should be met are increased based on the experience of the EU enlargements from the previous period. The EU is facing substantial challenges in its framework, and based on that, the enlargement process itself is not questionable, but the evaluation process of accession candidate countries is becoming more stringent and demanding. Additional unknown is a new position and the role the officials of Great Britain will have towards both, the EU and the expected support for the officials from the Western Balkans. Another problem also complicating the accelerated accession process is a pervasive economic and financial crisis of the Eurozone, but also the signs of recovery after the global financial crisis and economic recession. In this context, the economic problems the member states have faced, with special emphasis on the Greece, the Republic of Italy and the Kingdom of Spain, are another indirect barrier in the processes of horizontal integration. In such conditions, the themes and issues concerning the Western Balkans are less and less on Brussels's agenda. The problems within the EU have led to the fact that the integration of the Western Balkans, including Kosovo, is ranked as secondary in Brussels. The more problems within the EU¹⁹ there are, the more is the question of enlargement lower on their list of priorities.

Such a course of events cannot be in favor of candidate countries from the Western Balkans. However, this does not have to mean the start of a single reversible process in these countries, which would substantially affect the process of European integration.

In the last two years, in a certain way, the European government officials observed the importance of the integration of the Western Balkans. The migrant crisis that arose as a result of the war in the Arab Republic of Syria, has affected the re-intensification of relations between the European Union and the candidate states. Federal Republic of Germany and Austria are the leaders in the process of

¹⁹ Stevanović, V. EU i Balkan nakon Bregzita. // <http://rs.n1info.com/a169347/Vesti/Vesti/Uticaj-problema-EU-na-zapadni-Balkan.html>, 24.09.2016.

preserving Europe's external borders. In this crisis, the Western Balkan candidate countries are a typical external barrier of the European Union from a massive influx of migrants into the countries of the European Union. In the past two years, numerous meetings were held between senior representatives of the Union and officials from the countries of the Western Balkans. At these summits of officials was adopted an action plan of 17 points for solving the crisis that involves a better exchange of information, stronger border control, establishing control of the Croatian-Serbian border, together with Frontex and setting the listing and identification places for migrants²⁰. Also, in Vienna, on 24 September 2016, German Chancellor Angela Merkel and the heads of government of eight Balkan countries and Hungary, have reached an agreement on the fact that Europe needs tighter control of external borders, greater involvement in the protection against illegal crossing, and investing in those countries from which migrants come.

The region of Southeast Europe and the Western Balkans was indicated as important partners of the EU in solving the migrant crisis, it was said at the meeting of Foreign Ministers of the Western Balkans, which was held on March 30 and 31 in Durres. Macedonian President Gjorge Ivanov said that Macedonia is directly bearing the brunt of migrant crisis and that it was put in a situation to defend the EU from itself²¹. Ivanov pointed out that Europe, so far, has not revealed awareness for the trouble-shooting migrant crisis, including the fact that it failed to integrate the Balkans²². Leaders from the Western Balkan countries consider that the European Union had again failed, during the current migrant crisis, to provide sufficient support to these countries. Despite numerous actions to achieve a common and comprehensive solution, some EU member states, on the issue of migrant crisis began to lead an independent policy in relation to the guidelines from Brussels.

Such a course of events led to the establishment of the walls between the individual member states of the European Union and Western Balkan candidate countries. The President of the Republic of Macedonia, Gjorge Ivanov, gave an important note on this occasion. *In a united Europe today there are more walls than divided Europe had during the 'Cold War'. As Greece faces the risk of a humanitarian crisis, on the borders of the Balkans are deployed armies that are standing by*²³.

In the EU, the officials of the Visegrad Group are also very interested in a comprehensive European integration of the Western Balkans. It should be noted that the full member state officials are constantly engaged in order to streamline

²⁰ Blagojević, Dr. Dogovor o saradnji EU i Zapadnog Balkana u izbegličkoj krizi. // <http://www.euractiv.rs/eu-i-zapadni-balkan/9274-dogovor-o-saradnji-eu-i-zapadnog-balkana-u-izbeglickoj-krizi->, 30.09.2016.

