

УНИВЕРСИТЕТ ПО БИБЛИОТЕКОЗНАНИЕ И
ИНФОРМАЦИОННИ ТЕХНОЛОГИИ

БЪЛГАРСКИ ФОРУМ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН
ДИАЛОГ И СЪТРУДНИЧЕСТВО



ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

СБОРНИК С ДОКЛАДИ

Научна конференция
„Хармония в различията“
София, 10.12.2019

ЗА БУКВИТЕ
О ПИСМЕНОХЪ

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

Сборник с доклади

от Научната конференция
Хармония в различията
София, 10.12.2019

Съставители
Жоржета Назърска
Светла Шапкалова

София
Академично издателство *За буквите – О писменехъ*
2019

Сборникът с доклади и съобщения се издава с финансовата подкрепа на Дирекция *Вероизповедания* към Министерския съвет и според работната програма на ПЧФНП – 2019 – 08 на УниБИТ.

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

Всички права запазени. Никоя 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, 2019

© *За буквите – О писменехъ*, Академично издателство, 2019

ISSN 2367-7899

HARMONY IN DIVERSITY

Collection of Papers from

**the *Harmony in Diversity* Conference
Sofia, 10.12.2019**

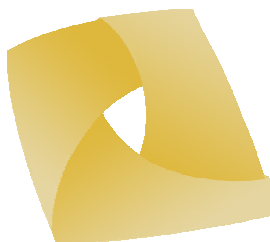
Editors

Georgeta Nazarska and Svetla Shapkalova

Sofia

***Za bukвите – O pismeneh* Academic Publishing House
2019**

Университет по библиотекознание и информационни технологии/
State University of Library Studies and IT
Български форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество/
Bulgarian Forum for Interreligious Dialogue and Partnership
с финансовата подкрепа на Дирекция *Вероизповедания*
при Министерския съвет на Република България/
supported by the *Religious Denominations* Directorate at the Council
of Ministers of the Republic of Bulgaria



**НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА/
HARMONY IN DIVERSITY CONFERENCE**

по случай 10 декември –
Международен ден за правата на човека/
in occation of 10th December –
the International Human Rights Day

10 декември 2019/ December 10th 2019
СОФИЯ, УниБИТ/ SOFIA, SULSIT

Редакционен съвет

Ариф Абдуллах, д-р (НБУ, България)
Иван Желев, проф. д-р (Федерация на европейските центрове за изследване и информация за сектите, България)
Марсел Израел, д-р (*Религии за мир* – Европа, Испания)
Александра Куманова, проф. дпн (УниБИТ, България)
Костак Милков, д-р (Институт за вяра и култура, Македония)
Мирослав Михалски, проф. д-р (Висше училище за педагогика и администрация, Познан, Полша)
Ирина Морозова, проф. д-р (Челябински държавен институт за култура, Русия)
Йомер Туран, проф. д-р (Близкоизточен технически университет, Анкара, Турция)
Дейвид Хосафлок, д-р (Институт за албански и протестантски изследвания, Тирана, Албания)

Редакционна колегия

Жоржета Назърска, проф. д-р
Светла Шапкалова, гл.ас. д-р
Магдалена Гарванова, доц. д-р
Нина Дебрюне, гл.ас. д-р
Диана Стоянова, гл.ас. д-р

Съставители

Жоржета Назърска, Светла Шапкалова

Адрес на редакцията

УниБИТ,
1784, София,
бул. Цариградско шосе 119

Editorial Board

Arif Abdullah, Ph.D. (New Bulgarian University, Bulgaria)
David Hosaflouk, Ph.D. (Institute for Albanian and Protestant Studies, Tirana, Albania)
Marcel Israel, Ph.D. (Religions for Peace – Europe, Spain)
Alexandra Kumanova, Prof. D.Sc. (SULSIT, Bulgaria)
Miroslaw Michalski, Prof., Ph.D. (Mieszko I School of Pedagogy and Administration, Poznan, Poland)
Kostake Milkov, Ph.D. (Balkan Institute for Faith and Culture, Macedonia)
Irina Morozova, Prof., Ph.D. (Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Russia)
Omer Turan, Prof., Ph.D. (Middle East Technical University, Ankara, Turkey)
Ivan Zhelev, Prof., Ph.D. (European Federation of Centres of Research and Information on Sectarianism, FECRIS)

Editors

Georgeta Nazarska, Prof., Ph.D.
Svetla Shapkalova, Asst. Prof., Ph.D.
Magdalena Garvanova, Assoc. Prof., Ph.D.
Nina Debruyne, Asst. Prof., Ph.D.
Diana Stoyanova, Asst. Prof., Ph.D.

Editors

Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova

Editorial Address

SULSIT,
119, Tsarigradsko shosse,
Sofia, 1784, Bulgaria

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРИВЕТСТВИЯ.....	17
------------------	----

I.

РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ

ДИАЛЕКТЧЕСКИ ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНАТА ФИЛОСОФИЯ: РЕЛИГИЯ, ЛИЧНОСТ И ОБЩЕСТВО: ЦЪРКВА И ДЪРЖАВА	25
Стефан Пенев	
РАЗБИРАТЕЛСТВО, МИР И ХАРМОНИЯ В СЪВРЕМЕННИЯ РЕЛИГИОЗНО- ПЛУРАЛИСТИЧЕН СВЯТ	38
Ева Ковачева	
ОТРАЖЕНИЯ НА СЪВРЕМЕНОТО ХРИСТИЯНСКО РАЗНООБРАЗИЕ В МЕДИИТЕ, ИЗКУСВАТА И ТУРИЗМА ДНЕС	53
Лиана Гълъбова	
КУЛТУРНИЯТ МОДЕЛ ЗА РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ХРИСТИЯНСКАТА ВЯРА И ЦЕННОСТИ ПРЕЗ КЪСНАТА АНТИЧНОСТ: СЪВРЕМЕНО ВКЛЮЧВАНЕ	62
Марта Георгиева	
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ЕТИКА НА ИМАНУЕЛ КАНТ И ЕТИЧЕСКИТЕ ПРИНЦИПИ НА ХРИСТИЯНСТВОТО	69
Цветелин Ангелов	
ЕВХАРИСТИЯ И ИНТЕРКОНФЕСИОНАЛЕН ДИАЛОГ – ТЕОРИИ, ПРАКТИКИ, ХИПОТЕЗИ В БЪЛГАРСКОТО И СВЕТОВНОТО ЛИТУРГИЧНО БОГОСЛОВИЕ	80
дякон Иван Иванов (Кюмюрджийски)	
ХЛЯБЪТ В ХРИСТИЯНСКОТО БОГОСЛУЖЕНИЕ: ПЪТ КЪМ ЕДИНЕНИЕ И СПАСЕНИЕ.....	97
Лилия Цинцарова	
ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА ПО ОТНОШЕНИЕ НА ОМРАЗАТА – РАЗЛИЧНИ, НО РАВНИ ПРЕД БОГА	105
Мирослав А. Михалски	
РАЗНООБРАЗИЕ И ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В ЦЕНТРАЛНА И ИЗТОЧНА ЕВРОПА	112
Сергей Антаманов	
КОРАНЪТ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА МЮСЮЛМАНИТЕ	122
Ариф Абдуллах	
ЛИЧНИЯТ ПРИМЕР НА МОХАМЕД САЛАХ КАТО ИЗРАЗИТЕЛ НА РЕЛИГИОЗЕН ТОЛЕРАНС И ИЗГУБЕН ФУТБОЛЕН РОМАНТИЗЪМ	134
Теодор Тодоров	
ТОЧКИТЕ НА СЪПРИКОСНОВЕНИЕ МЕЖДУ БУДИЗМА И СЪВРЕМЕННАТА НАУКА	146
Сергей Методиев	
НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ ОТ ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО: ДРУГОТО ИЗМЕРЕНИЕ НА СВЕТА – ДЖИНОВЕТЕ	155
Гюлгюн Гайгаджова	

РЕЛИГИОЗНИ ПРАКТИКИ И ПСИХОАНАЛИЗА (НЕВРОЗАТА И РИТУАЛЪТ В ТЪРСЕНЕ НА ИСТИНАТА И ХАРМОНИЗИРАНЕТО НА ПРОТИВОПОЛОЖНИТЕ ГЛЕДИЩА ЗА РЕЛИГИЯТА)	162
Севделина Николова	
МАТЕМАТИЧЕСКИ МЕТОДИ ПРИ ИЗСЛЕДВАНЕ НА ПСИХОСОМАТИЧНИТЕ ПАРАМЕТРИ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ ЗА ЦЕЛИТЕ НА МЕДИЦИНАТА	169
Галина Богданова, Лиана Гълъбова	
ДЪРВОТО НА ЖИВОТА КАТО ОГЛЕДАЛО НА ХАРМОНИЯТА НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ В ИЗКУСТВОТО	179
Елена Панайотова	
ЗА ОБЩОТО И РАЗЛИЧНОТО В ИЗОБРАЗАВАНЕТО НА ВЛАДЕТЕЛИТЕ СВЕТЦИ И СВЕТЦИТЕ-ВОИНИ В БЪЛГАРСКИТЕ И ЕТИОПСКИТЕ СТЕНОПИСИ	187
Марияна Шабаркова-Петрова	
ГРЪЦКИТЕ НАДПИСИ И АВТОРСТВОТО НА СТЕНОПИСИТЕ ОТ НОВАТА МИТРОПОЛИЯ В НЕСЕБЪР В КОНТЕКСТА НА <i>ЕДНАТА, СВЕТА, ВСЕЛЕНСКА</i> <i>И АПОСТОЛСКА ЦЪРКВА</i>	198
Николинка Климукова	
ВРАТАТА НА ЗАЛЕЗА	205
Валерия Фол	
ПРИНОСЪТ НА Св. НИКОЛАЙ МИСТИК В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЯ СЪЮЗ МЕЖДУ ВИЗАНТИЯ И АЛАНИЯ	217
Жоржета Илиева	
ГАВРИЛ КРЪСТЕВИЧ – Д-Р СТОЯН ЧОМАКОВ – ДВЕ ПРОТИВОПОЛЖНОСТИ – ЕДНА ЦЕЛ	226
Илко Димитров	
ЕРЕСТА НА БЪЛГАРИТЕ И ПАТЕРИНИТЕ В <i>CHRONICA MAJORA</i> НА МАТЮ ПАРИС	235
Владислав Иванов	
РЕЛИГИОЗЕН И ЕТНИЧЕСКИ ПЛУРАЛИЗЪМ В ЗЛАТНИЯ ВЕК НА ИСПАНИЯ – АНТАГОНИЗМИ И ХАРМОНИЯ	242
Доминика Височинска	
ПРИНОСЪТ НА ПРОТЕСТАНТИТЕ ЗА ЕМАНЦИПАЦИЯТА НА АЛБАНСКАТА ЖЕНА (НАЧАЛОТО НА XIX в. – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XX в.)	248
Бертина Салиу	
ПРАВОСЛАВНИ ЛАГЕРИ В КРЕМИКОВСКИЯ МАНАСТИР <i>Св. ВЕЛИКОМЪЧЕНИК</i> <i>ГЕОРГИ ПОБЕДОНОСЕЦ</i>	256
Николина Стоянова, Цветанка Маламова	
ПРЕПОДАВАНЕ НА РЕЛИГИОЗНОТО МНОГООБРАЗИЕ В АКСЕОЛОГИЧЕСКИТЕ АСПЕКТИ НА ГРАЖДАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ (ВЪРХУ ПРИМЕРА НА ОБУЧЕНИЕ НА СТУДЕНТИ ПО УЧЕБНАТА ДИСЦИПЛИНА <i>СЪВРЕМЕНИ</i> <i>АСПЕКТИ НА ГРАЖДАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ</i>)	260
Румяна Неминска	

II.
ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ

ГОЛЯМОТО ПРЕСЕЛЕНИЕ КЪМ ЕВРОПА	271
Мария Серафимова	
ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД СВЕЩЕНИКА ПРИ ПОЯВА НА ЕМИГРАЦИОНЕН ПРОЦЕС В ЕНОРИЯТА.....	278
Иво Янев	
ВЛИЯНИЕ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ ПРИ ОБУЧЕНИЕТО НА ЧУЖДЕСТРАННИ СТУДЕНТИ	288
Йорданка Стефанова	
ЮБИЛЕЕН СБОРНИК <i>БЪЛГАРСКО-ЧЕХОСЛОВАШКА ВЗАИМНОСТ</i> (НА ФОНА НА ЕВРОПЕЙСКИТЕ СЪБИТИЯ ПРЕЗ 30-ТЕ ГОД. НА ХХ В.)	294
Ангелина Пенева	
ЕСТОНСКИЯТ ОПИТ ЗА ДЕМОКРАТИЧЕН МУЛТИКУЛТУРАЛИЗЪМ: НОВ МОДЕЛ ЗА НАЦИОНАЛНА ИНТЕГРАЦИЯ	309
Володя Златев	
СЪВРЕМЕННИ ТЕНДЕНЦИИ В ИЗСЛЕДВАНЕТО И ПРЕДСТАВЯНЕТО НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО НА МАЛЦИНСТВАТА.....	325
Нина Дебрюне	
МЕЖДУЕТНИЧЕСКИТЕ ОТНОШЕНИЯ В БЪЛГАРИЯ И В БЪЛГАРСКАТА АРМИЯ В ГОДИНИТЕ НА ПРЕХОДА (1989–2004).....	335
Йордан Дойков	
<i>ЦИГАНСКА РАБОТА</i> В БЪЛГАРСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ	345
Йосиф Нунев	
ОПТИМИЗАЦИЯ НА ОБУЧЕНИЕТО ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК В МУЛТИКУЛТУРНА ОБРАЗОВАТЕЛНА СРЕДА.....	354
Калина Йочева	
СМЕСЕНОТО СЕМЕЙСТВО – КУЛТУРОЛОГИЧЕН ФАКТОР В АРМЕНСКАТА И БЪЛГАРСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ	358
Жаклин Бодурова, Масис Хаджолян	
ЖИВОТ И ДЕЙНОСТ НА КЕВОРК МЕСРОБ В БЪЛГАРИЯ.....	368
Гоар Хнканосян	
СЕМЕЙСТВО МЕНДЕЛСОН: РЕФОРМАЦИЯ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА, БАНКОВОТО ДЕЛО И МУЗИКАТА	383
Марсел Израел	
ЗА ВЗАИМООТНОШЕНИЯТА НА ЕВРЕЙСКАТА ОБЩНОСТ И БЪЛГАРСКИЯ НАРОД В БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ	393
Леон Бенатов	
УСТНИ ТРАДИЦИИ И ФОРМИ НА ИЗРАЗЯВАНЕ ПРИ БЪЛГАРСКИТЕ ТУРЦИ, ВКЛЮЧИТЕЛНО И МАЙЧИН ЕЗИК	402
Ибрахим Карахасан – Чънар	
ПЕСЕНТА НА СЛАВЕЯ.....	413
Мюмюн Тахиров	

КРЕПОСТИТЕ <i>КАРТАЛ КАЛЕ</i> И <i>АЯЗМОТО</i> И КУЛТОВИЯТ КОМПЛЕКС <i>ДЕМИР</i> <i>БАБА ТЕКЕ</i> ДО С. РУЙНО – ЦЕНТЪР НА ЕТНИЧЕСКА ТОЛЕРАНТНОСТ.....	420
Сезер Нихат	

III. КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ

ИДЕНТИЧНОСТТА КАТО СЪПРОТИВА СРЕЩУ ГЛОБАЛИЗАЦИЯТА.....	431
Веселин Босаков	
ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ.....	440
Людмила Кирилова	
ПРОГРАМАТА НА ЮНЕСКО <i>ПАМЕТТА НА СВЕТА</i> – ОПИТ ЗА ОПАЗВАНЕ НА СВЕТОВНОТО ДОКУМЕНТАЛНО НАСЛЕДСТВО И ПРИМЕР ЗА МУЛТИКУЛТУРНА ТОЛЕРАНТНОСТ.....	444
Венцислав Велев	
КОМУНИКАЦИЯТА КАТО ФАКТОР ЗА ПРЕОДОЛЯВАНЕ НА МЕЖДУКУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ.....	454
Валя Симеонова	
ЦЕНАТА НА ЧОВЕШКИЯ ЖИВОТ КАТО СОЦИАЛНО-ПОЛИТИЧЕСКИ ЕКСПЕРИМЕНТ В ТАЙНИТЕ ПРОГРАМИ НА ХИТЛЕР И КАРИМОВ.....	462
Ивета Якова	
ЗАЩИТА НА ПРАВАТА НА ЧОВЕКА И ГРАЖДАНИНА С АДМИНИСТРАТИВНОПРАВНИ СРЕДСТВА.....	472
Мария Славова	
РОЛИТЕ НА СОЦИАЛНИТЕ КОНТЕКСТИ В ЗАЩИТА ПРАВОТО НА ЗДРАВЕ НА ВСЯКО ДЕТЕ.....	480
Светлана Ангелова	
ПРАВАТА НА ДЕТЕТО ВЪВ ВИРТУАЛНИЯ СВЯТ.....	489
Мария Дишкова	
ХОРАТА С УВРЕЖДАНЯ – РЕШЕНИЕ ИЛИ ПРОБЛЕМ.....	497
Иван Карагьозов	
<i>СЕРЕНДИПНОСТ</i> : ЕТИМОЛОГИЯ НА ФЕНОМЕНА НА ОТКРИВАТЕЛСТВО, СКРИТО В ПРИКАЗКИТЕ (КЪМ ВЪПРОСА ЗА ХОЛИСТИЧНОТО СЪЗНАНИЕ НА ПОСТМОДЕРНОТО СЪВРЕМИЕ И ОНТОЛОГИЯТА НА ЧЕТЕНЕТО И РАЗБИРАНЕТО: БОРАВЕНЕ С ДИСТИНКЦИЯ).....	506
Александра Куманова, Никола Казански, Николай Василев	
ЗА ЕДИНСТВОТО, НАРЕЧЕНО НАРОДНО ИЗКУСТВО И НЕГОВИТЕ ИСТИНСКИ ФУНКЦИИ.....	518
Люба Златкова	
СТУДЕНТСКИТЕ ТЕКСТОВЕ – РАЗЛИЧИЯ ПО ПЪТЯ НА ТЪРСЕНАТА ПРОФЕСИОНАЛНА ХАРМОНИЯ.....	528
Снежанка Георгиева	
КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ И КУЛТУРНИ ВЛИЯНИЯ В ИНТЕРКУЛТУРНИЯ ДИАЛОГ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ.....	536
Янка Тоцева	

ПРЕОДОЛЯВАНЕ НА ДИСКРИМИНАТИВНИ МОДЕЛИ СРЕД МАЛКИТЕ УЧЕНИЦИ ...	547
Юлия Дончева	
АРТ ТЕРАПЕВТИЧНИ ПОДХОДИ В ПОМАГАЩИЯ ПРОЦЕС И СОЦИАЛНО- ПЕДАГОГИЧЕСКАТА РАБОТА	556
Нели Бояджиева	
ИНТЕРАКЦИЯ И ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЯ В ПРИОБЩАВАЩОТО ОБРАЗОВАНИЕ	565
Евгения Тополска	
АГРЕСИВНИ ТЕНДЕНЦИИ И ПРОЯВИ МЕЖДУ РОДИТЕЛИ И УЧИТЕЛИ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ	571
Галина Тимова	
ТРАДИЦИЯ И ПРОМЯНА – ЕДИНСТВО НА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИТЕ (БЪЛГАРСКОТО КНИГОИЗДАВАНЕ В ПРЕХОДНИЯ ПЕРИОД 1944-1948 г.).....	578
Маргарет Поппетрова	
ЗА ИНТЕРАКТИВНИТЕ КОМУНИКАЦИИ И ИЗДАТЕЛСКАТА ДЕЙНОСТ	587
Евгения Василева	
БАЛКАНСКИ АРХИТЕКТУРНИ ИНДИКАЦИИ ЗА ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА	594
Стела Дулева	
МЕЖДУВОЕННАТА АРХИТЕКТУРА НА БЪЛГАРИЯ – ТОЛЕРАНТНО СЪЖИТЕЛСТВО НА ПРОТИВОРЕЧИЯ	603
Николай Поппетров	
БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ	613

CONTENTS

WELCOME ADDRESSES.....	17
------------------------	----

I.

RELIGIOUS DIVERSITY

DIALECTICAL IDEAS IN RELIGIOUS PHILOSOPHY: RELIGION, PERSONALITY, AND SOCIETY, CHURCH AND STATE	25
Stephan Penov	
UNDERSTANDING, PEACE AND HARMONY IN TODAY'S RELIGIOUSLY PLURALISTIC WORLD	38
Eva Kovacheva	
REFLECTIONS OF CONTEMPORARY CHRISTIAN DIVERSITY IN RECENT MEDIA, ART AND TOURISM	53
Liana Galabova	
THE CULTURAL MODEL FOR THE EXTENSION OF CHRISTIAN FAITH AND VALUES IN LATE ANTIQUITY: CONTEMPORARY ENCLOSURE	62
Marta Georgieva	
TRANSCENDENTAL ETHICS OF IMMANUEL KANT AND THE ETHICAL PRINCIPLES OF CHRISTIANITY	69
Tsvetelin Angelov	
EUCHARIST AND INTER-CONFESSIONAL DIALOGUE – THEORIES, PRACTICES, HYPOTHESES IN BULGARIAN AND WORLD LITURGICAL THEOLOGY	80
deacon Ivan Ivanov	
THE BREAD IN CHRISTIAN WORSHIP: A WAY TO UNITY AND SALVATION	97
Lilia Tzintzarova	
CHRISTIAN ETHICS TOWARDS HATE – OTHERS, BUT EQUAL TO GOD	105
Miroslaw A. Michalski	105
DIVERSITY AND THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE	112
Sergey Antamanov	
THE STUDY OF THE QUR'AN IN THE ACADEMIC DISCOURSE OF MUSLIMS	122
Arif Abdullah	
THE PERSONAL EXAMPLE OF MOHAMMAD SALAH AS AN EXPRESSOR OF RELIGIOUS TOLERANCE AND LOST FOOTBALL ROMANTICISM	134
Teodor Todorov	
THE POINTS OF COOPERATION BETWEEN BUDDHISM AND CONTEMPORARY SCIENCE	146
Sergey Metodiev	
INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF THE BULGARIAN MUSLIMS FROM GOTSE DELCHEV DISCRIT: THE OTHER DIMENSIONS OF THE WORLD OF DJINS	155
Gyulgyun S. Gaygadhova	

BUT ONE GOAL.....	226
Ilko Dimitroov	
THE HERESY OF THE PATERINIANS AND BULGARIANS IN MATTHEW PARIS' <i>CHRONICA MAJORA</i>	235
Vladislav Ivanov	
RELIGIOUS AND ETHNIC PLURALISM IN THE GOLDEN AGE OF SPAIN – ANTAGONISMS AND HARMONY	242
Dominika S. Wysoczyńska	
CONTRIBUTION OF THE PROTESTANT BELIEVERS TO THE EMANCIPATION OF ALBANIAN WOMAN (BEGINNING OF NINETEENTH CENTURY – FIRST HALF OF TWENTIETH CENTURY)	248
Bertina Salliu	
THE ORTHODOX CAMPS IN THE <i>ST. GEORGE KREMIKOVSKY</i> MONASTERY AT SOFIA	256
Nikolina Stoyanova, Tsvetanka Malamova	
TEACHING RELIGIOUS DIVERSITY IN THE ACCEAOLOGICAL ASPECTS OF CIVIL EDUCATION (ON THE CASE STUDY OF STUDENTS IN THE <i>CONTEMPORARY ASPECTS OF CIVIC EDUCATION</i> COURSE)	260
Rumyana Neminska	

II. ETHNIC DIVERSITY

THE GREAT MIGRATION TO EUROPE	271
Maria Serafimova	
CHALLENGES TO THE PRIEST IN THE EMERGENCE OF AN EMMIGRATION PROCESS IN THE PARISH.....	278
Ivo Yanev	
THE IMPACT TO CULTURAL DIFFERENCES WHEN TEACHING FOREIGN STUDENTS.....	288
Jordanka Stefanova	
COMMEMORATIVE COLLECTION <i>BULGARIAN – CZECHOSLOVAK</i> <i>INTERACTION</i> (IN THE CONTEXT OF THE EVENTS IN EUROPE IN THE EARLY 1930S)	294
Anguelina Peneva	
ESTONIAN EXPERIENCE OF DEMOCRATIC MULTICULTURALISM: A NEW MODEL OF NATIONAL INTEGRATION	309
Volodya Zlatev	
CONTEMPORARY TRENDS IN THE RESEARCH AND PRESENTATION OF CULTURAL HERITAGE OF MINORITIES	325
Nina Debruyne	
INTERETHNIC RELATIONS IN BULGARIA AND THE BULGARIAN ARMY IN THE TRANSITION YEARS (1989–2004).....	335
Jordan Doykov	

GYPSEY WORK IN BULGARIAN EDUCATION	345
Iosif Nunev	
OPTIMISATION OF BULGARIAN LANGUAGE EDUCATION IN MULTICULTURAL ENVIRONMENT	354
Kalina Yocheva	
THE MIXED MARRIAGE – A CULTURAL FACTOR IN THE ARMENIAN AND BULGARIAN IDENTITY	358
Jacqueline Bodurova, Masis Hadkolian	
THE LIFE AND WORK OF KEVORK MESROB IN BULGARIA	368
Goar Khnkanosian	
THE MENDELSSOHN FAMILY: REFORMATION IN PHILOSOPHY, BANKING AND MUSIC	383
Marsel Israel	
ON THE RELATIONSHIPS OF JEWISH COMMUNITY AND THE BULGARIAN PEOPLE IN BULGARIAN STATE THROUGH THE AGES	393
Leon Benatov	
ORAL TRADITIONS AND FORMS OF EXPRESSION BY THE BULGARIAN TURKS, INCLUDING THE MOTHER TONGUE	402
Ibrahim Karahasan-Çınar	
THE SONG OF THE NIGHTINGALE	413
Mumun Tahirov	
THE <i>KARTAL KALE</i> AND THE <i>AYAZMOTO</i> FORTRESSES AND THE <i>DEMIR BABA TEKE</i> CULT COMPLEX NEAR THE RUYNO VILLAGE – CENTER OF ETHNIC TOLERANCE... ..	420
Sezer Nihat	

III. CULTURAL DIVERSITY

IDENTITY AS RESISTANCE TO GLOBALIZATION.....	431
Veselin Bosakov	
THE IMAGE OF THE OTHER.....	440
Lyudmila Kirilova	
UNESCO'S PROGRAM <i>MEMORY OF THE WORLD</i> – AN ATTEMPT TO PRESERVE THE WORLD'S DOCUMENTARY HERITAGE AND AN EXAMPLE OF MULTICULTURAL TOLERANCE	444
Ventzislav Velev	
COMMUNICATION AS A FACTOR TO OVERCOME INTERCULTURAL DIFFERENCES	454
Valya Simeonova	
THE PRICE OF HUMAN LIFE AS A SOCIO-POLITICAL EXPERIMENT IN THE SECRET PROGRAMS OF HITLER AND KARIMOV	462
Iveta Yakova	
PROTECTION OF HUMAN AND CITIZEN RIGHTS BY ADMINISTRATIVE LAW MEANS	472
Maria Slavova	

THE SOCIAL CONTEXTS' ROLES IN THE PROTECTION OF RIGHT OF EVERY CHILD TO HEALTH	480
Svetlana Angelova	
THE RIGHTS OF THE CHILD IN THE VIRTUAL WORLD	489
Maria Dishkova	
PEOPLE WITH DISABILITIES – SOLUTION OR PROBLEM	497
Ivan Karagyozev	
<i>SERENDIPITY</i> : ETYMOLOGY OF THE PHENOMENON OF THE DISCOVERIES, HIDDEN WITHIN THE FAIRY TALES (TO THE PROBLEM OF THE HOLISTIC SENSE OF THE POSTMODERN PRESENT AND THE ONTOLOGY OF THE READING AND PERCEPTION: PROCESSION WITH DISTINCTION)	506
Alexandra Kumanova, Nikola Kazansky, Nikolay Vasilev	
THE UNITY OF FOLK ART AND ITS TRUE FUNCTIONS.....	518
Liuba Zlatkova	
STUDENTS' TEXTS – DIFFERENCES ON THE ROAD OF SEARCHED PROFESSIONAL HARMONY	528
Snezhanka Georgieva	
CULTURAL DIFFERENCES AND CULTURAL INFLUENCES IN INTERCULTURAL DIALOGUE IN THE BULGARIAN SCHOOL	536
Yanka Totseva	
OVERCOMING DISCRIMINATION MODEL AMONG SMALL STUDENTS.....	547
Julia Doncheva	
ART-THERAPY APPROACHES IN THE HELPING PROCESS AND SOCIOPEAGOGICAL WORK	556
Nelly Boyadjieva	
INTERACTION AND INTERCULTURAL COMMUNICATION IN INCLUSIVE EDUCATION	565
Evgenia Topolska	
AGGRESSIVE TENDENCIES AND MANIFESTATIONS BETWEEN PARENTS AND TEACHERS IN THE BULGARIAN SCHOOL	571
Galina Timova	
TRADITION AND CHANGE – UNITY OF OPPOSITES (BULGARIAN BOOK PUBLISHING IN THE TRANSITIONAL PERIOD, 1944-1948)	578
Margaret Poppetrova	
ON INTERACTIVE COMMUNICATIONS AND PUBLISHING ACTIVITY.....	587
Eugeniya Vasileva	
BALKAN ARCHITECTURAL INDICATIONS FOR HARMONY IN DIVERSITIES.....	594
Stela Duleva	
BULGARIA'S INTERWAR ARCHITECTURE – A TOLERANT COEXISTENCE OF CONTRADICTIONS	603
Nikolay Poppetrov	
BIOGRAPHICAL NOTES ON AUTHORS.....	613

**ПРИВЕТСТВИЯ /
WELCOME ADDRESSES**



МИНИСТЕРСКИ СЪВЕТ
ДИРЕКЦИЯ „ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“



ДО
ЧЛЕНОВЕТЕ НА ОРГАНИЗАЦИОННИЯ
КОМИТЕТ НА ШЕСТАТА НАЦИОНАЛНА
НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ „ХАРМОНИЯ
В РАЗЛИЧНИЯТ“

УВАЖАЕМИ ОРГАНИЗАТОРИ И УЧАСТНИЦИ В ШЕСТАТА НАЦИОНАЛНА НАУЧНА
КОНФЕРЕНЦИЯ „ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧНИЯТ“,

Позволете ми от името на дирекция „Вероизповедания“ на Министерския съвет да поднеса пожелания за успешна и плодотворна работа на участниците в този национален научен форум.

Преди седемдесет и една година на този ден Общото събрание на ООН приема Всеобщата декларация за правата на човека. Тя е първото значително постижение на световната организация в тази област и първото записване на световно ниво на права, които носители са всички човешки същества. В нея са посочени принципите, които и до днес имат огромно влияние по света - принципите на човешкото достойнство, свободата, равенството и братството.

Дирекция „Вероизповедания“ е признателна и високо оценява инициативата на академичните среди в лицето на Университета по библиотекознание и информационни технологии и на „Българският форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество“ да съберат за пореден път на едно място представители на научните и религиозните среди и в дух на уважение и разбирателство да се дискутират въпроси, свързани със свободата и правото на вероизповедание.

Това е пътят, по който науката и религията трябва да вървят ръка за ръка и заедно да се изправят срещу съвременните предизвикателства.

По този повод желая на всички Вас успешна и плодотворна работа в един от най-трудните дебати в нашето съвремие.

ДИРЕКТОР НА ДИРЕКЦИЯ
„ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“

Емил Велинов



БЪЛГАРСКИ ФОРУМ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ И СЪТРУДНИЧЕСТВО

*Уважаеми участници и гости
на Шестата научна конференция „Хармония в различията“,*

По целия свят 10 декември се отбелязва като ден на приемането на Всеобщата декларация за правата на човека.

В същото време, както е изразено в преамбула на тази декларация, тъй като „признаването на достойнството, присъщо на всички членове на човешкия род, на техните равни и неотменими права, представлява основа на свободата, справедливостта и мира в света“, тази декларация трябва да се възприема „като обща мярка, към постигането на която трябва да се стремят всички народи и държави“.

Един аналитичен и реалистичен поглед върху човешкото общество днес ни напомня по ясен и категоричен начин, че човешките права, диалогът и градивното взаимодействие между различни религии, култури и етноси, не са някаква статична, фиксирана веднъж завинаги даденост, но представляват един многопрофилен, сложен и динамичен процес, който изисква постоянно посвещение и усилия по посока на тази цел и постоянното отстояване на тези принципи.

Един проблем на съвременното общество е профанизирането и обезсмислянето на ключови термини, по този начин лишавашо ги от смисъл и дори в определени случаи придаващо им негативна конотация.

Така например, все по-често призивите за толерантност могат да са завоалирана форма на индиферентност или дори на нетолерантност към възгледите на тези, които се различават от нас.

Напоследък, стана популярно да се говори за „език на омразата“, да се организират събития срещу „езика на омразата“. За съжаление, в някои случаи, омраза и нетолерантност могат да се проявяват и под многообразни форми на „борба и непримиримост с езика на омразата“.

Както го е изразил един наш съвременник, „нашата култура е възприела две огромни лъжи. Първата е, че ако не сме съгласни с начина на живот на някого, ние или се страхуваме от него, или го мразим. Втората е, че ако обичаме някого, ние трябва да се съгласяваме с всичко, което такъв вярва или върши. И двете са глупост. Не е необходимо да правиш компромис с убежденията си, за да бъдеш състрадателен“ (Рик Уорън).

Истинските предизвикателство и цел за всички нас е заедно да се стремим да преминем отвъд призивите за повече толерантност и дори отвъд думите – към едно истинско, постоянно и последователно взаимодействие по ключови и жизненоважни за цялото ни общество въпроси, и към отстояването на ясно декларираните човешко достойнство и права в едно многообразно и търсещо хармонично партниране общество.

Както се казва в една африканска поговорка „Никой сам не може да обгърне баобаб“.

Пожелавам на всички мъдрост, сили и успех в отстояването на декларираните във Всеобщата декларация за правата на човека ценности и цели!

Евгений Найденов
Председател на БФМДС



ДО
УЧАСТНИЦИТЕ В
НАУЧНАТА КОНФЕРЕНЦИЯ
„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“

УВАЖАЕМИ УЧАСТНИЦИ В КОНФЕРЕНЦИЯТА,

От името на Ръководството на УниБИТ Ви приветствам с „Добре дошли“ на нашата Шестата научна конференция „Хармония в различията“, организирана от Университета по библиотекознание и информационни технологии в сътрудничество с Българския форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество.

„Хармония в различията“ е утвърден и значим научен форум за нашия Университет, чиято визия за модерно образование се основава на обществото на знанието и широкото разбиране за прилагането му в днешния свят. С готовност се приобщаваме към събитие, което извежда на преден план грижата за универсалните хуманни ценности.

Настоящата конференция с международно участие е актуална днес, когато често надделяват конфликтността и езикът на омразата. Ние се опитваме да утвърждаваме като средства за комуникация разбирателството, диалогичността и езика на мира.

С подкрепата на днешния форум даваме своя принос към усилията обществото да съдейства за съхраняване на етническия и религиозния мир и за изграждане на устойчиво общество, основано на социална хармония.

Уважаеми участници, приемерте моите пожелания за творчески успехи и ползотворна работа!

ПРОФ. Д.Н. ИРЕНА ПЕТЕВА,
РЕКТОР



СКЪПИ ГОСТИ, УВАЖАЕМИ КОЛЕГИ И
ИДЕЙНИ СЪМИШЛЕНИЦИ,

От името на Организационния комитет най-топло и сърдечно Ви поздравявам с добре дошли на Шестата поредна научна конференция *Хармония в различията*.

Тя показва устойчивост във времето, защото има придоби и запази своя облик и намери подкрепата на различни институции – Университета по библиотекознание и информационни технологии, Българския форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество и Дирекция *Вероизповедания* към Министерския съвет. Изказвам им искрена благодарност за обезпечаването на настоящия научен форум.

Конференцията *Хармония в различията* среща учени и специалисти, които работят по проблемите на междурелигиозния диалог и културните различия; в нея се дискутират етническото и религиозното съжителство, човешките права и тяхната защита. Сборникът от форума дава отправна точка за други научни изследвания и съдържа експертни решения по много актуални управленски въпроси. Надяваме се те в своята цялост да допринасят за хармонично живеене в глобалния и динамичен свят.

Драги участници в Конференцията, пожелавам Ви телесно здраве, духовна мъдрост, светли мисли и разумни постъпки! Нека с Божията помощ да работим съвместно – с желание, доверие и разбирателство, за ползотворен научен диалог, който да възпитава в дух на веротърпимост! Да вярваме, че автентичните междурелигиозни взаимоотношения са възможни и се постигат само с любов.

10 декември 2019 г.
гр. София

гл. ас. д-р Светла Шапкалова
председател на
Организационния комитет

I.

**РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ /
RELIGIOUS DIVERSITY**

ДИАЛЕКТИЧЕСКИ ИДЕИ В РЕЛИГИОЗНАТА ФИЛОСОФИЯ: РЕЛИГИЯ, ЛИЧНОСТ И ОБЩЕСТВО; ЦЪРКВА И ДЪРЖАВА

Стефан Пенев

DIALECTICAL IDEAS IN RELIGIOUS PHILOSOPHY: RELIGION, PERSONALITY, AND SOCIETY, CHURCH AND STATE

Stephan Penov
stefan_sal @abv.bg

Abstract: *This article discusses some principles of dialectical logic applied to the relationship of religion and society, church and state. Religious and secular can be seen as two sets of a common subset. The two groups do not just correlate, but interact and resonate with the principles of contradiction, becoming and developing, with the accumulation of ideas, including mistakes or the filling of ideas. Therefore, the influence of the social and personal functions of religious and secular content is enormous and great.*

Key words: *religion, philosophy, interrelations, dialectics, groups, denominations, correlation, analysis*

Обективност на обществените противоречия. Корелацията религиозно – светско като теза и антитеза

Ако изясним понятията си за църква и държава, религия и геополитика, може да установим, че *черната меса* в България е насочена преди всичко срещу Българската православна църква (БПЦ), както и срещу всичко онова в духовния живот на страната, което има отношение към традицията на българския народ (вкл. небългарските етноси, а сега и в ЕС), консолидацията на гражданите и психичната устойчивост на индивидите и социалните групи. Целта би могла да е пълна или частична **дезинтеграция и десоциализация** на личността и обществото и неговото *отваряне* към псевдопазарна икономика, плурализъм, политически либерализъм, либерален протестантизъм, бахаизъм и nihilisticна система от *ценности*.

Факт е, че една Апостолска църква като БПЦ има свой собствен мироглед, закрепен в догматическото богословие и свой собствен канон (църковно право). Последните са *несводими и неизводими до и от светския мироглед и държавното или гражданското пра-*

во. Същото може да се каже и за съответните логика, език и ценностна система на личността. Новият патриаршески устав, приет през 1950 г. абсолютно канонично, юридически бе признат от държавата и с това оставаше само да се спазва чл. 13 от Конституцията за *отделеност на църква и държава, традиционност на източно-православното вероизповедание и свобода на съвестта и вероизповеданията*. Въпреки това, появилите се още през 1988–1989 г. и на практика управлявали страната *нихилисти* през първото десетилетие на *демократията*, приложиха спрямо БПЦ и нейния каноничен Св.Синод не силата на правото, а правото на силния и безроден космополит.

А този модел е добре известен още от времето на *аленото братство*, финикийците (III-II хил.пр. Хр.), на тамплиерите и розенкройцерите (съотв. XI-XIV в. и XV-XX в.). Така напр., според розенкройцерските критерии на *Мартин Лутер* и *анабаптистите* в Нидерландия, с които Католическата църква воюва в продължение на столетия (междувпрочем поне два пъти е отправяла и анатели спрямо масонското движение), тотално се *объркаха* *понятията за Църква и секти*. Според тях, вместо чисто църковният, трябвало да се използва светският критерий, който е: *призната или непризната от държавната власт, която и да е религиозна общност*. Когато и този софизъм не мина, критерият стана: *земната църква е само видима институция, а истинската църква е духовна и небесна*. Видно е, че споровете между политици и теолози при идеологиите на обособени социални групи с различни интереси изразяват **обективни противоречия**. Последните не се решават с *елиминирание на несъществуващ противник* (а ла Кроче), нито с *нихилистично унищожаване или подчиняване* (Муун, Истина от Аюм, Дейвид Кореш, Хр. Събев, Инокентий) (Пенов 2005, 2015).

Корелацията: религиозното и светското – теза и антитеза

Социално-политическият и практическият живот на гражданите е тясно обвързан с *психосоциалната интеграция и регулация* и в този смисъл трябва да се знае: могат ли чл. 9 и 10, и §3 от Заключителните разпоредби на Закона да *задействат две промени*? Едната

е очевидната законова справедливост и възстановяването на имуществото и статута на БПЦ. Другата е далеч по-сложна: ще има ли реална промяна в дейността на вероизповеданията и главно на Св. Синод и на БПЦ, и ще настъпи ли действително повдигане духа на социума като цяло и на отделните хора?

Без такава промяна в ценностните възгледи и в духовното състояние са невъзможни както *психичното здраве, така и материалният просперитет*, а най-малко – **онтичното усъвършенстване на човешкия дух**. Значителна предпоставка за това е въвеждането на предмета *Религия* в училищата, при който няма да става дума за *догми*, а за възпитание на ценности и култура. И тъй като *свободата* като право на избор на мислене и поведение е не по-малко екзистенциално значима от догматиката, може да се удовлетвори и желанието за свободомислие и творческо изследване. *Атеизмът* само претендира да е антитеза. Неговите ограничени методи и невъзможност нито да разрешава противоречията, нито да се саморазвива, тъй като по принцип не е в състояние да докаже, че не съществува Бог и че религията не е потребност за личността, нито полезна за обществото, пречат да се освободи от *бръснача на Окам*. Казвайки *A или не-A*, или $A=A$, атеистите не възприемат религиозната култура, а тя би им била полезна, поне за да обосноват твърденията си със *собствена логика за религията*. Действителният живот на религиите и техните доктрини имат *диалектически моменти и способност за саморазвитие* (което не винаги се проявява в дейността на висшия клир). Главното условие за това е: религиозните институции да не влизат във взаимозависими отношения със структурите на държавата. Да не се допуска никаква намеса от която и да е страна, като по този начин се избягва нахлуването на *външни, неспецифични* както за държавата, така и за църквата трудно решими *противоречия*.

Нека положим едно **обективно противоречие** между *религиозното* и *светското* като **две различни нематематически множества**, чието единствено общо подмножество е самата човешка личност с нейната **психофизична конституция** и произтичащият от това **вътрешен и външен опит на двата свята** – материално-телесният и ментално-психичният, разделени освен на вътрешен и външен, съответно още и на социален и индивидуален опит. На всичко това съот-

ветства една *онтологична предпоставка* – дуалистична или трихотомична конституция за всеки краен човешки субект. Факт е обаче, че **една и съща духовност, притежавана и носена от един и същ субект, участва и в двата типа опит, има работа и с двата свята и е потопена в две различни множества:** църковно и антиклерикално, религиозно и секуларно, теистично с интерпретация на световната детерминация *отгоре – надолу* или атеистично с интерпретация в стила на наивния реализъм и материализма или *отдолу-нагоре*, но все пак на едно и също онтологично ниво или равнище. Ясно е, че *езикът, мирогледът, логиката, символите*, а съответно и *преживяванията, и поведението* на членовете на *двете множества се основават на различно действащи закони*. Последните не винаги намират (поради възможността на индивида за свободен избор, на различията в интелекта, образованието, възпитанието и условията на живот) *онтологичното единство на своята предпоставена същност*. Доста дълъг и труден познавателен, практически и морален път трябва да извървят индивидите и съобществата с цел да достигнат познавателно-поведенческо ниво, поне до абсолютното единство на Световния Дух (социалното), абсолютния дух или културата и накрая до дейностно-епистемологично реставриране на абсолютното като Свръхсубстанция и Свръхсубект. Тъй като *тук и сега* идеите са безсмислени без човека и човечеството – *потопени едновременно в два противоречиви свята*, то все още в най-добрия случай действа принципът: *Всеки за себе си, Бог за всички*. Но по-рискова от наивния реализъм, от войнстващия атеизъм или от религиозния фанатизъм може да бъде и се оказва само интерпретация на *американския прагматизъм* – субективно-егоистична, волунтаристична и желаеща субектът да получи дори и това, което не заслужава за сметка на всички и всичко останало (Copleston 1980; Pierce 1858). Той е заплаха спрямо религиозните светогледи на монотеистичните вероизповедания, но само когато е жизнен мироглед в действие, а не когато се намира в рамките на академична дискусия. Основната концепция се състои в твърдението, че Истина е само това, което води до полезни за мен и групата следствия и носи субективен психичен комфорт. Всичко това се изразява за редовия мирянин със сентенцията: *Традицията е враг на прогреса*. По-нататък следва, че *светът не е*,

той става и се прави. Няма обективна истина. Любовта, омразата, мирът и войната, общественно-политическият живот, теориите и икономиката, както и самата религия **не са, но стават** и се правят. Самите *религиозни истини* се оценяват само като *полezni или вредни* за всеки краен, ограничен субект или за социалната група, за целия народ или държава. Оттук следва, че може да се предложи *само една Универсална религия* в духа на либералния протестантизъм или бахаизма, която да е удобна за североамериканското мислене или за психичния комфорт на управляващата върхушка, т.е. постулира се църква, която не е Църква. *Религията* по принцип се обявява за *ползна*, защото може да интегрира голяма общност, и колкото многобройно е населението, толкова по-обширна и екзистенциално неангажираща ще е тя. Освен това, религията действа психически успокоително на индивида, тя е социален психоаналитик, който предпазва човека от страха пред смъртта и от греха. Също така тя има чисто държавни и дори геополитически функции (Hegel 1969–1974; Пенев 1995, 2001, 2005, 2015; Pierce 1858; Popper 1968).

На това описание отговаря библейският персонаж *Пилат Понтийски*, който нарежда да убият Месията. За Пилат истина е само това, което му носи полза и комфорт. Най-важният критерий, според *мирогледа му*, рамкиран в една социално-политическа идеология, е фактът, че *самият той е психологически, екзистенциално и социално обвързана част с административната система* на Римската империя, където *истините идват от сената и цезаря!* Друг вид субективно-наивен реализъм е всяко желание *крайният*, ограничен субект – бил той велик и могъщ (квалификации, които освен за Бога по определение, са относителни и ефимерни категории), да има и да може да реализира безкрайни по същество актове. Общият знаменател е в ограничения интерес, тесногърдия *мироглед* и в постепенното *угасване на пламъка на духа*, който не познава себе си като дух, не знае природата като материално проявление с духовна същност. А би трябвало разумно и целесъобразно с Логоса да овладее и обогати духа, собственото си тяло, социалните и природните закономерности. Казано иначе, невежеството не е аргумент само при теоретичен спор, то може и се превръща в бавна и мъчителна танатология за много хора, общества и индивиди. Типичен

неопрагматизъм представлява и концепцията на Хънтингтън.

Възможно е да има такива ситуации, защото именно **религията**, съхранявана от религиозната ѝ институция – **Църквата**, може да консолидира и етизира едно общество или съответно да го нихилизира. Показателен е случаят от XX в. с Пуерто Рико, където бе унищожено единството на народа с ерозия на традиционното *католическо вероизповедание*, единно по време на колониалната система и непосредствено след разпадането ѝ. Това се реализира чрез щурма на десетки секти, промяна на скромната, но стабилна и перспективна образователна система – главно в ръцете на Ватикана, срыв на старата структура на икономическия живот и монополизирането ѝ от чужди (предимно американски) капитали. Единственото спасение от лумпеннизацията се оказа ООН – да предаде територията под опека на САЩ, и главната мечта на населението – да станат американски граждани от нов щат или федерален окръг, вече е факт.