²⁰ Ivanov: Makedonija brani EU od EU. // <http://rs.n1info.com/a140884/Svet/Region/Ivanov-o-izbeglickoj-krizi.html>, 30.09.2016.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

the European integration of the countries in the Western Balkans. However, did the candidate countries recognize that in the right way?²⁴ The officials that belong to the so-called informal Visegrad Group point out the priority of its experience in the processes of Euro-Atlantic integration of the member states. They endeavored based on their experience to assist the officials of the countries of the Western Balkans to overcome the existing obstacles and to become the full EU member states. Formation of the Balkan Solidarity Fund, a permanent coordination with the Western governments regarding the current migrant crisis and direct defense and security assistance on the Balkan migrant route, is only a part of the direct presence of the Visegrad Group in the economic, security and political processes in the countries of the Western Balkans²⁵. The above-mentioned countries from the Visegrad Group are constantly working to accelerate the process of the European integration of the Western Balkans. They emphasize the importance of regional cooperation and integration as essential for achieving the ultimate goal, i.e. a full membership. Constantly stressing on their experiences in the European Union, they provide a direct support. They point the necessity of leading the regional policy of predictability and achieving the trust, which would mean in the case of the Western Balkans the conducting of a parallel process of resolving contentious bilateral outstanding issues and disputes, but also a shared and cohesive strategy for full membership in the EU. Based on their experience, this would constitute the only viable solution that will allow all the countries that are in candidate status to speed up their integration and to remove any barriers.

3. The internal causes of disharmony in the countries of the Western Balkans and the exit strategy for achieving harmony

On the European path of the candidate countries from the Western Balkans, we cannot ignore the internal challenges they have to face. If we take the Copenhagen criteria as a measure for meeting the criteria required by Brussels officials, we will notice a number of deficiencies in internal institutional infrastructures of the political systems of these countries. The legal systems in the countries of the Western Balkans are still exposed to high levels of corruption and polarization. The political system is also a subject of constant destabilization. Economic systems are facing numerous problems in the field of finance. Party officials are still illegally using government resources to satisfy narrow party interests. We can observe harmony between the legal systems of these countries and the European Union only on the formal or legislative level. National parliaments adopted a number of legislative measures and regulations that are in line with

²⁴ Arnaudov, M. Iskustva Višegradske četvorke. // http://www.danas.rs/licni_stavovi/licni_stavovi.1148.html?news_id=325148&title=Iskustva%20Vi%C5%A1egradske%20C4%8Detvorka, 30.09.2016.

²⁵ Ibidem.

European legislation, but their implementation is still not at a satisfactory level. There is no clear and comprehensive agreement on the European integration process among the political elite in these countries. There are still politicians in parties and movements that are expressively against joining the European Union and for cooperation with the countries of the Russian Federation, which is seen as an alternative. Most of the countries on the periphery of the EU, i.e. Western Balkans, are looking for a new model of economic development.

However, there are also the countries of the BRICS²⁶. There are also the Eurasian Economic Union²⁷, the Republic of Turkey, People's Republic of China and the Republic of India and other newly industrialized countries, primarily in Asia. They are the center of attention of state officials across Southeast Europe as trade and investment partners, and thus *de facto* as political partners. At the same time, officials from Moscow, Ankara and Beijing have a strategic interest in expanding their political presence in the region of Southeast Europe, particularly the Western Balkans so that this region would not be entirely left to the hegemony of officials from the states in the West. This situation was further complicated due to the so-called BREXIT phenomenon. Politicians together with the intellectual and financial elite, who are openly against full membership in the European Union, see the exit of Great Britain as a chance to slow down European integration in the Western Balkans. They justify this by the will of the British electorate that on the referendum ballot expressed distrust in relation to the stand on migrants and the continuation of the political processes of the European institutions and the candidate countries and others who are in the process of accession. Also, the economic crisis in the Republic of Croatia, as the newest member of the European Union, was recorded as an additional fact in their strategies that lead the Western Balkan candidates in the opposite direction from the European integration. With such troubles on the inner basis, it is very difficult to maintain a stable rate in the direction to European integration. Internal troubles on the political and security level further complicate the regional stabilization of the Western Balkans. Some officials from the ruling political elites continue to use dangerous and conflicting rhetoric, known from the time of the wars in the nineties of the 21st century, to animate the members of their political parties as voters and mobilize additional sympathizers to support them. In the countries of the Western Balkans, regional integration is seen as a political process that is at the end of the priority list, while the neighbouring countries are treated as a threat or potential enemies.

These circumstances on the domestic, regional and European level, not only slow down the integration of the Western Balkans into the EU, but also question the existence of real possibilities for the continuation of the political process

²⁶ Vasić, N. Changes in International Relations and the Order of the European Union. // Dimitrijević, D., ed. The Old and the New World Order – between European Integration and the Historical Burdens: Prospects and Challenges for Europe of 21st Century. – Belgrade: Institute of International Politics and Economics, 2014, p. 114.

²⁷ *Ibidem*, p. 115.

of integration in the near future. Influential politicians in the European Union demand the expanding policy to be reconsidered. And, that is all right. Nevertheless, it is also all right to rapidly continue the political integration process of candidate countries from the Western Balkans. Although there are official proposals for suspension of the integration processes and membership of the Western Balkan countries, as Turkey's blockade, there is also a proposal for establishing a category of an associate membership, apart from the group of EU countries which are in the Eurozone and which are not.

After the decision of the citizens of Great Britain to withdraw from the Union, a slowdown in the political process of enlargement can be expected. However, the policy of enlargement should be led in the way that will accelerate the process of nomination, negotiation and integration to a full membership.

The current situation in the European Union, as well as the political and security conditions in the western Balkan region, led us to the conclusion that the process of European integration is not suspended, but does not promise rapid integration in the near future. A lot of things should be done to achieve the internal stabilization in the European Union and the stabilization in the security, political and economic processes of progress and prosperity in the Western Balkans, in order to re-initiate a political process of accelerated European integration in accordance with the Thessaloniki Agenda of the European Union and officials from the Western Balkans from 2003.

However, there was no harmony among the countries of the Western Balkans, but neither in the European Union. Due to the fact that the EU has exhausted its potential, and the Western Balkans is obstructed with internal problems and contradictions, as well as with the legacy of the past and international global challenges, we believe that this is the exit strategy for all of us:

1. an accelerated continuation of the European integration of the countries of the Western Balkans

2. an accelerated reform and transformation of the EU from international organization *sui generis* into a new superstate – the United States of Europe.

We need so little to accomplish a greater good, and that can be done soon. One thing is completely beyond doubt, and that is the fact that we have a hard job in front of us. To begin with, the most important fact is that we know where we are and what we are, in comparison to what we do not want.

Concluding Remarks

The European Union is a multiethnic, multicultural, religiously neutral, but in essence multiconfessional international organization *sui generis* with international legal personality. Also, the current EU27 and the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland are the communities of citizens (nationals) of the full member states. In the center of the political system of the EU is a full-fledged harmonization of the laws of the member states with the *acquis communautaire*, i.e. Community law, as a continuous legal and political process. No matter that the

majority of decisions in Brussels are delivered by consensus as opposed to Strasbourg, after BREXIT there remains an open question whether to move to the majority decision-making. However, it remains an open question whether the common foreign, defense and security policy will continue to be shared and centralized, or be de-centralized back to the full member states. We all need a new superstate – the United States of Europe, in contrast to the existing European Union that has met its maximum with BREXIT. Finally, there is no doubt that without, de-balkanization, Europeanization and the full integration of the Western Balkan countries in the SEE region into full membership in the EU, its harmonization is not and will not be complete. Therefore, the Western Balkans will become history and the region of Southeast Europe our desired and a new harmonic reality as a part of the United States of Europe.