Прилагайки към която и да е сфера на обществения или частния живот чужди за нея конфликти и разрешавайки ги с неадекватни средства (прилагане на закони, принципи и методи от др. сфера, с различни качества), може да се постигне **нихилистично унищожаване** на самия **субект** и **загуба на много различни, но съвместно съществуващи предикати**. Единствено възможният извод е: **да не се пренебрегват, да не се създават изкуствено, нито да се примиряват безпринципно противоречията**, защото от това може да се конструира само *дървено желязо*. Типичен пример са разработките на К. Барт *Послание към римляните*, в които *противоречията функционират случайно обединени и по чисто външен начин* (Барт 2005: 580). Преди **да реализира себе си чрез понятието** в действителността *разумът* на човека трябва да извърви дълъг диалектически път. *Всеобщата ограниченост на познанието, заключаваща се в съждението, представляващо **предпоставка на противоположност** – предпоставка, която явно противоречи на самата дейност на познанието – а тази всеобща крайност на познанието се определя по-близо по собствената си идея, така че моментите на **ограниченото познание** придобиват формата на различни видове познание като самостоятелни и затова се намират помежду си в отношение на рефлексия, а не в отношение на понятие*. Но край-

ността на познанието се заключава и в предпоставянето на някакъв даден наготово свят, така че познаващият субект изглежда като *tabula rasa*. Такова познание още не знае себе си като дейност на понятието, то съществува само **в себе си**, но не и **за себе си**, твърди основателно Хегел (Гегел 1974: §226).

Противоречията и синтезата минават през триединството

1. В – О – Е (онтологична триада): Онтологичната схема представлява едно вечно и извънвременно разгръщане във възможно най-едър план по линия на детерминационната стрела: **Абсолют** → **Природа** → **Дух**. Хегел изразява най-добре тази детерминанта чрез основните части на *Енциклопедия на философските науки*: 1) Науката логика; 2) Философия на природата; 3) Философия на духа.

2. В – Е – О (епистемологична триада): Тази триада предпоставя *резултата* от логицизирания процес на познание, при който *среден термин* е познаващият субективен дух на човека (*Идея – Субект – Обект*). Тя се разгръща като последователност от гносео + логични събития, при което *абсолютната идея* е голямата предпоставка, а обектът на познание като познавателен резултат се *телеологизира*. Главната детерминационна линия преминава за познаващия субект на философа така: *Понятие* → *Съждение* → *Умозаклучение*. В *Система на философията* и „*Движението на понятията (за разлика от „прехода в друго” – „сфера на битието” и „видимост в другото” – „сфера на същността”)*”, напротив, е *развитие*, посредством което **се полага само това, което вече го има**“, казва Хегел (§161).

3. Е – В – О (социокултурна триада): Тук предпоставка е творческата *личност*, а *среден термин* е *абсолютният дух* като възплътена или предстояща за възплътяване *култура*. Резултатът се реализира в произведенията на изкуството, науката, религията и философията като особени продукти на *идеи на човешкия дух*. Именно така *идеята поставя себе си като абсолютно единство на чистото понятие и неговата реалност*, защото **пуска на свобода самата себе си** (Гегел 1974: 373–374).

Judaism – Christianity – Islam: Dialectical correlation of the Abrahamite Religions

JUDAISM:

ש – Divine origin! שמע ישראל



In Judaism there is Union between Religion & Secular. It is not far from dialectical synthesis =development to Shekinah!

Balanced harmony of 613 Orders & 10 Heavens. A uniquely created text of the Torah with principles and laws regulating personality and society!

***In Judaism:** HaShem and being (ה'ויה) are acro-names! This culture Improves the temper. There is development of the Person and Society. God presents bring society to Shekinah! Religious and Secular groups are in union. There are up to 15 leading principles. Person and Society are not in the state of contrapositions. World, Life and Creativity are schools (yeshivas) for immortality*

CHRISTIANITY:



Begins after the pattern of Judaism as a sect. Has imperial origin on purpose. Contradictions between the Church and the State or Religious and Secular. Contradictions between persons. Complex for to be guilty & of plagiarism. Missionary. **MULTIPLICATION** of various movements and sects. In Christianity there are contradictions and unity between secular and religious culture. Religious institutions Duplicates the State.



ISLAM



Inner and outer contrapositions. Simplicity. Totalitarian Substantialism! Society and person obeys to Religion. After cultural bloom persons and societies decays. Charismatically spirit.

There are 4+2+1 Sharia's or Juristically schools. Some scholars of Sharia *versus* traditional Al Quran.

Besides of prophecy there is direct filiation of transformed ideas from Judaism and Christianity. No freedom, no creativity or choice. Options are to obey or disobey! Conservatism & contradictions between outer world and religions. Totally oppress secularism. Can be very aggressive or very mystical.

Fundamentalism & Invasions

According to Sharia Religious laws and principles subordinates the secular life and interrelation between persons.

Source: Penou, St. Dialectical Logos of the Religion. The Abrahamic Religious Philosophy. Sofia, 2015; 5779. דוקטור למדעי פרופסור שא ל ת י א ל פענאן.

И така, отношенията между религиозното и светското като принципи и ценности, както и между църквата и държавата като институции и държава могат диалектически да се опишат като отношение между множества. В **юдаизма** и **японския шинтоизъм** двете множества хармонично се преливат и нямат рязка граница. В **християнството** възникват не само вътреличностни противоречия, но и междурелигиозно и светско множество. В **исляма** обичайно едното от двете множества изцяло доминира, като по идея това е религиозното множество. Поради това там са възможни теократични държави, какъвто е случаят и с католическата държава Ватикан. В последна сметка именно крайната личност трябва да е в състояние чрез прогресивно разбиране и конвенции с останалите да постигне разрешаване на противоречията, прогрес и хармония на социокултурното цяло.

Използвани източници

Барт, К. 2005. *Послание к римлянам*. Москва [Bart, K. 2005. Poslaniye k rimlyanam. Moskva].

Бъргър, П. и кол. 2004. *Десекуларизацията на света*. София. [Bargar, P. et al. Desekularizaciata na sveta. Sofia]

Гегел, Г. В. Фр. 1974. *Энциклопедия философских наук*, Т. 1: Логика. Москва [Gegel, G. V. Fr. 1974. Entsiklopediya filosofskikh nauk, vol. 1. Moskva].

Гегел, Г. В. Фр. 1975. *Философия религии*, Т. 1. Москва [Gegel', G. V. Fr. 1975. Filosofiya religii, vol. 1. Moskva].

Гегел, Г. В. Фр. 1977. *Философия духа*, Т. 2–3. Москва [Gegel', G. V. Fr. 1977. Filosofiya dukha, vol. 2–3. Moskva].

Григориев, Вл. 1998. *Митовете по света*. София [Grigoriev, Vl. Mitovete po sveta. Sofia]

Григулевич, И., 1982. *Панството ХХ в*. София [Grigulevich, I. Papstvoto 20 vek. Sofia].

Гънгов, Ал. 2014. *Хегеловата концепция за спекулативното в съвременен контекст*. В: Религията и науката в ХХI в. София [Gangov, Al. Hege-lovata koncepcia za speculativnoto v savremenen context, In: Religiata naukata v

21 век.Sofia]

Добин, Дж. 2000. *Священная традиция еврейских мудрецов*. Москва [Dobin, Dzh. 2000. Svyashchennaya traditsiya yevreyskikh mudretsov. Moskva].

Елиаде, М. 2002. *Трактат по история на религиите*. София [Ediade, M.Tractat po istoria na religiite. Sofia]

Жилсон, Е., Ф. Бьонер. 1994. *Християнската философия*. София [Jilson, E., F. Beuner Hristianskata philosophia. Sofia].

Конституция на Европейския съюз. 2003. София. [Konstitucia na EU. Sofia].

Малицкий, П., 1928–1929. *История на християнската църква*. Т. 1–2. София. [Malitsky, P. Istoria na Christianskata tsarkva. Sofia].

Маритен, Ж. 1991. *Краткий очерк о существовании и существующем*. Москва [Mariten, Zh. Kratkiy ocherk o sushchestvovanii i sushchestvuyushchem. Moskva].

Михайлов, Н., З. Вернер. 2009. *Нацизмът*. В: Философски изследвания, №7 [Mihailov, N., Z. Verner. Nazizmat. In: Filosofski izsledvania, №7]

Основи 2006. *Основи на социалната концепция на Руската православна църква*. Москва, София [Osnovi na sotsialnata kontsepsiya na Ruskata pravoslavna tsürkva. Moskva, Sofia].

Пенов, Д. 1942. *Мироглед, дух, религия*. София [Penov, D. Mirogled, duh, religia. Sofia]

Пенов, Ст. 1993. *Неотомистка интерпретация на логиката на Хегел и Уайтхед*. В: Философски алтернативи, № 3 [Penov, S. Neotomistka interpretacia na logikata na Hegel I Uaithed. In: Filosofski alternativi, №3]

Пенов, Ст. 1996. *Философия на духа: Душа – тяло – Бог и свят*. София [Penov, S. Philosophia na Duha: dusha – tialo – Bog i sviat. Sofia]

Пенов, Ст., Ив. Слаников. 2000. *Философия на религията* [Penov, S., Slanikov, I. Philosophia na religista. Sofia].

Пенов, Ст. 2002a. *Вероизповедания, образование, антиклерикализъм*. В: Образование, №5 [Penov, S. Veroizpovedanie, obrazovanie, antiklerikalizam. In: Obrazovanie, No5]

Пенов, Ст. 2002b. *Църковните проблеми или кой служи черна меса?* В: Образование, №2 [Penov, S. Tsarkovnite problem ili koi sluji cherna mesa? In: Obrazovanie, N2]

Пенов, Ст. 2004. *България, ЕС и Конституцията на Европа*. В: Образование, №2 [Penov, S. Balgaria, EU I Konstituciata na Evropa. In: Obrazovanie, No2].

Пенов, Ст. 2005. *Мистерии на юдаизма и християнството*. София [Penov, S. Misterii na judaizma i christianstvoto. Sofia]

Пенов, Ст., Д. Киров, Е. Данков. 2006. *Философия и религия*. В.Търново [Penov, S., D. Kirov, E. Dankov. Philosophia i religia. Veliko Tarnovo].

Пенов, Ст. 2015. *Диалектическият Логос на религията*. София [Penov, S. Dialecticheskiat Logos na Religjata. Sofia]

Петров, Л. 2005. *Човекът между битието и нищото*. В: Раздвоеният човек. София [Petrov, L. Chovekat meжду bitieto i nishtoto. In: Razdvoeniyat chovek. Sofia].

Платон. 1981. *Държавата*. Т. 3. София. [Platon. Darjavata. vol. 3. Sofia].

Платон. 1982. *Федон. Пирът. Федър*. Т. 2. София. [Platon. Fedon. Pirat. Fedar. vol. 2. Sofia].

Платон. 1990. *Парменид. Тимей. Държавникът*. Т.4. София. [Platon. Parmenid. Timey. Darjavnikat. vol. 4. Sofia].

Помазанский, М. 1992. *Православное догматическое богословие*. Калифорния [Pomazanskiy, M. 1992. Pravoslavnoye dogmaticheskoye bogosloviye. Kaliforniya].

Прокъл. 1995. *Първооснови на теологията*. София [Prokal. Parvoosnovi na teologiyata. Sofia].

Радев, Р., И. Камбуров, Й. Пеев. 1994. *Религии*. София [Radev, R., Kamburov, I., Peev, I. Religiite. Sofia].

Свещеният Ал-Коран. 1999 [Sveshteniat Al-Koran].

Слаников, Ив. 2005. *Бог и свят*. София [Slanikov, I. Bog i sviat. Sofia]

Соловьев, В. 1994. *Антихристът*. В. Търново. [Solovev, V. Antichristat. Veliko Tarnovo].

Тодорова, Л. 2000. *Оперативната същност на Бога и Вселената*. В.Търново. [Todorova, L. Operativnata sashtnost na Bog i Vselenata. Veliko Tarnovo].

Тодорова, Л., 1999. *Библията и нейното място в европейската литература*. В.Търново. [Todorova, L. Bibliata i neinoto miasto v evropeiskata literatura. Veliko Tarnovo].

Уйтхед, А.Н. 1990. *Избранные работы по философии*. Москва [Uytkhed, A.N. Izbrannyye raboty po filosofii. Moskva].

Улман, Х., С. Рут. 1993. *По тропам еврейской истории*. Москва [Ulman, K.H., S. Rut. Po tropam yevreyskoy istorii. Moskva].

Фати, А. А. 1899. *Раждането на пророка*. Цариград [Faty, A. A. Rajdaneto na Proroka. Tsarigrad].

Фрейд, З. *О психоанализе*. Я и Оно. Москва, 1980 [Freyd, Z. O psikhoanalize. Ya i Ono. Moskva].

Хегел, Г. В. Ф. 1966–1967. *Науката логика*. Т.1. *Обективна логика*; Т.2. *Субективна логика*. София [Hegel, G.W.F. Naukata Logica – vol.1. Obectivna Logica, vol. 2. Subectivna Logica. Sofia].

Хубанчев, А., Т. Коев. 1993. *Философски идеи в Православния изток*. София [Hubanchev, A., T. Koev. Philosophski idei v Pravoslavniya iztok. Sofia].

Шербок, Д. К. 1999. *Еврейското наследство*. София [Sherbok, D. C. Evrejskoto nasledstvo. Sofia].

Шураки, А. 1999. *История на юдаизма*. София [Shuraki, A. Istorija na judisma. Sofia].

- Этигер, Ш., Н. Тадмор. 1994. *Очерк истории еврейского народа*. Москва.
 [Etiger, SH., N. Tadmor. *Ocherk istorii yevreyskogo naroda*. Moskva].
- Юнг, К. Г. 1993–1994. *Избрано*, кн. 1–3. Пловдив [Jung, C.G. *Izbrano*, kn.1,2,3].
- (ירושים; 5752; תולדות ישראל. יאלהזרי)
- Copleston, Fr. 1960–1966. *A History of Philosophy*, vol. 1–6. Westminster – Mer.
- Croce, B. 1915. *What is Living ...of the Philosophy of Hegel*. London.
- Hall, M. P. 1927–1928. *An Encyclopedic Outline of Masonic, Hermetic, Qabbalistic and Rosicrucian Symbolical Philosophy: Being an Interpretation of the Secret Teachings concealed within the Rituals, Allegories and Mysteries of all Ages*. San Francisco
- Hegel, G.W.Fr. 1916, 1929, 1940. *System der Philosophie*. Shtuttgart.
- Hegel, G. W. Fr. 1969–1971. *Enzyklopadie*. Werke. Bd. 8–10. Frankfurt.
- Hill, W. 1989. *The Doctrine of God after Vatican II*. Vol. 53
Holy Oecumenical Council – Vatican II. 1964. Chicago.
- Jung, C.G. 1965. *Memories. Dreams. Reflections*. New York.
- Karisch, R. 1956. *Der Christ und Dialektische Materialismus*. Berlin.
- Maritain, J. 1959. *The Degrees of Knowledge*. London, New York.
- Popper, K. 1968. *Conjectures and Refutations*. New York, London.
- Schaeffer, Fr. 1968. *The God Who is there*. Illinois.
- Shavit, Sh. 1991. *History of the Jewish people*. Jerusalem.
- Svirskiy, E. 2005. *The Codes of the Torah*. Jerusalem..
- The Holy Bible. 1938. *The Old and New Testaments*. London.
- Whitehead, A.N. 1926. *Religion in the Making*. New York.
- Whitehead, A.N. 1958. *Assays in Science and Philosophy*. New York.
- Wippel, J. 1989. *The Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington.
- Wright, D. 1996. *Hebrew Bible. The History of it's interpretations*, Vol.1. Gottingen-Vandenhoeck-Ruprecht.

РАЗБИРАТЕЛСТВО, МИР И ХАРМОНИЯ В СЪВРЕМЕННИЯ РЕЛИГИОЗНО-ПЛУРАЛИСТИЧЕН СВЯТ

Ева Ковачева

UNDERSTANDING, PEACE AND HARMONY IN TODAY'S RELIGIOUSLY PLURALISTIC WORLD

Eva Kovacheva

eva_kovacheva@yahoo.com

Abstract: *The topic about conflict and understanding between the different confessions and religions is particularly relevant today in Europe and the world. In most cases, solutions to this problem in the different countries are sought externally through the establishment of normative acts and laws, without going further into the essence of religious belief, ethics and consciousness of the believer. The aim of the present article is to provide suggestions for resolving this current issue of contemporary religious conflicts and ways of overcoming them. The author argues her thesis theoretically to the doctrine of the Christ on similar faithful questions set forth in the four Gospels and the Apostolic Epistles in the New Testament, through Christian ethics and moral theology and through some theoretical concepts related to the phenomenology of religion, and practically on personal observations and her own practical experience.*

Key words: *confessions, religious dialogue, pluralism*

Темата за разбирателството между различните конфесии и религии е особено актуална в Европа и света. В повечето случаи за разрешаването на този проблем в различните държави се търсят решения по външен път чрез установяване на нормативни актове и закони, без да се навлиза по-задълбочено в същността на самото религиозно учение, етика и съзнание на вярващия човек.

Целта на настоящето изследване е да се дадат предложения за разрешаването на съвременните религиозни конфликти и начините на тяхното преодоляване, за което авторът се обоснова: 1) *теоретически* – на Христовото учение по сходни верови въпроси, изложени в четирите Евангелия и апостолските Послания в Новия Завет, чрез християнската етика и нравствено богословие и чрез някои теоретични концепции, свързани с феноменология на религията; 2) *практически* – въз основа на личните наблюдения и практически опит на автора, които той е придобил в продължение на продължи-

телен период на обучение и живот сред хора от различни християнски конфесии и религии.

Тезата, която се поставя в изследването е, че Бог, Който е един (Марк. 12:29,32) и Който е любов (1 Иоан. 4:8), стои над човешките разделения. Чрез изявяването на първо място на любовта на дело човек едновременно се приближава и към Бога, и към другите хора. Прилагането на любовта към хората както от същата, така и от други конфесии или религии, е това, което приближава, обединява и сплотява хората едни с други, и чрез което те се разпознават като братя и сестри на един Отец (Мат. 5: 45; 6: 9–13; Марк. 3: 35; Рим. 8: 15–17).

Теоретическа обосновка за постигане на разбирателство, мир и хармония с хора от друга вяра според свещените книги на Новия Завет

1. **Бог е един** (Еф. 4:6; срв. Марк. 12:29,32);

2. **Бог е Дух** (Иоан. 4:24), **Бог е Светлина** (1 Иоан. 1:5), **Бог е Любов** (1 Иоан. 4:8,16);

3. В Новия Завет се казва, че първата най-голяма заповед е да възлюбиш Бога, а втората, подобно на нея, е **да възлюбиш ближния си като себе си** (Марк. 12:30–31). В прощалната Си беседа към учениците Христос също казва: *Нова заповед ви давам да любите един друго; както ви възлюбих, да любите и вие един друго* (Иоан. 13:34; срв. 15:12,17). Самият Той обяснява, че в нея се съдържат и обобщават всички останали заповеди и наставления или по друг начин казано, че в любовта към Бога и към ближния на дело се състои цялото Христово учение (Мат. 22: 37–40). Следователно, втората най-голяма заповед в Новия Завет след тази да обичаш Бога е да обичаш ближния. От последното се вижда, че акцентът не се слага върху теорията какво знаеш, как го изповядваш или формулираш, а директно върху практиката – върху правенето на добро на хората. В този стих не се обяснява, че под *ближен* трябва да се разбира само човек от същата вяра. В Стария Завет се упоменава също за любов към ближния (Лев. 19:18), но с тази разлика, че поради ограничеността на старозаветния човек, тя не е била универсална, а ограничена, простираше се само до съплеменниците. Любовта, към която призовава Иисус Христос в

Евангелията, е любов към всички хора – без оглед на вяра, раса и националност. На въпрос на един законник, кой е ближният на човека, Исус Христос отговоря с **притча за милостивия самарянин** (Лук. 10: 25–37) (Гяуров 1951: 43). Тъй като самаряните изповядвали различна вяра от тази на иудеите, заради което иудеите ги избягвали и не искали да общуват с тях става ясно, че **любовта трябва да бъде и към хората от друга вяра, религия и народност**. В притчата за милостивия самарянин се посочва, че **правенето на добро един на друг е решаващият фактор за това кой е ближен на човека, а не изповядването на същата вяра**.

4. Исус Христос повелява постигане на мир с всички хора. В никакъв случай не бихме нарекли хората от другите християнски конфесии или религии врагове. Но за тези, които ги считат за такива, ще се приведе като пример висшият **идеал за мир, който Христос оставя на човечеството за реализирането му от хората с цел постигане на мир и хармония между всички враждуващи**:

Слушали сте, че бе казано: „обичай ближния си, и мрази врага си“. Аз пък ви казвам: обичайте враговете си, благославяйте ония, които ви проклинат, добро правете на ония, които ви мразят, и молете се за ония, които ви обиждат и гонят, за да бъдете синове на вашия Отец Небесен; защото Той оставя Своето слънце да грее над лоши и добри, и праща дъжд на праведни и неправедни. Защото, ако обикнете ония, които вас обичат, каква вам награда? Не правят ли същото и митарите? И ако поздравявате само братята си, какво особено правите? Не постъпват ли тъй и езичниците? И тъй, бъдете свършени, както е свършен и Небесният ваш Отец (Мат. 5: 43–48).

От съответните стихове се разбира, че Бог обича всички хора като Негови творения, и следователно християните, които се стремят към Бога като образец на нравствено поведение и свършенство, трябва също да обичат всички – както добрите, така и лошите, както тези, които са в съгласие с тях, така и враждуващите. На друго място в Новия Завет се обяснява още, че мирът се проявява от хора, в които действа Св. Дух, а разногласията и разцепленията се извършват от хора, които живеят плътски:

Делата на плътта са известни; те са: ...вражди, свади... гняв, разпри, разногласия..., завист, убийства...А плодът на духа е: любов, радост, мир, дълготърпение, благост, милосърдие, вяра, кротост, въздържание (Гал. 5: 19–23), както и блажени миротворците, защото те ще се нарекат синове Божи (Мат. 5:9);

5. В потвърждение на това, че Христос набляга не толкова на вярата и външното изповядване, и показност, а главно на практикуването на учението Му, ще се приведат следните стихове:

И тъй, по плодовете им ще ги познаете. Не всеки, който Ми казва: Господи, Господи! ще влезе в царството небесно, а оня, който изпълнява волята на Моя Отец Небесен. Мнозина ще Ми кажат в оня ден: Господи, Господи! не в Твое ли име пророкувахме? И не в Твое ли име бесове изгонвахме? И не в Твое ли име много чудеса правехме? И тогава ще им кажа открито: никога не съм ви познавал; махнете се от Мене вие, които вършите беззаконие... всеки, който слуша тия Мои думи и ги не изпълнява, ще заприлича на глупав човек, който си съгради къща на пясък; и заваля дъжд, и придойдоха реки, и духнаха ветрове, и напряха на тая къща, и тя рухна, и срутването ѝ беше голямо (Мат. 7: 20–27; срв. Мат. 6: 5–7).

Друг пример, от който става видно, че Исус Христос поставя на първо място действието (изпълнението на Неговото учение), дори пред физическите и родствени връзки, е: *Моя майка и Мои братя са тия, които слушат словото Божие и го изпълняват* (Лук. 8:21). В подкрепа на становището, че акцентът, който се поставя в Новия Завет, е върху осъществяването на вътрешната връзка с Отец и върху изпълнението на Неговото учение на дело към ближните, а не върху външната религиозност – религиозни сгради, символи за духовна принадлежност (както при евреите), ритуалност, церемониалност, показност, само устно изповядване на вярата, молитви пред други хора, лицемерна нравственост и пр., служат следните стихове:

Нашите бащи се покланяха в тая планина, а вие казвате, че в Иерусалим е мястото, дето трябва да се покланяме. Исус ѝ казва: жено, повярвай Ми, че настъпва час, когато нито в тая планина, нито в Иерусалим ще се поклоните на Отца ...Но иде час, и дошъл е вече, когато истинските поклонници ще се поклонят на Отца с дух и с истина, защото Отец иска такива да бъдат, които му се покланят. Бог е дух: и тия, които Му се покланят, трябва да се покланят с дух и с истина (Иоан. 4: 20–24), Бог, Който сътвори света и всичко, що е в него, Той, бидейки Господ на небето и земята, не живее в ръководни храмове, нито приема служение от човешки ръце, като да се нуждае от нещо, но Сам дава на всички живот и дишане и всичко. Той произведе от една кръв целия род човешки да обитава по цялото земно лице...за да търсят Господа, та не биха ли Го някак усетили и намерили, макар Той и да не е далеч от всекиго измежду нас: защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме (Деян. 17: 24–28; Срв. Деян. 7: 46–50), защото в Христа Исуса нито обрязването има сила, нито необрязването, но вярата, която действа чрез любов (Гал. 5:6), нека любим не с думи или с език, а с дела и истина! (1 Иоан. 3:18) или каква

полза, братя мои, ако някой казва, че имал вяра, а дела няма? Може ли го спаси вярата? (Иак. 2:14 и сл.).

От *Проповедта на планината* (Мат. гл. 5–7) става видно, че Христос измества изцяло фокуса от външната старозаветна ритуалност и показност към това, което е вътре в сърцето на човека и което излиза от него като най-важно.

6. В Новия Завет се съдържа т. нар. **златно правило за поведение към ближния**, което гласи: *всичко, което искате да правят вам човеците, същото правете и вие тях; защото това е законът и пророците* (Мат. 7:12). Това е едно универсално правило, което може да се прилага във всяко отношение. Както хора от определена християнска конфесия или религия не биха искали да бъдат потискани, ограничавани, забранявани и гонени заради вярата им, така и те не би трябвало да отхвърлят, не признават, странят и пренебрегват хората от другите християнски конфесии или религии.

7. Освен това, в Новия Завет се казва, че *никой не може да нарече Исуса Господ, освен чрез Духа Светаго* (1 Кор. 12:3), което показва, че вярващите от различните християнски конфесии, щом изповядват Исус Христос за Господ, имат и Св. Дух, а оттам следователно са напоени с един и същ Дух.

8. Отхвърлянето на човека, означава отхвърляне на Бога, защото Бог живее и се проявява чрез всеки човек:

Не знаете ли, че вие сте храм Божий, и Духът Божий живее във вас? Ако някой разори Божия храм, него Бог ще разори; защото Божият храм е свет; а тоя храм сте вие (1 Кор. 3: 16–17) или дето са двама или трима, събрани в Мое име, там съм Аз посред тях (Мат. 18:20)

9. За хората, които проявяват религиозен фанатизъм (включително християни), от такива, които показват такъв вид отношение и поведение към другите в ежедневието им живот, до онези, които вземат участие в религиозни войни, ще се каже, че те явно пренебрегват казаното от Исус Христос: *не убивай!* (Мат.5:21), както и същата наредба в още по-висшата ѝ степен: *не се гневи на брата си* (Мат. 5:22).

10. Христос не говори никъде в Евангелията за първенство на едни християни над други християни, а напротив – всеки трябва да се стреми да служи на другия:

Попита ги: за какво разсъждавахте из пътя помежду си? Те мълчаха, понеже из пътя бяха разговаряли помежду си, кой е по-голям. И като седна,

повика дванайсетте и им рече: който иска да бъде пръв, нека бъде най-последен от всички и на всички слуга (Марк. 9: 33–35).

Той казва същото по подобен начин и на друго място:

А Иисус, като ги повика, рече им: *знаете, че ония, които се смятат за князе на народите, господаруват над тях, и велможите им властвуват върху тях. Но между вас няма да бъде тъй: който иска между вас да бъде големец, нека ви бъде слуга; и който иска между вас да бъде пръв, нека бъде на всички роб. Защото и Син Човеческий не дойде, за да Му служат, но да послужи и даде душата Си откуп за мнозина* (Марк. 10: 42–45).

11. Иисус Христос е предвиждал, че по-късно между Неговите ученици и последователи ще настъпят разногласия, надпревари и разделения. За това кратко време преди залавянето Му, според гл. 17 на Евангелие от Йоан, Той се моли на Отец на глас в присъствието на учениците Си да останат и пребивават всички в едно:

Аз ида при Тебе, Отче Светий! Опази ги в Твоето име, тях, които си Ми дал, за да бъдат едно, както сме и Ние“ (Йоан. 17:11), „И не само за тях се моля, но и за ония, които по тяхното слово повярват в Мене, да бъдат всички едно: както ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в Нас едно, – та да повярва светът, че Ти си Ме пратил. И славата, която Ми бе дал, аз дадох тям, за да бъдат едно, както Ние сме едно аз съм в тях, и Ти в Мене, за да бъдат в пълно единство, и за да познае светът, че ти си Ме пратил и си ги възлюбил, както Мене възлюби (Йоан. 17: 20–23).

12. В тринадесета глава от Първо послание до коринтяните, известна като *Химн за любовта*, св. ап. Павел поставя **любовта по-високо дори от вярата и надеждата, както и от всички духовни дарби**. Чрез *Химна за любовта* апостолът дава конкретен, цялостен отговор за начина на разрешаване на проблемите, които засягат отношенията между християните като разногласия, раздори, разцепления на групи и партии (на Павлови, Апостолови, Петрови или Христови (1:12), препирни и възгордявания въз основа на знанието и мъдростта, надпревари за първенство, завист и гордост между тях по отношение притежаването на духовни дарби. Той посочва при тези проблеми **любовта като средството, чрез което те ще се разрешат** (Ковачева 2016: 49–50). В своите Послания св. ап. Павел използва за *любов* думата *ἀγάπη* (агаре)¹, която в противоположност на *εργος* (eros), (желаеща, искаща любов), не иска нищо за себе си, която се раздава и жертва. Целта на това отдаване са неценните, виновните, враговете, всички онези, които човешки погледнато не заслужават та-

зи любов. Затова *агапе-любовта* по своя произход е Божествената любов (2 Кор. 5:14; 2 Кор. 13:13; 1 Иоан. 4:16; Гал. 2:20; Рим. 15:30) (срв. Schulthess 2015, цит. по Ковачева 2016: 61–62). Св. ап. Павел казва: аз *нищо не съм, ако имам тях* (духовните дарби, вяра и знание), а *любов нямам*. Според В. Schulthess цялата Църковна история би протекла по друг начин, ако любовта бе останала централна и поставена над разногласията, гордостта, търсенето на първенство и знанието, защото пак според св. ап. Павел, *любовта е дълготърпелива, пълна с благодат, не се превъзнася, не се гордее, не дири своето, не се сърди, зло не мисли, всичко извинява и всичко претърпява* (1 Кор. 4–7). Тя не живее от другия, тя не обича, само когато обстоятелствата го позволяват, а черпи без прекъсване любов от пълнотата на Христа (Ковачева 2016: 62). Тази истинска любов не се възпламенява от достойните за любов качества на обкръжаващите ни хора, а обича другите и се опитва да ги разбере, дори тогава, когато от човешко гледище няма много за обичане. Ако християните имат в себе си тази истинска агапе-любов, те ще се освободят автоматично от склонността си към раздражения и спорове, а нередностите и безредието, които разрушават техния съвместен християнски живот ще изчезнат от само себе си (Ковачева 2016: 62). От всичко изложено се заключава, че с всеки стих от *Химна на любовта* св. ап. Павел отговаря на проблемите в Коринтската църква, изложени от първата до последната глава на същото Послание: **любовта е връзката, чрез която се осъществява единството на Църквата, в противоположност на разцеплени-ята**; любовта е, която внася мир в безредиците и недисциплинираността; любовта е вътрешната сила, която сплотява, обединява и организира; любовта е, която назидава, в противоположност на знанието и мъдростта, които възгордяват; любовта е, от която се обуславят отношението между хората; **любовта е най-висшият дар, към който трябва да се стремят християните; любовта е над всичко и заради което е всичко** (Ковачева 2016: 66). Любовта стои следователно над разликите на хората като народност, вяра и раса. Тя е това, което ги обединява. Само Бог люби, защото *Бог е любов* (1 Иоан. 4:16), но хората могат да станат проводници на тази Божествена любов, а основна нейна черта е, че тя се проявява еднакво към всички хора и към всички живи същества, независимо дали те са добри или лоши,

праведни или неправедни. Да любиш хората, дори и когато те не те обичат и не ти мислят доброто, да им служиш постоянно, без те да знаят това – това ще рече служене на Бога (Ковачева 2016: 66).

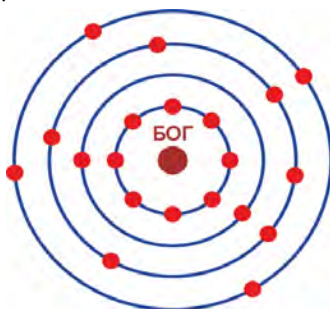
13. Трябва да се прави разлика, че външните форми на религията като теоретически определения и култова обредност дават само знание и са средство за приближаване към Бога, но не самата цел. За това не трябва главният акцент да се поставя върху различията в тях. Освещаването и благодатта идват единствено и само от Бога към човека чрез индивидуалната вътрешна връзка между Него и душата.

14. По отношение единството на Църквата като *външен* отличителен белег Helmut Fischer излага становището, че такава мисъл е започнала да се развива едва когато християнството е въздигнато до държавна религия в Римската империя, при което държавата принудително е изисквала организирано и съдържателно единство в Църквата (Fischer 2010: 124). Според него, *една християнска Църква* в смисъл на видимо единство никога не е имало в цялата нейна история. В началото още е било налично многообразието. За това има библейски сведения. Различните новозаветни книги посочват и дори обосновават многообразието през първия век на християнството между църквите и църковните форми (Fischer 2010: 124). Следователно трябва да се съзнава и възприеме факта, че външно многообразие във формите между църквите, конфесиите и религиите винаги е имало и ще има поради исторически, народопсихологически, географски, както и чисто човешки причини (политически, икономически, социални и др.), но че въпреки това на духовен план всички са свързани с Бог.

15. В догматиката на главните християнски конфесии се съдържа определение за *невидимата Църква Христова* (*ecclesia invisibilis*). Единствено Мартин Лутер обяснява, че към *невидимата Църква* се причисляват не само християни от една единствена конфесия (както се твърди в догматическото учение на Римокатолицизма и това на Православието, които включват във формулировките си само хора от съответната конфесия), а в нея на невидим план според Лутер се включват всички явяващи, изповядващи Христос и стоящи действително близо до Бога, без значение на външните форми, изразяващи се в церемонии, предмети, дрехи и традиции, които според него не са съществено и самите те по себе си не носят святост (Gassmann 2017). Спо-

ред Мартин Лутер, към *видимата Църква* принадлежат и праведници, и грешници, както и лицемери, и че устното изповядване на една вяра не означава винаги, че тя се припокрива с живота и практиката на човека. Само Бог вижда в сърцата и знае кой принадлежи към Църквата Христова. Според него, едни хора не могат да определят и съдят за това по външни признаци и белези за други хора, още повече да смятат, че имат правомощие да изключват някого от Църквата Христова (Gassmann 2017). С това надконфесионално определение за *невидимата Църква Христова*, нехарактерно за останалите църкви, се обяснява и най-отвореното отношение на Протестантската църква в днешно време към другите конфесии (Ковачева 2017: 5–6). В подкрепа на Лутер се изказват и други видни теолози през XVIII в. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, представител на пиетизма, обяснява, че конфесиите не отпадат, но че трябва да се осъзнае единството им на едно *по-високо равнище* там, където е общата за всички лична връзка с Христос (Zimmerling 2002: 265). Claus Harms изразява становището, че във видимата Църква обединение не може да се осъществи, докато в невидимата Църква Христова то вече е налице (Traulsen 1989: 101).

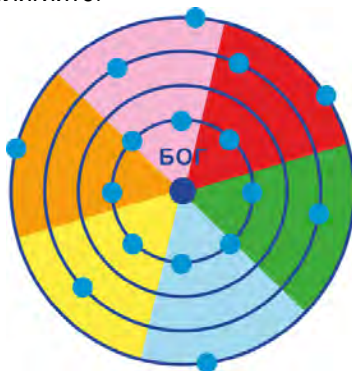
16. В съчинението си *За Божествените имена* (Псевдо-Дионисий 1999: 51) Псевдо-Дионисий Ареопагит, християнски теолог и философ (около V в.), стои много близо до представата на Лутер в описанието си, че душите на праведниците са едно около Бога на невидим план, без значение на разликите във външния видим свят. Той обяснява това чрез аналогията за Божествения кръг:



Фиг. 1. Божественият кръг на Псевдо-Дионисий Ареопагит според съчинението му „За Божествените имена“, изобразяващ движението на душите към Бога като Център, Който ги обединява².

Според Псевдо-Дионисий Ареопагит, всичко, което съществува, не може да бъде отделено едно от друго, защото принципът, който царува в цялото битие е единството, тъй като Бог е Източник на всичко, Той присъства във всичко, и чрез Него всичко се поддържа, живее и движи. От това следва, че въпреки разнообразието, което хората виждат навън с физическите си очи, на вътрешен духовен план всичко е свързано едно с друго чрез Бога, в Бога и за Бога като един велик организъм. Според него, колкото повече душите се приближават към Бога, т.е. към Центъра на кръга, толкова повече те осъзнават близостта и единството помежду си. И обратно – колкото те самите се намират по-далече от Бога, т.е. на по-голямо разстояние от Центъра на кръга в посока към окръжността, толкова повече и разстоянията между тях им изглеждат по-големи и схващат себе си като отдалечени, различни и разединени. В такъв случай те се намират все още на повърхността на живота и вниманието им е насочено в по-голяма степен към външните форми, а не са проникнали в духовните принципи, които са еднакви за всички (Псевдо-Дионисий 1999: 17).

Същото може да се изобрази по подобен начин по отношение на конфесиите и религиите:



Фиг. 2. Божественият кръг на Псевдо-Дионисий Ареопагит според съчинението му „За Божествените имена“, онагледяващ единството в многообразието³

От представените цветни сектори на фиг. 2, които представят различните конфесии и религии с един общ Център, се вижда, че независимо от различието, колкото повече дадени души са напреднали духовно и се намират по-близо до Бога, толкова повече те стоят взаимно по-близо едни до други и се разбират по-добре, отколко-

то дори с хора от същата на тях конфесия.

Псевдо-Дионисий Ареопагит доказва, че съвършеното единство на всичко изключва всякакви противоположности и противопоставяния, защото Бог като Първопричина пронизва всичко, прониква във всичко, и нищо не съществува отделно от цялото, а всичко е посредством Него и от Него.

17. За единството, за което говори Псевдо-Дионисий Ареопагит в съчинението си *За Божествените имена*, според автора на настоящето изследване, се загатва най-ясно в Новия Завет на следните места:

Защото ние чрез Него живеем, и се движим, и съществуваме... (Деян. 17:28); един е Бог и Отец на всички, Който е над всички, и чрез всички, и във всички нас (Еф. 4:6); има и различни действия, ала Бог е един и същ, Който върши всичко у всички (1 Кор. 12:6); за да бъде Бог всичко у всички (1 Кор. 15:28).

Изводи от първата част на изследването

От всичко казано по-горе следва, че не трябва да се прави или очаква външно уеднаквяване между християните или хора от различни религии. Това е нито възможно, нито естествено, тъй като пътят на развитие на човешките души не протича еднакво и едновременно. В света, природата и вселената винаги е царяло многообразието. Самите хора и народи са различни в техния начин на възприятие, преживяване и начин на изразяване на религиозното чувство. За това не би трябвало те да спорят помежду си, да враждуват, да се опитват по насилствен начин да налагат възгледите си едни на други или да се стремят към постигане на външно уеднаквяване във формите на изява на религията. Те трябва да уважават и зачитат другите по отношение на външните разлики, но на първо място да поставят като основа на взаимоотношенията им проявата на любовта, хармонията, мира, разбирателството и правенето на добро, съзнавайки, че са деца на един Бог, на един Творец, и че всички представляват един велик божествен организъм, че са части на едно цяло, че всички са братя и сестри (не само в рамките на собствената им общност), както и че всички се движат към една и съща цел, посока и място – Бог, Който е един.

Следователно, не е необходимо външно уеднаквяване във формулировката и ритуала, за да бъдат хората едно, а да практикуват съзнателно единството си в Бога чрез проявяването на дейна

любов едни към други – най-важното, към което Христос призовава.

Другите учения не трябва да се критикуват, а да се оценяват по плодовете им. Всички, които носят в сърцата си един висш идеал, искрено и самоотвержено се стремят да прилагат Христовото учение за любовта към ближния на практика и се застъпват безкористно за доброто на цялото човечество, трябва да си подадат ръце. Тяхното външно различие носи красота в многообразието.

Наблюдения и опит от практиката за начините на постигане на разбирателство, мир и хармония с хора от други християнски конфесии или религии

Проявяване на толерантност и разбиране към наличието на разлики във външните форми на вярата като формулировка на теоретичното учение и ритуал, но и съзнаване, че на един невидим за очите духовен план Бог е един и всички са едно. Защото Бог се проявява във всеки човек и използва всеки човек като инструмент, за да отговаря на молитвите на хората и да им помага, дори чрез хора от други конфесии или религии. Това става ясно както от притчата за милостивия самарянин, така се констатира и от живота.

Съгласие и единство не се постигат чрез навлизане в спорове и дискусии по догматични въпроси (теоретичното учение), което се вижда от факта, че през всички векове до ден днешен и най-видните теолози от главните християнски деноминации не са стигнали до консенсус едни с други, а чрез практикуването на дейна любов и вършене на добри дела едни към други в ежедневието живот на християните са успявали в това.

Когато един човек отхвърля и не желае да общува с хората от друга конфесия или религия, той ограничава сам себе си – първо се отдалечава от Бога, тъй като Бог живее и се проявява във всеки човек, а после и от хората, с което нарушава основния закон за проява на любов към ближния в Новия Завет, а това говори за възгордяване по отношение на вярата. Освен това, този човек се лишава от опита, знанието и постиженията на другите конфесии и религии, които те са оставили и продължават да дават в общочовешката култура (творби, съчинения, научни постижения, паметници, светци и др.).

От практиката се установява, че отношението на човек към хо-

ра от други на неговата конфесии или религия зависи от степента на развитие на неговото съзнание, широта на възгледите му, богатство на културата му, обем на познанията му относно другите и най-вече на базата на лична преживяна духовна опитност с хора от различни конфесии или религии.

В живота се вижда, че има хора, които отдавна са приложили на дело идеята за мир, хармония и разбирателство с хора от други конфесии и религии, особено такива, които живеят в съвременните мегаполиси и мултикултурни градове по света, за които такъв вид отношения са ежедневие и дори необходимост – към колеги, състуденти, съученици, съседи и приятели от различни националности и религии.

Други вярващи хора по света, които отдавна са надраснали професионалните разделения и мислене, не чакат тепърва политиките да постигат единство между народите на държавно ниво или главите на техните църкви да стигнат до решението за признаване на другите християни за равноправни братя и сестри, а сами се включват в международни, надконфесионални духовни сдружения и обединения, където тази идея се практикува още от края на XIX и началото на XX в. в Европа, Америка и на други континенти.

Изводи от втората част на изследването

Това, което разединява вярващите от различните християнски конфесии и религии, е когато те поставят главния акцент върху различията във външните форми на религията – върху появилите се през вековете различия във формулировките на вярата и начина на извършване на ритуалите, въпреки че Христос постоянно повтаря, че не е важно външното, а това, което е вътре в човека, и което излиза отвътре навън към хората (Марк. 7:6–8,15). Онова пък, което обединява вярващите от различните конфесии и религии, е практиката в областта на нравствеността и етиката – на първо място и като най-важно да се постави законът на любовта, прилагането на Христовото учение за вършене на добро към ближните, без значение от каква християнска конфесия или друга религия са. Казаното по-горе, че *дейната любов обединява християните*, може да се обобщи най-добре въз основа на казаното от св. ап. и евангелист Йоан в не-

говото Първо съборно послание по следния начин: *който люби е в Бога и Бог е в него, тъй като Бог е любов, а в Бога всички са едно* (срв. по подобен начин казано 1 Иоан. 4:16).

Използвани източници

Гяуров, Хр. 1951. Св. Апостол Павел – апостол на любовта. В: *Духовна култура*, № 7–8 [Giaurov, H. Sv. Apostol Pavel – apostol na ljubovta. In: Duhovna kultura No7–8].

Ковачева, Е. 2016. „Химнът на любовта“ на св. ап. Павел (1 Кор. 12:31–13:13) като отговор на проблемите в Коринтската църква. В: *Мисъл, слово, текст*. Т. 1. Пловдив [Kovacheva, E. “Himnat na ljubovta” na Sv. Ap. Pavel kato otgovor na problemite v Korintskata tsarkva. In: Misal, slovo, text. vol. 1, Plovdiv].

Ковачева, Е. 2017. Дефиницията на Мартин Лутер за „невидимата Църква Христова“ (ecclesia invisibilis) и произтичащото от нея схващане за единството на християните. В: *Научна конференция за Реформацията*, 13 декември 2017. София (под печат) [Kovacheva, E. Definitziata na Martin Luter za **ecclesia invisibilis** I proitichashtoto ot neia shvashtane za edinstvoto na hristianite In: Nauchna konferentsiata za Reformatsiata. (pod pechat). Sofia].

Псевдо-Дионисий Ареопагит. 1999. *За Божествените имена*. София [Psevdo-Dionissi Areopagit. Za Bojestvenite imena. Sofia].

Fischer, H. 2010. *Einheit der Kirche? Zum Kirchenverständnis der großen Konfessionen*. Zürich, 2010.

Gassmann, L. 2017. *Reformatorisches Kirchenverständnis*, http://www.bibleonline.org/german/handbuch/Reformatorisches_Kirchenverstaendnis.html [електронен ресурс към 2017].

Schulthess, B. 2015. *Das Hohelied der Liebe* (1. Korinther 13) – Auslegung, [електронен ресурс към 2015].

Traulsen, H. 1989. *Schleiermacher und Claus Harms: Von den Reden „Über die Religion“ zur Nachfolge an der Dreifaltigkeitskirche*. Berlin, New York.

Zimmerling, P. 2002. *Gott in Gemeinschaft – Zinzendorfs Trinitätslehre*. Zürich, New York.

Бележки

1. Трябва да се изтъкне разликата между обикновената човешка любов и Божията любов. Човешката любов е егоистична, лицеприятна, избирателна, користолюбива, непостоянна, изменчива и преходна. Божествената любов е постоянна, непреходна, еднакво проявена към всички живи твари. За това в философията се говори за четири вида любов: φιλία (philia), eros (eros), сторγή (storge), ἀγάπη (agape). Християнството използва понятието ἀγάπη за

обозначаване на любовта, която идва от Бога. За последния вид любов важи, че няма причини, които могат да я изменят. С това се обясняват качествата, които ап. Павел ѝ приписва: вечност, неизменяемост, не мисли зло, не дири своето, дълготърпелива, пълна с благост и се радва на истината (Ковачева 2016: 61).

2. Изображението от фиг. 1 е направено от авторката на настоящето изследване според описаното в Псевдо-Дионисий 1999.

3. Псевдо-Дионисий 1999: 22. Цветните сектори в кръга от фиг. 2 са добавени към изображението във фиг. 1 от автора на настоящето изследване, с които се означава едновременно разнообразието и единството на християнските конфесии или религии.

REFLECTIONS OF CONTEMPORARY CHRISTIAN DIVERSITY IN RECENT MEDIA, ART AND TOURISM

Liana Galabova

ОТРАЖЕНИЯ НА СЪВРЕМЕНОТО ХРИСТИЯНСКО РАЗНООБРАЗИЕ В МЕДИИТЕ, ИЗКУСТВАТА И ТУРИЗМА ДНЕС

Лиана Гълъбова
lianagalabova@abv.bg

Резюме: *Влиянието на вероизповеданията и динамиката на техните вътрешни структури, взаимоотношения, междурелигиозни и интеркултурни връзки в медиите показват най-актуалните проблеми и явления, в изкуствата позволяват творческо въображение и интерпретации разкриващи социализиращ потенциал, а при туризма постигат представителна масовост и икономическа устойчивост на културното наследство. Своеобразието на вероизповедните комуникации, сакрални изкуства и поклонничество днес изразява виталността на отделните общности и комплексните характеристики на хармонично религиозно съжителство в едно общо информационно общество.*

Ключови думи: *диалог между вероизповеданията, християнство, медиуми, изкуства, туризъм*

Abstract: *Scholarly interest is attracted by the discussion on the allowable level of cultural diversity of contemporary Eastern Orthodox Church communities, by the broader spectrum between folklore and theological discourses of specific denominational expressions, and by the diversity in attitudes to Christian interdenominational and interreligious dialogue and manifestations of intercommunity. Actualisation of values of traditionalism and modernism comes from the area of confessions to general cultural dimensions of society through the reflection of this complex subject matter in media, art and tourism, by refining the concepts of secular and spiritual, sacral and profane, and by overcoming multitude of stereotypes related to the management of living religious cultural heritage in our country.*

Key words: *dialogue between denominations, Christianity, media, arts, tourism*

Recent exposition of religious life as part of cultural identity revealed in media, art, and tourism represents rich and dynamic variety of viewpoints, stands, lifestyles, and expressions that attract public and scholarly attention and results in diverse reflections that on their turn influence every confessional community for the better. Having provided contemporary people with opportunity of direct observing of religious life, of comparing traditions

without yet real church participation, and of objectively analysing confessions and their communities, recent democratic society enjoys and develops transparency and even requires live transmission of services in social media. Provided also that according to human rights and virtue of hospitality and charity, believers already are been granted online and uninterrupted church care, without regard of their social and physical status, and with responsibility of their security, contemporary people can rely on civilisational achievement to have their own and common resources spared and spent only attentively, including religious feelings while becoming virtual church members yet before joining regularly. Free from the need of real mobility of religious belonging while testing many communities in order to find their best, true one or the truth, nowadays people are able to save each other psychological energy and not to belong to certain community just occasionally.

Discussions among Christians and even in one particular denomination as Eastern Orthodox one, do not already focus on the level of cultural diversity that would affect confessional identity valuable in traditional religious context of local churches. Contemporary Eastern Orthodox Church communities, including their national migrant branches under disputable jurisdictions, explore broader spectrum between folklore and theological discourses of specific denominational expressions, and develop diversity of attitudes of interdenominational and interreligious dialogue. The difficulty of attainment revaluation of Eastern Orthodox Christian differences above cultural limits of particular local or regional rites, but according to the essence of dogmatics, canon law or liturgical practices, arises from the entanglement of ethnic and national peculiarities in universal churches through ecclesial territoriality, easily overcome by recent intercultural values of global media, art, and tourism.

The value of diversity has a centuries-old tradition of imperial peripheries with their cultural function of enriching the whole community. Technologisation, automation and digitisation as in the past industry and business, as also peripheral to religion have gradually become substantial elements of traditional Orthodox practices, although initially being accepted simultaneously with enthusiasm, as facilitations of practical theology, and with doubts, as system innovations, and civilisational achievements, established in the Church with some delay and with a lot of restraints, not to endanger spiritual heritage.

Christian Diversity in Recent Media

Media is a convenient space for positive attitudes to religious diversity, not only because confessional groups like their representativeness, not even because churches really care about their actual, public, and objective overlooking of confessional lifestyle, and not because sometimes media have better subsidising and more voice than limited resources of some Christian groups. If media had not had gained such freedom and earthly power, they would have looked very much like global church structures of different denominations. For example, when present *Russian Patriarch Cyril of Moscow* blessed his huge and diverse flock to enter massively *Internet* and create Eastern Orthodox Church spaces in social media, he clearly implied, also in media publications, that the domination he is responsible for should not be considered to become subculture.

Other dioceses did not imply same idea of *spiritual security and defence* upon developing their media presence, but borrowed digitalised Russian contents instead of creating their own live spiritual care. The idea of Internet prayer was borrowed from more rapid catholic response to the need of believers, although it is not yet theologically clear if entering Internet is getting in or getting out, and if human&technology communication spaces are also considered virtual reality. In regard of communicational difficulties churches would rather offer a system of ethical rules like *Social Media Code of Conduct* (OCA 2018; OCA 2011) in order to guarantee the image of their community through the controlled behaviour of their members. Along this research in 2018 there appeared a shared in social media *list of suggested additional questions for confession and repentance* and in 2019 – *list of recommended topics for several levels of church talks*, without regard of actual conditions of communication space, provided that Christians are developing certain level of empathy and manage to take social media seriously and influence it on both civic and religious purposes.

Christian units with advanced live communicational activities and intensive, and highly valued religious social life did not really need to post announcement, but only reported events already having taken place. Some of religious communities or their organisational units pretended to be secret or closed and did not even report their activities, but preferred

only to post electronic greeting cards. Others devoted their whole media to everyday detailed representation of their liturgical life to society as a kind of legitimation and simply a way to reach people who do not manage to come to churches or still are not their members, but really care to keep in touch with the community.

Media that function as multilingual confessional news agencies (Православие.Ru) and as official representatives of local units but facing global community of one denomination, usually support mailing list, blog, forum, page, and site in several platforms, and even create special and original contents for every one of them. Independent reporters and recently the very publics or flocks contribute with contents as a specific kind of donation by many inquirers, believers and clergy, adding value of authenticity and dynamics to otherwise monotonous information and forums that reduce natural problematisation and reflexivity of good journalism to minimum in order to meet the interests and safe the public image of particular religious community.

Nevertheless, by that moment, according to this research, media situation in smaller church units looks like depending either on state (not to say party) policies and hence ideologised, or on church charity or internship run occasionally by enthusiastic neophyte, convert from more proactive religious unit. As an informational campaign organised like temporary project, some of best informal media channels exist just until their engines acquire social experience and position, and manages to start their own family, parish or organisation, business, if not a new confession or religion. In post-communist conditions, after long years of having to hide religion in private space, believers and church analysts, would finally start being truly authentic publically and the very notion of *Eastern Orthodox Christian journalism* would acquire common sense, as soon as people thinking and feeling in Orthodox way started doing journalism as manifestation of internal church energy aimed at holiness and salvation (Cubrb 2017: 265–269). Sign of such religious awakening of Eastern Orthodox Christianity is the increasing diversity of discourses on church life and faith and unwillingness to only imitate and adopt achievements of confessional communities with diferent cultural backgrounds and profiles.

Christian Diversity in Arts Nowadays

Contemporary sacred art creation and evaluation is challenged by coexisting with digital arts and media, and by devaluation of aesthetics of high art and authenticity of folk crafts. Similarly to recent cultural propriety of humour and satire in Christian journalism, and to sustainability of pilgrimage achieved by business organisation, art in all its forms, genres, styles, plots and motives and as sacred means of church mission is addressed to actual and dynamic needs of believers. Combining of professional and confessional devotions is the key to providing communities of faith and church with adequate social cultural care, not only on the formal purposes of consolidating and representing a subcultural group, keeping heritage living, or transmitting traditions.

The Eastern Orthodox Church had once invented the tradition of polarisation between elements of westernisation and secularisation in 20th century, and genuine pious past cultures and their artificial reconstructions. Diasporas created alternative church life by naturalisation of tradition in diverse Christian and other religious or civic or atheist environments, reconsidering also the notion of East and West as they look from various part of the globe, and after all, from above... Use of art and aesthetics to delineate Christian identity was traditionally impossible, because Christians had long ago used the very art and artistic styles and methods as means of church divisions and exclusions through religious branding.

Iconographic and other sacral and liturgical arts of the Eastern Orthodox, Catholic, and Protestant churches are aesthetic expression of diverse faiths, spiritualities, and lifestyles varying according to their cultural contexts. Although seemingly the arts of photography, theatre, scenography, choreography, music, cinema, literature, are predominantly used to create informational archives of sacred photo, video and audio documentation, and creative original works of art remain matter of secular expression, *return to traditions* of sacred arts always demonstrates proficiency of church authors and competitiveness of their products in civic life.

Good example in that respect is an ecumenical monastery considering various cultural and professional backgrounds of monks and nuns, and displaying holy icons only during services, involving specific music,

stylish art decoration and luxury editions of heritage. In the same way even modern art is being accepted by Catholic Church, although traditionalists do not like it in temples as part of liturgical life. At the same time *Eastern Orthodox Christian Church* education relies on long pedagogical tradition of Protestant, Catholic, and interconfessional Bible editions and illustrations. Moreover also *Works of Holy Fathers and Church Authors, Lives of Saints, Church Music* and large part of theological research is subsidised by interconfessional share of spiritualities.

Having in mind that in *Eastern Orthodox and Eastern or Greek Catholic* communities or territorial local churches, national or ethnic dimension of culture is a priority and adds grounds for divisions in evaluation of sacred arts, commissioning of Russian, Bulgarian, Romanian, Greek, Northern Macedonian, Serbian, or other kind iconography or hymnography by Roman catholic or Protestant and churches is quite an advantage with sustainable cultural effects (not to say a divine plan of art and artist survival).

Most recent church art is also polemical, as in Russia it represents new martyrs in life icons and literature based on police archival documents. In Greece church art is being as modernised, so traditionalised, based on contemporary theological trends, argumentation, and revival of artistic 20th century society *Ikona* recently uniting painters teaching and creating exemplary Byzantine iconography, and at the same time having to reflect scholarly on the need to prevent formal imitation (Mitrovich 2015). Similarly to digital problems along popularisation of photographic art and the media, and together with the benefits and challenges for Christian spirituality, sacred art uses styles and symbols (icons) of the art of graphic design of Christian media spaces, and many other religious art representations, provided that iconography is not to give up authenticity and aesthetics.

Recent church art practitioners, whose sacral occupation is often underestimated, without regard of their background, spirituality, and both professional and religious devotion that is immeasurable, sometimes would hardly recognise their work, nowadays publically and openly visible, as it is being usually represented *spiritually or mystically* by theological or aesthetical reflections of specialists that pretend to understand it better. Creative processes are silenced like the voice of professional and

traditional Greek *Byzantine* singer who needs time to interpret a hymn exactly, rhythmically and passionately in order to express by musical intonation and time the literature meaning of hymnography, while the priest and parish have to care about liturgical time schedule and management, including preaching and spiritual care. Besides limitation of artists by copying artifacts and following styles and manners, artistic elements of church life have become symbols of religion, faith, confessional unit or community, clergy, flock, branding them even by details of churches, icons, murals, bells, candles, books, prayer ropes...

Christian Diversity in Contemporary Tourism

Soon after social change in Bulgaria about three decades ago, Christian pilgrimage started recovering its traditions as organised and private sacred travelling and tourism. By that time there were also several decades of visiting of remote churches and monasteries as monuments of culture and of joining secret, reduced, and limited religious life mostly by folk rites and esoteric practices having flourished also in post-communist context (Карамихова 2014; Николова 2013). Eastern Orthodox Christian pilgrimage was actually revived along socialist touristification of churches, museification of icons, including restoration of sacral murals and reconstruction of festive events, especially for historical-memorial function of arts of theatre and cinema, folk music and dance, crafts and fairs, art festivals and exhibitions for both Bulgarian and international public and branding.

Cultural response to that heritage related to totalitarian regimes was expressed as preference to international pilgrimage seeking religious and confessional models and shelter abroad, globally and virtually, as well as locally in survived or documented traditions. For example, contemporary pilgrimage tradition in Bulgaria is based on the experience of theological faculties, parishes, church foundations, and tourist and marathon sports and recreation movement that yet during socialism included religious practices and provided them with convenient space far from state observation. Influenced by society of Bulgarians experienced in *Camino de Santiago* and local catholic pilgrimage initiatives, mutual parish and monastery visits of local Christian minorities, and also by Protestant practices

of well-informed cultural-historical trips to places of biblical or denominational memory, Eastern Orthodox Christian pilgrimage began as tourism and gradually took shape of litany or *travelling church, holy path, road of saint John of Rilla*, following the steps of patron saint or the route of translation of relics.

Having become too religious, theological or subcultural in 2010s, local pilgrimage started developing branding based on the authority of church structures, started expressing church culture (Захаријева 2018) and faced the challenge of including quite colourful commercial and nationalist folk and pop elements (Семинар_ВГ) and other risks about security of tourists. At the same time church visits of high clergy as Russian and Constantinopolitan patriarchs and diplomatic trips of Popes demonstrated deficiency of organised interconfessional and interreligious hospitality that was not so common in the first half of 20th century. Nevertheless, Bulgarian litanies with feast travelling icons and relics, or with miraculous icons to the places of their appearance are spiritually and culturally (not to say commercially) comparable with mass Russian *Cross walk* (Krestnyi hod) practices, like for example *Velikoretskii krestnyi hod* of saint Nicholas icon, and with regular Greek festive walks with relics and icons, as in Serbia, Romania, and all over the world.

Media, arts and tourism as traditional means of expression of contemporary church ethos reflect on real Christian life in its various forms and representatives. Wish and need to value the diversity of roles played by communications, artistic creativity, and pilgrimage of contemporary Protestant, Catholic, and Eastern Orthodox Christian traditions comes to professionalism and equalisation of civil and religious approaches to church heritage and perspectives for the future. Considering authentic visual public appearance most appropriate on inner purpose of enlarging and consolidating faith and lifestyle communities is changing along dynamic development of technologies that also changes human minds and societies by providing new circumstances of salvation.

References

Захаријева, Д. 2018. Поклонничеството като средоточие на православна култура днес. В: *Свет*, №2, с. 52–61 [Zaharieva, D. Poklonnichestvoto kato sredotochie na pravoslavna kultura dnes. In: *Svet*, №2, pp. 52–61].

Карамихова, М. 2014. *Динамика на свети места и поклонничества в постсоциалистическа България*. В. Търново [Karamihova, M. Dinamika na sveti mesta i poklonnichestva v postsotsialisticheska Balgariya. Veliko Tarnovo].

Митрович, Т. 2015. *Икона – између отиска, слике и слова: изложба иконописних остварења у светлу развоја и перспектива обнове црквеног сликарства*. Докторски уметнички пројекат (теоријски део). / Icon – Between the Imprint, the Picture and the Word (doctorate): Exhibition of Icons in the Light of Developments and Renewal Perspectives of the Church Art. Универзитет уметности у Београду, Факултет ликовних уметности [Mitrovich, Todor. 2015. Ikona – izmedzu otiska, slike i slova: izlozhba ikonopisnih ostvarnaya u svetlu razvoya i perspektiva obnove tsrkvenog slikarstva], Available at: <<https://www.academia.edu/29864775/>>

Икона_између_отиска_слике_и_слова_докторски_рад_Icon_Between_the_Imprint_the_Picture_and_the_Word_doctorate_> [Accessed 30 August 2019].

Николова, М. 2013. Съвременни практики на религиозно патување в България: между поклонничеството и туризмот. В: *Семинар_BG*, 28 ноември 2013 [Nikolova, M. Savremenni praktiki na religiozno patuvane v Balgaria: mezhdu poklonnichestvoto i turizma], Available at: <<https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy9/item/395-savremenni-praktiki-na-religiozno-patuvane-v-balgariya-mezhdu-poklonnichestvoto-i-turizma.html>> [Accessed 31 August 2019]. 5.

Pravoslavie.Ru. [Pravoslavie.ru], *OrthoChristian.Com*, Available at: <<http://www.pravoslavie.ru>>, <<http://orthochristian.com>>, <<https://www.facebook.com/pravoslavie>> [Accessed 30 August 2018]. 6.

Семинар_BG. [Seminar_BG], Available at: <<https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/>> [Accessed 31 August 2018]. 7.

Сивов, П. 2017. Публицистика (1997–2017) – електронно издание, *Личен сайт на Пламен Сивов: поезия, музика, статии, интервјуа, преводи*, 18 декември 2017 [Sivov, P. Publitsistika (1997–2017) – electronic edition, Private Website of Plamen Sivov: poetry, music, articles, interviews, translations, 18 December 2017], Available at: <<https://plamensivov.com/wp-content/uploads/2017/12/Публицистика.pdf>> [Accessed 30 August 2019].

Orthodox Church in America. 2018. Social Media Guidelines for Clergy and Lay Leaders (updated), Available at: <<https://www.oca.org/files/PDF/official/2018-1024-socialmediaguidelines-clergyayleaders.pdf>> [Accessed 31 August 2019]; 2011. Guidelines for Clergy Use of Online Social Networking, Available at: <<https://www.oca.org/files/PDF/official/2011-guidelines-for-clergy-use-of-online-social-networking.pdf>>> [Accessed 31 August 2019].

КУЛТУРНИЯТ МОДЕЛ ЗА РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА ХРИСТИЯНСКАТА ВЯРА И ЦЕННОСТИ ПРЕЗ КЪСНАТА АНТИЧНОСТ: СЪВРЕМЕННО ВКЛЮЧВАНЕ

Марта Георгиева

THE CULTURAL MODEL FOR THE EXTENSION OF CHRISTIAN FAITH AND VALUES IN LATE ANTIQUITY: CONTEMPORARY ENCLOSURE

Marta Georgieva
martagg@uni-sofia.bg

Abstract: *The article deals with the interactions between different cultures during the Late Antiquity in the Mediterranean region. The model by which Gospel truth is converted into Christian culture and acceptance of Christian values by other cultures are presented. Christianity is spreading while maintaining its identity in the multicultural environment of the Greco-Roman Ancient World. Jewish roots of Christianity are not neglected but the influence of the Hellenistic context is also considered. Tolerance is the contemporary situation and models are needed in which cultures can continue to exist while retaining their values as living images. This begs the question of how applicable this model of Christianization is today.*

Key words: *Late Antiquity, cristianization, culture, tolerance.*

Мултикултурната среда на Късната Античност

Светът на Късната Античност дава пример за съвместно съществуване на различни културни общности в дух на търпимост (Тенекеджиев 2008:99). Християнската култура през този период може да бъде разглеждана единствено в широки граници, споделена с нехристиянско обкръжение. През същия период елинистическата култура предоставя изразните средства на местното население, което включва римляни, евреи и християни. Юдейството, което никога не е било затворен свят, осъществява контакти с елинизма, а християнството е изпълнение на истината, скрита в старозаветните писания. Християнството създава свое собствено цялостно значение и смисъл *канон на истината* (Тенекеджиев 2008а:189–196), което кодира и пренася чрез гръцкия език. Християнизацията в региона на Източното Средиземно море през разглеждания период синтезира и

осмисля класическото антично наследство (Тенекеджиев 2008б:10). Гръцкият е езикът, на който първо се проповядва Евангелието извън Палестина, а едва по-късно се включва използването на латински език за разпространение на християнската вяра в западната част на Империята (Markus 1974:25).

В античния свят религията е толкова здраво вкоренена в културата, че двете по същество са идентични и взаимнозаменяеми. Андерс Петерсен използва два модела, за да представи обобщена концепция за разпространение на мъдрост, традиции и начин на живот. Културните обекти в първия модел имат ясно изразени различия, въпреки някои прилики. Същите обекти във втория т.нар. компенсаторен модел не са хомогенни, чисти обекти, а между тях съществува непрекъснат обмен. Обектите запазват доказуемите си различия (Petersen 2013:65–67).

Настоящият текст изследва процеса на християнизация, който освен имперска политика и църковни канони, е използвал и вътрешни динамични сили. Изследването наблюдава и отчита бавната промяна в менталитета, която дори и днес не е завършила. Това е поглед към времето, когато Църквата е празнувала своята победа и езическите практики са били забранени нормативно, но самото християнство все още не е придобило статут на религия на *образованото мнозинство* в Европа и Средния изток (Браун 2000:10).

От езичници до християни

Сред историците през XX в. преобладава мнението, че християнизацията на Римската империя е била бързо историческо събитие, в резултат на което Рим може да бъде разглеждан като християнски свят (Schremer 2010:122). Езическото е преобладавало в пределите на империята дълги години след обръщането на император Константин. В езическото липсва единна структура, а религия става късно, едва през III-IV в. Езическото, като съперник на християнството, по своята същност е християнска перцепция (Markus 1974: 27; Bowersock 1990: 6).

В многоликата империя юдаизмът бил познат като наследство при завладяване на източния средиземноморски свят, докато христия-

янството било напълно непознато. Римският политеизъм, който бил толерантен, многообразен и гостоприемен, включвал в идентификацията си отчасти и орфизма за по-осезаемо присъствие (Herrero de Jauregui 2010:86). Източните мистериални култове получават популярност през Римската епоха. Те имат локален характер и с течение на времето претърпяват множество промени (Тенекеджиев 2009:12).

Сравнението на християнството с древните мистериални култове открива някои аналогии (Herrero de Jáuregui 2010:2), но те едва ли имат съществено значение. Климент Александрийски заема обрзността на Елевзинските мистерии и орфически култове, за да представи Христос Първосвещеник в мистериите на Логоса, като заменя Орфей в мистагогията на Елевзинските мистерии (Herrero de Jáuregui 2010:263).

Климент Александрийски пръв разпространява християнската вяра и ценности, като използва авторитета и общовалидната ценност на гръцката култура и образование, въпреки някои крайни отнoшения към нея. Той разглежда философията и античната култура като предварителна подготовка за възприемане на християнската вяра и използва наследството от християнските апологети (Тенекеджиев 2008б: 64–68). Апологетите използват различни философски идеи, когато очертават християнството във флуидната религиозна среда (Jauregui 2010: 87).

В синкретичния климат на античното общество от началото на III в. паралелно се осъществява промяна вътре в християнството. Християнската вяра прониква във всички слоеве на римското общество, като асимилира културата, начина на живот и образованието на римските граждани, за да го включи в царството на свещеното. Образованите мъже, които управляват империята, са спечелени за християнството. През втората половина на III в. тя е икономически, политически и социално дезинтегрирана, а липсата на сигурност подтиква хората да се обръщат към християнството. Като официална религия, то бързо прогресира, но причините са различни: разочарование от боговете, липса на сигурност, револсия към собственото общество, придобиване на обществено положение или разпознаване на евангелската истина в духовния свят на човека. Без съмнение в началото на следващия век християнството притежава влиятелна

позиция във всички нива на обществото (Markus 1974: 71).

Християнството динамично развива и кристализира своята самостойност в мултикултурната среда на Средиземноморието. Робърт Маркус изследва границата на църковната толерантност и стига до извода, че напрежението в различните култури е довело до промяна в традициите на самото християнство. Границата между приемливи обичаи и идолопоклонство се чертае от епископи и клир (Markus 1990: 15–16, 27).

Император Диоклециан преобразява империята с военни, икономически и административни реформи, и в края на III в. тя е разделена на Източна и Западна. Император Константин успява отново да я обедини след последната победа в Хризополис в Мала Азия (324), а през 330 г. обявява за столица мегаполиса Константинопол, на мястото на старото гръцко селище Бизантион. Цивилизацията на Константинопол е странна смесица от старо и ново. Императорът далновидно подкрепя Църквата и дарява огромни суми за нейната експанзия (Вахтел 2010: 28–29).

С Константин започва нова ера. Църквата придобива статут, уважение, богатство и просперитет в своята роля на обединяващ фактор. Константиновата революция не бива да се разглежда като предателство към автентичното християнство, защото това би подценило интелигентността на християните, въвлечени в публичния живот в епохата на император Константин (Nicholson 2002: 11). Мнозина приемат тайнството кръщение, изоставяйки езическите си убеждения, но други остават под въздействието на старите езически практики, които все още са доминиращ феномен в Римската империя. Огромната вълна на забрана на жертвоприношенията, затварянето на храмовете, рушенето на статуи сякаш залива и заличава Стария свят, но дори и днес наблюдаваме колко е трудно да се промени мисленето, традицията и стереотипът. Традиционните религиозни чествания, съпровождащи публичния римски живот, създават напрежение сред християните. Епископите проповядват срещу светските състезания, астрологията, гаданията, цирка и гладиаторските игри. Секуларните фестивали е трябвало да бъдат напълно отхвърлени или да придобият християнско значение (Markus 1990: 106).

Християнският модел

Доказателствата за пренос на традиции от една култура в друга не са равностойни през ранния период на християнското движение:

Няма и най-малки доказателства, че представителите на това движение оказват някакво въздействие върху традициите на елита в гръко-римския свят. И ако има следа от философията на гръко-римския свят в ранните християнски автори, то няма и следа от християнство в гръко-римската философска мисъл през периода (Petersen 2013: 67–68).

Наблюдението на транскултурната и устойчива адаптация показва как минорната или културно субординираната група използва инструментариума на културата на доминантната група, за да извоюва място за себе си. По този начин вярванията и ценностите на минорната група са потвърдени чрез средствата, традициите, нравите и обичаите на доминантната култура (Barclay 2001: 366, Petersen 2013: 68).

Християнството реално се интегрира в римското общество през Късната Античност с помощта на образованието, предлагано във философските школи. Елинската мъдрост и риториката са универсалният език между богатите и образованите. Християнството в лицето на своите епископи възприема методите на тази образованост, за да разпространи евангелската истина, вяра и ценности. Пример за това намираме у Амвросий Медиолански (*De Officiis*), който пренася общата култура на елита в култура и задължения на християнския епископ. Така той става лидер на цялата общност в града. Целта е да се затвърди уважението към църковната власт (Frend 2002: 176–177).

Историческият анализ на модела, по който християнството е възприето като християнска култура, ясно показва, че в диалектиката на подобности и различия културите никога не са така ограничени, самостоятелни и самодвижещи се (Sahlins 1999:411).

Ако преди императорския едикт християнството бавно осветява наследството от съседните му култури юдаизъм и елинизъм с помощта на разумното убеждаване, след утвърждаването на Църквата моделът коренно се променя с поредица от едикти срещу езичеството (Markus 1974: 124). Снизхождението към неговите практики изbledнява. Неза-

висимо от това, елитът на Църквата винаги отстоява използването на всички възможни средства на увещание и убеждаване, за да се постигне съгласуване на волите. Подобна съгласуваност и диалог са в основата на всяко толерантно общество (Markus 1990:121).

Днес светът предлага подобна мултикултурна среда, а езическите изкушения не са отслабили силата си. Християнизацията все още не е завършена и Църквата не може да остане самозатворена общност. Тя е активна реалност, призвана да осветява цялото творение със средствата на диалога (Тонева 2006:57, Русев 2019:168).

Движението на едната и съща Църква в литургичния кръг от Рождество до Възкресение е неизменно в изпълнение на първата заповед, дадена ни от Господа, да го възлюбим: *от всичкото си сърце, и от всичката си душа, и с всичката си сила, и с всичкия си разум, и ближния си като себе си* (Лк.10:27). Спазването на първата заповед гарантира неизменност в идентичността на Църквата, както е неизменен Христос (Евр. 13:8). Втората заповед: *и ближния си като себе си* предлага модела за действие на християнската Църква в света и обществото.

Използвани източници

Браун, П. 2000. *Авторитетът и свещеното. Аспекти на християнизацията в римския свят*. София [Brown, P. Avtoritetat I sveshtenoto. Aspekti na christianizatziata v rimskia sviat. Sofia].

Вахтел, А. Б. 2010. *Балканите в световната история*. София [Vahtel, Andru Baruh. Balkanite v svetovната istoria. Sofia].

Тенекеджиев, Л. 2008. *Утвърждаване на Апостолското предание през II век. Богословската мисъл през първите три века*. Т. 1. София [Tenedkjiev, L. Utvarjdavane na Apostolskoto predanie prez 2 vek. Sofia].

Тенекеджиев, Л. 2008. *Учението на Църквата в богословската мисъл от края на II до средата на III в. Богословската мисъл през първите три века*, т. 2. София [Tenedkjiev, L. Uchenieto nd Tsarkvata v bogoslovskata missal prez parvite tri veka. Sofia].

Тенекеджиев, Л. 2009. *Тайнството брак*. София [Tenedkjiev, L. Tainstvoto Brak. Sofia].

Тонева, К. 2018. *Секуларизираната религиозност*. София [Toneva, K. Seculariziranata religioznost, vol. 2. Sofia].

Русев, Д. 2019. *Благовестието на Царството и междурелигиозния диалог*. В: Ковачева, Е. съст. 2019. *Православие – традиция и съвременост*,

м.5. Пловдив [Russev, D. Blagovestieto na Tsarstvoto I mejdureligioznia dialog. In: Kovacheva, E. ed. Pravoslavie – traditsia i savremennost, Plovdiv].

Barclay, J. 2001. M. Review of John Collins. *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. In: *Journal of Jewish Studies*, vol. 52, №2, pp. 363–368.

Bonner, G. 2002. Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age. In: Klingshirn, W. E., and M. Vessey, eds. *The Limits of Ancient Christianity*. Michigan.

Bowersock, G. W. 1990. *Hellenism in Late Antiquity*. (Jerome Lectures 18) Thomas Spencer Jerome lectures. Ann Arbor: The University of Michigan Press. <https://archive.org/details/HellenismInLateAntiquity> [електронен ресурс август 2019].

Frend, W. H. C. 2002. *Orthodoxy, Paganism and Dissent in the Early Christian Centuries*. Hampshire.

Herrero de Jáuregui, M. 2010. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Sozomena, vol. 7. Berlin, New York.

Markus, R. A. 1974. *Christianity in the Roman World*. London.

Markus, R. A. 1990. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge.

Nicholson, O. 2002. Civitas Quae Adhuc Sustentat Omnia: Lactantius and the City of Rome. In: Klingshirn, W. E., and Vessey, Mark, ed. *The limits of Ancient Christianity*. Michigan.

Petersen, A. Kl. 2013. Finding a Basis for Interpreting New Testament Ethos from Greco-Roman Philosophical Perspective. In: Henten, J.W.V., J. Verheyden, ed. *Early Christian Ethics in Interaction with Jewish and Greco-Roman Contexts*. Leiden, Boston, pp. 53–83.

Sahlins, M. 1999. Two or Three Things that I Know about Culture. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol.5, №3, pp. 399–421. <https://www.jstor.org/stable/2661275> [електронен ресурс към август 2019].

Schremer, A. 2010. *Brothers Estranged Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. Oxford.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНАТА ЕТИКА НА ИМАНУЕЛ КАНТ И ЕТИЧЕСКИТЕ ПРИНЦИПИТЕ НА ХРИСТИЯНСТВОТО

Цветелин Ангелов

TRANSMENDENTAL ETHICS OF IMMANUEL KANT AND THE ETHICAL PRINCIPLES OF CHRISTIANITY

Tsvetelin Angelov
florians@dir.bg

Abstract: *This article explores the links and differences between Kant's ethical philosophy and Christianity. Kant's ethics include questions about God's being, the immortality of the soul and freedom, referring man to God. Immanuel Kant is also interested in the Personality of Jesus Christ as the Absolute Ethical Ideal. By following this Ideal people perform God's Will. That is why Christianity is both a historical religion and a revelation and religion of reason as ethical, because God Himself is moral and has moral demands on people.*

Key words: *God, man, the immortality of the soul, freedom, morality, reason, religion, postulates, ideas, transcendental, will, subject*

Фундаментално за етико-практическата философия на Имануел Кант е разбирането, че нравственото априори е в основата на нравственият опит на субекта, а не обратно, т.е. нравственият опит – основанието на нравствения закон, положение, кореспондиращо с християнската етика, според която в основата на морала е даденият от Бога на човека априорен нравствен закон, а именно *съвестта*, явяваща се принципът на субективната морална отговорност на субекта пред Бога (Панчовски 1985). Пак според И. Кант, съществуването на нравствената сфера предполага и съществуването на чиста интелегибилна свобода и интелегибилен свят. Друг важен момент в неговата етика е и това, че моралността необходимо води към религията.

Макар в етиката на И. Кант наистина да има априорна чиста формална определеност на нравствения закон, тя не е просто формална, тъй като тъкмо в това е принципната възможност за съотнесеността на волята към емпирично нравствено съдържание (като добри практически действия), т.е. нравствеността се основава на волята, определена чрез разума на субекта, а субектът особено в практическо отношение не може да бъде просто формален, тъй като в нравствения закон той сам онаглеждава себе си като законодателс-

тващ. Затова етиката на И. Кант може да се разглежда като формална само доколкото се абстрахира от субективизма, психологизмите, склонностите и от емпиричните условия, но е фундаментална, съдържателна, творческа и принципна, основавайки се на волята на разумния субект. Следователно това е етика на мотивите, добрата воля, т.е. етика на абсолютната и чистата безкористност, а не само на легалните действия и постъпки, с което тя тясно кореспондира с християнската етика и в това отношение.

Възможността на трансценденталното познание (като предобектно мислене в смисъл конституиращо самата обектност) при Имануел Кант, проследяващо *ставането* на действителността, макар и в един само феноменологичен смисъл, явявайки се като познание, изследващо априорните условия на възможността на осъществяването реално в опита предметно познание, се оказва и едно своеобразно *познание за познанието* – метагносеология, в която се има предвид не познавания обект, а преди всичко познаващия субект, конституиращ през себе си гносеологичната онтологичност на първия, откъдето идва и възможността да се изведе и една онтологична гносеология през гносеологичната онтологичност на субекта. Затова според Имануел Кант:

Полето на философията [...] може да се сведе до следните въпроси: 1) Какво мога да знам? 2) Какво съм длъжен да върша? 3) [На] Какво бива да се надявам? 4) Какво е човекът? На първия въпрос отговаря метафизиката, на втория – моралът, на третия – религията и на четвъртия – антропологията. По същество всичко това би могло да се отнесе към антропологията, тъй като първите три въпроса се свеждат към последния (Кант 1994: 21),

но без с това *въпросът на въпросите – какво е човекът?* – да престава да бъде фундаментално *отворен* пред човека. По този начин при Имануел Кант самата гносеология (тясно свързана от своя страна с метафизиката като онтология) може да бъде разглеждана като *момент* от антропологията. Неслучайно Кант отбелязва в занимаващата се с гносеологичните и метафизичните проблеми негова *първа критика*, респ. *Критика на чистия разум*, че *най-висшата цел не е никоя друга освен пълното назначение на човека, и философията върху това назначение се нарича морал* (Кант 1967: 741), а моралът от своя страна при Кант логически необходимо води към теологията и религията, и съответно с това и до проблемите, свързани с тях. Така в един относи-

телно по-специфичен и тесен философски контекст като че ли идейното движение и експлициране при Имануел Кант се оказва по направление *онтология – гносеология – телеология – антропология – морал – теология*.

Имайки предвид това, че според Кант етиката (изследваща морала и *назначението на човека*) е тясно свързана с религията, неговата етическа философия би могла да се определи донякъде и като една своеобразна етико-теология, тъй като всеки, който е проникнат истински, дълбоко и цялостно от моралния закон би трябвало непременно да стигне със самото това до вярата в съществуването на Бога – Трансценденталният Идеал, явяващ се метафизичния Гарант за онтологическата релевантност на етическите принципи и ценности, и до идеята за личното безсмъртие, т.е. до религията. Тези *религиозни постулати* са необходимите трансцендентални условия за онтологическата и екзистенциалната релевантност на моралния закон в метафизичен, респ. интелегибилен и транснатуралистичен контекст и план, макар и да не го обуславят, но тъкмо самият морал необходимо ги предполага, т.е. включва ги в себе си и ги има като свои трансцендентални своеобразни метафизични и логически проекции и консеквенции, с оглед на онтологическия си смисъл и ценност, респ. транснатуралистичните си и трансцендентални основания, измерения и обхват, а именно априорност, всеобщност, необходимост, общовалидност и фундаментално значение. Без тези постулати моралният закон бива релативен, но не толкова иманентно-практически и емпирически, колкото чисто онтологически, т.е. непълноценен и уязвим откъм и спрямо целите си, бидейки способен да трансцендентира чисто натуралистичните предели и измерения на човешката екзистенция (с което самата екзистенция бива релативирана, т.е. напълно се губи метафизичната ѝ перспектива и транснатуралистичен статус, а с това се губи и трансценденталната обоснова-ност на моралността). Трансценденталната, респ. отсам / отвъд емпиричната обоснова-ност и валидност на моралния закон, задава метафизическия контекст и измерения на екзистенцията в нейната етико-практическа свободна самоопределеност, с което се трансцендентират натуралистичните и емпиричните релативиращи фактори, но същевременно с това моралният закон би трябвало напълно да елиминира користността в действията, с което законът бидейки ценен сам по себе си,

както и с това, че тъкмо напълно я изключва в действията на морално самоопределилият се субект, дава удовлетворение със собствената си **пълно**-ценност, а не с личната изгода и полза относно моралния деятел, макар и в един възможен метафизичен контекст. Същевременно тъкмо този контекст придава транснатуралистичната и трансцендентална валидност, обхват и измерения на моралността, респ. онтологическата ѝ релевантност и нерелативност, а с това и на самата екзистенция [именно като трансценденция – трансцендентиране сферата на натуралистичното], което, от своя страна, води до повишаването на чисто онтологическия ѝ статус от натуралистичен до транснатуралистичен.

Категорично тук трябва да се отбележи, че за Имануел Кант свободата, безсмъртието и Битието на Бога – постулати, които той има предвид във връзка със своята етико-практическа философия, идейно експлицирана в *Критика на практическия разум*, не са основанията на морала, а необходимите обекти на морално самоопределилата се воля, което, от своя страна, демонстрира именно това, че не моралът е целта на религията, а тъкмо обратно – моралът води към нея, с което тя се явява неговия иманентен интенционален телос. С други думи, религията не би могла да се редуцира до морала, но моралът по необходимост се включва в религията, с което тя получава обогатеността и трансценденцията на морала, и съответно по-висш статус спрямо него, включвайки го като свой иманентен момент.

По този начин Кант издига религиозността до една необходима лична нравствено-практическа трансцендентална потребност на човешкия дух – интенционална максима в чисто етически план, обусловена от отношението на личността към нейните нравствени идеали. Поради това съществуването на Бога и приемането Му като най-реална Същност (*ens realissimum*) не е само дилема на чистия спекулативен разум, а е и чисто етико-практически въпрос.

Както вече се спомена, според Имануел Кант съществуват три необходими постулати на разума в етико-практическо отношение – Бог, свобода, безсмъртие, спрямо които моралният субект е способен свободно да се самоопределя, а по този начин и съответно трансцендентално и транснатуралистично интенционално да се самоконституира. За тези постулати на практическия (морален) разум в *Критика на практическия разум* Кант казва:

Те всички излизат от основното положение на моралността, която не е постулат, а закон, чрез който разумът определя непосредствено волята... Тези постулати не са теоретични догми, а предпоставки с необходимо практическо значение, следователно те наистина не разширяват теоретичното познание, но дават на идеите на теоретичния разум изобщо (чрез отношението си към практическото) обективна реалност и им дават правото на понятие (Кант 1974: 184).

Така посредством тях се открива интелегибилната метафизична интенционална перспектива пред екзистенцията, овъзможнявайки трансцендирането на сферата на натуралистичното.

Безсмъртието като трансцендентален етико-практически постулат е свързано с практически необходимото условие на съразмерността на продължителността (на съществуването, респ. персоналната екзистенция), с пълното изпълнение на моралния закон. Вторият постулат се отнася до необходимата свобода от каузалността на сетивния природен свят, т. е. необходимостта от интелегибилна свобода. Третият постулат пък се отнася до необходимото условие за съществуването на един интелегибилен свят, в който най-висшето благо може да съществува само чрез предпоставеността на Бога, Който единствен може да го осъществи.

Както се вижда, постулатите на чистия практически разум са в трансцендентална логическа кореспонденция със самите трансцендентални идеи на чистия спекулативен разум, но разгледани вече в друго (нравствено-практическо) отношение. Затова, след като спекулативният разум не е способен да разшири своето предметно познание чрез тези идеи, излизайки извън възможния опит, а е способен да приеме тяхното значение в качеството им само на регулативни принципи, то резонно тук Кант задава въпрос:

Разширява ли се действително нашето познание по такъв начин чрез чистия практически разум и дали това, което за спекулативния разум беше трансцендентно, е иманентно в практическия? (Кант 1974: 185)

Отговорът, който дава той, е че без съмнение в практическо отношение нашето познание се разширява чрез обединяване на техните понятия в едно

практическо понятие за най-висшето благо, като обект на нашата воля и напълно априори чрез чистия разум, но само чрез моралния закон и също само по отношение на него, с оглед на обекта, който той задава (Кант 1974: 185–186),

но без с това да сме способни да познаваме тези обекти (трансценденталните идеи) като такива, каквито са те *сами по себе си* и тяхната реалност.

Затова, тези постулати изхождат от принципа на нравствеността, който от своя страна, не е постулат, а е закон, чрез който разумът определя волята. Волята, определена от постулатите (респ. свободно самоопределила се интенционално спрямо тях) Кант нарича чиста, тъй като предметите на тези постулати на волята се явяват необходими условия на волята, но в контекста на нейната свободна морална самоопределеност за изпълняване предписанията на нравствения закон. Чрез това постулатите се оказват необходими морално-практически изисквания с оглед целите, максимите и действията на волята, като дават на предметите на трансценденталните идеи на чистия спекулативен разум обективна реалност и съответстващо им понятие, но само с оглед на практическите (нравствени) цели на трансценденталния субект. Тоест, волята на етическия субект като свободно самоопределила се в етико-практическо отношение интендира необходимостта от реалността на обектите на трите споменати постулата, с което вече моралът излиза отвъд сферата на субективността и релативността, придобивайки съответно и транссубективност, а именно обективна и онтологическа релеванност, измерения и валидност, т.е. транснатуралистични и метафизични същност и характер.

Затова съществуването на Бог се явява за чистия практически разум изискване, свързано с морална необходимост, защото само чрез възможността на Неговото битие е възможно осъществяването на най-висшето благо – съответствието между добродетел и щастие. Бог като морален Творец, Гарант и Законодател е Основата на нравствения порядък и за практическия разум е необходима вярата в Него. Но „ако тази вяра би била доказуема, то нравствеността би станала невъзможна, понеже тогава пред Лицето на постоянно стоящото пред очите *страхотно величие на Бога и вечността* законът би бил изпълняван *от страх или само малко от надежда и никога по дълг*. Това обстоятелство ни поучава, че *неизследимата Мъдрост, чрез която съществуваме, не е по-малко достойна за почит в това, което ни е отказала (като възможност за познание – б. м.), отколкото в това, което ни е открила* (Панчовски 1977–1978: 173).

Безсмъртието на човешката душа е също необходимо свързан с понятието за най-висшето благо:

Изискването от нравствения закон и включеното в понятието за най-висшето благо хармонично единство между свършена добродетелност или святост и пълното блаженство не е постижимо от никое разумно същество в неговото ограничено съществуване в този несвършен сетивен свят. Към него човек може само безкрайно да се приближава, което пък е възможно само при предпоставката, че неговото съществуване ще трае безпределно или че неговата душа е безсмъртна.

Ако нравственият глас не е празен звук – казва Кант – след смъртта трябва да настъпи продължение на нашия живот, за да стигнем до нравствено съвършенство (Панчовски 1977–1978: 173–174).

Интелигибилната или умопостижима свобода, която е свързана с възможността за свободен избор, е третият постулат на чистия практически разум. Човекът, според Кант, едновременно с принадлежността си към сетивния, каузално определен свят (природа), принадлежи и към един друг висш свършен умопостижим нравствен (свободен) свят. Така чрез своя нравствен закон субектът е свободен и независим в своята воля от определенията на сетивния свят, която свобода е необходимо условие и за съществуването на самия нравствен закон, трансцендиращ натуралистичната сфера и каузалност.

По този начин тези три идеи на чистия практически разум се оказват необходим обект на волята, определяна от нравствения закон. Те са условието на възможността волята да се стреми към най-висшето благо и затова те са практически необходими за нравствената дейност на субекта.

Потребността на чистия практически разум, която се основава на дълга да направим най-висшето благо предмет на волята си, за да съдействаме за постигането му според силите си, повелително изисква да предпоставим неговата възможност. Условищата за това, и по-точно Бог, безсмъртието на човешката душа и свободата на човешката воля, се основават на нравствения закон, поради което се изискват от него като възможни, понеже иначе нравственият стремеж става безпредметен и работата за нравственото усъвършенстване на индивида губи смисъла си. Постулатите на чистия практически разум са изисквания, които имат абсолютно необходима цел. Щом веднъж бъде прието, че нравственият закон е безусловно задължителен за всеки от нас, то „честният човек – както казва Кант – може да каже: аз искам да има Бог, искам съществуването ми в този свят да се продължи и извън природната връзка в света на чистия разсъдък, накрая искам съществуването ми да е безкрайно;

настоявам на това и не позволявам да ми се отнеме тази вяра; защото това е единственото, в което интересът ми, от който не бива да отстъпя, неизбежно определя моето съждение, без да обръща внимание на умуванията, колкото и малко да съм в състояние да им отговоря или да им противопоставя по-правдоподобни (Панчовски 1977–1978: 174–175).

Оттук би могло да се изведе и следният етически силогизъм: ако нравственият закон е априорен и следователно всеобщ, необходим и общовалиден за всеки разумен субект, а нравствеността от своя страна целево-интенционално води към религията, то всеки разумен и нравствен субект е и субект на религията, а самата религия има за субект само разумна и морална (морално самоопределена и трансцендентално интенционално самоосъзнала се субектност) интелигенция и тя (религията) интенционално определя крайната интелигибилна и транснатуралистична цел на морала, с оглед самото правило на морала, а именно автономността и свободата, възможни само в транснатуралистичен план, респ. в интелигибилен контекст. Затова за Имануел Кант е възможна една етикотеология; защото

моралът наистина може да съществува със своето правило без теология, но с крайната цел, която тъкмо това правило му поставя, той не може да съществува без теология, без да не остави разума уязвим с оглед на последната (Кант 1993: 402).

Най-важното за Кант с оглед крайната цел – идеалът за най-висшето благо като негово необходимо условие, това е достойнството на субекта и той да бъде щастлив, което означава съгласуване на максимите на субекта с нравствения закон.

Разглеждайки и ценейки християнството като високо морална религия, т.е. поставяща пред човека изискването за духовна чистота и възвишеност, Кант смята, че само пълното морално съвършенство на човека може да бъде предмет на Божията воля, което изискване от страна на Бога към човечеството може да бъде и единствената крайна и висша цел на творението. Във връзка с това според него стои и религиозният идеал за Богоугодния Човек – Единородният Божи Син, като съвършеният и безгрешен в морално отношение морален Учител и Пример за човечеството (срв. Кант 1997: 53–54).

В своя късен труд *Религия в пределите на самия разум* Кант ясно говори за това, че този висш нравствен идеал на разума не е просто фикция или изобретение на същия, нито пък носи емпиричен характер,

а е онтологичен идеал на разума с трансцендентен произход, но с трансцендентална в разума проява и значение, което го прави онтологичен и обективно релевантен за всеки разумен и нравствен субект и затова възвисяването към Него не случайно той нарича и определя като всеобщ дълг за човека особено заради това, че Този висш Идеал приема в Себе Си човека (Кант 1997: 53–54).

Като предоставен на разума, без да е създаден от него, този Идеал за Сина Божи е трансцендентален и като такъв е всеобщ, необходим, общовалиден морален Идеал на разума, което съвсем не пречи да се приеме и това, че същият Идеал е **слязал и снисходил** към нас от Своята небесна, т.е. трансцендентна Божествена висота (според историческото Божествено християнско откровение) и приемайки нашата човешка природа, Сам ни дава сили (дори и само чрез мисълта за Него) да бъдем способни да изпълняваме нашите нравствени задължения. Едновременно с това той е и нашият най-висш морално-емпиричен Пример, като приема върху Себе Си, бидейки невинен, наказание и страдания за греховете на човечеството каквито Той Самият няма (срв. Кант 1997: 53, 54).