BIBLIOGRAPHY

1. Acquis communautaire. // <http://en.euabc.com/word/12>, 25.09.2016.
2. Arnaudov M. Iskustva Višegradske četvorke. // http://www.danas.rs/licni_stavovi/licni_stavovi.1148.html?news_id=325148&title=Iskustva%20Vi%C5%A1egradske%20%C4%8Detvorke, 30.09.2016.
3. Blagojević, Dr. Dogovor o saradnji EU i Zapadnog Balkana u izbegličkoj krizi. // <http://www.euractiv.rs/eu-i-zapadni-balkan/9274-dogovor-o-saradnji-eu-i-zapadnog-balkana-u-izbeglickoj-krizi->, 30.09.2016.
4. Consolidated Texts of the EU Treaties as Amended by the Treaty of Lisbon. – London: Foreign and Commonwealth Office, 2008.
5. EU referendum results. // <http://www.electoralcommission.org.uk/find-information-by-subject/elections-and-referendums/upcoming-elections-and-referendums/eu-referendum/electorate-and-count-information>, 14.07.2016.
6. European Union. // https://europa.eu/european-union/index_en, 24.09.2016.
7. Herriot, E. The United States of Europe. – New York: Viking Press, 1930.
8. Hewitson, M., M. D'Auria. Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea, 1917-1957. – New York, Oxford: Berghahn Books, 2012.
9. Horspool, M., M. Humphreys Mbe, M. Wells-Greco. European Union Law. – Oxford, 2016.
10. Ivanov: Makedonija brani EU od EU. // <http://rs.n1info.com/a140884/Svet/Region/Ivanov-o-izbeglickoj-krizi.html>, 30.09.2016.
11. Ivić, S. European Identity and Citizenship: Between Modernity and Postmodernity. – London: Palgrave Macmillan, 2016.
12. Juncker, J.-Cl. State of the Union 2016. – Brussels: European Commission, 2016.
13. Mr Winston Churchill speaking in Zurich 19th September 1946. // <http://www.churchill-society-london.org.uk/astonish.html>, 25.09.2016.
14. Paneuropa. // <http://www.paneuropa.org/>, 27.09.2016.
15. Petrović, D. Historical and Cultural Importance of Balkans for Forming of European Civilization. // Petrović, P., M. Radaković, eds. National and European Identity in the Process of European Integration. – Institute of International Politics and Economics, Belgrade, 2012.
16. Prokopijević, M. Evropska unija. // Beograd: Službeni glasnik, 2005.

17. Shared Vision, Common Action: A Stronger Europe – A Global Strategy for the European Union's Foreign and Security Policy, European Union Global Strategy. – Brussels, 2016.
18. Stevanović, V. EU i Balkan nakon Bregzita. // <http://rs.n1info.com/a169347/Vesti/Vesti/Uticaj-problema-EU-na-zapadni-Balkan.html>, 24.09.2016.
19. The History of the European Union: The European Citizens. // <http://www.historiasiglo20.org/europe/antecedentes.htm>, 24.09.2016.
20. Vasić, N. Changes in International Relations and the Order of the European Union. // Dimitrijević, D., ed. The Old and the New World Order – between European Integration and the Historical Burdens: Prospects and Challenges for Europe of 21st Century. – Belgrade: Institute of International Politics and Economics, 2014.

БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ

Александра Куманова: Доктор на педагогическите науки, професор в Катедра *Библиотечни науки* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: alexkum@abv.bg

Александър Димчев: Доктор по философия, професор във Философския факултет на СУ *Св. Климент Охридски*. Адрес за кореспонденция: dimchev_uni@abv.bg

Анастасия Пашова: Доктор по педагогика, доцент във Факултета по педагогика на ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: asia_p@mail.bg

Ангелина Пенева: Историк, научен редактор на историческа и философска литература. Адрес за кореспонденция: lina.p@abv.bg

Ариф Абдуллах: Доктор по богословие, лектор в СУ *Св. Климент Охридски*, НБУ и Висшия ислямски институт. Адрес за кореспонденция: arif_abdull@yahoo.com

Бисер Банчев: Доктор по история, проучвател в Института по балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: natstudies@abv.bg

Валя Симеонова: Доктор по обществени комуникации и информационни науки. Адрес за кореспонденция: valiasimeonova_sweet@abv.bg

Ваня Градинарова: Докторантка във Факултета по начална и предучилищна педагогика на СУ *Св. Климент Охридски*. Адрес за кореспонденция: gradinarovavanya@gmail.com

Велчо Кръстев: Доктор по етнология, председател на Регионално сдружение *Технитари* - Стара Загора. Адрес за кореспонденция: tehnitari@abv.bg

Венцислав Велев: Доктор по история, доцент в УниБИТ, директор на Дирекция *Регионални културни дейности* 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

Веска Гувийска: Доктор по педагогика, доцент във Факултета по педагогика в ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: v_guvijska@swu.bg

Володя Златев: Магистър по право, доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство. Адрес за кореспонденция: volodya_zlatev@abv.bg

- Гоар Хнканосян:** Докторантка в Института по балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: ggoar@abv.bg
- Даниела Сотирова:** Доктор по социология, професор в Стопанския факултет на Техническия университет – София. Адрес за кореспонденция: dasotirova@yahoo.com
- Дочка Гешева:** Доктор по филология, доцент във Военната академия Г. С. Раковски. Адрес за кореспонденция: dvgesheva@abv.bg
- Евгения И. Иванова:** Доктор по история, доцент в РИМ – Ст. Загора. Адрес за кореспонденция: evgenia_iv@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:** Инженер, проектант и технически консултант в *Черноморски строителен холдинг* ЕООД – Варна, член на Църковното настоятелство на храм *Св. Саркис* – 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
- Ивета Якова:** Докторантка във Философския факултет на ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: yakova@swu.bg
- Ирина Н. Морозова:** Доктор по културология, доцент в Челябинския държавен институт по културата (ЧГИК), Русия. Адрес за кореспонденция: mo-rel@mail.ru
- Йорданка Захариева:** Доктор на филологическите науки, професор в Катедра *Книга и общество* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: dzz@abv.bg
- Катя Бенчева:** Доктор по история, учителка в 31 СУЧЕМ – София. Адрес за кореспонденция: kbentcheva@abv.bg
- Катя Гечева:** Магистър по история, главен експерт в Държавен архив – Габрово. Адрес за кореспонденция: katia_gecheva@abv.bg

- Красимир Димитров:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство, Сдружение *Алтернативи за съвременно общество*. Адрес за кореспонденция: k.dimitrov@dir.bg
- Красимира Мутафчиева:** Доктор по философия, доцент в Тракийския университет – Ст. Загора. Адрес за кореспонденция: krassimira_mutafchieva@abv.bg
- Лъчезар Манчев:** Пастор в Християнската свободна църква – Варна, част на Съюза на евангелските църкви във България. Адрес за кореспонденция: mantshev@gmx.at
- Магдалена Гарванова:** Доктор по психология, доцент в Катедра *Комуникации и информиране* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: m.garvanova@unibit.bg
- Майкъл Баркли:** Президент на Българската софийска мисия на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни в България. Адрес за кореспонденция: mbarclay53@ldschurch.org
- Маргарита Бакрачева:** Доктор по психология, доцент в Института за изследване на населението и човека - БАН. Адрес за кореспонденция: m.bakracheva@abv.bg
- Мария Серафимова:** Доктор по социология, доцент във Философския факултет на ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: serafimova@swu.bg
- Марияна Стефанова:** Доктор по философия, професор в Тракийския университет – Ст. Загора. Адрес за кореспонденция: m.stefanova.bg@gmail.com
- 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
- Мая Георгиева:** Магистър по изкуствата, докторантка в Меримаунт Юнивърсити, Вирджиния, САЩ. Адрес за кореспонденция: mng59297@marymount.edu
- Митко Арнаудов:** Магистър, живее в Гевгели. Адрес за кореспонденция: nenad.v@diplomacy.bg.ac.rs
- Мюмюн Тахиров:** Доктор по философия, доцент в Катедра *Комуникации и информиране* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: dr.mumun.tahir@gmail.com