Разглеждайки по-конкретно християнската етика, нека отбележим, че за разлика от Кантовата етика, имаща като свой логически и формален принцип дълга, неин основен онтологически и аксиологичен принцип е любовта – именно като конституираща, обосноваваща релевантността, актуализираща и експлицираща, съответно с което и трансцендираща логически и метафизически, а с това и съдържателно формалността на дълга:

Защото Бог толкова възлюби света, че даде Своя Единороден Син, за да не погине ни един, който вярва в Него, но да има вечен живот (Йоан 3:16).

В Светото Писание се отбелязва и това, че *Любовта е от Бога, и всякой, който люби, е роден от Бога; който не люби, той не е познал Бога, защото Бог е любов (1 Иоан. 4:7–8)*. Затова в християнската етика и в християнската метафизика може да се говори за онтология на любовта, която се разкрива като онтологичен принцип – движеща сила на живота. В любовта се изявяват и преплитат двата основни аспекта на човешката екзистенция: 1) теономността – чрез Божия образ, който е отражение на мистичната, иманентна и вътрешно-троична любов между Лицата на Бога и 2) реляционност-

та (съотнесеността) и онтологическата свързаност с другите. По този начин любовта към Бога и към ближния се явяват две неотделими – трансцендентна (вертикална) и иманентна (хоризонтална) кръстни проекции на истинската човешка екзистенция. Любовта, като свършен дар от Бога, носи в себе си неизчерпаемостта и безкрайността, затова тя като основа на християнския морал е всеобемащо начало – в нея няма вън и извън; граници и предели; тя не ограничава и не определя, а напротив, сама сменя в себе си всички предели. Така тя се явява всеобщ онтологичен принцип и, като такава, е принцип на единството. Тя е всичко за всичко; заедност на единностите, единство на различностите; неразделна неслятост на всичко; неединична единност и единна неединичност; тя е единство на тъждество и различие, на единично и множествено. В нея има единност на единностите и неединичност на единното. Следователно, в любовта единността е множествена и самата множественост – единна. Чрез нея се постига благодатното (тъй като всеки свършен дар е от Бога) единство и заедност на отделностите и това единство бива изпълнено с онтологична пъстрота и множественост като всеобщ живот на отделни личности с тяхното изключително разнообразие. Само посредством Божията благодат и чрез охристованиянето си човешката личност може да постигне това благодатно всеединство. Става въпрос за оличностеното от Христос всеединство като еклисиално всеединство в мистично Тяло Христово – *Corpus Dei*.

Човекът, като образ и подобие на Бога, е свързан онтологически с Него, а Единният Божий Първообраз, който е от-образен във всички хора, доказва онтологическата връзка, заедност и единност, респ. ко-екзистенциалност на цялото човечество. Божият образ у всеки човек обединява онтологически **същностно** цялото човечество – родово, а човешката личност (като постигнатост) като теономна – подобна на Божията свърхлична-триличност, обединява същото човечество **ипостасно**, респ. като *ко-екзистенциалност*. Така човекът като образ и подобие на Бога е онтологически свързан с Него и с всички останали хора, а в Богочовека Христос, въ-човеченият Син Божи, е о-личностеното, онтологизирано и ипостасно о-раз-личено в себе си човечество, т.е. персоналистично-ко-екзистенциалното един-

ство на човечеството, реализирано в Самия Христос, тъй като оличностяването като ко-екзистенция е онтологически възможно като процес на *о-христовяване*, посредством живота в Христос – онтологическият Архетип на човешкото битие.

Използвани източници

Кант, И. 1967. *Критика на чистия разум*. София [Kant, Im. Kritika na chistia razum. Sofia].

Кант, И. 1974., *Критика на практическия разум*. София [Kant, Im. Kritika na prakticheskia razum. Sofia].

Кант, И. 1993. *Критика на способността за съждение*. София [Kant, Im., Kritika na sposobnostta za sajdenie. Sofia].

Кант, И. 1994. *Логика*. София [Kant, Im. Logika. Sofia].

Кант, И. 1997. *Религия в пределите на самия разум*. София [Kant, Im. Religia v predelite na samia razum. Sofia].

Панчовски, И. 1977–1978. *Етиката на Имануел Кант с оглед отношението ѝ към религията*. В: ГДА [Panchovsky, I. Etikata na Immanuel Kant s ogled otnošenieto kam religiata. In: GDA].

ЕВХАРИСТИЯ И ИНТЕРКОНФЕСИОНАЛЕН ДИАЛОГ – ТЕОРИИ, ПРАКТИКИ, ХИПОТЕЗИ В БЪЛГАРСКОТО И СВЕТОВНОТО ЛИТУРГИЧНО БОГОСЛОВИЕ

дякон Иван Иванов (Кюмурджийски)

EUCHARIST AND INTER-CONFSSIONAL DIALOGUE – THEORIES, PRACTICES, HYPOTHESES IN BULGARIAN AND WORLD LITURGICAL THEOLOGY

deacon Ivan Ivanov

ivan.ivanov@theo.uni-sofia.bg

Abstract: *The main topic of the present liturgical study are the various hypotheses and theories regarding the practice of the Church concerning the Eucharist and the differences and the discrepancies developed over the centuries, reflected in the dogmatic, ecclesiological and liturgical practices of the East and the West. The main focus is on the problems associated with the most sacred part of the Eucharist – the epiclesis. Special attention is paid to the issue concerning the exact moment of the Eucharist when the Holy Spirit descends on the Eucharistic gifts so that they may be transformed and sanctified into the Body and Blood of Christ. Concerning the above mentioned issue, in the present study are presented the basic doctrines of the Fathers and the achievements of the more recent liturgical theology, in consideration of the problems associated with the terms transfiguration and/or metabole, which is the basis for the theological and dogmatic disputes from the Middle Ages to the present. The conclusion is that the lack of clarification of these liturgical problems leads to the division of the Church.*

Key words: *Eucharist, epiclesis, inter-confessional dialogue. Orthodoxy, Catholicism, Protestantism.*

Литургичната църковност

Изследванията в областта на литургичното богословие в периода, в който творят българските изследователи и преподаватели, е време на многостранни промени в областта на богословието въобще, и на литургическото богословие конкретно, породени от нуждата за реформа в Църквата на Запад – слизането на клириците от йерархичния трон при Божия народ, свалянето на папската тиара, преоткриването на Евангелското слово – продиктувана от многото социални, антропологични, обществени, канонико-догматични и ли-

тургични нужди на Стара Европа след Втората световна война, и връзките с християнски вероизповедания на Изток, които носят характера и духа на мистическото богословие, литургическата традиция и практиката на древната Църква. Стотиците изследвания в областта на евхаристийното и сакраменталното богословие дават основание за създаване на фундаментални открития за Евхаристията. Голяма част от тях са строго литургични по своя характер, а други са интердисциплинарни и подпомагат правилното формиране на идеи и хипотези (Иванов (Кюмурджийски) 2018: 141–170). Идеята за апостолския образ на древната Църква води до промени в съвременето, които не са просто революционно обръщане към истинското старо, чиито основания са преоткриване, завръщане и запазване на автентичния църковен образ, но и изграждане на обществено-адекватни култови и богослужебни форми, които да подпомогнат процеса на нова евангелизация и възвръщане към икумена в световен мащаб. Тази идея е проникната в процеса на организирането и свикването на нов събор на Католическата църква, приемник и последовател на катедрата на св. Петър, законодателно осъществен с помощта на иновативното мислене и промяната на съзнанието за универсалност в личността на папа Йоан XXIII (Perrotta 1959: 117–120) и неговия наследник Павел VI. Тези промени изискват мъдрост, мъжественост и сила, които събират не само последователите на католическата, но и много други християнски деноминации на Изток и на Запад – от древните православни църкви до новите харизматични движения и общности на протестантизма. Многоаспектната работа на Concilium Vaticanum Secundum в областта на интерконфесионалния диалог и евхаристийната и сакраментална теология е подпомогната от Ив Конгар, който през 1960 г. научава от списание *La Croix*, че той, заедно с Анри Де Любак, е назначен от папа Йоан XXIII като консултант в подготвителната богословска комисия на Събора, а през 1962 г. Конгар вече е официален експерт и водещ богослов (*peritus*) на Втория Ватикански събор (Congar 1964). Разтърсващите събития в началото на ХХ в., довели до затриването на хиляди човешки животи, унищожителните политически формирования и жестоките прояви на идеология, превърнала се в убийствена за човека и античуманните форми на диктатура, подтиква християнството да преосмисли

ценността на живота и Църквата да предприеме решителни действия за спасението на човека. Преодоляването на духовната ксенофобия и затвореност преминава в социалните движения на Църквата за мир, братолюбие и сътрудничество, които вече повече от 80 г. преоткриват взаимните ценности, заложили в Първосвещеническата молитва на Господ в Гетсиманската градина *да бъдат всички едно: както Ти, Отче, си в Мене, и аз в Тебе, тъй и те да бъдат в нас едно* (срв. Иоан 17:21). Всички тези антихуманни форми, налагани върху човека и неговото битие, са последица от изкривен и фалшив религиозен опит, както и следствие на т.нар. секуларизъм с неговите негативни последици върху вярата, религията и душата на човека. Според някои съвременни изследователи:

„Християнският произход“ на секуларизма го определя като трагедия и грях, защото вместо да се живее така, че навсякъде да се съзира Божието откровение, се живее така, сякаш Бог не съществува. Модернизирането на религиозния светоглед довежда до промени вътре в самото Християнство – Православната църква се опитва да се адаптира към днешния ден, докато при западните християни този процес датира още в миналото. Римокатолицизмът например се обявява за осъвременяване с оглед на новия социокултурен контекст, Православната църква също не е чужда на този подход. (Серафимова 2005; Тонева 2018: 19).

Основен акцент през последните 100 г. са проблемите, отнасящи се до автентичността на богослужението и голяма част от изследванията са насочени към преоткриването на тайнството на Евхаристията, което да даде мир на душата и разум на човека, от една страна, и примирение с Бога, от друга, в един универсален начин на общение и диалог, както свидетелства един от най-древните раннохристиянски текстове на евхаристийния диалог: *Въздигнете сърцата си към Господа* (срв. *Dialogus*, Анафора на Византийските литургии на св. Василий Велики и св. Иоан Златоуст) (Иванов, 2005: 5–20), а в коптските и арменски литургийни молитви: *Въздигнете умовете си към Господа*, и отговорът на народа: *Те са при Господа*. Защото, ако човешката душа страда от дисхармонията в живота и търси нещо, което да ѝ даде възможното успокоение, споделя един от видните български богослови архимандр. Евтимий, то богослужебната страна, е играла най-важна роля в религиозния им живот (Сапунджиев 1931: 6. цит. по Тонева 2018: 16) и в Евхаристи-

ята се получава единствената и всеобхващаща целия човешки род хармония. Така архимандр. Евтимий определя, че *помрачаването на сърцето и разума от греха дава обяснение и защо цели групи от хора или народи възприемат религии, малко или много отдалечени от истината* (Сапунджиев 1931: 12). А истинната вяра е определена в Евхаристията и строго дефинирана от Единия Истински Бог и Господ Иисус Христос с думите: *истина, истина ви казвам: ако не ядете плътта на Сина Човечески и не пиете кръвта Му, не ще имате в себе си живот. Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен, и аз ще го възкреса в последния ден* (Иоан. 6: 53–54). Преоткриването на истината за светата Евхаристия изисква както познаване на конфесионалните особености на другите, така и възприемането, учението и тълкуването на Евхаристията на едно ново ниво, с нова методология, терминология и език, без унищожаване и моделиране на евангелските истини, учението на Църквата, творенията на отците и свидетелствата на изворите, а тяхното полесно и достъпно представяне на обикновения вярващ християнин. Независимо от натрупаните конфесионални различия и нанесените щети върху богослужението на Църквата в периода на късното Средновековие, този процес изисква познаване и пропагандиране на истината за Евхаристията, като *сърце на Църквата*, без което Богочовешкият организъм не може да съществува.

Църквата Христова като мистично тяло на Господа има своя благодатно-мистичен живот. Църквата по своя характер е евхаристийна, но и Евхаристията е еклезиологична, което означава, че истинска Евхаристия може да има само в Църквата (Кожухаров 1972–1973: 4).

В този контекст целта на съвременните евхаристийни изследвания е свързана с възвръщане към основните древни образци на християнския култ (прототипа) и приспособяването му към новите човешки потребности, без да се изоставя истинското Христово учение. Това обуславя нуждата

християнското богослужение да отговаря на определени догматико-канонически изисквания и древната традиция, но същевременно да задоволява и всички категории съвременни християни и да помогне единението в Църквата; да се проучи значението на тайнствата – особено на св. Кръщение и св. Евхаристия; възможностите за „общохристиянска Евхаристия“ т.е. всепризната, валидна и достъпна за всички християни...

споделя в своите интерконфесионални възгледи за общохристиянската Евхаристия Макариополски еп. Николай Кожухаров (Кожухаров 1963: 3–4). Подобни мисли споделя и протопр. Благой Чифлянов:

Солидарността и евхаристийното причащаване с Тялото Христово и грижата, която християните имат един за друг и за света, трябва да могат да се изразяват в богослужението, напр. във взаимно опрощаване на греховете, целувката на мира, приношение на дарове, предназначено за общи вечери, и раздаването им на нуждаещите се братя, в специална молитва за тия, които страдат, в занасяне на евхаристия на болни и затворници... (Чифлянов 1970: 50).

Многоаспектните проблеми на вярата, касаещи достойнството на човешкия живот в съвременната цивилизация, и особено запазването на християнските ценности, е възможно да бъдат разрешени чрез помощта на Църквата и по-точно с нейната евхаристийна форма на общуване, касаеща истинското битие на Тялото Христово, без което никой от нас християните не може да съществува.

Църквата има задължението да възприеме съвременния човек с всички негови проблеми и да предложи тези проблеми на Трапезата Господня – там, където се възплъщава социалният реализъм на Църквата и се предлага като „Хляб на живота“ и противоотрова за избягване на смъртта (Пандреу 2000, 2011).

Така с помощта на Евхаристията могат да се превъзмогнат всички болезнени състояния на междуконфесионалните разделения – противоречия, контрасти, конфликти, породени по политически, социални и верови въпроси. По тази тема кардинал Валтер Каспер свидетелства:

Когато казваме, че разделенията са грехове, ние не желаем да посочим с пръст другите, за да им прехвърлим вината за гибелното състояние на разделението. Всеки трябва многократно да се съкрушава и да признава собствената си вина. Това направи папа Йоан Павел Втори, когато на Втората неделя в началото на св. Четиридесетница през юбилейната 2000 г., на празничното богослужение в „Св. Петър“ в Рим призна вината на Католическата църква за разделението и помоли Бога за прошка за греховете, извършени срещу единството на Църквата. Още преди това, на 7 декември 1965 г., папа Павел Шести и Вселенският патриарх Атинагор с неговия Синод направиха общо изявление, в което изказаха съжалението си за „оскърбителните думи, неоснователните упреци и мерзките действия“, формирали и съпровождали „трагичните за двете съборни събития“ на отлъчването през 1054 г. Те пожелаха „да дадат израз на съжалението си за

това отлъчване, за го заличат от паметта на Църквата и да съдействат за неговото забвение (Каспер 2009: 119).

Конфесионални и интерконфесионални характеристики на евхаристийното богословие в изследванията на българските литургисти

Учението за св. Евхаристия в България е свързано с богослужебната, догматическата, църковно-каноническата и катехизическата традиция на Българската православна църква, приемник и пазител на вярата на Православната църква, предадено чрез изследванията на българските богослови. В мисията си за единение на християните българските богослови се обединяват в своите научно-изследователски теории с учените от християнския свят, особено по въпросите свързани с интерконфесионалния диалог и сътрудничество като основа за едно бъдещо реално евхаристийно общение. Това се доказва от следните изследвания в областта на Евхаристийното богословие: на Макариополски еп. д-р Николай Кожухаров (Кожухаров 1954, 1954–1955, 1955а, 1955б, 1962–1963, 1964–1965, 1968, 1971, 1972, 1976), на протопрезв. д-р Благой Чифлянов (Чифлянов 1957, 1967, 1968, 1970–1971, 1970а, 1970б, 1979, 1981, 1996), на протойерей Иван Гошев (Гошев 1925, 1931–1932, 1933–1934, 1943–1944, 1950–1951), на протопрезв. д-р Радко Поптодоров (Поптодоров 1986), (Драговитийски 1978) и др. Както е видно, според еп. Николай, въпросът за Евхаристията е придобил конфесионално-догматически дискуссионен характер.

Дошло се до там, че днес едва ли не всяко християнско изповедание има свое учение за Евхаристията и своя собствена евхаристия. Във връзка с това трябва да се отбележи един колкото парадоксален, толкова и присърбен факт, че тъкмо онова, което трябва да служи като белег и средство за църковно единение и общение, именно – св. Евхаристия – тъкмо тя служи за предмет на противоречия и за разделения... в междуцърковните отношения (Кожухаров 1972–1973:4).

Това разделение в Църквата е откъсване от благодатта и от общението – *κοινωνία* с Бога. Евхаристийното тайнство, плод на Божията любов и Христовата жертва, е феномен на единението и братолюбието. За съжаление проявата на всеобхватната Божия любов, проявена в евхаристийното тайнство като най-висша форма на ми-

лост към човека, е възпрепятствана от многовековните спорове по отношение на формалната и неформалната, външна и вътрешна характеристика на евхаристийния феномен, плод на които са появилите се стотици изследвания, особено на Запад, за произхода и същността на Евхаристията.

Трябва да се отбележи, че в съвременната православна богословска литература въпросът за светата Евхаристия няма проблемен и дискуссионен характер... в Православната църква въпросът за Евхаристията не е бил предмет на дискусии, тъй като той вече е получил едно сравнително дефинитивно разрешение и формулировка в известното „Послание на патриарсите за източно-католическата (Вселенска) църква за православната вяра“ (чл. 17, от 1732 г.) (Първото Послание на Патриарсите на Източно-католическата църква за православната вяра е съставено от Константинополския патриарх Йеремия III, Антиохийския патриарх Атанасий, Йерусалимския патриарх Хрисант и „всички намиращи се в Константинопол преосвещени архиереи, сиреч митрополити, архиепископи и епископи, и целия християнски източен православен клир“. Между подписалите го е и Пловдивският митрополит Антим, който „собственооръчно подписа, изповяда и свидетелства, че това е учението на Католическата и Източна църква“) (Кожухаров 1976: 7).

Това не означава, че православното богословие напълно и изчерпателно е разрешило изследователските проблеми, свързани с Евхаристията, във всички аспекти (срв. Кожухаров 1976: 7), което заставя редица съвременни учени, както на интерконфесионално ниво, така и строго православни духовници, да дадат ново изяснение от православно гледище на сакраментална, литургична, догматична, канонична, еклезиологична, сотириологична, икуменическа, социологическа и нравствена характеристика на Евхаристията (За първи път въпросът за Евхаристията е поставен на обсъждане през 1937 г. на Световната конференция на Вяра и църковно устройство в Единбург). В западната богословска наука съществува спор между Католическата църква и протестантските общности по един от най-важните въпроси, отнасящи се до жертвения характер на Евхаристията. Католическите богослови поддържат становището, че Евхаристията е наистина жертва в смисъл на *repetitio* – повторение на Голготската жертва, а протестантите (например калвинистите), основавайки се на думите на св. ап. Павел за неповторимостта на Христовата жертва (Евр. 9:28; 10:10,12; Рим 6:9–10), отхвърлят ка-

толическото разбиране и приемат евхаристийната жертва само като *commemoratio* – спомен за тази жертва (срв. Лука. 22:19, 1 Кор. 11:24–25 и Кожухаров 1954–1955: 10). Според православната еклезиология извършването на Евхаристията в Източната църква никога не е било само *anamnesis* (спомен) за Тайната вечеря на Христос с апостолите, а е реално-мистическа благодарствена и хвалебна жертва. Извършването на Евхаристията е актуализиране и литургично опресъствяване за нас в Църквата (тук и сега) на целокупното дело на Христа, включително и в есхатологичната реалност и пребъждане в Царството Небесно. Поради прекаленото рационалистично мислене, и под схоластичното влияние на Запада, някои молитви са били откъснати от целостта на Евхаристията и са останали самостоятелни богослужбени последования, оформени по-късно като тайнства, които е трябвало да бъдат подсилени с тайноизвършителни моменти и текстове, за да заменят евхаристийния епиклезис. В това отношение еп. Николай Макариополски определя основните характеристики на православното и католическото богословие към евхаристийния епиклезис, и принципите на изследване за разрешаване на този най-важен интерконфесионален проблем. Основен дебат в евхаристийното богословие между Изтока и Запада е учението за ролята и действието на Светия Дух в Евхаристията (Taft 1996: 204).

От историческа, и от богословска гледна точка Евхаристията в Църквата на Изток, от самото начало до днес, непрекъснато се извършва чрез слизането на Светия Дух над Църквата *върху нас и над тези предложени дарове*, т.е. над вярващия народ Божи събран заедно – ἐπὶ τὸ αὐτό (Деян. 2: 1, 44; 1 Кор. 11: 20) на молитва като Църква, като евхаристиен синаксис (събрание) начело със своя предстоятел-епископ, който пред всички принася Богу *даровете на Неговата света Църква* (Йевтич 1999: 93–122).

В контекста на интерконфесионалния диалог спрямо Евхаристията, прот. Г. Пападимитриу изяснява: *основен закон в Християнството е, че Светият Дух действа когато и където поиска. Абсурдно е да си мислим, че може да се сведе до определени граници действието на Светия Дух, да се поставят граници на Самия Бог* (Пападимитриу 2011: 157). Акцентът на интерконфесионалния диалог е евхаристийната пневматология, защото Евхаристията е центърът

на всичко съществуващо в сферата на благодатния и духовен живот, тя е Тайнство на тайнствата, което се реализира благодарение благодатта на Светия Дух. Затова и богословското изследване на Евхаристията трябва да съответства на литургическото и светоотеческо предание на Христовата православна църква в контекста на учението за Светия Дух, защото *светата Евхаристия е тайнство в собствен смисъл, учредена от Самия Господ Исус Христос, основава се на Священото Писание и Священото Предание, извършва се от Църквата още от деня на нейното основаване* (Панчовски 1985: 18). В изследванията на литургистите в контекста на интерконфесионалния диалог многократно се изяснява проблема за термините *претворява* и *пресъществява*, свързани с най-важната част от евхаристийния канон – *epiclesis* – призоваването на Светия Дух, за да слезе и освети принесените дарове, в следствие на което те се явяват и стават Тяло и Кръв Христови. Православните изследователи се придържат към Православния катехизис и догматическите определения за тайнството на Православната църква. *Евхаристията е тайнство, в което християните се причастяват с Тялото и Кръвта на Господ Исус Христос под вид на хляб и вино, след като те са претворени от Светия Дух в истинско Тяло и Кръв Христови* (Панчовски 1985: 18). По отношение на католическата позиция за евхаристийното претворяване и освещаване е ясно, че:

Католическото предание, което датира от християнската древност, учи, че претворяването на евхаристийните Дарове става в момента, в който се произнесат установителните думи (Мат. 26: 26–28). Но в много източни, а и в някои западни литургии след претворяването се намира още и молитва – а именно епиклезисът – в който, според словното му съдържание (съдържанието на думите), се измолва от Бога Той чрез силата на Светия Дух (или на Логоса) първа да извърши претворяването, като че то още не е станало (Кожухаров 1964–1965: 5).

В по-голямата част от епиклезисите на източните литургични чинове се съдържа ясна молба за претворяването на предложените хляб и вино в Тяло и Кръв Христови. В *Литургията на св. Инолимп Римски*, *Литургията на Адай и Марий* и *Литургията от Testamentum Domini nostri Jesu Christi* се съдържа молитва за освещаването на даровете чрез слизането над тях на Светия Дух, но не и молба за претворяването им. Вероятно по време на гоненията в първите векове, и

вследствие от спазваната *disciplina arcana* (тайно учение), най-важните моменти от богослужението оставали незаписани и се предавали устно. Това доказва хипотезата, че дори в *Римската литургия*, е съществувал epiclesis, който поради страх от оскверняване на текста и на горепосочения принцип на тайна вероизповед, няма запазен ясен епиклетичен аналог, но това не означава че трябва да се отрече сакраменталната стойност на западните литургии. Съществуват и евхаристийни молитви, в които, без да се изключват взаимно, претворяването на даровете съжителства с освещаването им. В огромната си част епиклезисите на източните литургични чинове имат за адресат (посока на молитвата) Бог Отец. Той е молен да *изпрати* Светия Дух, който да *дойде* над предложените дарове. Ясно е, че в богослужебната традиция на източните църкви са използвани и се използват значителен брой молитви с епиклектично съдържание, с които се измолва слизането на Светия Дух или, по-рядко, другото лице на Света Троица с цел освещаването на нещо или някого. Тя е *повторяема във всички тайнства*, което показва, че Църквата литургично изповядва своята вяра в Светия Дух като Сила, освещаваща и извършваща, така че във всяко тайнство се повтаря Петдесетница. Проблемът е в разбирането за момента на призоваването и освещаването на даровете, които различните отци и учители на Църквата приемат различно, някои от които изискват наличието на същински епиклезис. Разбира се, свидетелството на текстовете показва разнообразие във вида и мястото на epiclesis. Така например повечето от източните литургии (преди всичко сирийската на св. апостол Яков и двете древни литургии на св. Василий Велики и на св. Йоан Златоуст) съдържат epiclesis в собствен смисъл (молба за претворяване, което предстои да се извърши). Източните отци в различни места приписват на epiclesis претворяването (*μεταβαλῶν*), извършено от Светия Дух. В християнския Изток, в противоположност на християнския Запад, през течение на векове – сигурно след големи колебания – постепенно се е наложило схващането, че Даровете се претворяват не (или не само) по силата на *учредителните думи*, но по силата на осветителните думи на епиклезиса. Поради това, между *institutio* и осветителните думи (*μεταβολή*) на epiclesis съществува перфектна връзка в съвършенството *τελείωσις* на тайнството (Джираудо 2009: 430–432). Та-

ка думите εὐχαριστεῖν – εὐχαριστία (благодаря – благодарение) и εὐλογία (благословия); на сирийски: yadà – tawdita (благославям, хваля, служа – служение); на еврейски: jadàh – todàh (изповядвам – изповед), свидетелстват за пряката връзка – *изповед-благодарение-освещение* на всички в Евхаристията. От друга страна св. отци (между тях Златоуст, Амвросий, Августин) твърдят и това, че претворяването става чрез словата на Господ. Към това трябва да се прибави и фактът, че Римската литургия не е съдържала епиклезис в собствен смисъл и тази Литургия все пак, бидейки извършвана в онова време, когато първата (Литургия) е била още една неразделена, тази Литургия е била действителна Жертва. Също и в течение на векове някои византийски и мнозина руски богослови са застъпвали схващането за осветителното значение на Господните слова (срв. Кожухаров 1965: 6).

От гледна точка на Православната църква:

Епиклезисът има консекраторно (освещаващо) значение. Той е съществена съставна част на св. Литургия; епиклезисът има древен и дори изначален произход; Той е твърдо и здраво засвидетелстван в древните литургически паметници и в светоотеческата литература; епиклезисът е съществувал и в древната Римска литургия, от която впоследствие (към V-VI в.) е бил премахнат. Той е съществувал и в Климентовата литургия, която може да се смята за един от първообразите на днешната Римска литургия; В епиклезиса е отразено църковното догматическо учение за Светата Троица и по-специално – за Светия Дух като освещаваща божествена ипостас; Установителните слова на Господ имат в Литургията историко-повествователен и възпоменателен характер, но не и тайноизвършителен характер и значение. Има видни католически богослови, които признават древния произход на епиклезиса и неговото консекраторно значение (Кожухаров 1965: 6–7).

В това отношение трябва да се обърне особено внимание на изследванията на съвременния богослов и литургист свещ. Ч. Джираудо, който на основата на текстокритичния анализ и интерпретация на древните текстове на архаичните анафори и евхаристийните молитви на Църквата, дава информация за произхода на epiclesis и тайноизвършителните моменти в текста на Евхаристията (Giraud 2001).

От гледна точка на Римокатолическата църква:

Учредителните слова имат в Литургията единствено осветително и претворително значение... Източната църква до разделението (1054 г.) не е оспорвала валидността на Римската литургия, макар и последната да

е била без епиклезис. С това тя следователно мълчаливо е признавала консекраторното значение на Установителните слова. За да има епиклезиса осветително значение, той трябваше да бъде преди, а не след Установителните слова, както е било освещаването на самата Тайна вечеря, когато Христос първо благословил (претворил) хляба и виното и след това ги означил като Свои Тяло и Кръв (Кожухаров 1965: 7).

Еп. Николай Макариополски определя, че така формулираните тези съставят основата на проблема за евхаристийния епиклезис, който, заедно със свързаните с него възражения и контравъзражения, са предмет на неговите изследвания, на следващите след него български литургисти и на сегашното изследване. Тези постановки, отпреди повече от половин век, отразяват достиженията на науката преди Втората Световна война и са намерили своето отражение в разбирането за епиклезиса и освещаването на даровете в съзнанието на българските православни до днес, но за съжаление са далеч от новите обективни изследвания по този въпрос от най-висока важност и не допринасят за нормалното общуване между християните. След 1965 г. християнството на Изток и на Запад се опитва да преодолее тези пречки и поставя Евхаристията и учението за нея на първо място в богословието, давайки нова посока за изясняването на проблемите – на основата на вярата и участието на всеки отделен вярващ, за обосноваване на социалното измерение на Евхаристията в съвременния свят и най-вече за смисъла на суборнатта в Църквата. От друга гледна точна се представя учението за християнското единство, което придобива световен характер и изисква внимание поради редицата въпроси, които остават неразрешени и до ден днешен. Този проблем се визира и от българските изследователи в лицето на Драговитийски еп. Йоан, който като наблюдател по време на сесиите на Втория Ватикански събор, и участвайки в т.нар. *икуменически диалог*, прави обективен анализ в своите изследвания по тази тема, без да навлиза в догматически и литургични обстоятелства, свързани с Евхаристията (срв. Драговитийски 1978). Така игуменът на Рилския манастир определя, че *съборността и католичността* на Църквата е разпокъсана от вътрешни борби на Християнството, което води до обезценяване на вярата и непрекъснати противоречия, и може да предизвика пагубни за човечеството последствия, както казва Евангелието: *Всяко царство, разделено на части една против друга, за-*

пустява; и всеки град или дом, разделен на части една против друга, няма да устои (Мат. 12:25). Драговитийският еп. Йоан разглежда темата за икуменизма като съвсем актуална, но и като неправилно тълкувана и възприемана. Той казва: *При истинския икуменизъм няма място за спекулации. Тук не се касае за „изглаждане” или заличаване на истината, но за изпълнение на Божията воля – обединение на разделеното Християнство върху основата на истината и любовта. В такъв случай да се работи за икуменизма, значи човек да бъде Божи съработник...* (Драговитийски 1978: 23–24). Следователно, единството на християните ще се постигне чрез взаимодействие на човешките усилия и Божията помощ, без която нищо добро не може да се извърши (Йоан 15:5). Всяко друго тълкуване показва колко погрешно се схващат думите на Исус Христос: *да бъдат всички едно* и колко много човешко се влага в това божествено дело. Тези размисли са полезни в контекста на разбирането на вселенския характер на литургичното богословие в условията на развиващия се и все повече отделящ се от християнските принципи свят. Светът на материалната култура, на бездуховното и профанното, на икономиката и политиката като основен фактор за развитието на човечеството, на бездушието към социалните и личностни проблеми, на демоничните идеологии и общества, срещу които стои една единствена алтернатива за живот на човечеството – единение на християните в Христовата църква тук и сега. Нима това е невъзможно, нима човечеството и най-вече християните не могат да превъзмогнат своя егоизъм и да се вгледат в Евангелието на Господ Исус Христос за постигане на онзи библейски новозаветен идеал за пребиваване в Едното Тяло – *in Unum Corpus*. Защото постигането на Божието Царство тук и сега е възможно, според думите на св. ап. Павел в 1 Кор. 14: 23, ако се събере цялата църква наедно (*ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό*), т.е. на ехаристийно събрание, и всички заедно да участват в Господнята вечеря.

Всичко казано дотук показва характера на българското литургическо богословие и най-ярките изследвания, продикувани от желанието за изясняване на основни въпроси, свързани със св. Евхаристия. Това е повод да се преоткрият възгледите на българските богослови за Евхаристията, които на базата на достиженията в пра-

вославната литургическа традиция и на българските литургични изследвания в сферата на Евхаристийното богословие, правят своите анализи, достойни за пример и висока оценка, като по този начин се доближават основните принципи, заложен в Евангелското учение на Господ Иисус Христос с църковната традиция и фактите относно чудото на светата Евхаристия – нейния космологичен и икуменически характер за спасението на човечеството.

Използвани източници

Гошев, И., прот. 1925. *Антиминсът*. София [Goshev, Prot. I. Antiminsat. Sofia].

Гошев, И., прот. 1931–1932. Старобългарската литургия. В: *ГСУ-БФ*, т. 9, [Goshev, Prot. I. Starobalgarskata liturgia. In: GSU-BF, vol. 9].

Гошев, И., прот. 1933–1934. Преславски керамичен фрагмент с богослужбни текстове. В: *ГСУ-БФ*, т. 11, с. 1–17 [Goshev, Prot. I. Preslavski keramichen fragment s bogoslužebni tekstove. In: GSU-BF, vol. 11, pp. 1–17].

Гошев, И., прот. 1943–1944. Божествената литургия на Златоуста (критични бележки и изяснения с четири приложения на текстове). В: *ГСУ-БФ*, т. 22 [Goshev, Prot. I. Bozhestvenata liturgia na Zlatousta (kritichni belezhki i izyasnenia s chetiri prilozhenia na tekstove). In: GSU-BF, vol. 22].

Гошев, И., прот. 1950–1951. Произход и употреба на антиминсите в средните векове. В: *Год. Духовната академия* [Goshev, Prot. I. Proizhod i upotreba na antiminsite v srednite vekove. In: GDA].

Джираудо, Ч. 2009. Литературная структура евхаристической молитвы. Православное учение о церковных тайнствах. В: *V Международная богословская конференция Русской Православной Церкви. т. 1, ч. IV. Евхаристия: литургические аспекты*. Москва, с. 430-432 [Dzhirauda, Ch. Literaturnaya struktura evharisticheskoy molitvy. Pravoslavnoe uchenie o tserkovnyh taynstvah. V Mezhdunarodnaya bogoslovskaya konferentsia Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. Tom I, chast IV, Evharistia: liturgicheskie aspekty. Moskva, pp. 430-432].

Драговитийски, Йоан, еп. 1978. По пътя към християнското единство. В: *Год. Духовната академия*, т. 25, с. 23-24 [Dragovitiyski ep. Yoan. Po patya kam hristiyanskoto edinstvo. In: GDA, vol. 25, pp. 23-24].

Иванов (Кюмурджийски), И., дякон. 2018. Богословските възгледи на Иван Панчовски и учението за Евхаристията в българската православна литургическа традиция (между конфесионалното и интерконфесионалното). В: Нушев, К., съст. *Богословското творчество на проф. Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Българската православна църква*, с. 141-170. [Ivanov (Kyumurdzhiyski), Dyakon I. Bogoslovskite vazgledi na Ivan Panchov-

ski i uchenieto za Evharistiyata v balgarskata pravoslavna liturgicheska traditsia (mezhdur konfesionalnoto i interkonfesionalnoto). In: Nushev, K., ed. Bogoslovskoto tvorchestvo na prof. Ivan Panchovski i duhovno-prosvetnata traditsia na Balgarskata pravoslavna tsarkva, pp. 141-170].

Иванов, И. С., дякон. 2005. *Евхаристията – спасителен диалог с Бога*. Ватикана, Рим [Ivanov, Dyakon I. S. Evharistiyata – spasiteln dialog s Boga. Vatikana, Rim].

Йевтич, Атанасий, еп. 1999. Евхаристията в Източната църква. В: Попович, И. Й. Йевтич, А. Радович. *Църква, Православие, Евхаристия. Кратка антология на съвременното сръбско богословие*. ч.1. София, с. 93-122 [Yevtich, Ep. Atanasij. Evharistiyata v Iztochnata tsarkva. In: Tsarkva, Pravoslavie, Evharistia. Kratka antologia na savremennoto srabsko bogoslovie].

Каспер, Валтер, кардинал. 2009. Църквата като communion (общност) в диалога с православните църкви. В: *Библия, култура, диалог. Православие – диалог – европейско единство*. София, с. 119. [Kasper, Kardinal Valter. Tsarkvata като communion (obshtnost) v dialoga s pravoslavnite tsarkvi. In: Biblia, kultura, dialog. Pravoslavie – dialog – evropeysko edinstvo. Sofia, p. 119].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1954. Евхаристия и спасение. В: *Духовна култура*, № 12 [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Evharistia i spashenie. In: Duhovna kultura, №12].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1954-1955. *Св. Евхаристия като жертвоприношение*. ГДА, т.4 (30), №1, с. 10 [Kozhuharov, ep. Nikolay Makariopolski. Sv. Evharistia като zhertvoprinoshenie. GDA, t.4 (30)].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1955. Евхаристия и църковност. В: *Духовна култура*, №2-3 [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Evharistia i tsarkovnost. In: Duhovna kultura, № 2-3].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1955. *Светата Евхаристия (Произход и същност на св. Евхаристия)*. София [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Svetata Evharistia (Proizhod i sashtnost na sv. Evharistia)].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1963. *Общохристиянска Евхаристия*. В: *Църковен вестник*, №39, с. 3-4 [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Obshtohristiyanska Evharistia. In: Tsarkoven vestnik, №39, pp. 3-4].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1964-1965. Евхаристийната епikleза като богословска проблема. В: *Год. Духовната академия*, т. 14 [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Evharistiynata epikleza като bogoslovaska problema. In: Godishnik na Duhovната akademia, vol. 14].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1968. *Светата Евхаристийна жертва. Изяснение на Православната литургия*. София. [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Svetata Evharistiynа zhertva. Izyasnenie na Pravoslavната liturgia. Sofia, p. 33].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1971. *Св. Йоан Златоуст и неговата литургия*. В: *Духовна култура*, №1-2 [Kozhuharov, Ep. Nikolay

Макариополски. Sv. Yoan Zlatoust i negovata liturgia. In: Duhovna kultura, №1-2].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1972. *Наръчник по православна литургия*. София [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Narachnik po pravoslavna liturgika. Sofia].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1972-1973. Светата Евхаристия в еклезиологическо-икуменически аспект от православно гледище (Светата Евхаристия като изява на църковно и междуцърковно общение). В: *Год. Духовната академия*, т. 22, №1, с. 4-7 [Kozhuharov, ep. Nikolay Makariopolski. Svetata Evharistia v ekleziologicheskoto-ikumenicheski aspekt ot pravoslavno gledishte (Svetata Evharistia като izyava na tsarkovno i mezhdutsarkovno obshtenie). In: Godishnik na Duhovната академия, vol.22, №1, pp. 4, 7].

Кожухаров, Николай, еп. Макариополски. 1976. Св. Евхаристия в еклезиологическо-икуменически аспект от православно гледище. В: *Год. Духовната академия*, т. 22 [Kozhuharov, Ep. Nikolay Makariopolski. Sv. Evharistia v ekleziologicheskoto-ikumenicheski aspekt ot pravoslavno gledishte. In: Godishnik na Duhovната академия, vol.22].

Панчовски, И. 1985. Светата Евхаристия в православен аспект. В: *Духовна култура*, № 6, с. 18 [Panchovski, I. Svetata Evharistia v pravoslaven aspekt. In: Duhovna kultura, №6, p. 18].

Пападимитриу, Г., прот. 2011. Световните религии в аксиологията на Православието. В: *Библия, култура, диалог. Православие – диалог – европейско единство*. София, с. 157 [Papadimitriu, prot. G. Svetovnite religii v aksiologiyata na Pravoslaviето. Biblia, kultura, dialog. Pravoslavie – dialog – evropeysko edinstvo. Sofia, p. 157].

Папандреу, Дамаскинос, митр. 2011. Диалог и лайтмотив. В: *Библия, култура, диалог. Православие – диалог – европейско единство*. София, с. 36. [Papandreu, mitropolit Damaskinos. Bibliya, kultura, dialog. Pravoslavie – dialog – evropeysko edinstvo. Sofia, p. 36].

Поптодоров, Р, протопр. 1986. Св. Василий Велики като литургист. В: *Духовна култура*, №10 [Poptodorov, Protopr. R. Sveti Vasilij Veliki като liturgist. In: Duhovna kultura, № 10].

Сапунджиев, Евтимий, архим. 1931. *Потребност от откровение*. София [Sapundzhiev, arhim. Evtimiy. Potrebnost ot otkrovenie. Sofia].

Сапунджиев, Евтимий, архим. 1931. Потребност от религия. В: *Зов*, №1, с. 6 [Sapundzhiev, arhimandrit Evtimiy. Potrebnost ot religia. In: Zov, №1, p. 6].

Серафимова, М. 2005. *Американската религиозност – симфония от религии*. Благоевград [Serafimova, M. Amerikanskata religioznost – simfonia ot religii. Blagoevgrad].

Тонева, К. 2018. *Секуларизираната религиозност*. София [Toneva, K. Sekulariziranata religioznost. Sofia].

Чифлянов, Б., протопр. 1957. Кога трябва да става причащаването на

миряните. В: *Църковен вестник*, №15 [Chiflyanov, Protopr. B. Koga tryabva da stava prichashtavaneto na miryanite. In: Tsarkoven vestnik, №15].

Чифлянов, Б., протопр. 1967. Преждеосвещенна литургия. В: *Църковен вестник*, №10 [Chiflyanov, protopr. B. Prezhdeosveshtenna liturgia. In: Tsarkoven vestnik, №10].

Чифлянов, Б., протопр. 1968. На какво се дължат различията в архиерейската и свещеническата литургия. В: *Духовна култура*, №3-4. [Chiflyanov, protopr. B. Na kakvo se dalzhat razlichiyata v arhiereyската i sveshtenicheskата liturgia. In: Duhovna kultura, №3-4].

Чифлянов, Б., протопр. 1970а. Евхаристията като средство за изява на християнското единство. В: *Духовна култура*, №7-8, с. 50 [Chiflyanov, Protopr. B. Evharistiyata като sredstvo за izyava на hristiyanskoto edinstvo. In: Duhovna kultura, №7-8, p. 50].

Чифлянов, Б., протопр. 1970b. Структурата и богословието на Василиевата литургия. В: *Духовна култура*, №1-2 [Chiflyanov, Protopr. B. Strukturata i bogosloviето на Vasilievata liturgia. In: Duhovna kultura, №1-2].

Чифлянов, Б., протопр. 1970-1971с. Римската литургия преди и след Втория Ватикански събор. В: *Год. Духовната академия*, т.20 [Chiflyanov, Protopr. B. Rimската liturgia преди i sled Vtoria Vatikanski sabor. In: GDA, vol.20].

Чифлянов, Б., протопр. 1979. Светата Литургия. В: *Църковен вестник*, №26-28, с. 30-31 [Chiflyanov, Protopr. B. Svetata Liturgia. In: Tsarkoven vestnik, №26-28, pp. 30-31].

Чифлянов, Б., протопр. 1981. Светият Дух в православната химнография и богослужение. В: *Духовна култура*, №9 [Chiflyanov, Protopr. B. Svetiyat Duh v pravoslavnata himnografia i bogosluženie. In: Duhovna kultura, №9].

Чифлянов, Б., протопр. 1996. *Православна литургика*. София [Chiflyanov, Protopr. B. Pravoslavna liturgika. Sofia].

Congar, Y. 1964. *Diario del Concilio: prima e seconda sessione*. Torino.

Giraud, C. 2001. *In Unum Corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*. Milano.

Perrotta, P. C. 1959. *Pope John XXIII. His Life and Character*. New York.

Taft, R. F. 1996. *Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Disputed*. In: *Ostkirchliche Studien*, vol. 45, Rome, p. 204.

ХЛЯБЪТ В ХРИСТИЯНСКОТО БОГОСЛУЖЕНИЕ: ПЪТ КЪМ ЕДИНЕНИЕ И СПАСЕНИЕ

Лилия Цинцарова

THE BREAD IN CHRISTIAN WORSHIP: A WAY TO UNITY AND SALVATION

Lilia Tzintzarova

Abstract: *The Gospel account of the Last Supper and the words of Christ "This is my body" are the starting point for reflecting on whether bread and the holy Eucharist give the Christian world a chance to overcome differences and divisions in the early third millennium. Statements by prominent theologians are cited, including Orthodox Archpriest George Florovsky and Catholic Cardinal Walter Casper, who believe that church separation is a painful symptom and that the inability of all Christians to gather around the Lord's table is a wound in the body of God. The article traces the similarities in the liturgical practices of the largest Christian communities in Bulgaria.*

Key words: *Last Supper, Eucharist, Christ, bread.*

Това е моето тяло (Мат. 26:26, Марк 14:22, Лук.22:19)

Хлябът вече близо две хилядолетия е въздигнат от храна телесна в спасителен път, който води към вечен живот отвъд края на земното битие. За всеки, повярвал в евангелския разказ за Тайната вечеря и заръката на Христос *Това е моето тяло*, късметата от неделната просфора не са само пшенична субстанция. Те са съкровени знаци за мистично присъствие на Господ сред хората и покана за съединение с него.

Така е в Православната църква, където причастяването с Тялото Христово – светото тайнство Евхаристия, заема централно място в богослужбения живот. Основните изследвания по православна Литургия разглеждат в детайли както историческото развитие от първите евхаристийни събрания на ранните християни до днес, така и богатството от ритуални практики, запазени в традициите на съвременните поместни църкви на Изток (Чифлянов 1997, 2008:181-240; Авксентий 2005:398-583; Иванов 2008, 2009, 2012, 2017, 2018).

Централно е мястото на Евхаристията и в служението на като-

лиците под юрисдикцията на Рим. Достатъчно е да посочим известното Писмо енциклика на папа Йоан Павел II, озаглавено *Църквата на Евхаристията* (Ecclesia de Eucharistia), в което към епископите, свещениците и дяконите, посветените лица и всички вярващи миряни са отправени следните слова:

...В тази година, двадесет и петата, откакто съм Папа, искам да ангажирам по-пълно цялата Църква в това евхаристично разсъждение и за да благодаря на Господа за дара на Евхаристията и на Свещенството [...] не мога да оставя да отmine Велики четвъртък на 2003 г., без да се спра пред „Евхаристийния образ“ на Христос, като посоча с нова сила на Църквата централността на Евхаристията. От нея Църквата живее. С този „жив хляб“ тя се храни... (Писмо енциклика 2003)

Не така ясно детерминирани са възгледите за хляба в многобройните конфесии на християнската вяра, изпълнени с протестантски дух. В опозиция на римокатолическото схващане за *трансубстанция* – реално преобразяване на виното и хляба, протестантските реформатори развиват различни идеи: че Тялото и Кръвта на Христос наистина присъстват в елементите на тайнството – Мартин Лутер, че Господнята трапеза е само възпоминание и знак за християнско общение – Улрих Цвингли, че при получаване на св. Причастие Тялото на Христос е в небето, но силата на Св. Дух храни участниците – Жан Калвин.

В един от програмните документи на обединените методисти като източник за разбиране на присъствието на Христос в Евхаристията са цитирани химни, написани от основателите Джон и Чарлз Уесли:

*О, дълбина на Божията любов и благодат неизмерима!
Кой би могъл да каже как хлябът и виното ни изявяват Бога!
Как хлябът Неговата плът ни дава,
как виното предава ни кръвта Му,
изпълвайки сърцата на верните Му люде
на Божия живот с пълнотата. (Това свято тайнство 2004)*

Сравнението между богослужебните практики в най-многобройните в България християнски общности в този текст не цели изчерпателност. Търсят се най-вече връзките с корените в ранната Църква и белезите за разбирателство по основните въпроси на вярата. Защото, както отбелязва протойерей Георги Флоровски: *Липсата на единство в християнския свят загатва [...] за не-*

говата светотайнсвена слабост и още: духът на разделение е болезнен симптом (Флоровски 2008:250).

В сходен тон е изказването на един от най-значимите богослови на Католическата църква, кардинал Валтер Каспер:

Връзката между евхаристия и единство, между евхаристия и Църква бива настойчиво изтъквана в библейските писания. Фактът, че в съвременната ситуация наистина не е възможно всички християни да се съберат около едната трапеза Господня, е дълбока рана в тялото на Господа и е в последна сметка един скандал. (Каспер 2005:7)

***Аз съм живият хляб, слязъл от небето;
който яде от тоя хляб, ще живее вовеки (Иоан 6:51)***

Преломяването на хляба, едно от имената на Евхаристията, присъства в описанията, дадени в трите синоптични евангелия, но отсъства в четвъртото; там пък Небесният хляб е назван не тяло, а плът – *Който яде Моята плът и пие Моята кръв, има живот вечен* (Иоан 6:51). Някои съвременни изследователи правят критичен анализ на писмените свидетелства от апостолския период, вкл. в евангелията, в *Дидахи* и в описанията на св. Юстин Философ и св. Игнатий Богоносец, като свеждат предобраза на Евхаристията до проста комбинация от ритуална вечеря според юдейския обичай и интерпретация в светлината на Последната и Тайна вечеря, при което елементите на храната се идентифицират с Тялото и Кръвта на Исус (Шейвър 2018). При цялата си перфектна аргументация подобни заключения остават встрани от разглежданите явления. С пълна сила за тях важи съветът на руския богослов прот. Александър Шмеман: при обясняването на литургическото предание на Църквата да се изхожда не от отвлечени, чисто интелектуални схеми, нахвърлени по повод богослужението, а от самото богослужение и това означава – на първо място от неговия чин (Шмеман 2013:273).

Нито една от дошлите до нас анафори не възпроизвежда буквално и напълно новозаветните свидетелства, въпреки че в тях се съдържат учредителните слова на Господ Исус Христос за тайнството Евхаристия: това е Моето Тяло, това е Моята Кръв, това правее за Мой спомен (Иванов 2018:168). Това според изследователя се дължи на факта, че създаването на литургийна практика, в нача-

лото импровизирано, е изпреварило написването на евангелията.

С множество позовавания на древните литургии – Якововата, Василиевата и Златоустовата, както и на светоотческите съчинения се е развил дълъг спор за действието, описващо претворяването на хляба и виното в Тяло и Кръв Христови. В православната традиция е залегнала употребата на глагола *претворяване*, за разлика от наложения на запад и възприет и от руските богослови термин *пресъществяване*. Към западните схоластични разбирания е отнесен и терминът *преобразуване*. Един от примерите, на който се позовава проф. Иван Панчовски, е по св. Кирил Йерусалимски, който пише, че Христос в Кана Галилейска е претворил водата във вино, няма не заслужава да му вярваме за превръщането (μεταβολή) на виното в кръв (Иванов 2018:166).

Открилата се в латинския обред друга разлика – употребата за Евхаристията на опресници, безквасен хляб, има безапелационен отговор в православната традиция, който отново е аргументиран в древните корени. Използваният на Тайната вечеря хляб бил квасен (άρτος). Според някои изследователи, квасният хляб бил използван като съзнателна антитеза на юдейската традиция, а по-късно Картагенският събор в 46-то правило определил използваният в Евхаристията хляб или просфора да бъде квасен, омесен от бяло пшенично брашно (Авксентий 2005:430).

Но внимание следва да бъде отделено най-вече на подновявания многократно диалог за съкровената тайнсвена част от евхаристийната молитва – призоваването на Светия Дух (Epiclesis). Православната църква ревностно се придържа към формулата Бог Отец да изпрати Светия Дух, който да слезе, претвори, освети и благослови принасящите безкръвна и словесна жертва, а даровете – хляб и вино, смесено с вода, да претвори в Тяло и Кръв Христови, като с това и Божия народ претвори в мистичното Тяло Христово – Църквата. Свидетелствата за тази молитва са много по-древни, отколкото предполага традиционната католическа наука в стремежа си да унижи и обезцени тази молитва, смята дякон Иван Иванов, като изброява изследвания върху Апостолското предание на св. Иполит Римски, Евхология на Серапион, Тмуитски епископ в областта на Александрийската патриаршия, Оксфордския папирус, открит през

1907 г. от Флиндерсом-Петри (Иванов 2018:157-158). *Наистина си свят, Господи, източник на всяка светост. Затова освети, молим Ти се, тези дарове, като излееш над тях Твоя Дух, за да станат за нас Тялото и Кръвта на нашия Господ Исус Христос*, гласи призоваването в актуалната св. Литургия, отслужвана в Софийско-Пловдивската епархия от Ордена на отците капуцини в България. Богословската наука вече е отчела, че след историческия Втори Ватикански събор (1962-1965) непълнотите в западните епиклетични молитвени текстове, получени под схоластични влияния в Средновековието, са преодолени и епиклезата е върната в евхаристийната практика на католическата меса (Иванов 2018:161).

Тази тема се допълва по красноречив начин от позиция на Обединената методистка църква, огласена през 2013 г. Авторът Даниел Топалски, суперинтendant на Евангелската методистка епископална църква в България, призовава за възстановяване на дълбоко евхаристийно богословие и практика за Методистката църква в България в началото на XXI в. Той очертава два сходни духовни пътя, на методизма и православието, и очаква диалогът между тях да даде добри плодове:

В някои части на нашия методистки свят диалогът с православието може да бъде възприеман като ексцентрично приключение и пътуване в отминалите времена на църковната история, но за нас, ако приемаме насериозно своята богословска задача и мисия, този диалог е абсолютна необходимост, смята духовникът.

По-нататък в писмото той признава, че е трудно да се говори за някакво общо разбиране за тайнствата в Българската методистка църква, но все пак съществува определена увереност, че св. Причастие е не просто църковен ритуал, а е специален ритуал, установен от самия Христос, и поради тази причина той се явява по-важен от останалите.

Обикновено нашите църкви празнуват Евхаристията набързо, като някаква добавка към същинската част на богослужението, каквато по мнение на мнозинството се явява четенето и проповядването на Словото. Това negliжиране на отслужването на Причастието, което често пъти е ясно видимо в отношението както на проповедниците, така и на миряните, е показателно за това, че съществува едно дълбоко неразбиране на значението и важността на Евхаристията за духовния живот на Църквата като тяло Христово и на всеки отделен християнин като член на това тяло.

(Топалски 2013).

Популярният евангелизъм продължава да формира разбирането за Евхаристията, отчита още Топалски. В българската версия на литургичния текст липсва епиклезата (призоваването на Светия Дух) и централната част на празнуването на тайнството си остава изцяло акт на възпоменание.

Имаме богословие и литургия, но не сме формирани от тях. Евхаристията е разглеждана като една програма измежду много други, а не като сърцето и душата на църковния живот... Да имаш сакраментално богословие, е едно, но да живееш според него, е нещо съвсем друго, заключава суперинтендантът.

Заклучение

Повикът *Хармония в различията* е повече от актуален, когато разглеждаме религиозните отношения в съвременното общество. По официални данни $\frac{3}{4}$ от пълнолетните българи се определят като православни християни, а около 1% наброява всяка от останалите деноминации (НСИ Преброяване 2011: 5). Но тези пропорции губят острота, когато се съпоставят с данни от други анкети. Едва 37% твърдо вярват в Бог, останалите вярват в някаква абстрактна висша сила; над 60% от православните никога не се молят; $\frac{2}{3}$ не вярват нито в ада, нито в рая (Георгиева 2019).

Сложна е на този фон задачата на клириците, които влизат в интерконфесионални връзки, носейки багажа на изминалите две хилядолетия: схизми и анатемии, догматически проблеми, спорове.

Православните свещениците обичат често да цитират думите на св. ап. Павел от 1 Кор. 11:29, че който яде и пие, без да разпознава Господнето тяло, осъжда сам себе си. Методисти поясняват: Павел пише против онези, които не могат да разпознаят църквата – Тялото Христово – като общност на вярата, в която християните живеят в любов помежду си.

За да бъде все пак оптимистичен краят на този текст, ето един отчетлив знак за помирение. На връщане от младежка среща в Рио де Жанейро папа Франциск говори пред медии за Литургията на източните църкви:

Ние сме загубили интуицията за поклонение, а те са я съхранили.

Прославяйки Бога, покланяйки Му се, възпявайки Го, те не се съобразяват с времето. При тях Бог е в центъра и това е тяхното богатство, което аз искам да припомним. [...] Ние имаме нужда от това обновяване, от свежия полъх, от светлината на Изтока (Пройков 2013).

Използвани източници

Авксентий, архим. 2005. *Литургика*. Пловдив [Avksentiy, Arhimandrit. Liturgika. Plovdiv].

Иванов, И., дякон. 2008. Литургически особености на служебника в практиката на Българската православна църква – между традицията и съвременността. В: *Богослужебните книги – познати и непознати. Конференция на тема: Литургически проблеми по описание на богослужебните книги в памет на проф. Христо Кодов*. София, с. 202-240 [Ivanov, dyakon I. Liturgicheski osobenosti na slujebnika v praktikata na Bulgarskata pravoslavna tzurkva – mejdu traditziyata I suvremenността, Bogoslujebnite knigi – poznati I nepoznati. Konferentsiya na tema: Liturgicheski problem po opisanie na bogoslujebnite knigi v pamet na prof. Hristo Kodov. Sofia, pp. 202-240].

Иванов, И., дякон. 2009. *Евхаристичен диалог – благодарение и изповед, Православие и модернизъм*. В: *Свидетелство на църквата и обществените очаквания*. В. Търново. [Ivanov, dyakon I. Evharistien dialog – blagodarenie I izpoved, Pravoslavie I modernizum, ot nauchna bogoslovска konferentsiya Svidetelstvo na tzurkvata I obshtestvenite ochakvaniya. Veliko Tarnovo]

Иванов, И., дякон. 2012. *Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие. Развитие на практическото и нравствено богословие в България: традиции, проблеми, перспективи*. София [Ivanov, dyakon I. Liturgiya – traditziya, liturgiya – nauka, liturgiya – jivot v bulgarskoto bogoslovie. Razvitie na prakticheskoto I нравственото bogoslovie v Bulgaria: traditzii, problem, perspektivi. Sofia, pp. 125-159].

Иванов, И., дякон. 2017. *Евхаристийната святост в свещенодействията и богослужението на Църквата (разрешаване на конфликти и оформяне на модели – символ-реалност, вяра-разум, традиция и интерпретация)*. В: *Съвременната святост: история, образи, символи, практики*. Пловдив [Ivanov, dyakon I. Evharistiynata svyatost v sveshtenodeystviyata I bogoslujenieto na Tzurkvata (razreshavane na konflikti I oformyane na modeli – simvol-realnost, vyara-razum, traditziya I interpretatziya). Konferentsiya Suvremennata svyatost: istoriya, obrazi, simvoli, praktiki. Plovdiv].

Иванов, И., дякон. 2017. *Богословските възгледи на Иван Панчовски и учението за Евхаристията в българската православна литургическа традиция (между конфесионалното и интерконфесионалното)*. В: Нушев, К. съст. *Богословското творчество на проф. Иван Панчовски и духовно-просветната традиция на Бъл-*

гарската православна църква. София [Ivanov, dyakon I. Bogoslovskite vuzgledi na Ivan Panchovski i uchenieto za Evharistiyata v bulgarskata pravoslavna liturgicheska traditziya (meжду konfesionalnoto i interkonfesionalnoto. In: Nushev, K., ed. Bogoslovskoto tvorchestvo na prof. Ivan Panchovski I duhovno-prosvetnata traditziya na Bulgarskata pravoslavna tzurkva)].

Георгиева, Т. 2019. Парадокси на религиозността. В: *Култура*, №19, 31.05.2019 [Georgieva, T. Paradoksi na religioznostta. In: *Kultura*, №19 31.05.2019].

Каспер, В., кардинал. 2005. *Тайнство на единството. Евхаристия и църква*. София [Kasper, V., card. Taunstvo na edinstvoto. Evharistiya i tzurkva. Sofia].

Национален статистически институт. *Преброяване 2011, окончателни данни* [Nacionalen statisticheski institut. Prebrojavane, okonchatelni Danni, p. 5].

Йоан Павел II. 2003. *Писмо енциклика Църквата на Евхаристията на върховния първосвещеник Йоан Павел Втори* [Pismo enziklika Tzurkvata na Evharistiyata na vuhovniya purvosveshtenik Yoan Pavel Vtori].

Пройков, Хр., еп. 2016. Предговор. В: Коперков, Ст., от. *Духовни упражнения със свети Йоан Златоуст*, т.1. Краков [Proykov, episkop Hristo, 2016. Predgovor. In: Koperkov, St., otec. Duhovni upravneniya sus Sv. Joan Zlatoust, vol.1 Krakov]

Света литургия. София-Пловдив [Sveta liturgiya, Sofiysko-Plovdivska eparhiya].

Това свято тайнство: методистко разбиране за Св. Причастие, приет от Генералната конференция на Обединената методистка църква през 2004 г. в Питсбърг, САЩ Available at: <http://methodist.bg/spell/tajnstvoto-prichastie-v-bogoslovieto-na-obedinenata-metodistka-tsa-rkva/> Accessed 30 August 2019

Топалски, Д. Преосмисляне на Светото Причастие. В: *БГ Методист Евангелска методистка епископална църква в България* [Topalski, D. Preosmislyane na Svetoto Prichastie] Available at: <http://methodist.bg/spell/preosmislyane-na-svetoto-prichastie/> Accessed 30 August 2019

Флоровски, Г., протоер. 2008. *Творение и изкупление*. София [Florovski, protoyerey G. Tvorenie i izkuplenie. Sofia].

Чифлянов, Б. 2008. *Православна литургика*. София. [Chiflyanov, B. 2008. *Pravoslavna liturgika*. Sofia].

Шмеман, Ал. 2013. *Литургическо богословие*. София [Shmeman, Al. 2013. *Liturgicheskoto bogoslovie*. Sofia]

Shaver, S.R. 2018. A Eucharistic Origins Story. In: *Worship*, vol. 92, part 1-2.

CHRISTIAN ETHICS TOWARDS HATE – OTHERS, BUT EQUAL TO GOD

Mirosław A. Michalski

ХРИСТИЯНСКАТА ЕТИКА ПО ОТНОШЕНИЕ НА ОМРАЗАТА – РАЗЛИЧНИ, НО РАВНИ ПРЕД БОГА

Мирослав А. Михалски
mamichalski@wp.pl

Abstract: *In the popular Polish film, which is a peculiar icon of the culture, Cruise, one of the characters utters the famous words "We like the songs that we know the most". The quoted statement reflects the characteristic attitude of monolithic cultures towards otherness. An expression of a negative attitude, known as hate, is extremely popular in a world where communication has taken on new dimensions. The phenomenon of hate is nothing new, but it accompanies the history of mankind since the time of working out communication techniques, information transfer. From a Christian perspective, in which ethics of a theistic-heteronomous nature is based on personalism and eudaimonism, hate takes on a new dimension and appears as a sin, and a mortal sin, against both God and human health and life. A Christian is the one who avoids hate because of its negative effects, but tries to support every person in his development and achieving a sense of happiness.*

Key words: *Christian ethics, hate, communication*

Christianity is a group of revealed religions of a universal nature. According to broadly understood theology of religion, its essence consists in directing man towards God. The basic function of religion is to lead man to salvation, to unite with God, to enter into God's life, to perfect, sanctify, and divinise man. Through the improvement of human – individuals, they are also to improve and sanctify entire communities. This is to affect all spheres of life, both in the individual and social dimension of human life. Religion understood in this way results in a set of norms and principles, values, moral assessments, a specific theory of morality commonly called ethics.

Christian ethics is theistic – heteronomic, that is, it accepts God – Personal Transcendence as a giver and guardian of ethical norms, which thus have the status of religious commandments, and their transgression is sanctioned in terms of sin.

Because of the understanding of the moral good, Christian ethics

takes two basic positions: eudaimonism and personalism. Man is called to joy and happiness, to harmonious duration and development both as a person and as all humanity.

Christian Eudaimonism – a Man Called to Happiness

Christian ethics is eudaimonistic ethics. In this respect, he is the heir to the ethical speculation of ancient Greece and its successor in Roman philosophy (Olejnik 1958). This position assumes that the highest goal of man is to achieve happiness, and the act is morally good because it leads to this happiness.

We divide Christian Eudaimonism into transcendent and immanent. Transcendent, in which the visible influences of Platonism and theology of Thomas Aquinas can be seen, sees human happiness in achieving some objective absolute good beyond earthly life. Immanent, however, allows you to hope that this happiness is possible to achieve here and now, seeing it in one of the goods of the phenomenal, temporal world. The diversity of these goods allows us to divide immanent eudaimonism into: subjectivist which equates human happiness with the experience of pleasure by individuals – individualistic immanent subjective eudaimonism, or by collective – immanent immanentism, social immanent subjective eudaimonism, which sees human happiness in the implementation of objective goods, for example of social nature (Podsiad 2000).

Christian Personalism – Man – Person in the Center

Equally important from a Christian point of view, because of the understanding of the moral good, is in ethics a personalistic position, which at the center of the world of values places the good and development of the human person as the supreme principle to which all particular goods realized by man as a result of his free activity should be assigned. Personalism postulates the development of the human person as a goal of social life and proclaims the primacy of personal values (reason, freedom) before the economic values and social structures that condition their progress and development. Basing all social rules and institutions on the principles of personalism is to exclude treating a human being as an object or a means to reach the goal. Christian personalism assumes that a person is the most perfect type of being, God is a personal

being, man as a person transcends his nature and rights and needs related to it: an individual belonging to a species – a species, and can never be treated instrumentally as a thing (Podsiad 2000).

Christian Concept of Man – Called to Development and Perfection – to Holiness

Christian concepts of man as a person based on the revelation contained in the pages of the Holy Scriptures and the achievements of the philosophical thought of Ancient Greece and Ancient Rome. The definition of the Roman Christian philosopher from the turn of the 5th and 6th centuries, Boethius, is in force – he defines a person as an independent substance of a rational nature – *persona est rationalis naturae individua substantia* (Słomski 2008). From this definition, based on the philosophy of Aristotle and Thomas Aquinas also results in the dynamic concept of human personality present in Christian philosophy and pedagogy, in which the truth is strongly pierced that

reality is not something static and ready, but is dynamic in the process of becoming, because every created being passes from its potency, i.e. the pure possibility of being to an act, i.e. one's realization. Each form shapes itself in a shorter or longer process assigned to matter (Kunowski, 2004).

That is why Priest Józef Tischner emphasized that man throughout his life is in a constant stage of becoming, which consists in the transformation of man from a person – which is through his nature – into personality. The sense of this lies in the fact that he comes to the full development and flourishing of his spiritual and bodily powers. Man, the more he is a personality, the more he is a man. The more a person is human, the more he is himself (Tischner 1994).

This pursuit of development, improvement and sanctification also results from the foundation of revelation contained in the pages of the Holy Bible. Jesus says to his disciples in the Gospel of Matthew: *So be perfect, how perfect your heavenly Father is* (Matthew 5:48). This is in line with the Old Testament tradition, where in the book of Leviticus we read God's words to all the people of Israel: *Be holy, for I am holy, the Lord your God!* (Lev19,2). The first letter of St. Peter, where we read: *Throughout all the proceedings, become yourself saints, following the example of the Saint who called you, because it is written: Be saints, be-*

cause I am a saint (1 Peter 1: 15-16).

Christian personalism remains in full compliance with the Christian concept of man, where man as a dynamic reality is called to continuous development, to perfect himself, to achieve his full potential, to sanctify both in the individual and social dimension – as all humanity.

The Social Dimension of Christian Personalism

Christian ethics assumes that man is not a being alienated from society, but he lives, develops, sanctifies and perfects in a brotherhood with other people, where everyone is different, but all are equal and have equal rights to development, achieving perfection, holiness, improvement. In the Christian personalism of Emmanuel Mounier, a person has three dimensions: downward – incarnation in the human body, upward – spiritual calling to higher things, in general – involvement in the current community. A person should develop evenly in all these dimensions, including in a special way through his social commitment. This is also emphasized by Jacques Maritain in whose real personality develops on the path of getting to know the whole being more fully (Kowalczyk 1992). The person has a rational and social nature, in large part he defines himself in an act, he defines himself in doing (Czarkowski 1994). In this activity, the immunity of man is freedom, which distinguishes him from all creatures, for Mounier, freedom is even one of the basic concepts, manifested, among others, by the creative action of man. As Wojciech Słomski (Słomski 2000) writes:

Through a creative act, a person expresses himself and thus fulfills his freedom. The more freedom a certain act is performed, that is, the more it determines the person himself, and not his relationships with situations and individual experiences, the longer this act lasts and permeates the whole spiritual life of the person. Human life cannot be ruled by fear or authoritarian coercion, if anything has life / world / value, it can be realized only through freedom.

Man as a social being function in a social structure where everyone, being free, has their rights and obligations. J. Maritain developed the rights due to the human person, which were later used in documents developed by the UN and were developed in the encyclicals of John XXIII: *Mater et Magistra* and *Pacem in terris*. There are six groups:

1. The right to life and resources at a level of human dignity (food, clothing, housing, leisure, health care, social security).

2. The right to use moral and cultural values (such as respect, good opinion, freedom of seeking the truth, expressing views, free artistic creativity).
3. The right to worship God privately and publicly in accordance with the requirements of a righteous conscience.
4. The right to free choice of state and to freedom of family life together raising children.
5. Rights in the economic field for adequate gainful employment, for business activity together with owning goods and means of their production.
6. Civil rights to associate, to migrate, to participate in public life and to protect their rights (Kunowski 2004).

and its Essence in a Flashback of Christian Ethics

In the popular Polish film, which is a kind of culture icon, *Cruise*, one of the characters utters famous words: *We like the songs we know best*. The quoted statement reflects the characteristic attitude of monolithic cultures to otherness. An expression of negative attitude is the hate, extremely popular in the world. The hate phenomenon is nothing new, it did not appear in the 20th or 21st century, but it has accompanied the history of humanity since the times when people have mastered the ability to communicate, transfer thoughts and knowledge, recognize ways of influencing each other, exerting ways to achieve specific attitudes, behaviors, ways of evaluation. Hate exists not only, as it seems to some, in the Internet, but also in the other appearing content full of prejudices, hatred, malice, defamatory, degrading, offensive in both the press, television, in the form of various posters, inscriptions, graffiti, murals, statements, slogans, content that is part of the communication process, information transfer.

It can of course be noted that due to the development of technology, communication, IT, the hate phenomenon has acquired a new, intensified dimension and a more aggressive character, with the possibility of maintaining anonymity on the part of the aggressor – a hater, which often gives him a sense of impunity, and in a hatred person triggers a sense of helplessness.

Hate causes: intimidation; discrediting; pain infliction; ridicule; suf-

fering; reduces self-esteem; takes away a sense of dignity; it causes anxiety, stress, loss of motivation, powerlessness, depression, often blocks development, causes suicidal thoughts, suicidal attempts, triggers aggression and self-aggression.

Hate often expresses – materializes hatred, jealousy, resentment, envy, anger, fear, misunderstanding, ordinary stupidity, lack of empathy, compassion and understanding.

Hate strikes not only a specific, individual person but also sometimes in social groups. In fact, it limits man's freedom and development opportunities, limits his right to self-realization to achieve happiness and build a safe world. It limits human freedom, his rights and creativity.

Hate as a phenomenon, both in its individual and social dimension from the perspective of Christian ethics, regardless of who it is directed at, can be perceived and evaluated only negatively. Christian ethics as a theistic and heteronomic ethics which stands for a personalistic and eudaimonistic position, as described above, is also a normative ethics that uses prescriptive and prohibitive norms. These norms are collected in normative codes, of which the most famous in the circle of our culture is the Decalogue – appropriate for both Judaism and Christianity.

In the Decalogue we find at least two norms that categorically prohibit the phenomenon of hate in relation to anyone: Do not bear false witness against thy neighbor; Do not kill – In the sense: do not murder – do not materialize your hatred.

In the New Testament it is indicated as the most important law of love, which, in relation to man is always a valid warrant: *You shall love your neighbor as yourself* (Matthew 22,39). Elsewhere in the Gospel of Matthew we find the admonition: *Therefore all things whatsoever ye would that men should do to you, do ye also to them likewise* (Mt 7, 12). In the Gospel of John we find the explicit command of Jesus: *I give you a new commandment, that you may love one another as I have loved you; that you would love one another as well* (Jn 13:34). Also in the Gospel of Luke we read: *And as ye would that men should do to you, do ye also to them likewise* (Luke 6: 31).

In personalistic flashback and from the theistic and heteronomic position of Christian ethics, hate is a crime, it is equivalent to a murder. To murder means to materialize your hatred – to murder a man, his per-

sonal dignity, self-esteem, hopes, faith in people, a desire to build a better world. This causes the lack of self-realization, development, happiness and contentment. It causes withdrawal, closure, sometimes anger, despair, powerlessness, fear, anxiety, depression. It triggers the state of spiritual and social death of man. Death in public space – social death associated with the loss of courage, respect, prestige, social and professional position. Withdrawal due to hate may cause social exclusion, mental death – depression, civil death, physical death. The hate of a man enslaves, limits his right, his freedom. Hate is a murder.

From a Christian perspective, in which ethics of a theistic-heteronomic nature is based on personalism and eudaimonism, hate takes on a new dimension and appears as a sin, a grave sin, both against God and against human health and life. A Christian is the one who avoids hate because of its negative effects and tries to support every man in his development and achieving a sense of happiness and salvation. From a Christian perspective, all people are brothers, they are neighbors, they are children of one God and as such they are equal to him. Everyone has the same rights and obligations. No ideology, social status, caste affiliation, skin color, sex, appearance, sexual preferences, religion, nationality, education or any other justify hate. Hate is in contradiction to the basic principles and values of Christian ethics, violates the personalistic attitude, is a manifestation of evil, an expression of the dehumanization tendencies of the modern era, so it cannot have a place in Christian practice of life and as such always deserves stigmatization and condemnation.

References

- Czarkowski, J. 1994. *Faces of Personalisms*. Confrontation of Philosophical Anthropology by E. Mounier and P. Teilhard de Chardin. Toruń.
- Kowalczyk, S. 1992. *Introduction to J. Maritain's philosophy*. Lublin.
- Kunowski, S. 2004. *Basics of Modern Pedagogy*. Warsaw.
- Olejnik, S. 1958. *Eudaimonism*. Study of the basics of ethics. Lublin.
- Podsiad, A. 2000. *Dictionary of Philosophical Terms and Concepts*. Warsaw.
- Słomski, W. 2000. *Personalistic Vision of Freedom*. Around the Concept of Freedom of the Human Person Emmanuel Mounier. Warsaw.
- Słomski, W. 2008. *Spirit of Personalism*. Warsaw.
- Tischner, J. 1994. *How to Live?*. Wrocław.

РАЗНООБРАЗИЕ И ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В ЦЕНТРАЛНА И ИЗТОЧНА ЕВРОПА

Сергей Антаманов

DIVERSITY AND THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE

Sergey Antamanov

antamanovsky@churchofjesuschrist.org

Abstract: *The article explains the position of the Church and its members with regard to religious pluralism and inter-religious dialogue. It shows how the Church adapts its approaches and programs to the changing society and to the cultures where the Church is established. The need for the religious community of Latter-day Saints to find a balance between the world church and the local church is being discussed. The paper highlights the efforts of church leaders to create and maintain a positive environment and a shared space that assesses the similarities and differences of its members as well as mutual respect and tolerance.*

Key words: *The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, diversity, Eastern Europe, mutual respect, tolerance*

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни (позната още като Мормонската църква) е вероизповедание, установено през 1830 г. в Съединените американски щати. От XIX в. досега Църквата е нараснала значително и сега в света има около 16 млн члена в над 175 страни и територии по света (The Church Newsroom. 2019a). В новинарската страница на Църквата тя е наричана *световна вяра, съсредоточена върху Христос* (The Church Newsroom 2019b).

През 1984 г. Родни Старк, известен религиозен социолог, прави следната прогноза:

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни, мормоните, скоро ще имат последователи по света, които ще могат да се сравнят с тези на исляма, будизма, християнството, хиндуизма и други широко разпространени вероизповедания. ... Всъщност, днес те са на крачка от това да станат първото голямо вероизповедание, появило се на земята, след като пророкът Мохамед излиза от пустинята (Stark 1984: 18–23).

В този труд авторът също така предполага, че ще има около 60 милиона членове на Църквата до 2080 г.

Църквата сега съществува във времена, в които социалните, ико-

номическите, демографските и технологичните промени сякаш засягат всеки аспект на живота. Тези времена принуждават институциите, включително религиозните, да търсят начини да бъдат в крак със съвременните тенденции и нужди. Като религия, Църквата търси начини да помага на хората да намират отговори на своите въпроси и притеснения за Божеството, смисъла на живота и т.н. Тези въпроси са се променили значително от основаването на Църквата през 1830 г.

Големите религии сякаш се възползват от предоставените от глобализацията възможности да променят своите послания и да достигат до повече хора по света (Thomas 2010: 94). Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни не е изключение. Както отбелязва Дитер Ухтдорф, един от ръководителите на Църквата: *Като цяло, Църквата по света става все по-разнообразна по отношение на националностите, расата, културите и езиковите характеристики на членовете* (Uchtdorf 2008: 294–306).

Изявление на Църквата по отношение на разнообразието

На официалната интернет страница на Църквата има част, която се нарича *Gospel Topics* (Евангелски теми) с кратки обяснения на основните аспекти на религията. В статията *Разнообразие и единство в Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни* са посочени някои основни елементи на позицията на Църквата по въпроса, а именно:

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни е световна религия, не само защото нейните членове са навсякъде по света, но също и защото тя се стреми да споделя Божието послание за истината с целия свят.

Разнообразието в членовете на Църквата по света е отличителна черта на светиите от последните дни, тъй като Евангелието на Исус Христос е над всяка култура, раса, националност и език. Културите и хората по целия свят се събират заедно географски като местни конгрегации, които се покланят заедно. Тъй като поканата на Спасителя е всички Божии чеда да дойдат при Него, ... няма две еднакви конгрегации в Църквата.

Без значение от етническия произход или външния вид, всички членове на Църквата са единни в знанието, че са чеда на Небесен Отец. Те знаят, че Той обича всички Свои чеда по един и същ начин. Това знание изгражда

чувство на единство във всички сгради за събрания и служби за поклонение по целия свят и свързва членовете на Църквата един с друг.

Единството също се изгражда във всяка конгрегация, когато отделните хора преподават и се покланят всяка неделя, като използват подобни химни, стихове от Писанията, уроци и молитви за причастието. Организацията за децата, младежите и възрастните обединяват хората по света всяка година чрез нещо общо, върху което да се съсредоточават. По подобен начин провежданите два пъти в годината конференции, излъчвани по целия свят, дават на членовете възможността едновременно да бъдат учени от пророка, апостолите и другите ръководители на Църквата⁶ (The Church Study Manual 2019).

Както виждаме, разнообразието е сила и характерна особеност на членовете на организацията. Нейните членове са призвани да се подкрепят един друг и да се стремят да се разбират един друг, дори когато вижданията или произходът им са различни. Епископ Жералд Косе учи, че *единството не се постига, като игнорираме и изолираме членове, които изглеждат различни* (Косе 2013). Стареишина Д. Тод Кристоферсън от Кворума на дванадесетте апостоли казва, че *разнообразието, което откриваме в Църквата сега, може да е само началото, и продължава:*

Не става дума само за разнообразие, за да е разнообразно, а ... хората могат да допринасят с различни дарове и гледни точки. Разнообразието е опит, произход и трудност на хората ще ни показват какво е наистина важно в Христовото Евангелие. А много от останалите неща, вероятно придобити с времето и идващи по-скоро от културата, отколкото от учението, може да изчезват неусетно и наистина ще можем да се учим да бъдем ученици (Jensen 2019).

С други думи нашите различия трябва да ни помагат по-добре да разбираме Евангелието на Исус Христос и да живеем според него.

Разнообразието в историята на Църквата по света

Църквата е организирана от Джозеф Смит в определен социо-културен контекст – в дните преди неговите откровения има религиозно оживление в щата Ню Йорк и около Палмира, близо до родното му място. Семейството на основателя на вярата и някои от първите последователи са протестанти, основно методисти (Bushman 2007). Може да се каже, че първите членове на Църквата имат общи корени и наследство. Въпреки това, от самото си начало Църквата на Исус

Христос на светиите от последните дни е проповядваща Църква, която се стреми да се разпространява по света. Скоро след установяването на Църквата първите мисионери са изпратени първо към съседни градове и щати, по-късно – във Великобритания и други европейски страни, а след това и по целия свят. Към момента има повече от 60 000 мисионери, които служат в над 160 страни по света.

Уилфърд Уудръф, един от ранните членове на Църквата, а по-късно един от първите ѝ президенти, описва ранно събрание, проведено в Къртлътнд, Охайо, където от начало живеят голяма група членове:

Една неделна вечер пророкът призова всички носители на свещеничеството да се съберат в малката дървена къщичка. Това бе малка къщичка, може би около 5 кв. м., но тя побираше всички носители на свещеничеството на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни, които тогава бяха в град Къртлътнд и се бяха събрали заедно да тръгнат като Сионов лагер. ... Когато се събрахме заедно, Пророкът призова старейшините на Израил заедно с него да дадат свидетелство за това дело. Споменатите от мен говориха и много други, чиито имена не посочвам, споделиха своите свидетелства. Когато свършиха, Пророкът заяви: Братя, бях много поучен от свидетелствата ви тук тази вечер, но искам да ви кажа пред Господа, че не знаете повече относно бъдещето на тази Църква и царство от едно бебе в скута на майка му. Вие не го разбирате. Бях доста изненадан. Той каза: Тази вечер тук виждате само шепла свещеници, но тази Църква ще изпълни Северна и Южна Америка, тя ще изпълни света (Woodruff 1898: 57).

Видението на Джозеф Смит, което по-късно е подкрепено от следващите ръководители на Църквата като Бригъм Йънг, последван от други, води до значително съсредоточаване върху мисионерската работа. С времето Църквата се разраства и превръща в международна религиозна организация. Това интернационализиране на Църквата впечатлява много учени и наблюдатели. Книгата на Мормон и посланията от общата конференция на Църквата (провеждана два пъти в годината и при която ръководителите на Църквата говорят на всички по света) се превеждат на повече от 90 езика (The Church Newsroom 2019c).

От началото на ХХ в. Църквата се е разраснала значително – от конгрегации, включващи основно хора, имигрирали от Северна Европа в САЩ, до една световна Църква. Географското разпределение на членовете на Църквата също се е променило. Добре известен факт е, че от февруари 1996 г. повече членове живеят извън САЩ (The Church News 2019). Бързият ѝ растеж скоро разкрива нуждата от обмисляне на

трудностите, които биха имали членовете на Църквата, докато тя се разпространява и се превръща в световна вяра.

Как Църквата гледа на разнообразието в световен план

Докаато Църквата продължава да се разпространява по света, нарастват и трудностите как да се предават политиките и решенията ѝ на членове, които са все по-разнообразни в културно и политическо отношение. Твърде често някои неща могат да бъдат възприемани като обидни или разбирани погрешно (Hansen, Noot and Mema 2016: 309-330).

За да се бори с тези трудности, Църквата е все по-активна в установяването на областни президентства – ръководители на различните области по света, които могат да разбират по-добре местните обстоятелства, традиции, обичаи и проблеми. Църквата се опитва да избира местни ръководители, служители и членове, които по-добре разбират разнообразието на местно ниво.

Тъй като Църквата все още се възприема като американска църква, един от основните проблеми е политиката – хора, които не са членове на Църквата, а също и членове периодично разбират погрешно позицията на Църквата и се опитват да я свържат с политическата позиция на Съединените американски щати.

В отговор на такива твърдения ръководителите на Църквата съветват членовете, че като световна институция, тя не поддържа никоя политическа партия или идеология. Всъщност, в заявлението за политическата активност на Църквата е заявено:

Тъй като Църквата работи в страните по света, тя приема богатството на политическото многообразие. Така разнообразието на политическите възгледи на светиите от последните дни обхваща широк идеологичен спектър. Отделните членове са свободни сами да избират своята политическа философия и принадлежност. Освен това сама по себе си Църквата не подкрепя никоя конкретна политическа идеология или движение. Тя не може да бъде категоризирана. Моралните ѝ ценности могат да бъдат изразявани от много партии и идеологии (The Church Newsroom 2019d).

Гордън Б. Хинкли, един от президентите на Църквата, казва:

Нека бъдем добри граждани на страните, в които живеем. Нека бъдем добри съседи в своите общности. Нека признаваме разнообразието в нашето общество и да разпознаваме доброто във всички хора. Не трябва да се отказваме от нищо от своята религия. Но можем да оставим на страна всяко съмнение, ограниченост или тесногърдие (Hinckley 1997).

За да изграждаме мостове над някои от пропастите между членовете на тази религия по света, също и в своите местни общества, наречени клонове и райони, Чиеко Н. Оказаки, от японски произход и бивша съветничка в Президентство на Обществото за взаимопомощ, казва:

Най-великият от всички мостове е културата на Евангелието. Тя определя Евангелието като култура, основана на Единението на Исус Христос и Възстановяването на Неговото чисто Евангелие чрез пророка Джозеф Смит (Okazaki and Underwood 2005: 83–90).

Това е гледна точка, която помага на членовете с различен опит, етнически произход, култура и т.н. да бъдат обединени от най-великото общо нещо, което е същността на вярата им.

Има няколко начина, по които понастоящем Църквата изгражда културата на Евангелието по света: опитва се да приспособява своите програми и политики, за да бъдат както световни, така и приложими на местно ниво; въвежда програми, ръководства и материали, които показват различни групи членове. Може да се забележи при разглеждане на списания на Църквата, като например *Лиакхона*, а също и уеб страниците на Църквата, че се акцентира върху представянето на разнообразието.

Друг пример е публикуването на поредицата от четири тома, наречена *Saints* (Светии). Издадена от Църквата, тя е първият опит да се покаже разнообразието на членовете на Църквата и историята на организацията по света. Чудесен пример за такова разнообразие може да се види на международните състезания за изкуство, организирани от Църквата. Участват творци от много страни, които използват различни стилове, докато представят своите интерпретации на божественото. От Църквата обясняват:

На всеки три години творци, светии от последните дни, от цял свят участват в международно състезание за изкуство. Това събитие е организирано от Църквата и в него се включват картини, рисунки, илюстрации, фотографии, скулптори и други. Събрани заедно като пъстра експозиция, една до друга тези творби разкриват дълбочината на религиозните размисли и майсторството на духовното въображение. Участниците споделят индивидуалността на своето наследство и осезаемостта на своята религия. Нито едно виждане не засенчва друго, а от всякъде греят цветовете на Евангелието (The Church Newsroom 2019e).

Какво е отношението на Църквата към разнообразието в Централна и Източна Европа

Докато Църквата все повече се разпространява по света, научаваме, че основният парадокс на глобализацията е, че тя е неосъществима без локализация.

Всяко движение, продукт или опит в световен мащаб зависи от приспособяването на местно ниво. ... За да бъде едно нещо глобално, то трябва да има способността да отговаря на изключителното разнообразие и вариации на човешките нужди, които се определят от обстоятелствата на местно ниво. ... Това как и кога движението става световно изисква внимание към сложните въпроси, отнасящи се до съобразяването с културата, предаването на основното послание и идея, разнообразието от форми и създаването на идентичност извън първоначалния контекст, а също естеството и начина на включване в усилията (Hanciles 2015: 35–68).

Основата на Църквата в Централна и Източна Европа се поставя преди повече от 100 г. Лев Толстой, известен руски автор, веднъж заявява, че:

Ако (светиите от последните дни) следват ученията на тази Църква, нищо не може да спре техния напредък, той може да бъде безкраен. В миналото са започвали много велики движения, но всички те са изчезвали или са били изменени преди да достигнат до своята зрялост. Ако мормонизмът може да се запази неизменен, докато достигне своето трето и четвърто поколение, съдбата му ще бъде да стане най-великата сила, която светът някога е познавал (Yates 1939: 94).

Въпреки това, истинското начало се поставя преди около 30 г., в края на 80-те и началото на 90-те год. на XX в. В началото членовете на Църквата в Централна и Източна Европа се чувстват леко изгубени и забравени, тъй като някои от нещата в Църквата са им чужди. Но тези, които се присъединяват към Църквата в България, Русия, Украйна и други страни, имат много разнообразен произход и по този начин добавят към разнообразието в Църквата. Членовете на Църквата в Централна и Източна Европа са пример за позицията на Църквата по отношение на разнообразието. Въпреки че самите те са разнообразна група, сега се обръщат към своите общества, съседни и приятели и се опитват да насърчават единството в разнообразието.

Джордж Албърт Смит, осмият президент на Църквата, открито се застъпва за официалната политика на Църквата по отношение на

приятелството и уважението:

Не сме дошли да отнемем от вас истината и добродетелта, които имате. Не сме дошли да дирим вина у вас, нито да ви критикуваме. ... Дошли сме тук като ваши братя, ... за да ви кажем: Запазете всичко добро, което имате, и ни позволете да ви донесем още добро, за да сте по-щастливи и да можете да сте подготвени да влезете в присъствието на нашия Небесен Отец (Smith 1948: 12–13).

Културното празненство, което се проведе през 2010 г. във връзка с освещаването на първия храм на Църквата в тази част на света – в Киев, Украйна, разкри голямо разнообразие от костюми, музика, танци, етноси и т.н. Както е обяснено в новинарската страница на Църквата:

Присъствайте на културно празненство при освещаването на който и да е от храмовете на Църквата и ще видите изпълнени с живот хора от света. Дали ще бъде артистичността на културите от Източна Европа при храма Киев Украйна или духовните представления на фолклора в Буенос Айрес, Аржентина, тези празненства представят танците, музиката и костюмите на родните страни на светиите от последните дни (The Church Newsroom. 2019f).

Любовта и уважението към местните традиции, костюми, закони и т.н. – това са качествата, които се подкрепят от членовете на Църквата в Централна и Източна Европа.

Авторът на тази статия е посетил различни събрания на Църквата в Централна и Източна Европа, вкл. Русия, Украйна, Беларус, България, Естония, Латвия, а също и други места. Лесно е да се забележи, че членовете уважават културата на Евангелието, но също така са различни и използват своето наследство, за да обогатяват духовните си преживявания. Така например, наблюдавах конференция на Църквата в Москва, където бяха използвани цитати от Толстой, Достоевски и други руски автори, даваха се примери от биографиите на руски музиканти и т.н.

Обобщение

Тъй като Църквата ще продължава да се превръща в световна институция, ще възникват нови трудности. Не винаги е лесно всичко да се съобразява с местните нужди и да се гради върху разнообразния опит на нашите членове. Въпреки това, опитът на Църквата по света и в Централна и Източна Европа показва, че той все повече се изгражда

върху местните култури и разнообразието по света се приветства. Някои елементи на поклонението, ученията и т.н. ще останат едни и същи, защото представляват културата на Евангелието. Други подробности най-вероятно ще бъдат съобразявани с местните обичаи и обстоятелства. Това е един дълъг процес, който ще продължава, докато светът все повече и повече се превръща в малко село.

Членовете на Църквата в България и други части на Централна и Източна Европа могат да бъдат източник и пример за другите хора на вярата, като хора, споделящи принципите на уважение и разнообразие.

Използвани източници

Косе, Ж. 2013. *Не сте вече странници и пришелци. Достъпно на:* <<https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/2013/10/ye-are-no-more-strangers?lang=bul>> [Ползван на 27 август 2019 г.]

Bushman, R. L. 2007. *Joseph Smith: Rough Stone Rolling*. New York: Vintage Books, ISBN 978-1-4000-7753-3, paperback.

Hanciles, J.J. 2015. *Would That All God's People Were Prophets: Mormonism and the New Shape of Global Christianity* Author(s): In: *Journal of Mormon History*, Vol. 41, No. 2, pp. 35-68.

Hansen, Noot and Mema. 2016. *The Church's Cultural Challenges in Europe*. In: Goodman, M. A. and M. Properzi, eds. *The Worldwide Church: Mormonism as a Global Religion* Provo, pp. 309-330.

Hinckley, G.B. 1997. *Our Testimony to the World*. Available at <<https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/1997/04/our-testimony-to-the-world?lang=eng>> [Accessed 27 August 2019]

Jensen, B. 2019. *The Blessings of Diversity*. Ensign. Quoting D. Todd Christofferson. Available at: <<https://www.churchofjesuschrist.org/study/ensign/2019/07/the-blessings-of-diversity?lang=eng>> [Accessed 27 August 2019]

Okazaki, Ch. N. 2005. *The Gospel and Culture: Definitions and Relationships*. In: Underwood, G., ed. *Pioneers in the Pacific*. Provo, pp. 83–90.

Smith, G.A. 1948. *Sharing the Gospel with Others*. comp. Preston Nibley, Salt Lake City, pp. 12–13.

Stark, R. C. 1984. *The Rise of a New World Faith*, *Review of Religious Research* 26, no. 1, pp. 18-23.

The Church News. 2019. *Leasers and Ministry*. Available at: <<https://www.thechurchnews.com/leaders-and-ministry/2018-10-04/how-international-leadership-has-increased-in-recent-years-and-is-impacting-the-church-today-8005>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019a. *Facts and Statistics, Worldwide Statistics*. Available at: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/facts-and-statistics>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019b. *Mormonism Is a Christ-Centered, Global Faith*. Available at: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/mormonism-christ-centered-faith>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019c. *News Releases*. Available at: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/april-2019-general-conference-news-summary>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019d. *Political Neutrality*. Available at: <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/official-statement/political-neutrality>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019e. *Unity in Diversity*. Available at <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/unity-in-diversity>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Newsroom. 2019f. *Unity in Diversity*. Available at <<https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/unity-in-diversity>> [Accessed 27 August 2019]

The Church Study Manual. 2019. *Diversity and Unity in The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. Available at: <<https://www.churchofjesuschrist.org/study/manual/gospel-topics/diversity-and-unity?lang=eng>> [Accessed 27 August 2019]

Thomas, S. M. 2010. *A Globalized God*, *Foreign Affairs* 89, no. 6, p. 94.

Uchtdorf, D.F. 2008. *The Church in a Cross-Cultural World*, in *Global Mormonism in the 21st century*, Provo, UT: Religious Studies Center, Brigham Young University, ed. Reid L. Neilson 2008, pp. 294–306.

Woodruff, W. 1898. *Conference Report*, p. 57.

Yates, Th. J. 1939. *Count Tolstoy and the 'American Religion*. In: *Improvement Era*, p. 94.