- Надежда Георгиева-Станкова:** Доктор по икономика, главен асистент в Стопанския факултет на Тракийския университет – Ст. Загора. Адрес за кореспонденция: nadya.georgieva.stankova@gmail.com
- Нели Бояджиева:** Доктор по педагогика, професор във Факултета по начална и предучилищна педагогика на СУ *Св. Климент Охридски*. Адрес за кореспонденция: nelybo@abv.bg
- Нели Минчева:** Магистър по богословие и психология, главен експерт в Община Карлово. Адрес за кореспонденция: nely.m@abv.bg
- Ненад Васич:** Доктор, научен сътрудник в Института за международна политика и икономика – Белград. Адрес за кореспонденция: nenad.v@diplomacy.bg.ac.rs
- Николай Василев:** Доктор по библиография и библиотекознание, асистент в Катедра *Библиотечни науки* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: vasilef2009@abv.bg
- Николай Цанков:** Доцент във Факултета по педагогика в ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: ntzankov@swu.bg
- Нина Дебрюне:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство, главен асистент в Катедра *Културно-историческо наследство* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: nina_debruyne@hotmail.com
- Петър Воденичаров:** Доктор по филология, доцент в Правно-историческия факултет на ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: petar_acad@yahoo.com
- Радослав Спасов:** Доктор по история, главен асистент в Историческия факултет на СУ *Св. Климент Охридски*. Адрес за кореспонденция: spasov_r@abv.bg
- Росица Николова:** Докторантка в Катедра *Културно-историческо наследство* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: gossiza_nikolova@abv.bg
- Светла Шапкалова:** Доктор по научна информация, главен асистент в Катедра *Културно-историческо наследство* в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: s.shapkalova@unibit.bg
- Сево Явашчев:** Доктор на философските науки, професор по военноисторическо наследство, експерт в Центъра за близоизточни изследвания. Адрес за кореспонденция: yavashchev@yahoo.com
- Силва Наблантян-Хачерян:** Доктор по педагогика, държавен експерт в Министерството на културата. Адрес за кореспонденция: silva_ha@mc.government.bg

- Слави Чирпанлиев:** Магистър по богословие, пастор в Църква на адвентистите на седмия ден, Поделение *Слатина* – София. Адрес за кореспонденция: chirpanliev1973@abv.bg
- Стефан Пенев:** Доктор на философските науки, професор в Института за изучаване на обществата и знанието – БАН. Адрес за кореспонденция: dr.st.penov5776@gmail.com
- Стойка Калчева:** Доктор по психология, главен асистент в Института за изследване на населението и човека – БАН. Адрес за кореспонденция: skalcheva2003@yahoo.com
- Татяна Жаркова:** Кандидат на педагогическите науки, доцент във Финансовия университет – Челябинск. Адрес за кореспонденция: taniafrance@mail.ru
- Теодор Тодоров:** Докторант във Философския факултет на ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: tat_83@abv.bg
- Тодор Мишев:** Доктор по история, професор в Историческия факултет на СУ *Св. Климент Охридски*. Адрес за кореспонденция: todormishev@abv.bg
- Янка Тоцева:** Доктор по педагогика, професор в Европейския политехнически университет – Перник. Адрес за кореспонденция: y_totseva@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, 9.12.2016

Българска
Първо издание

Съставители
Жоржета Назърска, Светла Шапкалова

Редактор
Ангелина Пенева

Формат 64/90/16
Печатни коли 34.5
Предпечат и печат БПС ООД

Издателство
„За буквите-О писменехъ“

ISSN 2367-7899

София, 2016