КОРАНЪТ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА МЮСЮЛМАНИТЕ

Ариф Абдуллах

THE STUDY OF THE QUR'AN IN THE ACADEMIC DISCOURSE OF MUSLIMS

Arif Abdullah

arif_abduii@yahoo.com

Abstract: *The study presents major theories of Muslim scholars on the nature of the Qur'anic text. The analysis evolves chronologically from the ninth century to the modern context and shows Muslim scholarly efforts to match the idea of the Qur'an being a divine text with the claim of its inimitable features and characteristics.*

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

В сферата на кораничните изследвания учените мюсюлмани разглеждат основно характеристиката на кораничния текст. Според тях, точно неговите отличителни качества е редно да бъдат проследени за актуалността му, а не толкова външните фактори, въпреки че би следвало влиянието им да се има предвид. Основните черти на кораничния текст сами по себе си разкриват неговата специфика. Проследяването на начина на изказ на различни нива, в различни периоди и сфери на общуване е важен подход в изследването за неговата оригиналност. Динамизмът и комбинациите от действия в техните етично-морални и жанрови особености, както и естетическият вкус е необходимо да бъдат анализирани, за да се отговори на въпроса доколко значим е Коранът. Съществен е и въпросът за предмета на комуникация на посланието и на какво се основава то; какво разкрива, към какво подтиква и на какво учи в своя исторически контекст.

Характеристиките на кораничния текст започват да се изследват от мюсюлманските учени в много ранен етап. Фокусът главно е върху неговия стил и съдържание. От най-ранните трудове, достигнали до нас, са *Реторичните похвати на Корана*, *Меджаз ал-Кур'ан* (Абу Убейда: 8) на Абу Убейда ибн ал-Мусенна (поч. 825 г.) и *Значенията на Корана*, *Меани ал-Кур'ан*, на Абу Зекерия ал-Ферра' (поч. 822 г.). Авторът на *Меджаз ал-Кур'ан* насочва вниманието към различните подходи на изразяване в Корана и установява прилика с речта на арабите. Дори

твърди, че арабите от поколения преди него и тези, които били свидетели на низпославане на Корана, не са имали нужда от разяснения, тъй като техният език бил достатъчен за разбирането му, съдържащ същите синтактични и семантични особености като арабския език при низпославането (Абу Убейда: 8). Ал-Ферра' също представя синтактичните особености на текста и някои от неговите стилистични механизми, чрез които се разкриват нюансите в значенията на Корана (вж. Ал-Ферра' 1983). Интересно е, че и двамата автори демонстрират ранен интерес към интратекстуалността като метод за изясняване на смисъла. Често, за да обяснят значението на дадена дума или израз от Корана, те си служат с препратки към други коранични текстове. Подобни интратекстуални справки предполагат, че от много ранен етап ислямските учени са възприемали кораничния текст за собствено-референциален. Тази специфика на текста има изключително важна роля в херменевтичния процес.

Ибрахим ан-Наззам (поч. 836 г.) намира кораничния текст за отличителен най-вече в съдържанието и по-конкретно в известията му за бъдещи събития, а не толкова в неговата езикова структура (Аш-Шехрагани: 50). Ученикът му Абу Усман ал-Джахиз (поч. 868 г.) обаче не се съгласява с това и търси в своите трудове уникалността на кораничния текст в неговото красноречие: подбор на думите, тяхната подредба и стил на изразяване (Джахиз 1988: 89-90; Джахиз 1979: 278). Въпреки че ал-Джахиз, както и Абу Убейда и ал-Ферра' не съставят систематизирана теория за езиковата структура и стил на Корана, и двамата посочват красноречието на кораничния текст като основна причина за неговата неподражаемост. Тази тенденция, зададена в края на VIII и началото IX в., се налага като основно направление в изследванията на отличителните качества на Корана.

През X в. Абу ал-Хасан ар-Руммани (поч. 994 г.), който не напуска рамката на красноречието, твърди, че кораничният текст е в необичайна форма за арабите и техните форми на красноречие. Коранът се различавал във всеки образец на арабската словесност, различен от поезията, мерената реч и т.н. (Ар-Руммани 1976:111). Тук ар-Руммани подчертава уникалността на структурата, в която са поставени думите и значенията, затова неговата позиция не трябва да се разбира като противоречаща на мнението на Абу Убейда, че арабите от епохата на

низпославане на Корана напълно са разбирали смисъла на посланието. Именно познатите и обичайни думи и техните значения, поставени в съвсем различна структура от традиционната поетична и прозаична форма, придават на кораничния текст отличителност. Ар-Руммани прави опит да очертае компонентите на кораничното красноречие и структура и се спира на десет основни елемента: лаконизъм, алегория, метафора, мелодичност, заключителни клаузи, хармония, дистрибуция на едно значение в различни семантични форми, загатване, хипербола и изразителност (Ар-Руммани 1976: 76). Всички тези елементи се превръщат по-късно в раздели на арабското красноречие и всички те са еднакво важни за текстовия анализ. Но от изключително значение за спецификата на посланието тук са заключителните клаузи, *ал-фауасил*, локализирани в края на кораничния *айят*¹ и произлизащи от смисъла на текста преди тях, което значително ги отличава от римуваната форма, която кара смисъла да я следва. Дистрибуцията на едно значение в различни стойности и теми е важен вход към проследяване на посланието в неговата текстуална сложност. Тази уникална идея на ар-Руммани, която изглежда аналогична на морфологичната дистрибуция от една коренна морфема, е важна за разбиране на повторенията на разказите в Корана и различните подходи за установяване на монотематичната доктрина.

Абу Сулейман ал-Хаттаби (поч. 998 г.) се залавя със задачата да доизясни тайната на кораничното красноречие и неговата структура. За него е неприемливо да се твърди, че Коранът е неподражаемо послание, и след това да не може да се обясни и аргументира това. Според ал-Хаттаби, не е убедително да се каже *защото просто така усещаме Корана* (Ал-Хаттаби 1976: 24-25). Той открива, че Коранът се изразява на различни нива и по различен начин, в зависимост от темата и реципиента, но винаги в ясна структура, която е триизмерна: най-доброто значение, с най-добрата дума, в най-добрата подредба и комбинация (Ал-Хаттаби 1976: 26-27). В тази структура, но в различен стил според контекста, Коранът представя теми, имащи отношение към подчинението и служенето пред Бог, забранени и позволени неща, възпитание, повеляване на добро и възпиране от вършене на зло, добро поведение и добър нрав, разкази за минали народи и предизвестия за бъдещи събития (Ал-Хаттаби 1976: 27-28). Тези заключения на ал-

Хаттаби разкриват важна характеристика на кораничния текст – неговата хетерогенност. Изводът, че текстът на Корана не е хомогенен, а хетерогенен, многопластов, е важен момент в съвременната херменевтика на посланието. Но в чисто класическо измерение приносът на ал-Хаттаби остава най-значителен в ясно очертаната от него триизмерна структура на кораничното красноречие, която по-късно ще се развие като самостоятелна теория под името *Назм ал-Кур'ан*. От друга страна, тезата на ал-Хаттаби за кораничната структура във формата: *най-съдържателното значение, с най-изящната дума, в най-съвършената подредба*, предполага невъзможността за съществуване на синоними в Корана.

Абу Бекр ал-Бакиляни (поч. 1013 г.) онагледява с много примери от арабската поезия и речи разликата между тях и кораничното красноречие. Аспектите, на които се спира, до голяма степен са сходни с тези, които учените преди него подчертават. Все пак ал-Бакиляни обръща внимание на разнообразието от теми, жанрове, стилове и видове контекст в Корана, където всичките са обвързани от висша изразителност и красноречие. Според автора, всеки от рицарите на словото се изяснява в определена тема, жанр, стил и контекст и не е възможно сред хората да има такива, които да творят с висша изразителност и красноречие във всички теми, жанрове, стилове и контекст. Дори при признатите майстори в определен жанр и тематика се наблюдава спад на качеството в отделни моменти от дадено тяхно произведение, т.е. не цялото произведение от начало до край е със съвършена изразителност и красноречие. Коранът обаче демонстрира висша способност изобилно да говори по различни теми, в различен стил, жанр и контекст и винаги с непостижима реторика и сила на убеждение (Ал-Бакиляни: 36-37). Ал-Бакиляни успява да забележи способността на Корана да преминава към различна тема, жанр, стил и контекст в изумително стройна съгласуваност и баланс (Ал-Бакиляни: 38). Така авторът разкрива кохерентността като важна характеристика на кораничния текст, макар че текстът на Корана е генериран постепенно в рамките на двацет и три години.

Ал-Кадри Абду ал-Джаббар ал-Хамезани (поч. 1025 г.) намира най-отличителната характеристика на Корана в неговата изразителност. Превъзходната изразителност според него се състои в точния подбор

на думата за смисъла, който трябва да се изрази, нейната синтактична функция и позиция в синтактичната линия (Ал-Хамезани 1960: 199). Тази уникалност, смята той, е постоянна и непроменлива в целия кораничен текст (Ал-Хамезани 1960: 321). Проф. Аббас разяснява мнението на Абду ал-Джаббар с пример от кораничния текст: *Тази Книга няма съмнение в нея* (Коран, Кравата 2: 2)². Изразът *няма съмнение в нея* съдържа и трите аспекта, посочени от Абду ал-Джаббар. Изборът на думата *съмнение* (*райб*) е изключително акуратен, тъй като носи в себе си конотация на неспокойствие и обърканост, докато другата близка по значение дума в арабския език – *шек*, означава колебание, двоумение (Аббас 1999: 61). Факт е, че опозицията на пратеника Мухаммед е поставяла обвинение към текста на Корана, че е заимстван от друг човек, който бил научил пророка на това слово; текстът е определян още като магия, мит, лъжа и т.н. В подобен контекст думата *райб* е по-точна от думата *шек*, която Коранът употребява уместно и в друг контекст – спрямо колебанията относно съществуването на Бог: *Нима към Аллах има двоумение?* (Коран, Ибрахим 14: 10)³, *А филляхи шек?* Естеството на човека и въпросите за съществуването и смъртта, които го вълнуват, не му позволяват, общо казано, да заеме позиция на обвинение към самия Бог, а по-скоро част от хората остават в колебание⁴. От друга страна, думата *съмнение* в цитирания текст: *няма съмнение в нея*, функционира синтактично като генерично, родово отречен субект, затова носи знака на винителния падеж *райбе*. По този начин всеки вид обвинение и неспокойствие спрямо кораничния текст е отхвърлен. В случай че синтактичната функция беше видово отрицание – в именителен падеж *райбун*, това щеше да означава, че има в известен смисъл съмнение в Книгата. Или друг възможен прочит в именителен падеж: не просто има съмнение в тази Книга, но има и нещо повече от това. Синтактичната позиция на думата *съмнение* не е инверсирана, т.е. не е в подредба *няма в нея съмнение*, защото инверсираната структура в случая ще означава стремеж да се припише съмнение към другите писания, а не толкова то да бъде отречено от Корана. Затова в автентичния текст изразът е установен без инверсия: *няма съмнение в нея*, което показва стремеж на Корана да отрече всяко съмнение спрямо себе си, без да го утвърждава съотносимо другите религиозни писания (Аббас 1999: 61-62).

Абду ал-Кахир ал-Джурджани (поч. 1078 г.) е скептичен думите в Корана сами по себе си да обуславят уникалността на посланието, нито пък лексикалните значения на тези думи. Ал-Джурджани дори не вижда и самите тропи като нещо отличително. Аргументът му е, че арабите преди появата на Корана са били запознати с думите, които съставят кораничния текст и техните лексикални значения, също и че умело са използвали преносния смисъл (Ал-Джурджани: 386). Той не отрича достойнството на кораничните думи и техния смисъл, но стига до заключение, че уникалното в Корана е подредбата на тези думи в пълен синхрон със смисъла, който трябва да бъде изразен. Смисълът, който предшества думите, е зависим не само от лексикалните единици, но в значителна степен и от тяхната синтактична подредба, казва ал-Джурджани (Ал-Джурджани: 51-56, 80). Така например, идеята за преклонна старост при Захария, Коранът предава с израза: *Пламна главата в белота* (Коран, Мерием 19: 4)⁵. Тук думите и тяхната подредба са в абсолютен синхрон с първоначалната идея. Бихме могли да употребим същите думи, дори да запазим и метафората в думата *пламна*, но ако променим кораничната подредба, няма да бъдем лоялни към първоначалния замисъл. Например, *пламна белота в главата* се отнася само за част от косите (Ал-Джурджани: 100-101), а *главата пламна в белота* нарушава динамиката на автентичното глаголно изречение, което, извеждайки глагола в предна позиция, създава художествена илюстрация на бързо и непрестанно променливия живот, който сякаш внезапно ни изправя пред преклонна старост. Ал-Джурджани разкрива доста от синтактичните закони, според които се реализира пълен синхрон между смисъла и думите в тяхната специфична подредба в изречението. Той демонстрира, посредством паралелизъм между кораничния текст и арабската поезия уникалността на Корана в предаването на значенията чрез точни думи в отличителна подредба. Теорията на автора се фокусира върху инверсирана и неинверсирана употреба, формално и неформално изразени синтактични части, съюзно и безсъюзно свързване, членувани и нечленувани думи и т.н. Става ясно, че ал-Джурджани доразвива тази теория, която получава името *Ан-Назм*, и разкрива законите ѝ на синтактично ниво, вдъхновен от пионерите преди него – ал-Хаттаби и ал-Кади Абду ал-Джаббар, а в известен смисъл преди всички тях, и Абу Усман ал-Джахиз. По този начин теорията за

най-съдържателното значение, с най-изящните думи и в най-съвършената подредба достига своята кулминация при ал-Джурджани, насочвайки вниманието към важна характеристика, а именно – съответствието и връзката между психологически, лексикален и семантичен пласт на кораничния текст.

След този научен подем и разцвет при мюсюлманите от IX, X и XI в. се навлиза в интелектуална стагнация; научно-творческият дух отслабва за сметка на все по-налагащите се компилативни процеси. Съвременните изследвания на мюсюлманите основно преповтарят и потвърждават, но без съществено да доразвият резултатите от класическия период за отличителните черти на кораничния текст, освен с малки изключения.

Мухаммед Абдух, който изключително подчертава аспектите на кораничното красноречие и всъщност популяризира основните два труда на Абдух ал-Кахир ал-Джурджани – *Деляил ал-Иъджаз* и *Есрар ал-Беляга*, обръща вниманието към друга специфика на кораничния текст. Според него, Коранът в своите разнообразни теми в действителност разкрива непроменливи и универсални закономерности. В духовната, моралната и обществената сфера действат закони, които се проявяват в строга последователност със своите причинно-следствени връзки. Коранът е богат на закономерности, особено в своите разкази, примери и повели за наблюдение в историята, обществата и Вселената като цяло. Абдух поставя императив пред мюсюлманите да изучат и установят като специална научна дисциплина кораничните закономерности в живота, тъй като само на тяхната база са възможни подемът и развитието на обществата с всички съпътстващи ги процеси (Рида 1999: 114-119)⁶. Това наблюдение на Абдух предполага, че текстът на Корана е логичен, а не тайнствен, неразгадаем.

Мустафа Садик ар-Рафи'ий често посочва в темата за характеристиката на кораничния текст наблюдението си за мелодичното съзвучие на Корана, което според него е резултат от съвършена комбинация между букви с точно определена фонетична характеристика, които създават благозвучна и хармонична звукова вълна (Ар-Рафи'ий 1973: 212). Авторът отива още по-далеч като казва, че фонетичните специфики на буквите са така подбрани и вплетени в думите, че съответстват и звуково акомпанират техния семантичен аспект (Ар-Рафи'ий

1973: 242). Тази цялостна хармония еднакво е насочена към разума, чувствата и душата. Например в текста: *А който съдружава с Аллах, е като паднал от небето, и птиците го грабват или вятърът го отвява на далечно място*⁷. Тази илюстрация за човек, паднал отвисоко, завършва в автентичния текст с израза *мекиянин сехик – далечно място*⁸. Думата *сехик*, според правилата за четене на Корана, се удължава във втората сричка при завършека на текста с няколко интервала, които трябва да отекнат гръмко в твърдата и последна буква *каф*. Фонетичната репродукция, която рикошира от произношението на твърдата *каф*, *калкале*, след дългия интервал наподобява *изплющяване*, което е в пълно съответствие с представата за падащия отвисоко. Най-близката арабска дума до оригиналната *сехик* в този контекст е *бе'иид*, но последната ѝ буква е мека и не олицетворява правдоподобно автентичната картина. Макар в основата си тази идея да е била загатната още от ар-Руммани, неоспорим е приносът на ар-Рафи'ий в очертаването на нов аспект, който все още е в своя зародиш за връзката между фонетичната и семантичната структура на Корана.

Големият принос на ар-Рафи'ий, според нас, е другаде. Той развива целия си труд *Иъджаз ал-Кур'ан* върху тезата, че основната разлика между текста на Корана и всяка друга човешка реч се състои в кохерентността на първия, която хармонично споява различните теми, стилове и жанрове в органична цялост (Ар-Рафи'ий 1973: 201). Това наблюдение и извод вече видяхме при ал-Бакиляни, но ар-Рафи'ий надгражда значително класическата идея, откривайки в кораничното красноречие път към неговото психологическо и познавателно измерение. Коранът, според ар-Рафи'ий, отразява смисъла на живота в жива словесна конструкция, която е в синхрон със закономерностите на реалността (Ар-Рафи'ий 1973: 165). Авторът дава пример с арабите от епохата на низпославане на Корана, като твърди, че каменистият планински район е оказал основно влияние за оформянето на митологичната им мисловна нагласа. Тежкия и мистериозен географски терен постоянно будел страх и притеснение в душите на тези хора и така у тях се развило силно въображение и суеверие, което било изпълвано с образи на джинове, идоли, гадатели и др. Тези образи здраво се вкоренили в арабските предания и легенди, предпоставяйки силна връзка с миналото и предците. Чрез своя красноречив и логичен език Коранът

успява да промени това мислене, базирано на суеверия и насочено назад във времето, и да го превърне в поведение и действия, основани на здравия разум и насочени към настоящия миг и утрешния ден (Ар-Рафи'ий 1973: 160-165). Ар-Рафи'ий не остава затворен в рамката на красноречието на Корана, което намира за негова уникална характеристика, но не като самоцел, а като средство за разкриване на психопознавателните и духовни закономерности на живота (Ар-Рафи'ий 1973: 262-273). Към тази главна цел Коранът напътства с изобилие от похвати и аргументи така, че всеки човек да открие себе си в него според собствения интелект, и в последна сметка всички да се обединят в крайната цел. Това е така, защото кораничният текст кореспондира с човешката природа и поставя своите аргументи ненатрапчиво; оставя възможност за обсъждане, размисъл и лично убеждение (Ар-Рафи'ий 1973: 206-208). По този начин ар-Рафи'ий насочва вниманието към съдържанието на текста и към изследването на неговите исторически, психологични, духовни и научни характеристики, наред с мелодичността и благозвучието му.

Мухаммед Абдуллах Дираз потвърждава изводите на ар-Рафи'ий. Той също подчертава, че кораничният текст впечатлява със своята езикова, познавателна и възпитателна сила. Изтъква и мелодичния пласт на Корана, като прави интересен извод, че фонетичната обвивка на Корана е тайната, чрез която Бог пази свещения текст. Законът на Бог е отредил всяка външна обвивка да предпазва същността така, както черупката съхранява перлата. Кораничната комбинация от фонетични характеристики придава мелодичност на текста, която кара хората постоянно да го четат, слушат и наизустяват, дори и да не разбират същността му. Така според автора посланието бива съхранявано (Дираз 1997: 133). Разбира се, и Дираз вижда кохерентността на Корана като негова отличителна черта. Разнообразието от теми е изложено в лаконичен стил, чието красноречие ведно кара разума да мисли и възбужда чувствата; да стига до всички хора, въпреки интелектуалните им различия; предоставяйки широк спектър от допустими значения, без да затваря текста до един-единствен прочит (Дираз 1997: 138-148). Дираз подчертава тематичната цялост на кораничната *сура*, глава, и предлага тя да бъде изучавана цялостно като независима единица, за да могат да се разберат вътрешните ѝ връзки и закономерности. *Сурата* е съв-

купност от звена, които са тематично и целесъобразно свързани в състава на цялостното тяло (Дираз 1997: 180-203). Например, *сура Ал-Бакара*, *Кравата*, е низпослана последователно в период от десет години, при различни исторически обстоятелства и съдържа различни тематични звена, и макар че всички тези факти предполагат наличието на несъответствия в текста, намираме го всъщност да изпъква с кохерентна структура, по чиято ос се развиват различни по род аргументи, насочени в подкрепа на идеята за лоялност пред религиозния феномен (Дираз 1997: 204). Дираз осветлява и друга важна характеристика на кораничния текст – съвкупността от тематично завършени единици, *сури*, които са структурирани вътрешно по тематично свързани звена.

Ще завършим това изложение с приноса на Фадл Хасен Аббас в дебата за повторенията в кораничния текст. Прави впечатление, че в Корана се повтарят определени текстове, особено в отделните разкази. Повторението често се възприема като слабост в красноречието, а в случая може да породи и други въпроси, свързани най-вече с хронологията и историческите обстоятелства на посланието. Фадл Аббас не е първият, който изследва това, но той се отличава с подробния си анализ на всички разкази в Корана, наблюдавайки най-вече повторенията в неговото цялостно съдържание. Изводът на Аббас е, че да се твърди за повторение, което наистина се възприема като слабост, трябва да има повторение на един и същи текст в един и същи контекст, а такова не се открива никъде в кораничните разкази. Винаги когато се повтаря определен текст, той задължително е в различен контекст, а ако се повтаря контекстът – в текста винаги са налице определени синтактични, морфологични или лексикални различия (Аббас 2000). Следователно привидно изглеждащите повторения в Корана имат специална функция и са съобразени с контекста и обстоятелствата, в които биват представяни.

Няма съмнение, че много други мюсюлмански учени имат принос със своите изследвания в разработването на характеристиките на кораничния текст. Някои от тях подчертават спецификата на текста да загатва или разкрива доказани истини. Други изтъкват неговите законодателни, психологически и духовни качества, а не липсват и такива, които съзират в него цифрови тайни.

В заключение, характеристиките на кораничния текст многократно

са изследвани и разработвани в ислямската традиция през IX-XI в., след което резултатите от тези изследвания остават до голяма степен недоразвити до наши дни. Генераторът на научен интерес в ислямската традиция към характеристиките на кораничния текст е неговото собствено самоопределение като неподражаем – *чудо*. На базата на това собствено коранично описание през IX в. започват да се провеждат дебати, които стигат своята кулминация през XI в. Ислямското богословие и езикознание се обединяват, за да докажат свещеността на кораничния текст и неговия Божествен произход, а оттук и Божественото влияние върху човешката история.

Използвани източници

Аббас, Ф. 1999. *Иъджаз ал-Кур'ан*. Амман [Abbas, F. *Idjaz al-Kur'an*. Amman].

Аббас, Ф. 2000. *Касас ал-Кур'ан ал-Керим*. Амман. [Abbas, F. *Kasas al-Kur'an al-Kerim*. Amman]

Абу Убейда, М. *Меджаз ал-Кур'ан*, т. 1. Кайро, б.г. [Abu Ubeyda, M. *Medjaz al-Kur'an*, t. 1. Kayro, b.g.]

Ал-Бакиляни, М. *Иъджаз ал-Кур'ан*. Кайро, б.г. [Al-Bakilyani, M. *Idjaz al-Kur'an*. Kayro, b.g.]

Ал-Джурджани, А. *Деляил ал-Иъджаз*. Кайро, б.г. [Al-Djurdjani, A. *Delyail al-Idjaz*. Kayro, b.g.]

Ал-Ферра', Я. 1983. *Меани ал-Кур'ан*. Бейрут [Al-Ferra', Y. *Meani al-Kur'an*. Beirut].

Ал-Хамезани, А. 1960. *Ал-Мугни фи Ебуаб ат-Теухид уе ал-Адл*, т. 16. Кайро [Al-Hamezani, A. 1960. *Al-Mugni fi Ebuab at-Teuhid ue al-Adl*, t. 16. Kayro].

Ал-Хаттаби. 1976. *Баян фи Иъджаз ал-Кур'ан*. В: *Селяс Расаил фи Иъджаз ал-Кур'ан*. Кайро, 1976 [Al-Hattabi. 1976. *Beyan fi Idjaz al-Kur'an*. V: *Selyas Rasail fi Idjaz al-Kur'an*. Kayro, 1976].

Ар-Рафи'ий, М. 1973. *Иъджаз ал-Кур'ан*. Бейрут, 1973 [Ar-Rafi'iy, M. *Idjaz al-Kur'an*. Beirut, 1973].

Ар-Руммани, А. 1976. *Ан-Нукат фи Иъджаз ал-Кур'ан*. В: *Селяс Расаил фи Иъджаз ал-Кур'ан*. Кайро [Ar-Rummani, A. *An-Nukat fi Idjaz al-Kur'an*. V: *Selyas Rasail fi Idjaz al-Kur'an*. Kayro].

Аш-Шехрастани, М. *Ал-Милел уа ан-Нихал*, т. 1. Бейрут, б.г. [Aş-Şehrastani, M. *Al-Milael ua an-Nihal*, t. 1. Beirut, b.g.]

Джахиз, А. 1979. *Расаил ал-Джахиз*, т. 3. Кайро [Djahiz, A. *Rasail al-Djahiz*, t. 3. Kayro].

Джахиз, А. 1988. *Ал-Хаяуан* (ред. Абд ас-Селям Харун), т. 4. Бейрут

[Djahiz, A. Al-Hayauan (red. Abd as-Selyam Harun), t. 4. Beyrut].

Дираз, М. 1997. *Ан-Небе' ал-Азим*. Рияд [Diraz, M. An-Nebe' al-Azim. Riyad].

Рида, М. 1999. *Тефсир ал-Менар*, т. 4. Бейрут [Rida, M. Tefsir al-Menar, t. 4. Beyrut].

Теофанов, Ц. 2006. *Превод на Свещения Коран*. София [Teofanov, Ts. Prevod na Svesceniya Koran. Sofia].

Бележки

1. Терминът *айят* е обяснен от проф. Теофанов по следния начин: *Понякога кораничните редове напълно погрешно биват наричани стихове, въпреки че Пророка, на когото са разкрити, категорично отхвърля подозренията на своите противници, че вдъхновените му свише откровения са шедеври на поетическото изкуство или че са му продиктувани от някой майстор на словото. В действителност те са знамения (айят) – неръкотворна изява на Божията воля и мъдрост в потвърждение на Божието могъщество: „Ще им покажем Нашите знамения по хоризонтите и в тях самите, додето им се изясни, че това е истината. Нима не е достатъчно, че твоят Господ е свидетел на всяко нещо?“ (41:53). Ако не се прозре неразчленимата цялост на всемира – единството на човек, вселена и Бог, споени чрез комплексната зависимост на творенията на техния Създател, – реалността би се превърнала в първична, произволна и безсмислена съвкупност от отделни непонятни факти. Видяна като текст, природата е генератор на взаимносвързани символи, които трябва да бъдат четени в съответствие с тяхното универсално значение. Коранът е еквивалент на този текст с човешки думи. Неговите текстови елементи са наречени знамения, сякаш са природни феномени. И земната природа, и космосът, и Коранът говорят за всеобхватното присъствие на единия Бог, за абсолютното Му величие, могъщество и мъдрост, и за преклонението пред Него на вселената и на всяко отделно творение. Когато знаменията бъдат показани – сякаш на телевизионен екран – и тяхната очевидност запълни и външния кръгзор, и вътрешното духовно пространство, субективните истини се стопяват и навред засява светлината на единствената Истина. (Теофанов 2006: 6)*

2. Превод на автора.

3. Превод на автора.

4. В превода на Корана на български език и двете думи *райб* и *шек* са преведени по един и същ начин – *съмнение*.

5. Превод на автора.

6. Тази тема се подчертава навсякъде в *Тефсир ал-Менар*.

7. Разбира се, българският превод не ни дава абсолютно никаква представа за онова, което има предвид ар-Рафи'ий.

8. Атрибутивните конструкции в арабския език са в обратен порядък спрямо българските.

**ЛИЧНИЯТ ПРИМЕР НА МОХАМЕД САЛАХ
КАТО ИЗРАЗИТЕЛ НА РЕЛИГИОЗЕН ТОЛЕРАНС
И ИЗГУБЕН ФУТБОЛЕН РОМАНТИЗЪМ**

Теодор Тодоров

**THE PERSONAL EXAMPLE OF MOHAMMAD SALAH
AS AN EXPRESSOR OF RELIGIOUS TOLERANCE
AND LOST FOOTBALL ROMANTICISM**

**Teodor Todorov
tat_83@abv.bg**

***Abstract:** Our knowledge must be adequate to reality – if we believe in something that is refuted by experience, then our belief should be corrected or abandoned. Therefore, when it comes to the production of sport stars, it happens through the community that creates its gods. And they know that. If they do not behave as expected, the community deprives them of their favor.*

***Key words:** ethnicity, religion, tolerance, prayer, sports*

Съвременният индивид, изразител на нещо различно, било в сферата на социалното, политическото, религиозното или нещо друго, в повечето случаи минава през етапите на реално представяне на собствения лик – характеризиращ по този начин човека като част от съществуващия културен плурализъм. Къде осъзнато, къде не чак толкова, в действителност всеки индивид носи в себе си строго-то си лично отношение към съществуващото битие. Подобен пример за дълбочинност в осъществяването на гносеологическия процес се явява трансформирацият социокултурен механизъм на допустимост на мюсюлманите в съвременното британско общество. Там тенденцията е по-скоро в посока отъждествяване на изповядващите исляма с очакването те да са по-скоро радикални в религията си, отколкото нещо друго.

Всъщност на тази основа стои задачата, че всяка модерна суверенна страна трябва да се стреми да осигури условия, които да не породят остри конфликти между отделните етноси и религиозни общности. Реалността обаче е съвсем друга, имайки предвид, че днешната социално-политическа ситуация ни прави преки свидетели на нещо различно, непознато досега на европейските народи. Ислямското пре-

дизвикателство, пред което днес е изправен Стариият континент има дуалистичен характер. От една страна, във вътрешен план Европа трябва да интегрира маргинализираното, но бързо растящо мюсюлманско малцинство, а от друга – да ограничи заплахата за колективната идентичност и традиционните ценности на европейското общество. Затова няма да сбъркаме, ако припомним, че Европа е моделирана и определена от исляма още преди повече от хилядолетие, когато Северна Африка е възприемана като част от християнска Европа.

Днес опасността се крие в това, че стотици хиляди мюсюлмани, които нямат никакво желание да станат истински християни, проникват в мултикултуралистична Европа. По този начин те реално заплашват да подкопаят крехкия ѝ социален и религиозен мир. Макар европейските елити от десетилетия да използват идеологическа реторика, за да отрекат силното влияние на религията и етноса, в последно време приемат същинския факт, че точно това са опорните точки – тези, които реално осигуряват на европейските държави тяхната вътрешна сплотеност.

На социално-политическата релевантност отговаря разбирането, че независимо от степента на усложненост в характера на мюсюлманското присъствие в Европа, то също се променя. Днес мюсюлманите не са *временно наети чуждестранни работници*, а са неделима част от европейския национален пейзаж. Реално институционализацията на исляма в Европа стартира с *реислямизацията* на европейските мюсюлмани. Чувството, че са дискриминирани от европейските общества, включително по отношение на трудовата заетост, образованието, социалните 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. Практически сблъсъкът на цивилизационните особености между двете основни религии в Европа предполага допълнително влошаване на социокултурната реалност на континента. Нерешаването на вече повече от хилядолетие космично разминаване между възгледите на две от основните световни религии само допълнително подсилва усещането за тлееща вражда. Желанието за реваншизъм е постоянно на дневен ред.

От друга страна, евентуалното преодоляване на въпросното

разделение би довело до друг, цивилизован начин на мислене, чрез който европейците да намерят необходимата социална рамка, в която да се осъществи интеграцията на европейските мюсюлмани с полагашото се уважение към индивидуалната и националната им идентичност. Чрез такъв подход би могло да се преодолее схващането за неизбежната несъвместимост между исляма и християнския Запад.

Каквото и да кажем за днешната политико-социална и културно-религиозна действителност, неоспоримо е, че мисленето на човека е определящият фактор – определящ дали да се разпали масова война, да се измъчват ли невинни хора с тероризъм и глад или да има мир. Мирът може да се постигне единствено тогава, когато има стремеж към справедливост, търсена в продължение на повече от век от Дюркем *обществена солидарност*. Оттук и окачествяването на личността дали е добра или лоша, дали носи белега на позитивното или негативното, дали отблъсква и привлича останалите хора към себе си с начина си на живот или спада към една твърде сложна и разнолика природа – онтологична императивност, в чиято оценъчна практика влизат както субективното идентифициране от позицията на всеки поотделно, така и от гледна точка на конкретната група или от изразител на дадена общност. Проблемът обаче е, че днес, когато всичко по презумпция е сведено до чистата потребност от изживяване на хедонистична наслада, философско-етичните и социално-религиозните норми сякаш започват да търсят друга поздрава основа за себеизразяване. Различна от тази, която е спускана като *задължителен* модел от гледната точка на световни или местни организации, било в сферата на медиите, модата, религиозни практики, спорта или политиката. Важното в случая е, че потребността от лично изразяване и желание за възприемане на добрия пример все по-често започва да играе своята социализираща роля, наред с вродената условност човекът да се чувства значим.

Такъв е случаят с Мохамед Салах, чийто персонален пример на футболен миротворец и религиозен обединител е достоен за подражание. Политик по неволя, какъвто всъщност стана Салах, е със съществен принос както за своя личен футболен клуб *Ливърпул* и за общността в самия Мърсисайд, така и за своята страна Египет. Човекът, под чието име, без дори самият той да подозира, се под-

писват повече от един милион души.

Възхищението, което светът изпитва към него, е продиктувано и от личната история на този египетски футболист. Дългите пътувания в детството му, за да може реално да практикува любимия си спорт, в действителност днес го карат да подхожда изключително отговорно към настоящата си професия. Благодарността, която лично показва към живота и своя първи треньор, многократно му се отплаща с успешна футболна кариера. Всъщност покрай тясното преплитане между минало и настояще стигаме до онзи момент на неговото постоянно търсене и показване на европейската сцена. Желание, идващо може би от насложения през вековете афинитет към Европа – недоловимо трансцендентално въздействие на прокарвания евроцентризм, реално осъществяващ практическата връзка между Стария континент и останалата част от света.

Праволинейното поведение на Мохамед Салах, неговата особена изразеност е доловена от авторитетното издание *The Daily Mail*. В журналистическия материал се разказва, че по времето, когато Салах играе за египетския *Александрия*, той разбира, че къщата, в която живеят родителите му, е била обрана. Бащата на Мохамед Салах основателно повдига обвинения и иска съд за злосторника. Салах обаче е на друго мнение. Той моли баща си да оттегли обвиненията и скоро крадецът е пуснат на свобода. Тогава футболистът го намира и му предлага определена сума пари, помага му и да си намери нова работа. Статията завършва с думите на играча: *всеки заслужава шанс, за да подобри себе си като човек*.

Концептуално погледнато и в услуга на интерпретативната аналитична насоченост на настоящата изследователска работа, в споменатия материал могат да бъдат открити минимум две основни сюжетни линии. *Първата* от чисто културно-религиозна гледна точка и *втората* от политическо-религиозна.

Чрез конкретизирането и на двете основни направления на разсъждение, в първия случай стигаме до момента, в който на повърхността от цялостния процес човешки взаимоотношения в обществото, се забелязва елемент от етичната система на едно конкретно общество – египетското. Реално това е *първичното* общество на африканския футболист, в чиято *коренова система* ясно присъства културно-

религиозния елемент за даването на допълнителен шанс. Интересното в случая е, че на тази база, освен чрез показаното милосърдие, журналистическият материал цели посредством зараждането на обич към Салах, у британския фен да се *имплантира* и необходимата нагласа към даването на допълнителен шанс. Шансът в дадения момент се отнася до онези личности – част от останалата мюсюлманска общност, към която принадлежи и самият египтянин.

Една дискретна ангажираност в основата на публикацията, препраща читателя към разсъждения, че само посредством показването на подобен род положителни примери може да се стигне до етап, в който практически да се промени цялостната картина на британското общество. Идейна основа, чиято реалистична представа много бързо бива препотвърдена, предвид направеното любопитно проучване от страна на учени от *Ливърпул*, свързано именно с талисмана на *червените* Мохамед Салах и привличането му в клуба през лятото на 2017 г. От цитирания в изследването служител в джамията *шейх Абдула Килам*, по думите му: *Салах е модел на доброто поведение за хората тук. Не само тук, във Великобритания, а и в целия свят. Той промени негативните виждания на много хора за религията ни.*

Продължавайки в настоящата конкретика и показването на посочения материал през обектива на втората гледна точка, тази на политическо-религиозната трактовка, практически ставаме свидетели на едновременна обич към чуждовереца Мохамед Салах и проявление на негативно отношение към по-голяма част от останалите като него. Безспорен се оказва и фактът, както продължава материалът, че това е човекът социално явление. Футболистът на *Ливърпул* е боготворен в Египет. Там играчът помага на бедните, строи школи и обединява цялата страна. Влиянието му обаче е много по-голямо. Става въпрос за начина, по който днес възприемат египтяните и мюсюлманите в *Ливърпул* и на Острова. Учените казват:

С пристигането на Мохамед Салах в Ливърпул количеството на престъпления на базата на екстремизъм в графство Мърсисайд е спаднало с 18,9%, а антимиюсюлманските коментари от страна на феновете на мърсисайдци са намалели два пъти (от 7,2% до 3,4% или това е около 50%).

От тази гледна точка дадената оценка от страна на изследователите представя личността на Салах и в друга светлина, че всъщност откритостта му към вярата помага за разбирането на исляма в

европейското общество. Винаги търсещият молитвата футболист се превръща в пример за смирено поведение в противовес на ислямофобския настроен запалянко.

Имайки предвид симбиозата между религия, в случая молитвата и играта (футбол) на Салах, който освен че е религиозно различен, е и един от най-успешните съвременни футболисти, може би задава успешната линия за трансформиране на общественото мнение. Защото играта, която *е не само мястото на ограниченото и временно съвършенство, тя е и нещо като пристан, където всеки е господар на своята съдба* (Кайоа 2001: 174).

От смисъла на последното изказване прозира независимото обстоятелство, че целта е не да се търси идеалният образ за нужното амплуа, което съответства на контекста за това как, какво и защо трябва да се осъществи като промяна. Идеята е, че не винаги може да има целенасочен пълен паритет между пожелателно и действително осъществимо, просто понякога нещата се случват. Достатъчно е да има подходящата среда и желание то да се случи.

Последното е една изкристализираща констативна социална реалност, в чиято основа лежи позицията на абсолютния Хегелов дух, перифразиран и възприет посредством мотива, че човекът, който живее на границата между два века, е винаги в очакване и под постоянното влияние на детерминизма: там, където в основата на всяка абстрактна разделителна линия стои истинността относно употребата и полезността на точно определено действие. Проявлението на истинността като социален феномен се явява своего рода подкрепящ елемент винаги, когато се търси постигането (ако не на пълна обществена морална изразеност) поне на нейната личностна форма.

В този смисъл от изразената социално-религиозна амбивалентност в образа на футболиста Мохамед Салах на практика може да се направи извода, че неговото поведение, показано посредством личната му социална роля, е в унисон с контекста на витаещата многопластовост на съществуващата постмодерност. Тази, в която социологът Ървинг Гофман вижда известна доза ролева дистанция. Перифразирана в съдържателен план, това е позиция едновременно на пълна близост, но и на известна доза отчужденост от поставената роля.

Фактът, че личността Мохамед Салах, демонстрира желание да изпълни определени роли или ролеви компоненти, реално показва съществуващите алтернативни действия относно приписвания образ на мюсюлманина, поставяйки своя живот като залог за промяна. Затова, когато обикновено 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 като предаваме опита и начина на живот, и ценностите на следващото. Една трайна житейска линия, в чиято основа лежи идеята за съществуването на архетипове, които според Карл Густав Юнг носят белега на *колективното съзнателно*, на *поколенческата памет на рода*. Казано на езика на социологията и в смисъла на Алфред Шютц, това значи *да почерпим опит и знание, които можем да интерпретираме и доразвиваме от света на предшествениците, за да го предадем на следовниците – хората, които остават след нас*. Интерпретация, в чийто корен видимо основна роля и присъствие имат съществуващите архетипове като движеща сила на социокултурната реалност. Трудните днес, дори на моменти непоносими междурелигиозни отношения, карат обикновения европейец да мисли, че изградената с толкова жертви и усилия християнска ценностна система всеки момент може да рухне. Хора като Салах, чието професионално и етично поведение и религиозна кротост впечатляват, могат да станат разковничето в търсенето на правилните отговори: възможно ли е да станеш политически посланик на разбирателството, негласно да прокламираш религиозна толерантност и същевременно да поддържащ неувяхващ интереса към предишния възторг от футболния спорт. Оказва се, че водещият стимул са не само парите, а чувството, че си част от нещо много по-голямо и важно.

Подобни размисли отвеждат към трайно настанилата се антиподност между християни и мюсюлмани. Само че при появата на толкова влиятелен играч, какъвто е египтянинът, се разкрива не просто традицията и начина на живот на изповядващите исляма, а нещо съвсем друго... *Спортният актьор* – Салах, може да помогне за коригирането на тези негативни впечатления и стереотипи, да по-

каже колко всъщност са маргинални терористите в рамките на вярата, както и нивото на съвместимост *мюсюлмани – християни*.

Интересното в случая е, че когато става въпрос за търсенето и постигането на реален толеранс, фигурата на родения в Нагриг футболист оказва съществено положително въздействие. Защото той е този, който на практика представя модела за интегрираност на мюсюлманските малцинства във Великобритания.

Житейският път на Мохамед Салах върви по възходяща линия. Той успява да се превърне в известен играч със своята решителност и ангажираност. С поведението си той без грам притеснение представя модела, на който младите мюсюлмани трябва да подражават. Фактът, че нито за миг той не скрива религиозната си принадлежност, го прави ясен провокатор на емоционална амбивалентност от страна на местната общност към него.

Негласната узаконеност на тези действително съществуващи права, употребена като социално *нещо* и в духа на Макс Вебер, разкрива в себе си онази част от човешката потребност, която са доловили почитателите на египетския футболист. Една социална реалност, в чиято основополагаща гносеологическа последователност стои моделът на постоянно задаване на въпроси и търсенето на техните отговори.

Все пак, в какво се изразява същинската изразност на религиозната толерантност? Поставянето на оценка относно поведението на Мохамед Салах и как реално той успява да запали искрицата по вече отминалото романтично удовлетворение от футболната игра ли? Отговор трябва да се търси в онези дребни нещица, показващи неговата съпричастност с общността, в която живее. Там, където молитвата към Аллах бива употребена от позицията на трансценденталната си същност и разбрана като всепроникваща от страна на божеството към своя вярващ. Позицията на Салах като един вид *религиозен посредник* дава усещането за *отиване* отвъд спорта. Скромната визия и смирено поведение от страна на конкретния играч са водещи до изграждането на обществена нагласа, че въпреки неговото верско различие, може да му се има доверие. Въпросът е дали доверието може да се пренесе и върху останалите *различни*?

На тази основа отново си задаваме въпроса относно значение-

то и смисъла от интерпретацията на играта сама по себе си. В идеята, представена от Мария Серафимова в *Американската религиозност – симфония от различия* (2005), прозира, че

организираният спорт в Америка, който има малко повече от сто годишна история, характеристиката на такива спортове като бейзбол, футбол и други игри е съществена. [...] Защото, продължава тя, от историческа гледна точка, игрите произлизат от религиозните ритуали, а структурно спортната активност прилича на ритуалите по форма. Така те се превръщат в код за милиони американци. Разделянето на два отбора напомня на дуалистичното библейско раздвоение за окончателната битка, където заложеният код, който спортните игри предлагат, е свързан с невинността, почтеността, победата, успеха в бизнеса, индустрията, държавата.

Една конститутивна интерпретация на съществуващата социална реалност, посредством която на практика образът на Мохамед Салах става образец в стремежа да бъде превърнат в посредник между изповядваната от него религия и британското общество. Идеино-практическа трансформация, в чийто профил на съществуване откриваме знака, оставен от социолога Емил Дюркем. Всъщност от него разбираме, че свещеното *изобщо* и социалната общност са тъждествени. Дюркем налага съждението, че религията е социален факт: *в нея откриваме, както и във всеки социален факт, единство на вярвания на група хора, единство на начина им на съвместен живот* (Дюркем 1998).

Обвързвайки по този начин социалното с религиозното и визирайки верската принадлежност на Мохамед Салах, метафорично може да се каже, че светът се сдобива със своя *нов пророк*. Отъждествявайки религията и вярата със спорта, ние практически признаваме сериозната роля на футбола като световен феномен и съвсем без преувеличение може да се каже, че той е голямата световна религия. Особеното е, че страстта към футбола реално прескача условно поставените граници от страна на всички религии, раси, етноси. В този случай, както казва Стивън Томкинс в *Кратка история на християнството: Ние изоставяме църквите заради футболните стадиони. Играчите са божествата, а трибуните – църковните скамейки. Футболът е новата съвременна религия.*

Една фина настройка, посредством която футболът запълва

културната празнота, която оставя религията в постмодерността. Факт е, че до свещеното се прибягва, тъкмо за да се повлияе върху реалния живот. Моментите, в които Мохамед Салах се моли на своя Бог, изглежда помагат той да постигне победата и всички онези желани последици от божие то благоразположение. Разбира се, последното разбрано и контролирано от проникновението, че свещеното преминава отвъд земното човешко съществуване. Сам по себе си молитвеният жест на футболиста не демонстрира публична религиозност, той не е и нещо осъдително. Неговата вяра, изразена точно чрез публичните му тихи молитви, също го превръщат във фигура от значимо социално и културно значение и то в момент, когато Великобритания се бори с нарастващата ислямophobia. Тогава, когато правителствената политика назад във времето е била да създаде *враждебна среда* за нелегалните имигранти, той е онзи северноафрикански мюсюлманин, който не просто е приет във Великобритания, а е обожаван. *Той е човек, който въплъщава ценностите на исляма и носи вярата си в ръката*, казва Микдаад Верси, помощник-генерален секретар на Мюсюлманския съвет на Великобритания.

На тази основа, освен наблюдаваната лична ангажираност на един футболист, трябва да се отбележи, че спортът въобще играе ефективна роля в разпространението на толерантността поради способността му да надскача културни, религиозни и политически граници. Което, под формата за насърчаване на културата като предпоставка и задължително условие за взаимно уважение, успешно се бори със съществуващите днес стереотипи.

Това схващане, чиято повсеместна индоктринация намира своя приемник в лицето на Мохамед Салах – египетския нападател на *Ливърпул*, успя да покаже другото лице на мюсюлманина не само във Великобритания, но и в света. Влиянието му не е търсено, то е постигнато и получило своето признание в глобален аспект, дори Саудитска Арабия в знак на гордост за неговите вдъхновяващи постижения пред мюсюлманите от целия свят, му поднесе парче земя в Мека. От религиозната наточареност на този политически акт следва факта, че когато Мохамед Салах използва правото си на вяра, той постига нейната практическа легитимност. Доказателство за което са и фенските скандирания: *Ако той вкара още няколко гола,*

тогава и аз ще стана мюсюлманин – едно емоционално волеизявление, в чиято основа съзираме мисълта на Уилям Джеймс от книгата му Разновидностите на религиозния опит, че религиозният опит е нещо напълно действително, че той е неотделим от човешкото съществуване. Религиозната вяра действа положително върху човека.

Религията, както е при Салах, не само го утешава, но и го води напред в житейското му поведение, възпитавайки го в почит към изконните ценности. За което преди повече от столетие Уилям Джеймс пише:

Най-голямото откритие на моето поколение е това, че човешкото съществуване може да промени живота си чрез промяна на своето отношение. Светът, който виждаме, и ни изглежда така луд, е резултат от една система от вярвания, която не работи. За да възприемем света по различен начин, трябва да бъдем готови да променим своята система от вярвания, да пуснем миналото да си отиде, да разширим своето усещане за сега, и да разтворим страха в нашите съзнания. Най-голямата полза от живота е да го похарчиш за нещо, което ще го надживее. Вярата е тази, която създава действителния факт, докато върховното лекарство за притеснението е молитвата.

В този смисъл основен обект на разглеждане ще продължат да бъдат човешките екзистенциални потребности, като: любов към ближния, смиреност, уважение към религиозното различие и не на последно място насладата от това, което правиш.

Използвани източници

- Арент, Х. 1993. *Тоталитаризмът*. София [Arent, H. Totalitarizmat. Sofia].
- Арон, Р., 1997. *История и диалектика на насилието*. София [Aron, R. Istoria I dialektika na nasiliето. Sofia].
- Брюкнер, П. 2003. *Вечната еуфория: Длъжни ли сме да бъдем щастливи* [Brukner, P. Vechnata euphoria: Dlazhni li sme da badem shtastlivi. Sofia].
- Вебер, М., 2016. *Политиката като призвание. Науката като призвание* [Veber, M. Politikata kato prizvanie. Naukata kato prizvanie. Sofia].
- Дюркем, Е. 1998. *Елементарни форми на религиозен живот*. София [Durkem, E. Elementarni formi na religiozen zhivot, Sofia].
- Еспозито, Дж. 2009. *Ислямската заплаха – мит или реалност*. София [Espozito, J. Islamskata zaplaha – mit ili realnost. Sofia].
- Илиева, В. 2007. *Крахът на мултикултурния модел в съвременна Ев-*

рона. София [Ilieva, V., Krahat na multikulturnia model v savremenna Evropa. Sofia].

Кайоа, Р. 2001. Човекът и свещеното. София [Kojoa, R. Chovekat i svestenoto. Sofia].

Колаковски, Л. 1994. *Политиката и дяволът*. София [Kolakovski, L., Politikata I diavolat, Sofia].

Мизес, Л. 2016. *Всесилната държава*. София [Mizes, L. Vsesilnata darzhava. Sofia].

Сарамаго, Ж. 2013. *Проглеждане*. София [Saramago, Zh. Proglezhdane. Sofia].

Серафимова, М. 2005. Американската религиозност – симфония от различия. Благоевград [Serafimova, M. Amerikanskata religioznost – simfonia ot razlichia. Blagoevgrad].

Стройзенд, Д., 2004. *Европейски ислям или ислямска Европа*. София [Stroizend, D. Evropeiski isliam ili isliamska Evropa. Sofia].

Тойнби, А. 1995. *Изследване на историята*, т. 1-3. София [Tojnbi, A., Izsledvane na istoriata, t. 1-3. Sofia].

Токвил, Ал. 1996. *За демокрацията в Америка*. София [Tokvil, Al. Za demokraciata v Amerika. Sofia].

Фукуяма, Ф. 2005. *Ислямската заплаха – Геополитика*. София [Fukuiama, F. Islamskata zaplaha].

Хънтингтън, С. 1999. *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*. София [Hantingtan, S. Sblasakat na civilizaciite I preobrazuvaneto na svetovniia red. Sofia].

Юнг, К. 2016. *Архетиповете и колективното несъзнавано*. София [Jung, C. Arhetipovete I kolektivnoto nesaznavano. Sofia].

ТОЧКИТЕ НА СЪПРИКОСНОВЕНИЕ МЕЖДУ БУДИЗМА И СЪВРЕМЕННАТА НАУКА

Сергей Методиев

THE POINTS OF COOPERATION BETWEEN BUDDHISM AND CONTEMPORARY SCIENCE

Sergey Metodiev
dominogym@yahoo.com

Abstract: *Buddhism, as a religion, does not seek to establish a special metaphysical doctrine seeking a metaphysical and supernatural foundation of reality, but it contains aspects that closely correspond to modern science. In this case, it refers to modern physics, and in particular to quantum theory. The ideas of emptiness – Śūnyatā, and the quantum field in physics are similar. Also, the view of the correlation between phenomena in Buddhism corresponds to the quantum field theory (QFT). This makes Buddhism actual and interesting in relation to contemporary views on the essence of reality.*

Key words: *Śūnyatā, Pratītyasamutpāda, interdependent co-arising, quantum field, wave, particle, reality, phenomenon*

Будизмът е сложно и трудно обяснимо с еднозначни определения явление в духовната история на човечеството, така че неговата същност и фундамент често биват не достатъчно разбрани. *Вярата в Дхармата*, респ. истината и законът, предадени от Сидхарта Гаутама – историческият Буда, които водят човека към освобождение, а именно нирвана (срв. Сярова 2002: 98), са негова принципна черта и специфика, върху които се появяват и по-късните версии на будизма, включващи много и разнообразни негови клонове и направления. В това отношение будизмът е повече религия. От друга страна, в будизма категорично отсъства идеята за Божествен Абсолют, с Когото е нужно да се търси взаимодействие и молитвен контакт, поради което той е повече практическа философия, а именно етика и психология. На трето място, сред будистките мислителни и в историята на будистките школи са налице изключително задълбочени и интересни възгледи за реалността, с което той се доближава повече до научния мироглед и визия за света. Това, което в случая ще ни интересува, е именно наличното в будизма учение, имащо отношение към постиженията на съвременната наука.

Нека обаче да имаме предвид, че сходствата между будистките възгледи за реалността и съвременната наука съвсем не са за сметка на визиите в това отношение налични в останалите световни религии и философски системи от древността. Такива сходства могат да се открият и в идеите и върховните духовни постижения извън будизма. Затова настоящата статия, разглеждайки идеите в будизма, съответстващи на някои от най-съвременните и актуални научни постижения, съвсем не търси аргументи в посока към обосноваване на тезата, че будизмът превъзхожда останалите религии или философски системи от Античността. В случая в съвсем съкратен вид ще бъде показано само това, което характеризира най-общо будизма като възглед за реалността, който не е чужд и противопоставен на съвременните научни постижения.

Нека се спрем на някои от основните понятия на будизма – пустотата, взаимозависимостта, природата на реалността (ката, гура, агура loka) и техните аналози в съвременната научна мисъл.

Първото, на което ще обърнем внимание, е възгледът за пратиясамутпада, а именно, че *според будисткото разбиране всичко в света е във взаимна зависимост, зависимо е по своя произход, всичко е свързано с всичко и в определено отношение всичко и всички са равни – равни са в своята зависимост в преходния свят, равни са в относителността си* (Сярова 2002: 100). Тази представа добре и в голяма степен се съгласува със съвременния възглед за сплетените частици, т.е. за времето и квантовото сплитане, наличен в квантовата физика.

Според учените, нашата способност да помним миналото, но не и бъдещето, друга проява на стрелата на времето, също може да се разглежда като натрупване на корелации между взаимодействащите си частици. Когато четеш нещо от лист хартия, мозъкът корелира с информацията чрез фотоните, които достигат очите. Само от този момент нататък вие ще сте способни да си спомните какво е написано на хартията. Настоящото може да бъде определено чрез процеса на свързване (или установяване на корелации) със заобикалящата ни среда. Фон на стабилния ръст на заплитането в цялата Вселена, разбира се, е самото време (Квантово заплитане).

Идеята за единството или взаимозависимостта в будизма –

пратитясамутпада, бидейки един от основните му принципи, означава, че всичко във вселената е тясно взаимосвързано. Представата, че ние живеем напълно самостоятелно и независимо от другите хора и от обкръжаващия ни свят като изолирани самозатворени монади, е илюзия. Истинската природа, както на самите нас, така и на всичко останало, т.е. на реалността като такава, е всеобщата взаимовръзка, взаимната обусловеност и единство. На всичко това в съвременната квантова физика съответства т. нар. квантова сплетеност. Споменатото явление се изразява в това, че две частици могат да си взаимодействат една с друга като неделимо цяло, т.е. могат да си влияят независимо от пространствената отдалеченост и разстоянието между тях, реагирайки една спрямо друга като единен и цялостен космически *организъм*. Между тях възниква особено състояние на взаимна връзка. Когато на една от тези частици се оказва някакво влияние, като например измерване или наблюдение, другата частица моментално реагира, и точно повтаря поведението на първата, независимо дали тези частици се намират в двата края на стаята, или в различни краища на вселената. Всъщност сплетените обекти се държат като че ли са един обект, а не два отделни такива. Независимо от положението им във времето и пространството, двете частици винаги ще са взаимосвързани. Научно погледнато, това би могло да се свърже със сингуларността, предшестваща големия взрив, когато цялата вселена е била свита до точка, по-малка от атом. С това бива разбираемо, че всичкото вещество във Вселената, включващо всичките ѝ обекти, е изначалната и единна енергия, която ние възприемаме като отделни феномени, а сплетените частици, са тези, които винаги са били, са, и ще бъдат, и то като взаимосвързани. Квантовата сплетеност ни показва действителното единство на вселената.

Самите ние по този начин съществуваме в океан от енергия, съединяваща всеки един атом от нас, с тези които възникват при раждането на нова звезда във вселената. Полето, респ. квантовото поле, от което се появяват атомите, е разпространено и разпределено по цялото пространство и време подобно на паяжина. Квантовото поле е паяжина, съединяваща живота, енергията, веществото и всичко съществуващо в една единна система. Всичко, което ние възприемаме и усеща-

ме, има единен взаимосвързващ източник. Всичко, което ние сме, е резултат от нашите мисли. В будизма и повечето други мистични традиции умът е център на реалността. Той не е просто част от реалността, той създава реалността, по подобен начин както в нашия сън се създава съновидението. Източните традиции смятат за погрешно да се разглежда светът извън контекста на нашето съзнание. Научно погледнато, всяко вещество съществува благодарение на силата, която го поражда и поддържа. Зад тази сила се крие съзнателен разум, който се явява като матрица за всяка материя. Вернер Хайзенберг издига тезата, че само поради факта, че наблюдаваме света, ние му въздействаме. В своите изследвания, той стига до извода, че е невъзможно едновременно да знаем и скоростта на частицата, и нейното положение в пространството. Ако положението на електрона е точно определено, не може да се каже нищо за неговата скорост, и обратно, ако скоростта е известна, не можем да посочим положението му. Хайзенберг нарекъл това *Принцип на неопределеността*. Това, което ние наблюдаваме, не е самата природа, а природа, която се явява в този вид, в който ни се представя, благодарение на нашата способност да поставяме въпроси. Това става не заради ограничеността на нашите възприятия или заради несъвършенството на нашите измервателни уреди, а поради това, че съзнателното наблюдение е свързано с наблюдаваното събитие и фактически определя местонахождението на това събитие в пространството и времето, откъм местонахождението на самия наблюдател. Така активното участие на наблюдателя става една от най-важните страни на квантовата теория. Реалността не съществува без ума, който я определя. При отсъствие на съзнание реалността съществува само като безкраен и неструктуриран потенциален набор от вероятности. Физиците се сблъскват с това, за което мистиците говорят повече от две хиляди и петстотин години. Реалността е проекция на ума, тъй като самият той е част от нея и тя от него, т.е. взаимосвързани са.

Второто, на което ще обърнем внимание, е представата за пустотата или шунята (*Śūnyatā*) в будизма. Нека да дефинираме това, което в будизма се има предвид под шунята. Ето какво откриваме по въпроса в изключително авторитетния *Енциклопедичен речник на източната мъдрост*:

[Shunyata] ... букв. празнота, празнина; централно понятие на будизма. В

стария будизъм се осъзнава, че всички съставени неща [Самскара] са празни, непостоянни [Анитя], несъщности [Анатман] и изпълнени със страдание [Духкха]. В Хинаяна празнотата се отнася само до „личността“; в Махаяна обаче всички неща се разглеждат като несъщности, т.е. като празни откъм собствена природа [Свабхава]. Всички дхарми [атомите на битието-б. м.] са в основата си без самостоятелна, трайна субстанция, не са нищо повече от чисти явления; те не съществуват извън празнотата. Шунята носи и произведа всички феномени и прави възможно тяхното развитие. ... Тя не означава, че нещата не съществуват, а само това, че те не представляват нищо повече от явления. В махаяна шунята често се отъждествява с абсолюта, понеже той е свободен от дуалност и емпирични форми. Оттук нататък отделните школи дават различни интерпретации и на шунята (Речник 2008: 576).

Нека се опитаме да интерпретираме това, което открихме по въпроса за шунята, в един по-общ мирогледен план, имайки предвид т. нар. материализъм и идеализъм, което е обичайно за европейското мислене.

Материализмът и идеализмът на пръв поглед изглеждат като два различни и диаметрално противопоставени модела на възприемане на действителността и нейните аспекти. Същност те се оказват само два различни познавателни подхода, насочени към реалността и са като две неотделими една от друга страни на една и съща монета. Логически възниква въпросът как би трябвало да възприемаме реалността и каква е тя същност. Основното в случая при будизма е понятието за пустота – шунята. Тя е това, от което всичко се появява и това, към което всичко отново се завръща. Будизмът възприема шунята *онтологически* изначална, поради което от нея всичко възниква като от абсолютен недвойствен и неизчерпаем първоизточник. Всичко, всяка вещь, всяка част от действителността, възниква от пустотата, пребивава в нея и се завръща отново към нея. Тя предшества и надживява във вечността и невъзникналостта си, всички проявления на действителността, които като безсъщности и битийно празни, се оказват само временни явления, без собствена субстанция и самостоятелна реалност, но със самото това не са илюзия, а само относителни и нетрайни в реалността си.

Пустотата можем да си представим и като своеобразен фон, върху който се появяват отделните елементи на реалността, които сами по себе си не са реални и самостоятелни, а съществуват само върху спомнатия фон, и във взаимовръзката – пратитясамутпада помежду си. На

този фон, въпреки празнотата му и без определено и структурирано смислово съдържание, биха могли да се появят неограничен брой разнообразни феномени на действителността. По такъв начин пустотата, разгледана в един съвременен научен план, може да се схване като поле – квантово поле с неограничен потенциал от възможности. С това става възможно разбирането за реалността, имаща едновременно чертите на идеална и на материална, т.е. имаща материалност като *съдържателност*, но с нематериалност по отношение на формата си, а с това можем да видим, че пустотата (или шунята в будизма) има отношение към проблемите в съвременната физика и най-вече квантовата физика.

Нека конкретизираме всичко това, свързвайки го с т. нар. вълново-корпускулярен характер на действителността. Материята, субстратът или веществото, от което се състоят предметите и явленията, едновременно съществува както в нематериална форма на вълна, така и в материална форма на частица. Частицата във вълновата форма няма определено положение в пространството и времето и може да се каже, че тя се намира навсякъде. Всеки произволно взет предмет, от една страна, в качеството си на съставен от частици, има точни и определени координати в пространството и времето. Но, от друга страна, същият този предмет, може да се окаже с оглед на вълновите функции на *частиците*, от които е съставен, същевременно и безкраен, без определени времеви и пространствени координати, т.е. в две съвсем различни състояния едновременно. По този начин, макар на пръв поглед парадоксално, се оказва, че е напълно възможно едно тяло да бъде едновременно и твърдо, и обратно – нетвърдо; да има определени координати във времето и пространството и обратно – да няма такива. Колкото и поразителен да изглежда този факт, той е потвърден от експерименти, провеждани хиляди пъти с един и същ резултат. Този опит, който първоначално шокирал физиците, сега е общоприет факт. Известен е ефектът с *котката на Шрьодингер*, който ни показва, че тя може едновременно да бъде и мъртва, и жива. От казаното следва, че факторът, който всъщност определя ще се държи ли частицата като вълна, или като частица, е самият наблюдател (човешкото съзнание), както смята квантовият физик Вернер Хайзенберг. С това става ясно, че свойствата на частицата не са установими предварително. Това, което

изглежда като твърда реалност, е само един от двата аспекта на реалността, която може да има форма на вълна и форма на частица.

Имайки предвид чисто материалните явления от реалността, усътановяваме, че пустото пространство в тях е над 99,99%. Също така почти цялото пространство на атома е пусто, т.е. празнота, от което произлиза, че съществува не плътно вещество и твърда материя, а само безкраен океан от енергия, на чиято повърхност се образува това, което наричаме твърдо вещество. Не само нашето тяло, но и всичко, с което си взаимодействаме, в своята огромна част се състои от пустота.

Квантовото поле е всъщност електромагнитно поле, от което произлиза материята. Частиците, възникващи от това поле, не са самостоятелни, а представляват различни форми на една система, т.е. полето и веществото, възникващо от това поле, са едно и също. Следователно, бихме могли да разглеждаме веществото като област на пространството, където полето е изключително концентрирано, наситено и силно. В новата физика идеята за полето, генериращо вещество е една от водещите и ключови концепции, посредством която би могло да се обясни реалността.

По въпроса чисто асоциативно бихме могли да направим аналогия, с която полето се явява като неспокоен и бушуващ океан, където вълните непрекъснато се издигат и спускат, а самият връх на гребена на вълната е източникът, от който се появява веществото и нашата т. нар. реалност. Останалата огромна част от океана лежи отвъд обсега на нашето възприятие, но въпреки това тя е потенциалният източник на веществото. И така, веществото възниква от полето и се връща в полето. Това поле представлява единната среда, равномерно разгърнатата и разпределена по цялото пространство и време, респ. във времево-пространствения континуум. Видно е, че бихме могли да направим паралел между понятието за поле и идеята за пустотата в будизма. От това поле се появяват не само частиците, които ние възприемаме, но то е също и основата на всички без изключение атоми, съставлящи дори самите нас и вселената като цяло.

На трето място, съвсем накратко ще отбележим, че представата за реалността в будизма включва и разбирането за съответни няколко нива, а именно: *кама лока* – сферата на сетивните възприятия и опитното познание; *рупа лока* – сферата на чистите форми и принци-

пи на сетивната реалност; *арупа лока* – най-висшата сфера, шунята, а именно абсолютната реалност, надхвърляща първите две сфери, от която те произтичат и към която отново се връщат (срв. Ангелов 2006: 6-7). Първото ниво е свързано и с най-нисшата форма на мислене и познание – сетивното, съответстващо на наивния реализъм, а именно убеждението, че нещата са само такива, каквито ги възприемаме посредством сетивата си; второто ниво включва научното, но преди всичко само формално-логическото мислене и познание, откриващо законите във физическия свят и неговите причинно-следствени връзки; третото ниво включва надхвърлянето на разсъдъчното мислене, ръководено от законите на формалната логика, и тук като аналог спрямо съвременната наука бихме могли да посочим точно квантовата физика, в която разсъдъчно-формалното мислене се оказва неспособно да овладее и схване излизащите отвъд сферата му квантови феномени, изискващо мислене отвъд формално-разсъдъчното, предвид сложната проблематика от квантово естество, където формите, определеностите и причинно-следствените връзки губят абсолютната си валидност. Именно на това по-високо ниво – квантово ниво, или, ако имаме предвид будизма – познанието за пустотата – шунята, се установява, че *съдържането на състоянието* нирвана е шунята – празнотата, пустотата, постигната изначална лишаност от битие – непоявеността (Ангелов 2006: 6), т.е. това, което предшества феноменалния свят, и това, от което той получава реалността си.

Както бе посочено, будизмът не е единствената религия, която има идейни сходства със съвременните научни постижения. Например, в християнството чрез идеята за *creatio ex nihilo*, отчитаща несамостоятелността и несамодостатъчността, т.е. несубстанционалността на космическото битие (космическото битие като нямащо основания за себе си в себе си, а в Създателя си), бихме могли да открием идеята за само феноменалния характер на т. нар. реалност, която поради това е изцяло относителна и сама по себе си изобщо не би била това, което е, имайки трансцендентен, извънвремеви и извънпространствен Божествен Източник, осъществяващ интеграцията, координацията, единството, целостта и континуалността в нея и процесите протичащи в нея, въпреки многообразието и плуралността ѝ. Същевременно той е присъстващ и действащ в създадения от Него космос, а с това самият кос-

мос и всеки фрагмент от него, въпреки абсолютната си собствена не-самобитийност, имат абсолютна непреходност и значимост откъм Създателя Си. В тази връзка да не забравяме, че всъщност големите германски физици – създателите на квантовата физика: Макс Планк, Вернер Хайзенберг, Макс Борн, Ервин Шрьодингер са били с християнски философски и религиозни убеждения.

В заключение ще посочим, че с напредването на научното познание противопоставеността между науката и духовността става все по-малка, противоречията им постепенно отпадат, а понятията им стават взаимозаменяеми. Пред съвременния човек стои предизвикателството да преодолее резките противоречия и идейни конфронтации между на пръв поглед взаимно изключващите се идейни парадигми. За да се постигне това, съвременното човечество трябва открито да поставя въпроси и да търси отговори по вълнуващите го проблеми, изследвайки свободно и непредубедено истинската същност на реалността, преодолявайки видимостта – наивния реализъм.

Използвани източници

Ангелов, Ц. 2006. Vita contemplativa и медитация в контекста на исихазма. В: *Философски форум*, №1 [Angelov, Ts. Vita contemplativa I meditatsia I konteksta na isihazma. In: *Filosofski forum*, №1].

Енциклопедичен речник на източната мъдрост. 2008 Будизъм. Индуизъм. Даосизъм. Дзен. Философия, психология, религия, мистика и медитативни методи на Далечния изток. София [Entsiklopedichen rechnik na iztochnata madrost. Budizam. Induizam. Daosizam. Dzen. Filosofiq, psihologiq, religiq, mistika I mediativni metodi na Dalechniq iztok. Sofia].

Квантово заплитане движи стрелата на времето. В: nik1. Теоретична Физика. [Kvantovoto zaplitane dvizhi strelata na vremeto. nik1. Teoretichna fizika]. Available at: <https://www.forumnauka.bg/topic/18869> – квантово – заплитане – движи – стрелата – на-времето/ [Accessed 6 October 2016].

Сярова, Е. 2002. *Световни религии.* София. [Siarova, E. Svetovni religii. Sofia].

НЕМАТЕРИАЛНОТО КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО НА БЪЛГАРИТЕ МЮСЮЛМАНИ ОТ ГОЦЕДЕЛЧЕВСКО: ДРУГОТО ИЗМЕРЕНИЕ НА СВЕТА – ДЖИНОВЕТЕ

Гюлгюн Гайгаджова

INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE OF THE BULGARIAN MUSLIMS FROM GOTSE DELCHEV DISCRICT: THE OTHER DIMENSIONS OF THE WORLD – DJINS

Gyulgyun S. Gaygadzova
gulgulgun@abv.bg

Abstract: *This article deals with intangible cultural heritage of Bulgarian Muslims in the Gotze Delchev district, and particularly with their views on so called djins, demons, vampires, and draguses. Field work information is compared with the sacred Qu'ran and hadiths and also what practices used the local population.*

Key words: *djin, demon, vampire, dragus, Qu'ran, hadiths*

Темата за вярата в митични (демонични) същества е стара колкото човешката история. По въпроса има богата научна литература за фолклорното наследство по нашите земи. Правени са най-различни проучвания за трайното присъствие дори в наши дни на вярвания в свръхестествени сили; защо и какво тласка хората да извършват ритуали и да се подчиняват на суеверия; да приемат безпрекословно догматични постановки от Свещените писания. Сред оставилите следа във фолклористиката ни автори на сериозни научни изследвания се отличават имената на: Димитър Маринов, Иваницка Георгиева, Георг Краев, Евгения Мицева, Рачко Попов, Екатерина Анастасова, Евгения Троева-Григорова, Анчо Анчев и др.

В настоящото изложение ще се спрем върху вярванията за съществуването на митични същества на мюсюлманите от Гоцеделчевския край. Трудният живот на хората тук, грижата за поминъка в зависимост от капризите на природата и най-вече битът им в капсулирани родови общности ги карат да се интересуват какво има отвъд техния свят, техните възможности и представи. Ислямът не дава отговор на тези тревожещи масовото съзнание въпроси, но все пак е сложил граници, събрал е тези теми в Корана в една глава, озаглавена – *Неведомото* (Мехмед 2019:8-9).

Неведомото е което не се вижда с човешките възприятия, не може да се докосне, защото не е част от материалното, което не означава, че то не витае някъде около нас. В исляма е задължително да се вярва в Неведомото: Аллах, мелеклери (ангели), джинове, шейтан (сатана), Отвъдния (другия) свят. До тази вяра не се стига по логичен път, понеже тя е дошла от *Отвъдното*, затова е *неведома*. Този първичен момент при вярата е важен, защото човек или я рационализира и с нея здраво стъпва по земята, или я ирационализира и я приема в себе си, поддава се на суеверия.

Религиозните вярвания на населението в Гоцеделчевския край могат да се категоризират в три сфери: *демонологична*, *митологична* и *теологична* (Георгиева 1980: 475). В миналото преобладаващи били демонично-митичните създания, докато днес първенстваща позиция заемат демоните, трайно настанили се в теологичната сфера.

Демоните са зли духове, в които човек влага собствените си страхове и слабости, трансформира ги в неизвестното, придавайки им форма и име (Троева-Григорова 2003:11). За Иваницка Георгиева демоните, като свръхестествени същества, винаги гледат да навредят на хората, стоварвайки им бедствия от всякакъв характер (Георгиева 1976: 20-37). Според Рачко Попов, *демонът* придружава човека преди или след неговата смърт. *Демонът* не винаги е враждебен, дори можело да бъде и благоразположен (Попов 1983: 36-43). Интересна дефиниция дава Мицева, която определя *демона* като медиатор между двата свята – този на живите и на мъртвите (Мицева 1979: 83-88).

В района на Чеч демон и вампир по-скоро е събирателно име за *дракус*, а в с. Вълкосел най-често се използва термина *толяк*. От проведени интервюта на терен става ясно, че населението не разграничава ясно спецификите на демоничните създания. Разбиранията за едното често се преплитат и са идентични с другото. Никой от запитаните не може да определи разликите между *демон*, *вампир*, *дракус* и *толяк*. За разлика от джина, за който дават точна и ясна дефиниция (Интервю 2019а).

Записаната от мен история е свързана с много старо време, предавана устно от деди на деца:

Един мъж се е прибирал от далечна нива, било около 10 ч. вечерта.

Покрай гроб срещнал магаре, решил да го възседне, за да се прибере побързо. Магарето започнало да расте и мъжът се намерил на такава височина, че не можел да скочи. Казал „Бисмилляхи рахмани рахим“, и магарето започнало да се смалява и в миг изчезнало (Интервю 2019б).

Казват, че в дракус се превръща човек, който се убие или го убият. Изтеклата от него кръв оживява и той става *вампир*, *дракус*, *джин* (Самоубийците винаги стават вампири). Всеобщо е убеждението, че умрелият се преобразява във *вампир*, когато не са спазени обредите при погребението му (Интервю 2018в).

Вампирът е *нередовен пътник* – или мъртвец, който не е бил измит добре; или, ако е умрял от насилствена смърт и кръвта по него не е измита добре. Затова е задължително измиването на покойника, да се изперат дрехите му, да се почисти и боядиса къщата, особено мястото, където е лежал (Троева-Григорова 2003: 39-41). Важно е също да се пази умрелият да не бъде прескочен от животно или човек, защото ако такова се случи, той вампирясва. На кревата, където е лежал покойникът, доскоро на пода отдолу се забиваше пирон в дъските, другаде слагат купа с вода и лъжица, ако умрелият се *завърне* жаден. Слагали са в близост до мъртвеца и храна, която след погребението подават на беден човек. В последните години тези обичаи продължават да се спазват само от изповядващите исляма (Интервю 2019г).

Джинове. Несъмнено най-голямо място в живота на мюсюлманите, вярващи в *другото измерение*, заема вярата им в джиновете. Думата *джин* произлиза от арабската дума *иджтинан*, което означава *скритост, потайност, невидимо укрито*. В множествено число думата става *джинан* или *джинна*. Човешкият зародиш в утробата на майката се нарича *джанин*. *Джанан* означава пък гроб, тъй като в земята скриват умрелия след погребението му. Ако човек загуби разсъдъка си (*джунна*), го наричат *меджнун* (безумец, луд), т. е. умът му се е скрил. *Ел-джан*, освен че означава *баща на джиновете*, се използва и за означаване на змия и т. н. (Малик 2011:11-13).

Думата *джин* се среща в много айети (цитати) в Свещения Коран, даже има цяла сура (глава), озаглавена *Джиновете*. Срещаме думата и в Сунната (думите и делата на Мухаммед с. а. с. – мир на Пророка), където изречените мъдрости са събрани в сборници. Сунната е вторият източник в исляма след Свещения Коран.

Казва Всевишния Аплах: *Сътвори Той човека от звънка глина*

като грънчарско изделие. И сътвори Той джиновете от пламъка на огъня (Ер-Рахман: 14-15). Определението в Исляма за джиновете е:

Вид разумни духове, създадени по подобие на хората от материя, която не се възприема със сетивата, истинската им природа и форма са невидими, имат способност да се превъплъщават; те ядат, пият, свързват се в бракове и имат потомство, умират и както човекът ще дават отчет за своите дела в Съдния ден (Малик 2011:15).

Джиновете са създадени от пламъци, от огън без пушек, те служат и изпълняват божествените заповеди. Затова Всевишният Аллах казва: *Сътворих Аз джиновете и хората единствено, за да ми служат (Ел-Зарият: 56).*

От приведените цитати от Корана се внушава, че джиновете наистина съществуват. Затова и самото население, имащо свобода за свободно изповядване на религията, с интерес чете и се образова от наличната литература, слуша лекции и участва в дискусии, организирани от Главно мюфтийство, споделя помежду си информация за джиновете. Предишните вярвания в *демони, дракуси, вампири* все повече избледняват, докато на тяхно място все поосезаема става вярата в *джиновете*. Често задавани сред хората са следните въпроси: Какво представляват джиновете? Как влияят на хората? Могат ли да се вселяват в човека? Как да се предпазим от тях и т. н. Ето какво се казва в Корана:

И рече сатаната, щом делото бъде отсъдено: „Аллах ви даде истинското обещание. И аз ви обещах, но ви измавих. И нямах власт над вас, освен да ви зова, а вие ми откликвахте. Тъй че не упреквайте мен, а упреквайте себе си! Нито аз ще ви помогна, нито вие ще ми помогнете (Ибрахим: 22).

Всевишният Аллах отвърща с друг аят: *Над Моите раби нямам власт, освен за който те последва от заблудените (Ел-хиджр:42).*

От първия цитат разбираме, че *джинът* няма власт над хората, освен да им нашепва (зове). От втория цитат Аллах пояснява – *който те последва от заблудените.*

Джиновете са в състояние да предават информация на хората. Мухаммед (с. а. с. – мир Нему) ни е разяснил, че всеки човек има джин, който навсякъде го съпътства и се нарича *карин*. Врачки, знахарки и магьосници си партнират с джинове, за да им помагат джиновете, обаче те най-напред трябва да се откажат от вярата си в

единния Бог, после да извършат някои странни ритуали. Затова, когато човек реши да посети врачка, джинът, който ѝ помага в работата, се свързва по мистичен начин с *карина* (т. е. джинът на този човек), за да получи информация за неговите проблеми. Посетителят наистина остава изумен, чувайки от врачката толкова вярна информация за живота си, че започва да ѝ вярва, въпреки сам да знае, че бъдещето му е в Божиите ръце (Интервю 2019д).

Според исляма, мъртвите нямат връзка с живите. Затова е спорна вярата във врачки, които твърдят, че се свързват с духовете на умрели. Има случаи обаче, когато внезапно някой почине и близките му не знаят къде е скрил златото, да отидат при гледачка и след като нейният джин се свърже с джина на починалия, тя дава точно описание къде е заровено имането (Интервю 2019е).

Разказват за някого, че бил *обсебен от джин*, понеже чувствал стягане в гърдите, непонятни болки. Обсебването става по самовнушение. Така нареченото психосоматично състояние е свързано с възприятията на човека, с неговата емоционална стабилност. Обикновено се започва с лични житейски драми, с грешни решения и невъзможност *обсебеният* сам да намери изход от ситуацията. Човекът изпада в депресия и започва да си казва: не ми върви, обладал ме е джин или е направена магия. Какво помага в случая?: 1) четенето на Коран; 2) светена вода (баяна); 3) повече зикир (споменаване на Аллах), отправяне на повече дуа (молитви). Молитвата поддържа равновесието у човека. В такива ситуации се търси също и специалист – психиатър или психолог, може и опитен в религията. Нека не забравяме какво се казва Корана: *те* (джиновете) *са същества от друг свят* (друго измерение) *и няма как да сме зависими от тях или уязвими спрямо техните желания* (да ни навредят или да ни контролират).

Магиите. По този въпрос в Корана е казано:

И щом при тях дойде Пратеникът на Аллах, за да потвърди наличното у тях, едни от дарените с Писанието хвърлиха зад гърба си Книгата на Аллах сякаш не знаят. И последваха онова, което сатаните разправяха против владението на Сюлейман. И не бе Сюлейман неверник, ала сатаните бяха – учеха хората на магия и на онова, което във Вавилон бе низпослано на ангелите Харуд и Маруд. Не учеха никого, докато и двамата не му кажат: „Ние сме само изпитание, тъй че не ставай неверник!“ И хората се учеха от тях как да разделят мъжа от жена му, ала с това не вредяха ни-

кому, освен с позволението на Аллах. И се учеха на онова, което им вреди, а не им е от полза. И знаеха, че който го избере, не ще има дял за него в отвъдния живот. Колко лошо е онова, за което продадоха душите си, ако знаеха! А ако вярваха и се бояха, награда от Аллах е най-доброто, ако знаеха (Бакара: 101-103; Ел-Халиди 2015).

Ислямът потвърждава съществуването на магиите, също както и на джиновете. Негативното мислене на самия човек, общуването му със злонамерени хора, натрупването на ежедневни проблеми, напрежението, стресът водят до емоционално прегаряне, сломяване на духа и тялото, отпадане на имунната система. Човек става податлив на всякакви влияния, защото внуши ли си, че му е направена магия, трезвото съзнание блокира. Затова човек трябва да е здраво стъпил на земята, да е способен да обмисли живота си и какво да промени в него, да се образова. Магиите, както джиновете, обикновено влияят на хора със слаба вяра, слаба психика, объркани убеждения и т. н. А колко по-просто би било да не забравяме, че смисълът на човешкия живот е в добротворството, в старанието да си полезен на себе си и на ближните – всички тези препоръки от Мухамед (мир Нему!) са фактори, които допринасят за доброто състояние на човека. Защото човек е господар на мислите си, съответно и на действията си.

Използвани източници

Георгиева, Ив. 1976. *Традиционният народен мироглед на българите*. В: Българска етнография, №1, с. 20-37 [Georgieva, Iv. Tradicionniat naroden mirogled na bulgarite. In: Balgarska etnografia. Sofia].

Георгиева, Ив. 1980. *Народен мироглед*. В: Пирински край, София, с. 457-477 [Georgieva, Iv. Naroden mirogled. In: Pirinski kraj, pp. 457-477, Sofia]

Ел-Халиди, С. 2015. *Разкази от Свещения Коран за предишните народи*. Мадан, с.16 [El-Halidi. Razkazi ot Sveshtenia Koran za predishnite narodi].

Интервю. 2019а. Интервю с А. С., с. Вълкосел, 01.2019. В: Личен архив на Г. Гайгаджова.

Интервю. 2019б. Интервю с А. К., с. Дебрен, 04.2019. В: Личен архив на Г. Гайгаджова.

Интервю. 2019в. Интервю с И. Д., с. Вълкосел, 08.2019. В: Личен архив на Г. Гайгаджова.

Интервю. 2019г. Интервю с Х. С., с. Вълкосел, 08.2019. В: Личен архив на Г. Гайгаджова.

Интервю. 2019д. Интервю с Б. М., София, 08.2019. В: Личен архив на Г. Гайгаджова.

Малик, Иб. 2011. *Светът на джиновете*, т.1. Смолян [Malik, Ib. Svetat na jinovete].

Мехмед, Ал. 2019. *Джиновете*. В: Мюсюлмани, №8, с. 8-9 [Mehmed, Al. Jinovete, In: Muslims, vol. 8, p. 8-9].

Мицева, Е. 1979. *Въпроси из типологията на българските суеверни разкази*. В: Проблеми на българския фолклор, т. 8. с. 83-88 [Mitseva, E. Vaprosi iz tipologijata na balgarskite sueverni razkazi. In: Problemi na balgarskia folklore, vol.8, pp. 83-88].

Попов, Р. 1994. *Календарни празници и обичаи*. В: Родопи. Традиционна народна духовна и социално нормативна култура, с. 82-117 [Popov, R. Kalendarsni praznici I obichai. In: Rodopi. Tradicionna narodna duhovna I socialno normativna kultura, pp. 82-117].

Попов, Р. 1983. *Вампирът в българските вярвания*. Във: Векове, №1, с. 36-43 [Popov, R. Vampirat v balgarskite viarvania. In: Vekove, No1, p.36-43].

Теофанов, Ц. 1999. *Превод на Свещен Коран*. София.

Троева-Григорова, Е. 2003. *Демоните на Родопите*. София [Troeva-Grigorova, E. Demonite na Rodopite. Sofia].

**РЕЛИГИОЗНИ ПРАКТИКИ И ПСИХОАНАЛИЗА
(НЕВРОЗАТА И РИТУАЛЪТ В ТЪРСЕНЕ НА ИСТИНАТА
И ХАРМОНИЗИРАНЕТО НА ПРОТИВОПОЛОЖНИТЕ
ГЛЕДИЩА ЗА РЕЛИГИЯТА)**

Севделина Николова

**RELIGIOUS PRACTICES AND PSYCHOANALYSIS
(NEUROSIS AND RITUAL IN SEARCH OF TRUTH
AND HARMONIZATION OF OPPOSING VIEWS ON RELIGION)**

**Sevdelina Niklova
sevdelinanikol@abv.bg**

Abstract: *The article deals with the psychological theories of religion of Sigmund Freud, Karl Gustav Jung and Erich Fromm. With an emphasis on irrational rituals in neurosis and rational rituals in the church, some of which have become dogma, an attempt has been made to illustrate the three perspectives. An attempt has also been made to harmonize their positions so that the topics being studied are looked at more closely.*

Key words: *psychoanalysis, analytical psychology, religious experience, dogma, ritual, neurosis*

Натрупаният психиатричен опит на психоаналитиците и аналитичните психолози през първата половина до средата на ХХ в. задава интересна гледна точка по отношение на религията. За тази възприемана дотогава като изконна за човешката психика и обществото въобще сфера, те говорят с дълбоко уважение, но и достатъчно смело, за да разровят дебрите ѝ, откъдето излизат непознати и интересни, а понякога и тъмни образи, които до днес държат интереса на изкушените. Станалите вече класически имена на мислителите от тази епоха като Зигмунд Фройд, Карл Густав Юнг и Ерих Фром задават съвсем неklasически за времето си теории за религията, които обаче удържат в себе си нейната сложност и многообразие. Те, разбира се, са критикувани, включително от страна на църквата, но се получава така, че с част от изводите им се ползват след време не само колегите им, но и свещеници и пастори.

Според германския психоаналитик Ерих Фром, големите източни и западни религии формират нагласа, която поставя като основна цел на човешкия живот загрижеността за душата и разгръщането на

любовта и на разума. Именно психоанализата може да помогне на тези цели и по никакъв начин не би могла да пречи за осъществяването им, както всъщност и никоя друга наука, пише той през 1950 г. в съчинението си *Психоанализа и религия*. Фром алармира, че не науките, включително и обществените, заплашват тези идеали, а всекидневния живот. Защото, както той посочва, обществените науки разширяват познанието на природата на човека и на законите на съществуването му, но така според автора повече развиват религиозната нагласа, отколкото я застрашават. В написания преди около 70 г. текст се посочва, че ежедневието е превърнало човека в инструмент и той е престанал да търси върховната цел на живота и да се вижда в себе си. Не друго, а пазарната насоченост, за която говори Фром и в други свои съчинения, целеполага житейските актове. Те се ръководят от търсенето на личната сила, както и принадлежността към определена професия, прослойка, клуб, дори религия. Всичко това прави от човека стока и стойността му в собствените му представи търпи поражения. Успехът е станал своеобразен идол, на който човек се кланя, и макар той да проповядва идеалите на любовта, истината и справедливостта, не се стреми към тях.

Увеличавайки познанието си за природата и умението си да я управлява, човек все по-малко се нуждае от религията за тези свои цели. Западната религия обаче е превърнала в своя съществена страна научно-магическия си компонент, при който религията се ползва както за обяснението на света, така и за измолване на необходимото на човека. Така тя се превръща в магическо средство за контрол върху природата. При големите източни религии положението не е такова. Цитиран е Буда, който попитан от учениците си за въпроси като този дали светът е краен и дали Вселената е вечна, отговаря, че не знае, но това не го интересува, защото *каквато и да е отговорът, той няма да допринесе за решаването на проблема, който наистина си заслужава: как да се намали човешкото страдание*. За разлика от будизма обаче, християнството в определени етапи от развитието си е било пречка пред научното и техническо развитие, на човешкото познание въобще. Срещу това въстава Просвещението – не срещу самата религиозност, а срещу опитите на религията да наложи твърденията си за устройството на света

например да бъдат приемани на вяра.

Психоанализата отначало дава големи надежди за изучаването на религиозните ритуали и особено обещаващи изглеждат паралелите с действията, например на хората с неврози. Като общи черти се обозначават тяхната периодичност, тяхната изведена до маниакалност при болния и до догма при религиозния човек задължителност, чувството на известно освобождаване след приключването им. Основна в психологически аспект обаче остава разликата, че при религиозния човек ритуалите довеждат до чувството на единение с останалите, до усещането за общност, докато при невротика те само увеличават усещането му за самотност и откъснатост от социума.

Важно е да се отбележи, че пациентите на психоаналитиците изпълняват своите частни, често водещи до маниакалност ритуали, без никаква връзка с религиозните им убеждения, с религиозното им мислене и практики. И въпреки това психиатрите съзират приликата между тези толкова различни по вид за неспециалиста ритуали.

Фром дава пример с ритуалното миене на ръце, което според него е свързано с чувството на вина и *отмиването ѝ*. Тази вина по-често е свързана с нещо, което невротикът несъзнателно се готви да направи, отколкото с нещо, което е направил. Сякаш това действие никога не трябва да стигне до ума му и измиването предотвратява това. Почти винаги тези ритуали за свързани със силни емоции, които остават скрити за пациента. Интересното за нас е, че така от една страна се спира действието на разрушителния импулс – чрез ритуала на измиването, но от друга страна той остава, защото без помощта на психоаналитика пациентът трудно стига до осъзнаването на разрушителните подтици, с които трябва да се справи. Това като че ли дава добър пример за пресечната точка на частния ритуал с обществено приетите церемонии. Даденият от Фром пример обрисова ирационалната природа на този частен ритуал. Като пример за подобие можем да посочим, че религиозните ритуали на измиване могат да бъдат метафора за очистването.

Той обаче е категоричен, че аналитиците не са отчели, че религиозните ритуали не са ирационални, за разлика от тези на болния от натрапчиви неврози. Такава грешка в допусканията им той намира в предположенията на предшествениците му, че има несъз-

нателен порив, разрушителна омраза към бащината фигура, която тук се представлява от Бога (в някои църковни ритуали, и именно в ритуала тя ще бъде изразена пряко или метафорично). За това обаче не са намерени доказателства.

Църковният ритуал е рационален, заключава Фром, и той дава смисловата рамка и насочва съществуването ни към господстващите религиозни ценности. Особено важното е, че чрез този ритуал ние ги споделяме и с другите. Не се затваряме в собствената си стигма – до което водят ритуалите на душевно болните, именно поради частния им личен характер.

Така на религиозния ритуал му липсва натрапчивостта на личния, а според Фром – и неговата способност да обсебва. По думите му за разлика от ритуала при човека с психични проблеми, пропускането на църковния ритуал от страна на религиозния човек, не му донася безпокойство, което обаче според доста наблюдения всъщност се случва. Спорно според мен е и психологическото му наблюдение, че такъв пропуск на ритуала за мирянина води до тъга, но не и до страх. Като примери на рационални ритуали Фройд посочва гладуването, брачните церемонии. Те са *символен израз на мисли и чувства* чрез действие.

Така Фром вижда евентуалната роля на психоанализата в разграничаването на рационалните от ирационалните ритуали и в обяснението им.

Когато обаче ритуалите, които човек изпълнява в църквата са намалели, нуждата му от ритуалност, споделена с други, оставя свободни валенции, от които се ползват политици, ложи и други сдружения, които поставят човека в своя собствена церемониалност, от която нерядко се възползват.

Познатата още от Юнг в перспективата на аналитичната психология способност на човека да твори символи, не е подмината и от Фром: религията говори на език, чрез който вътрешните преживявания – мисли и чувства, се изразяват сякаш са сетивни. Именно символният език е този, който обединява религиите и техните ритуали, според Фром: *Символният език е единственият всеобщ език, който човешката раса познава...Той е един и същ език в Индия, в Китай, в Ню Йорк и в Париж*, пише Фром в *Психоанализа и религия*

(Форм 2016: 329). Анализаторът критикува днешната култура, че приема този език като език, изразяващ действителни събития, а не като език, изразяващ преживяванията на душата, както правилно е бил приеман някога. Така сънищата се преобразуват неправомерно в съзнанието на съвременника в безсмислени продукти на въображението, а митовете и дори религиите – в детински представи за света.

Фром нарича Зигмунд Фройд (1856-1939) основоположник сред психиатрите на символните интерпретации на религията. Макар да признава, че разбиранията му за митовете и сънищата са стеснени от преувеличената роля, която Фройд отдава на половия нагон, Фром акцентира върху задълбоченото осмисляне, което Фройд прави на езика на символите – в мита, религиите, догмите и ритуалите. Това води до гмуркане в дълбоката мъдрост на религията, която тя е изразила на символен език, но в никакъв случай не призовава за завръщане към самата религия. Нека все пак припомним, че в *Бъдещето на една илюзия* Фройд определя религията като *колективна детска невроза на човечеството*. Именно бащата на психоанализата е намерил (донякъде преувеличени според някои от наследниците му) връзки между неврозата и религията.

Както е добре известно, Зигмунд Фройд е автор на идеята за *несъзнаваното* и използва немската дума *das Unbewusste*, за да обозначи тази част от психиката. За бащата на психоанализата *несъзнаваното* е склад за инстинктивни желания, нужди и психични действия. Теорията за *несъзнаваното* стои в основата на психоанализата на Фройд, която разделя психиката на съзнателен *Аз*, *несъзнавано То* – инстинктите, и *Свърх-аз*. С отношенията между тези пластове Фройд обяснява различните видове невротично поведение.

Както споменахме, Фройд определя религията като своеобразна невроза. В *Тотем и табу* той прилага идеята за Едиповия комплекс за обяснение за нейното възникване, а в *Бъдещето на една илюзия* я определя като фантазна структура, от която човек трябва да се освободи, ако иска да стигне до зрялост. За Фройд идеята за Бог е версия на образа на бащата, а религиозната вяра сама по себе си е инфантилна и невротична. Според него, авторитарната религия е нефункционална и отчуждава човека от него самия.

За наследника му Карл Густав Юнг една огромна част от проблемите – както личните, така и тези на обществото, възникват не толкова поради неспособността, колкото поради липсата на мъдрост у човека да отчете, *да чуе гласа* на несъзнаваното. Мнението на Юнг значително се отличава от това на учителя му в психоанализата: Юнг намира религията за изключително полезна, а в най-дълбоките пластове на несъзнаваното обрисова структури, които я легитимират психологически.

Юнг говори за четири части на човешката психика: съзнание, подсъзнание, лично несъзнавано – специфично за всяко човешко същество, и колективно несъзнавано. Последният пласт съхранява универсални културни представи, архаични структури, които принадлежат на цялото човечество и имат колективна природа. Тях Юнг нарича архетипове, което отправя към архаичния им както по форма, така и по смисъл характер.

Аз само положих на емпирична основа теорията относно това, което преди се наричаше примордиални или първични идеи, categories или habitudes directrices de la conscience (водещи навици на съзнанието), representations collectives и др., като започнах да изследвам определени детайли, обяснява Юнг в Психология и религия.

В теорията на швейцарския аналитик, макар и основополагащи, архетиповете носят многолики характеристики. В съчиненията му ги срещаме като образи-носители на колективното несъзнавано, като психичен корелат на инстинктите или като спонтанно прераждане на образите от инварианти на всички времена. Винаги обаче те са формообразуващ елемент за възприятието и никога не могат да бъдат ясно и еднозначно изразени в езика. С подходяща проекция, ярка образност и емоционална включеност архетиповете, изведени на съзнателно равнище, могат според бащата на дълбинната психология да даряват с живителна психична енергия.

Много е важно тази енергия да бъде използвана за укрепване на по-висшето равнище на личността, защото иначе се насочва към по-нисши цели. Това е сякаш най-общата черта на свещеника и психоаналитика или дълбинния психолог, според умното наблюдение на Ерих Фром. Той е единен с позицията на Юнг, че не съществува човек без нужда от религия. Според Фром обаче, това е не за да бъде осъществена архетиповата необходимост от проява, а защото

всеки човек се нуждае от система за насочване и цел за посвещаване. Така се осъществява пълнотата на човешкото съществуване. Въпреки декларираното от Юнг пристрастие към религията, не просто като една от основните теми на съчиненията му, но и като философска, а и лична позиция, пристрастията на Ерих Фром по отношение коректността на написаното за нея като че ли остават настрана на Зигмунд Фройд. Ерих Фром критикува Юнг, че свежда религията до психологическо явление, заявявайки, че я наблюдава само като психологически факт и само за него може да твърди, че е истинен. Противопоставянето на Фройд на самата религия Фром определя като етично. Защото именно етично е да се търси истината, която е една от основните религиозни ценности. Заради това той определя отношението на Юнг дори като *религиозно*. Спекулативно твърдение, което обаче казва много за сложността на етическите и въобще философските определения и тяхната хармонизация, когато става въпрос за човешката психика, още повече за динамичните ѝ проявления в една религиозна парадигма.

Използвани източници

Фройд, З. 1993. Бъдещето на една илюзия. В: *Тайната на живота*. София [Freud, S. Badeshteto na edna iluzia. Sofia].

Фройд, З. 1994. Натрапчиви действия и упражнения на религията. В: *Психология на религията*. София [Freud, S. Natrapchivi deistvia i uprajnenia na religjata. Sofia].

Фройд, З. 1994. Човекът Моисей и монотеистичната религия. В: *Психология на религията*. София [Freud, S. Chovekat Moisey i monoteistichnata religia. Sofia].

Фройд, З. 1994. Тотем и табу. В: *Психология на религията*. София [Freud, S. Totem i tabu. In: Psihologia na religjata. Sofia].

Фром, Е. 2016. Психоанализа и религия. В: *Съчинения в 11 тома*, т. 6. София [Freud, S. Psihoanaliza i religia. – In: Sachinenia v 11 toma, vol. 6. Sofia].

Юнг, К. Г. 1994. *Психология и религия*. В: *Избрано*, т. 3, с. 132-205 [Jung, K. G. Psychologia i religia. In: Izbrano, vol. . Sofia, pp. 132-205. Sofia].

Юнг, К. Г. 2002a. *Съвременният човек в търсене на душата*. София [Jung, K. G. Savremenniat chovek v tarsene na dushata. Sofia].

Юнг, К. Г. 2002b. *Човекът и неговите символи*. София [Jung, K. G. Chovekat i negovite simvoli. Sofia].

МАТЕМАТИЧЕСКИ МЕТОДИ ПРИ ИЗСЛЕДВАНЕ НА ПСИХОСОМАТИЧНИТЕ ПАРАМЕТРИ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ ЗА ЦЕЛИТЕ НА МЕДИЦИНАТА¹

Галина Богданова
Лиана Гълъбова

MATHEMATICAL METHODS IN RESEARCH ON PSYCHOSOMATIC PARAMETERS OF CULTURAL DIVERSITY ON MEDICAL PURPOSE

Galina Bogdanova
Liana Galabova
g.bogdanova@gmail.com
lianagalabova@abv.bg

Abstract: *Physiological dimensions of religious life and Eastern Orthodox Church practices in Bulgaria are not sufficiently explored phenomena with medical effect traditionally considered in cultural anthropological studies. This study on theoretical background of practical elaboration and approbation of adequate tool for measurement of details of organization of everyday and festal religious lifestyle events is oriented to benefits to both programming through mathematical robotics, and improvement of accessibility of living and material church heritage.*

Key words: *cultural diversity, physiology, church ethos, medical robotics, mathematical methods*

Физиологичните влияния на църковните практики за хармонизиране на психосоматичните показатели като израз на колективна идентичност при упражняването на религиозни права у нас не са добре проучени, тъй като се предполага, че в православно вероизповедание те са психично и духовно обусловени и това е предмет на богословски изследвания. Опитът от обективно проучване на църковния начин на личен и общностен живот през последните години показва, че антропологичните изследвания са повече от необходими, макар и възможностите за провеждането им да не са съвсем реални. В социален и глобален план опознаването на особености, които не са били изследвани поради идеологическото релативизиране на вероизповедни практики и нагласи, традиционно профилирани според убежденията и религиозния опит, би означавало да се отчете ценността на наличното изконно професионално разнообразие.

Системното регистриране на физиологичните показатели на механизмите за регулиране на естественото религиозно общуване на хората (с Бога, светиите и ближните) е недостатъчно проучена перспектива на културната идентичност, с потенциал в областта на интеркултурната комуникация. Интересът към психосоматичните параметри на културните различия предизвиква необходимостта от мултидисциплинарен подход и усъвършенстване на разработената досега изследователска методика с оглед на възможността да се включат нови подходи. Преносът на резултати от областта на медицината, през математиката и информатиката, и отново в превантивното здравеопазване, диагностиката, терапевтиката и пропедевтиката представлява интересен срез с потенциал да се поставят нови въпроси. В настоящото изследване се предлагат нови решения и механизми на взаимодействие, доколкото е възможно в рамките на един експеримент да бъдат приложени в таргетираната към момента група на вярващите, и дейности, отнасяни най-общо към религиозната сфера като възприемане на изкуство, проява на съпричастие, демонстрация на общностност и т. н.

Психосоматичните ефекти на религиозните преживявания при основни църковни практики от хора със здравословни проблеми са също толкова разнообразни като самите вярващи, пациенти и общаи. Затова отчитането им показва добри ориентири в процеса на прецизиране на специализираното математическо моделиране на софтуер за усъвършенстване на роботизацията на кардиологичната медицинска апаратура. Резултатът от отделни пилотни измервания на денонощните кардиологични показатели на различни по възраст, индекс на телесна маса и поведенчески профил пациенти при вариращите им начини на участие в религиозния живот заслужава специално внимание и от гледна точка на богатството от варианти на религиозността, които все още не се включват в пълнота при изработване на изследователския инструментариум на редица науки.

Наред със социалните и климатичните условия, които се отчитат при тестване на изработените модели, религиозният живот обогатява интердисциплинарното осмисляне на тези научно-практически проблеми, съчетаващо перспективи и подходи от областта на съвременната медицина, кардиологичната физиология, роботиката и математическо-

то програмиране, културната антропология, религиозната психология и богословието. Отчитането на нови физиологични ефекти при специфични емоционални амплитуди в такъв контекст заслужава емпирична подкрепа и аналитично внимание. От полза ще бъде оценката на вариращите прагове на разнообразно и измеримо по характер кардиологично натоварване при извършване на ежедневни религиозни дейности като: молитвено правило, посещение на последования от дневния, седмичен и годишен богослужебен кръг, пост.

Чрез практическото подсигуряване и приложение на апаратура, която да засече в детайли разликата с друг вид ежедневни и празнични човешки дейности, предстои да се обогати спектъра на различията при прякото възприемане на въздействията на посещението на храмове, слушане и изпълнение на песнопения, камбанен звън, проповед, поклонически туризъм, благотворителни и други дейности от вярващи и невярващи пациенти и респонденти. Сътрудничеството на изследователския екип с ангажирани в религиозната сфера лица ще допринесе за повишаване на съзнанието за достъпността на светите места и събитията в тях за хора със затруднения и увреждания и за създаването на приветлива и здравословна среда, която да благоприятства църковните практики и социализацията им като цяло.

От друга страна, изследването е посветено на иновативни подходи и математически методи за събиране на физиологични данни с холтерна система, тяхното представяне и влияние върху физиологичните показатели. Математически методи в областта на медицината са прилагани от редица автори – като приложения на онтологии при диагностицирането (Bertaud et al. 2012), събиране на физиологични данни и концепция за онтологичен модел на холтерна система (Todorov и кол. 2019) и др. Специално е изследвано влиянието на различните фактори и емоции от някои църковни практики (песнопения, молитви, камбанен звън, който е специален обект на изследване в друг проект и др.) върху показателите на избрани целеви групи от вярващи с кардиологични проблеми. Без да се навлиза в проблематиката на упражняване на религиозни права, първоначалните физиологични данни дотук са анализирани въз основа на опит в работата с дигитализация на физиологични бази данни (Георгиева-Цанева и кол. 2018). Достигнатите изводи са свързани с взаимодействието на медицината и изу-

чаването на културно-историческото наследство и културното разнообразие като изследователски сфери на различни полюси на научното познание и търсене. Същевременно, изработването на критерии и показатели при проведеното проучване допринася за изясняването на правозащитни аспекти на колективната религиозна идентичност (Душепопечителский православный центр), които обикновено остават извън обхвата на научното внимание на изследователите в областта на културната комуникация.

Едно от малкото емпирично и богословски подкрепени проучвания на религиозни практики у нас в тази насока (Назърска, Шапкалова 2018) се спира на емоциите при черкуване от гледна точка на свързващия им потенциал с духовните структури. Установена е водещата роля на клира според специфичната степен на емпатия при отделните християнски вероизповедания и връзката на църковните тайнства на изповедта и причастието с веровите убеждения и непреходната традиционна ценност на духовното спасение и есхатологичното очакване на вечен живот в небесното царство. Антропологичното изследване на живо православно наследство свързано с изцеляване и неговата локализация спрямо недвижимото българско църковно наследство (Георгиева-Ангелова 2013; Шарланова 2013) показва значимостта на връзката църковност – фолклор и важността на туристическата и вероизповедна социализация на свещените обекти, практики и явления. Комплексността на държавната, селищна, групова и лична йеротопична легитимация чрез обичаите на поклонение чрез драгоценни икони и мощи, закодирана в живото православно духовно наследство (Бакалова 2016) е част от особената тържественост, с която са съпроводени и до днес религиозните ритуали, дори съвсем скромно изпълнени, без акцент на чувства и разбиране.

Сред първите опити след обществените промени у нас през 90-те год. на XX в. за проучване на връзката *медицина – религия* извън идеологическата атеистична парадигма е медицинската систематизация на проблема в изкуството като една от културните сфери, отворена за присъствие на конфесионалното наследство още през последните десетилетия на социализма (Мутафов 1992). Разглеждането на сюжетите в иконописта, третиращи медицински аспекти на здравеопазване и терапия, анализира документалната страна на художественото наследство от гледна точка на проблемите на пол, възраст, особености на

човешкото тяло като анатомия и физиология, включително и асиметрия, нормална морфология и възрастова еволюция. Наред с онтогенеза, антропогенеза и антропогенетика се търси отражението на практики от областта на медицинската хигиена на труд, хранене. Освен отнасяните към специфичната стилизация в църковното народно изкуство, соматопатоморфология и дефектология, изучава се рефлексията на раждане, отглеждане, образование, занаяти, развлечения в житийните епизоди, но и на нежива природа, биосфера, флора и фауна във фона на иконите, както и елементи на начина на живот като строителство, обзавеждане, занятия и облекло, според социални групи, смърт, погребални традиции и др. Откриват се елементи на неврология, хирургия, физиотерапия, а по отношение на психиката се отбелязват невропсихологията, психопатологията и психохигиената, терапията (соматотерапия и психотерапия). Специално внимание е отделено и на иконичната репрезентация на болни и причинители на болести, на ктисторство и дарителство като важни в здравеопазването социални практики. В стенописта се срещат древни мислители и лекари, народна медицина и шарлатанство. Иконографията представя отчасти популярна и благотворителна медицина, медицинска история и доктрина, медико-иконографският историцизъм и църковно-манастирските лечебни центрове. Въз основа на завиден обем литература, десетилетия медицински опит и богата ерудиция, както и на дългогодишно интердисциплинарно проучване на солиден масив от паметници на църковното изкуство в редица жанрове, се постига приносен анализ и нов подход към проблематиката на иконично отразяване на медицината в традиционни и канонични народни художествени форми. Изработва се нов подход на преплитане на научната информация в няколко различни изследователски полета с несъвпадащи културни приложни сфери. В такава светлина се съпоставят в детайли чиновете и личностите на български и общохристиянски канонизирани лекари и лечители меценати и светии, изцелявали по чудодееен начин и безвъзмездно, на фона на екологична, антропологична и етнографска характеристика на епохата и посредством конкретните подходи на антропоиконоскопия, антропоиконометрия и индексови методи към изображенията, които днес бихме причислили към визуалната антропология. Без специален акцент на билколечение, холистична и друга алтернативна медицина и

здравословен начин на живот, подчертава се значението на този труд за социалната хигиена и историята на медицината, за здравното социално възпитание. Съхранените в сбирки и свети места иконни творби и опознаването им чрез медико-биологичните акценти в народното творчество, дотогава проучвани от изкуствознанието като социални мотиви в църковната култура като цяло, включително и въз основа на примери от популярната руска иконопис, показват голям потенциал от гледна точка на медицината. Медицинската иконография е стъпка напред към опознаване на съкровищницата на българската медико-биологична иконопис, освен това и от трезви позиции по отношение на чудесните изцеления и екстатичните състояния, а интересът към продължаване на това направление след близо три десетилетия, от изкуствоведска гледна точка, е налице.

Възможностите за включване на физиологичните измервания на разнообразните влияния на църковните и домашни конфесионални практики за повлияване на психосоматичните показатели при хора в затруднение и риск е полезно за целите на роботиката в медицината, въпреки че на този пилотен етап измерванията обхващат само част от значимите особености, опосредствяващи едновременно вероизповеданието и здравеопазването. За целите на изследванията е създаден подход за тестване, основан на онтологичния модел на холтерната система. Съчетанието на подходите на двете сфери и изработването на концептуален модел по интердисциплинарна методика за целите на техническото подсигуряване на медицинските изследвания в дългосрочен план и по-масово приложение е от значение за социалното благополучие и за развитието на научните изследвания. Необходимо е за в бъдеще да се проучат детайлно множеството варианти на изява на здравословни състояния, рискове и ползи при дискриминационни ситуации и в хода на редовни и изключителни религиозни практики при разнообразни стимули (Приложение №1 и №3). Също така е важно да се изследва и анализира със статистически методи адекватността и ефективността на този подход, както при различни духовни и психични нагласи (Приложение №2), така и в целия спектър на медицински състояния, здравословни проблеми и затруднения, социални особености и съответните им психосоматични явления.

Използвани източници

Бакалова, Е. 2016. *Култът към реликвите и чудотворните икони: традиции и съвременност*. София [Bakalova, E. Kultat kam relikvite i chudotvornite ikoni: traditsii i savremennost. Sofia].

Георгиева-Ангелова, А., съст. 2013. *Свети места в Софийско*. Култове, разкази, образи. София [Georgieva-Angelova, A., ed. Sveti mesta v Sofiysko. Kultove, razkazi, obrazi. Sofia].

Георгиева-Цанева, Г., К. Чешмеджиев, Н. Ноев. 2018. *Бази от данни за съхранение на физиологична информация – обзор* [Georgieva-Tsaneva, G., Kr. Cheshmedzhiev, N. Noev, Bazi ot danni za sahranenie na fiziologichna informatsiya – obzor]. В: *Културно-историческо наследство: опазване, представяне, дигитализация*, т. 5, 2018. [Kulturno-istoricheskoto nasledstvo: opazvane, predstavяne, digitalizatsiya, vol. 5, 2018, pp. 304-313], Available at: <http://www.math.bas.bg/vt/kin/book-5/18-KIN-5-2018.pdf> [Accessed 24 August 2019]

Душепопечителският православен център во имя святого Иоанна Кронштадтского [Dushepopechilel'skyi Pravoslavnyi Tsentр Vo imya svyata go Ioana Kronshtadskogo], Available at: <http://dp-c.ru> [Accessed 23 August 2019]

Мутафов, С. 1992. *Медицината в българската иконопис*. София [Mutafov, S. Meditsinata v balgarskata ikonopis. Sofia]

Назърска, Ж., С. Шапкалова. 2018. *Християнски тайнства и религиозни емоции: поглед към религиозността в съвременна България* [Nazarska, G., Sv. Shapkalova. Hristiyanski taynstva i religiozni emotsii: pogled kam religioznostta v savremenna Balgaria]. В: Назърска, Ж., С. Шапкалова, съст. *Хармония в различията*, т. 5, с. 123-129 [Nazarska, G., Sv. Shapkalova, eds. Harmoniya v razlichiyata, vol. 5, pp. 123-129]

Шарланова, В. 2013. *Софийската Света гора. Манастирите около София*. София [Sharlanova, V. Sofiyskata Sveta gora. Manastirite okolo Sofia. Sofia].

Bertaud, V., R. Duvauferrier, A. Burgun. 2012. *Ontology and Medical Diagnosis*. Informatics for Health & Social Care.

Todorov, T. et al. 2019. Data Management in a Holter Monitoring System. In: *Tem Journal*, vol.8, No 3.

Бележки

1. Тази работа е частично подкрепена от проект *Изследване на приложението на нови математически методи за анализ на кардиологични данни*, договор № КР-06N22/5 към ФНИ.

Приложение №1.

Примерни ситуации от ежедневиия и празничен религиозен живот с неговите културни практики при измерването на физиологичните показатели в различна архитектурна и ландшафтна среда и географски условия (време на деня, годината, релеф и надморска височина, климатични промени), при хора с различни: ИТМ, възраст, здравословно състояние и религиозност, призвание и професия, степен на участие в църковния живот и други медицински и религиозни показатели

– Посещение на енорийската църква извън богослужебно време, запалване на свещи за здраве и починали, молитва пред икони, мощи, пиене на светена вода;

– Посещение на селищен манастир в полска област с градския транспорт (православен в столичните квартали: Младост, Лозен, Орландовци, Обрадовци, Старостилен Зографски метох в Челопечене, католически от западен и източен обред в софийските квартали Малинова долина и Овча купел) и с личен транспорт (Германски Зографски метох, Кремиковски, Елешнишки, Гигински);

– Поклонническо пътуване до близък манастир в предпланинска област (Княжевски, Владайски, Люлински, Клисурски, Дивотински в деня на поклонническия планински преход на подвижния празник Св. Троица, Кокалянски, Кремиковски в деня на поклонническия поход на 1 октомври);

– Посещение на богослужение: молебен, петохлебие, вечерня, утреня, бдение, литургия, тайнства (Кръщение и Миропомазване, Венчание, Изповед, Причастие) и треби (молебен, водосвет, панахида, включително консумиране на благословено жито, анафора, освещаване на храм), събор (храмов, манастирски, престолен празник), приготвяне на благословена храна и участие в организацията на събитието, отворени врати на духовно училище, четения, представяне, занимания в неделни училища и школи по катехизис и изкуства;

– Поклоннически обиколки на столичния център, квартали, агломерации и села с посещение на храмове на други изповедания и религии, беседа с духовно лице;

– Пътуване до едно от светогорията в Софийска община (Граовско) с посещение на фолклорен фестивал;

– Посещение на музей на църковно изкуство и тематична обиколка на стенописни и архитектурни религиозни паметници на културно-историческото наследство, наблюдение на религиозно киноизкуство, църковно фотографиране;

– Участие в *Светия път, Рилския път, Белия път, Светогорския път*, екскурзия на туроператор (*Искони*), на Поклонническо-просветния център Преп. Йоан Рилски към Софийска митрополия, на Енорийски център и фондация (*Дякония, Покров Богородичен*) до различни категории свещени туристически обекти, Йерусалим, Атон, Яш, Истанбул, Солун, ставропигиалните и

скални манастири, параклис, аязмо, наблюдение на фоторепортаж, видеозапис, директно излъчване на събития от тези места;

– Посещение на певчески фестивал или иконографски събор, изложение, дни на православната книга, представяне, прожекция, беседа, четене на религиозни книги: Свещено писание на Стар и Нов завет, жития, светоотечески съчинения, съвременни църковни автори, различни медийни репортажи, бази данни, разглеждане на албуми, фотографии, сайтове, блогове, дискусии и коментари в социалните мрежи, благочестиви разговори в енорията след богослужение и на сбор, присъствие на лекции в богословски и духовни учебни заведения;

– Четене на лично молитвено правило, поклони, молитва на броеница, Иисусова молитва, молитва по определен повод, молитва преди и след хранене, съвместна, благодарствена, защитна, призоваване на застъпничеството на конкретни божествени и светийски персонажи, четене на акатист и молебен канон, поклонение на икони и мощи, помазване с осветен елей, поръсване със светена вода, наставление от страна на църковнослужители или духовни лица, стоене в храм, обмисляне и обсъждане на различни религиозни теми, изказване, репортаж и анализ по тях, участие в певческа, зографска и друга църковна практика.

Приложение №2.

Въпросник за участие в религиозни практики

- 1. Защо участвате в/ организирате/ наблюдавате/ отразявате празник, сбор, молебен, пътуване, личен, семеен религиозен обред, тайнства и други...*
- 2. Колко често участвате/организирате/наблюдавате тази практика...*
- 3. Кои обстоятелства ви харесват и какво, защо и как бихте променили...*
- 4. Кое е най-правилното, традиционното и новото в обичая и спазва ли се?*
- 5. Какъв е смисълът на събитието за общността и обществото?*
- 6. Оказва ли някакво влияние и коя религиозна практика на здравословното и емоционалното Ви състояние?*

Приложение №3.

Богослужебни практики, емоции, времена, участници

Религиозни практики – живо наследство	Религиозни преживявания, смисъл, ефект	Участници и отговорни лица и институции (възраст, група, подготовка)	Материално религиозно наследство
Тайнства	Изповедание, Житейски събития	Невидима и видима църква	Храмове, обители и извън тях (по изключение)
Денонощни служби	Благоговение	Църковнослужители, учреден, ефимерий	Параклиси и домове
Седмичен кръг	Хваление	Енорийска общност, център	Енорийски храм
Годишен кръг Календар	Благодарност, житейски събития	Епископ и епископия, митрополит и митрополия, духовна околия, архиерейско наместничество	Оброци
Триод и Пентикостар	Покровителство, Утвърждаване	Патриарх и синод, архимандрит, игумен, обител, манастирски събор, монашеските степени и длъжности	Храмове и селища, хоругви, преносими икони, носила и мощехранителници
Сезонни събития	Колективност, социална подкрепа	Свещеник/йеромонах и настоятелство, братства, освещаване на стопанство	Книги
Житейски лични събития	Любов, обич, грижа, отговорност	Дякон, иподякон, църковнослужители, кръстници и кръщелници, хорове	Икони
Храмове празници, събори	Отдых, милосърдие, веселие, подготовка	Местна общност, род, семейство, субкултурни групи по произход, пол, възраст и професия	Утвар, одежди, храмова декорация и принадлежности
Фестивали, представления	Уважение, идентификация	Вярващ народ и гражданско общество	Костюми
Светени води	Оздравяване, освежаване	Възстановки и туристификация, културни дейци, медии, етнолози	Аязма
Поклонение пред икони	Поклонение, съзерцание	Зографи и майстори на църковни изкуства, ценители, меценати	Галерии, сбирки и дигитални колекции
Поклонение при мощи	Изцеление, отрязване	Пазители и молитвеници, поклонници	Скални манастири
Душегрижие-наставления	Ориентация, решаване на конфликти	Свещенство, старци, оглашени, каещи се	Подземни обекти, костници, молитвени бронеци
Треби	Облегчение	Миряни	Подводни обекти
Поклонничество	Подвиг, спорт	Вярващи туристи	Пътеводители, сувенири
Катехизация	Интелектуални усилия, съсредоточаване	Номинално православни, педагози, автори на помагала и програми, организатори на конкурси и събития	Литература, канони
Светски чествания	Динамика, легитимация, патриотизъм	Информирани за вярата гости и приятели	Албуми, експозиции, Литература, брандиране

ДЪРВОТО НА ЖИВОТА КАТО ОГЛЕДАЛО НА ХАРМОНИЯТА НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ В ИЗКУСТВОТО

Елена Панайотова

TREE OF LIFE AS A MIRROR OF HARMONY IN CULTURAL DIFFERENCES IN THE ART

Elena Panayotova

elena.panajotova@gmail.com

Abstract: *Over the centuries creative thought had created symbolic images of the Tree of Life, through which it expresses innate beliefs, beliefs, and wishes related to the philosophy of life – in the tribe, community, ethnic group, and nation. Each creator engages in the image of the Tree of Life various elements with symbolism close to his spirituality and understanding. A deeper look at the visual developments on the topic sheds light on the harmony achieved by the various authors – each with its own visual-emotional range, which, along with the others, sounds much more convincing and boldly finds its significance in the general philosophy.*

Key words: *Tree of Life, philosophy of life, harmony.*

Образът на Дървото на живота присъства в културата на човека от незапомнени времена. То е изразявало представата за единен и йерархично организиран свят, в който човекът има своето място в синхрон с микрокосмоса и законите на универсалния ред. Дървото на живота е изписвано, изографисвано, издълбавано и скулптирано върху различни предмети – както ритуални, така и за ежедневието. Въздействало е *чрез силата на заложената символика, предавайки я на съответните вещи или обекти, а от там и на хората, които имат досег с тях* (Димитрова 2018: 9-10). Прототипите на образите се намират в живата природа, тъй като този символ е преди всичко символ на Живота – с неговите странности и превратности, но винаги в развитие, в растеж и вечен стремеж към по-висшите нива – в материален и духовен план. В миналото процесът на *украсяване* на предметите е имал сакрална стойност – на отразяване на реда и законите на Вселената и на пожелание за успешно вписване на ползващите тези предмети в хармонията на света. Дървото на живота се среща в различни митологии, легенди, сказания и вярвания под различни имена: Дърво на плодородието, Дърво на центъра, Дърво на израстването, Небесно дърво, Шаманско дърво, Мистично дърво, Дърво на знание-

то. Според разнообразието от културно-исторически варианти, на Дървото на живота приписвали функционални трансформации, като: *Ос на света, Световен стълб, Световна планина, Храм, Триумфална арка, Колона, Трон, Стълба, Кръст, Верига* и др. – в търсене на смислови съответствия, служещи за описване на основни параметри, които древните мислители и философи са свързвали с универсалната концепция за света (Топоров 2011: 3). Образът на Дървото на живота е имал сериозна организираща роля в митологичните системи – опора в бинарната опозиция небе – земя, благодарение на която всички растения, животни и хора намират своето място.

Дървото на живота се намира в сакралния център на земята, като този център има варианта – две световни дървета, три световни дървета или планини, и заема вертикално положение. То е доминанта, определяща организацията на вселенското пространство (Топоров 2011: 5).

Независимо от конкретното название и конкретната функция на Дървото на живота, то определя по вертикала: небе-земя-долен свят, огън-суша-вода, небесно царство-земя-подземно царство, ден-преход-нощ, минало-настояще-бъдеще, знание-преход-незнание, причина-преход-следствие, предци-настоящи хора-потомци, глава-торс-крака. Всяка от трите части по вертикала на Дървото на живота има своите характерни признаци. Върхът се асоциира с позитивното, духовното, благоприятното в света. Средната част – ствола на дървото – е неутралната част, преходът, мястото на трансформация и натрупване на апотропеи с цел преминаване в по-висше състояние, т.е. към върха. Подземната част се асоциира с негативното, неприявено, неразвитото в света. Посоката на развитие е: от *Злото* – през неутралната част, зоната на преход и развитие – към *Доброто*. Тази троичност в смисъла на образа на Дървото на живота се подчертава и с типичните животни, които живеят в различните части на Дървото на живота. На върха и по клоните на Дървото живеят птици. Птиците са различна порода или са стилизирани *абстрактни птици с неопределена порода* (Цуциев 2015: 66). Птицата на върха на Дървото на живота е символ на връзката между земния и небесния свят, затова с нея контактуват царе и богове. Тя е път към тайнства и източник на нови възможности. Често птицата на дървото е орел – символ на неограничени сили и възможности. Най-разпространена е визуалната концепция на две птици на Дървото на живота. Когато те са обърнати една към друга,

символизират сговор, любов, приятелство, съзидание и взаимопомощ, стремеж към развитие в бъдеще.

Две птици на Дървото на живота, обърнати една към друга, са познати в културата на скити и гърци, в руското и източното изкуство... Дървото на живота – извор на живот, заедно с двете птици – плодородие и вечен живот (Кузьмина 1976: 56).

Често в руското изкуство двете птици се изобразяват и като *птици на яagodово дърво* или *петлета при бреза* – като добавен символен смисъл за *сладък живот* (Маслова 1978: 178). Хайнрих стига до извода, че *дърво с две птици, кълвящи от плодовете на дървото е мотив, заимстван от иранското изкуство, който на много места се разглежда като християнски* (Хайнрих 1995: 243), тъй като той е навлязъл в предхристиянската култура и е развит по време на християнството. Пауните заемат интересно място в тази символика. Според Цуциев, *пауните са царски птици, символ на Слънцето, на Космоса и изобилието, плодородието и безсмъртието* (Цуциев 2015: 66).

Срещат се композиции с различен брой птици – три птици, асоциирани със Св. Троица, четири птици – символ на четири възрасти, седем птици възпяват Благовещение, дванадесет – дванадесетте апостола.

Птиците на Дървото на живота са различни. Според Цуциев, те са *гълъби, орли или абстрактни птици с неопределена порода*. Действително в повечето случаи птиците са силно стилизирани. Но има и изображения, в които породата на птиците се разпознава и тя носи своя символика. Орелът е символ на победата и на духовното познание (Приор 1993: 38); гълъбът е символ на любовта, на Св. Дух и на мира. Чучулигата е на труда, совата – на мъдростта, соколът, ястребът, паунът, лебедът са царствени и божествени птици, петелът е слънчева птица (Приор 1993: 40-48). Феникът или Жар-птица е символ на вечния живот, тъй като тя възкръсва от пепелта.

Да се върнем на средната част на Дървото на живота. Това е ствола на Дървото и наземната част. Там обикновено наблюдаваме копитни животни – елени, лосове, крави, антилопи. Човешките образи до стволът на Дървото на живота често са божества. В индийската митология е известна визуалната композиция, в която Майя – майката на Буда, стои до Дървото на живота, под което е роден Буда и държи един от клоните му. Запазени са индийски миниатюри, на които е изобразен Кришна до ствола на Дървото, свирещ на флейта. В Египет богинята

Изида е изобразявана между клоните на натежала от плод лоза. Срещат се изображения на Дионис, излизащ от ствола на Дървото, често изобразявано и като лоза с лозови листа и елхови шишарки. Гръцкият бог на плодородието Адонис се ражда от ствола на Дървото. В асирийско изображение от двете страни на Дървото стоят цар Ашурнасирпал и крилатият бог. В Тибет визуални артефакти разказват за Свещено дърво в Центъра, около което се събират боговете. Според разпространен наратив, до дървото се изобразява герой, който е победил змея от подземното царство и за награда Дървото му позволява да се изкатери до върха. Изображения от Персия представят двама конници, които се срещат под Дървото на живота, което се намира в центъра на света. Според изображения, завещани от ацтеките, човек се изкачва внимателно по ствола на Дървото на живота, от двете страни на което се намират боговете на Слънцето и на Смъртта. Освен образи на божества и хора, до Дървото на живота, често симетрично разположени, се намират копитни животни: коне, еднорози и кентаври – в изображения от арабския свят, крави в Месопотамия, елени – в изображения на Дървото на живота на нанайци и келти, бикове – в Асирия. Лъв, леопард и мечка присъстват в описания на келтски ритуали при Дървото на живота. На шаманските костюми са изобразявани от двете страни на Дървото стилизирани човешки фигури и копитни животни. Вероятно присъствието на копитни животни до Дървото на живота се обяснява с това, че този тип животни са служили ежедневно на хората. Човекът е преминавал през изпитанието живот, покровителстван от божествата и затова той с благодарност ги е изобразявал заедно със себе си на земното ниво на Дървото на живота – като пожелание да го съпътстват и да има тяхната закрила (Токарев и кол. 1980: 396-401). Конят е бил на особена почит. В Гърция конете са символизирали Слънцето. Пегасът – *слънчев и морски, от чийто удар с копито избликнал извора Хипокрене* (Приор 1993: 27). Символът на коня е най-често срещан в Гърция, Германия, България и Русия. С рог на челото образът на коня се превръщал в ликорна или еднорог – митично същество с още по-голяма сила и вълшебни възможности. Лъвът и неговият митичен двойник Сфинксът са символи на могъщество, духовна бдителност – *емблема на божествената кралска власт и сила* (Приор 1993: 25). Еленът е символ на доброто. В подземния свят, в корените на Дървото на живота са изобразявани змейо-

ве, жаби, мишки, бобри, видри, риби и фантастични чудовища. В подземния свят е тъмно, мокро, неудобно. Обикновено героят побеждава обитателите на подземния свят и се изкачва на горния. С долната част на Дървото на живота се свързват тъмните сили. *Змията е била свързвана с духа на злото ... В Светото писание Сатаната постоянно е оприличаван на змия или на змей, дракон* (Приор 1993: 60). Останалите по-малки животни от подземния свят на Дървото на живота носят идеята на змията и змея и имат сходни характеристики.

Всяка цивилизация има свое Дърво на живота. Индийците са избрали смокинята, скандинавците – елата, келтите – дъба, финикийците – кипариса, сибирите – брезата и лиственицата, славяните и германците – липата, ислямските народи – маслината, китайците – прасковата. Всеки бог си имал свое свещено дърво (Приор 1993: 60).

Описана е и свещена ябълка, символизираща Световното дърво или Дървото на живота (Цагараев 2000: 28). Въпреки различията в дърветата, превърнали се в прототипи на Дървото на живота, те имат трите основни нива по вертикала, които вече разгледахме.

По хоризонтал подредбата на елементи около Дървото на живота има ритуална функция.

Последователността на елементите се възприема като сцена на ритуал, основната цел на който е осигуряване на благополучие, плодородие, потомство, богатство (Токарев и кол. 1980: 401).

Основният образ в ритуалите, към който са адресирани, е Дървото на живота и той е в центъра на композицията. Останалите елементи – копитни животни и човешки фигури – богове, митични персонажи, светии, жреци, царе, хора – се разполагат от двете страни на Дървото симетрично. Идеята за Центъра и хармонията на симетрията изразяват единството, правилността и реда в света.

Съществуват философско-визуални интерпретации. В някои руски представи и в шаманските традиции се срещат огледално, обърнати с корените едно към друго две дървета – на знанието и незнанието, на живота и смъртта, на светлината и тъмнината, на доброто и злото. Всяко дърво се развива в своята посока и уравновесява другото. *Мисленето ни е в немалка степен бинарно – категоризираме непрекъснато действителността в опозиционни двойки* (Кафтанджиев 2015: 28-29). Съществува и визуален образ на *обърнатото дърво*, чиито корени са в небесата, а клоните растат надолу и листата достигат земята. Бла-

гата идват от небесата, висините и стигат до хората. *Дървото на живота расте отгоре надолу, а Слънцето го огрява цялото* (Елиаде 2012: 296-297). В част от създадените образи на Дървото на живота композицията се разполага по две оси така, че се получават четири поделемента, отговарящи на посоките на света, като главното Дърво на живота се намира в центъра на композицията. По четирите страни и/или ъгли се разполагат Дървета с функция, съотносима с централното, митични персонажи и персонификации на посоките на света, в частност – ветровете. Подобни структури се срещат в ацтекската и китайската култура. *Семиотичният четириъгълник е графичен модел, чрез който виждаме преходите между полярните опозиции* (Кафтанджиев 2015: 30). Тази четиристранна структура се повтаря в приказки и легенди в индианския, асирийския епос: *на четири страни ще се поклоним... До океан-море расте дърво, на него четирима, ориентирани по четирите страни на света* и др. (Токарев и кол. 1980: 402). Четирите страни формулират и утвърждават центъра.

По аналогия на така посочената композиция в Западен Судан и в Далечния изток съществуват осемстранни визуални варианти – *осем по двойки съединени дървета и осем митични същества, осем главни клона пред жилището на божеството, осмоъгълна земя, срещаща се в якутски митологични текстове, подредени в осмоъгълник осем бога в древноегипетска версия на мита за сътворението* (Токарев и кол. 1980: 403). Броят на страните може да бъде четири и осем, и повече, формирайки пръстеновидна структура. При по-нататъшна геометризация и стилизация на такива композиции с времето са се получили розети, които днес срещаме като орнамент в приложно-декоративните изкуства на много места по света.

Композициите на Дървото на живота отделят усвоеното пространство от неусвоеното, хаоса, и определят модела на културата и цивилизацията на фона на хаоса. Центровете на композициите съвпадат с точката, от която е започнало сътворението на света (Токарев и кол. 1980: 401-404). Кафтанджиев коментира *архетипа център – периферия* и дефинира центъра като *едно от най-важните понятия по отношение на знаковите аспекти на пространството* и изразител на *духовни същности* (Кафтанджиев 2015: 112-113). Не е случайно и определението на центъра на Елиаде: *в центъра*

на света [...] точката, в която се срещат Небето, Земята и Адът (Елиаде 1994: 20). За архаичния човек е била създадена представата, че Дървото на живота задължително е в центъра на света.

В християнската традиция съществува и друг визуален израз на Дървото на живота: разклонено кичесто цвете или клонки, поставени в съд – саксия, ваза или чаша.

Този съд е чаша за евхаристия, предназначен за най-великото християнско тайнство – причастието... Централният елемент подлежи на композиционно изменение... и дори само няколко стръка от лоза или друго растение, или части от тях – клон, цвят, плод – символизира Дървото на живота в християнството (Цуциев 2015: 52, 67).

В България, Русия и Гърция така описания визуален символ е много разпространен. В България тази композиция като стенопис има име *алафранга*, която е изпълнявана в църковната и частна архитектура през Възраждането. В тази композиция по вертикала липсва най-ниската част, съответстваща на подземния свят. Останалите две имат аналогична философия. Вероятно присъствието на чашата за евхаристия определя развитие, което започва в позитивната част на дефинираната структура, тъй като причастието предопределя позитивен аспект. На християнското Дърво на живота наблюдаваме най-често присъствието на птици – като символ на връзката с по-висшите нива, а двете птици най-често изразяват пожелание за сговор и разбирателство. Симетрията в композицията и тук подчертава и засилва центъра – като архетип на сила, мощ, воля за живот.

По клоните на Дървото на живота във всички традиции наблюдаваме цветове и плодове. Цветовете символизират постигнати етапи от живота, цветните пъпки – събития и цели, които предстои да бъдат осъществени. Различните плодове – ябълки, грозде, шишарки, ягоди и др. изразяват пожелание за благоденствие и благополучие. Златните ябълки растат по клоните на Дървото на знанието като един от вариантите на Дървото на живота.

По отношение на разгледания образ на Дървото на живота може да се твърди, че представлява система от *символни значения, подчиняваща се на строги композиционни правила и подредби, посредством които се постига изграждане на разбиране за единението на човека и света* (Димитрова 2018: 106).

От древността до днес образът на Дървото на живота представя символично модела за единството и взаимната връзка на всичко и всички в света. Запазвайки своята сакрална стойност, този образ вдъхновява хората на изкуството и науката за творческо пресъздаване и философска трактовка.

Използвани източници

Димитрова, Л. 2018. *Постмодерният орнамент*. София [Dimitrova, L. Postmoderniat ornament. Sofia].

Елиаде, М. 1994. *Митът за вечното завръщане*. София [Eliade, M. Mitat za vechnoto zavrashatane. Sofia].

Елиаде, М. 2012. *Трактат по история на религиите*. София [Eliade, M. Traktat po istoria na religiite. Sofia].

Кафтанджиев, Х. 2015. *Митологичните архетипи в комуникациите*. София [Kaftandjiev, H. Mitologichnite arhetipi v komunikatsiite. Sofia].

Кузьмина Е. Е. 1976. О семантике изображений на чертомлыцкой вазе. В: *Советская археология*, № 3 [Kuzmina, E. O semantike izobrazhenii na chertomlitskoi vaze In: Sovetskaya arheologia, №3].

Маслова Г. С. 1978. *Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник*. Москва [Maslova, G. Ornament ruskoj narodnoi vishivki kak istoriko-etnograficheskii istochnik. Moskva].

Приор, Ж. 1993. *Универсалните символи*. София [Prior, J. Universalnite simvoli. Sofia].

Токарев, С. и кол. 1980. *Мифы народов мира. Энциклопедия* [Tokarev, S. Mifii narodov mira. Enciklopedia. Moskva.].

Топоров, В. 2011. *Древо Жизни-символ мироустройства* [Toporov. V. Drevo Jizni – simbol miroystroistva] <http://www.shield-of-culture.org/viewtopic.php?t=286>.

Хайнрих, А. 1995. Раннесредневековые катакомбные могильники у селений Чми и Кобан (по материалам Венского естественно-исторического музея). В: *Аланы: история и культура*. Alanica – III. Владикавказ [Hainrih, A. Rannesrednovekovie katakombnie mogilniki u selenii Chmi I Koban; Alani: istoria I kultura. In: Alanica-III. Vladikavkaz].

Цагараев, В. А. 2000. *Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика*. Владикавказ [Tsagarev, V. Zolotaia iablonia nartov: istoria, mifologia, iskustvo I kultura. Vladikavkaz].

Цуциев, А. 2015. *Пара птиц на дереве жизни (Осетинский орнамент как исторический источник)*. Владикавказ [Tsutsiev, A. Para ptitz na derive jizni (Osetinskii ornament kak istoricheskii istochnik. Vladikavkaz].

ЗА ОБЩОТО И РАЗЛИЧНОТО В ИЗОБРАЖАВАНЕТО НА ВЛАДЕТЕЛИТЕ СВЕТЦИ И СВЕТЦИТЕ-ВОИНИ В БЪЛГАРСКИТЕ И ЕТИОПСКИТЕ СТЕНОПИСИ

Марияна Шабаркова-Петрова

HOW SIMILAR OR DIFFERENT IS THE DEPICTION OF THE RULER SAINTS AND THE WARRIOR SAINTS IN SOME BULGARIAN AND ETHIOPIAN FRESCOS

Mariana Shabarkova-Petrova
izdatelstvo_inle@abv.bg

Abstract: *The article discusses some aspects of the depiction of the ruler saints and the warrior saints in the Bulgarian and Ethiopian frescoes. Particular attention is paid to the similarities and differences seen in the depiction of Saint George as a model for depicting a saint warrior, martyr, protector and miraculous worshiper in both countries. The study focuses on the specificity and the original symbolism in the Bulgarian and Ethiopian frescoes, and in this connection on some elements of the symbolism of the secret military orders. Some frescoes are considered in a new light, others are published and / or commented for the first time.*

Key words: *Bulgarian frescoes, Ethiopian frescoes, ruler saints, warrior saints, Saint George*

Общото и различното в изобразяването на владетелите светци и светците-воини в българските и етиопските стенописи

За основа на това изследване са послужили предимно лични наблюдения и архива на автора, събрани по време на над 20-годишно проучване на стенописите в българските храмове и две експедиции в Етиопия. Поради ограничения обем, ще бъдат разглеждани само някои от многобройните аспекти на сходствата и различията в българските и етиопските образци на религиозната образност, а именно владетели-светци, воини-светци, иконография на св. Георги и някои оригинални и многопластови иконографски решения.

Владетелят-светец

Сред българските владетели-светци като Тривелий-Теоктист, цар Петър Български, цар Давид Български и Йоан-Владимир, цар

Български ще се спрем по-подробно на образа на княз Борис I, който, особено след разпространяването на Паисиевата история, освен че се налага като най-популярен и се титулува *цар*, е изписван редом със св. св. Кирил и Методий с оглед издигането на националното самосъзнание и престиж. Сред най-известните образи на княз Борис I са този от *Учителното евангелие* от IX в. и стенописните: *Княз Борис-Михаил* в манастира *Св. Наум* в Охрид, XIV в., *Кръщението на Борис* в манастира *Св. Наум*, XIV в., *Цар Тривелий и цар Михаил* в Троянския манастир, 1848 г., *Цар Тривелий и цар Михаил* в Преображенския манастир, 1849 г., *Кръщението на Борис* в църквата *Св. Димитър* в Тешово, 1883 г.¹, *Княз Борис-Михаил* в манастира *Трескавец*, *Княз Борис-Михаил* в Храм-паметник *Св. Александър Невски* (след 1912 г.), *Княз Борис* в църквата *Санта Мария ин Органо* във Верона – фреска от Франческо Морони, XV в.

В стенописите от Араповския манастир (1864 г.) *Св. Методий* *кръщава цар Борис* и св. *Кирил* *кръщава цар Борис* се акцентира не толкова на историческата достоверност, колкото на благочестивостта и христоробивостта на владетеля, духовен водач на народа си.

В тези две композиции преди всичко личи идеята за покръстването на княз Борис. Художникът не се е съобразил обаче с историческата правда, с точността на събитието, да не говорим за цялостната достоверност на историческите белези и етнографските подробности – облеклото, атрибутите и пр. (Василиев 1987:47)

Подобни несъобразявания с историческата правда и дори теологически странности, граничещи с ерес, очевидно са своеобразно правило в религиозната образност, съдейки по многобройните примери. Ще цитирам само теологическата аномалия в каменния релеф *Страшният съд* от северния портал на катедралата в Реймс, където сред съдиите от Божия съд, пред които се представят мъртъвците, излезли от гроба, за да бъдат изпратени в Райя или Ада, фигурират кралят на Франция и неговото семейство. Смисълът на това изображение, че кралската власт надживява *Страшния съд* е, меко казано, ерес.

Сходно явление се наблюдава и в Етиопия, където макар и неофициално, св. Богородица се идентифицира със Савската царица, а Младенецът – с Менелик, митологичен родоначалник на династия, управлявала Етиопия в продължение на 3000 г. В резултат се появява необичайната иконография на Черната Богородица с чернокожия

Младенец в ръце. Същото се наблюдава в етиопската религиозна живопис при изобразяването на владетелите като ктитори. Преди XVIII в. изображенията на ктитори са много редки. Изобразяването на цар Йекуно Амлак 1270-1285, ктитор на църквата „Генете Мариам“, седнал на трон, фронтално, с двама свещеници от двете страни, остава изключение (Bosc-Tiessé 2008: 353).

С времето първоначално съвсем редките появи на дарителите, лежащи в нозете на светците, зачестяват. По-късно ктиторите дори се изправят и приравняват със светците. В манускрипти от XV в. поръчителите се изобразяват на коне, което е очевидна препратка към светците-воини на кон. От друга страна, в етиопските религиозни изображения светците-воини на кон са облечени като етиопски благородници. Очевидно е, че представянето на ктиторите или поръчителите се възприема като доказателство за високопоставеност в обществото, както и като идентифициране със самите светци-конници, представляващи идеал за благородниците воини. В Нарга дори се случва твърде красноречиво недоразумение със св. Георги, представен на северната стена на кон като „цар на светците“, коронован върху коня с парадно покривало, за който свещениците понякога твърдят, че е етиопската царица Ментеваб (Bosc-Tiessé 2008: 354).

Заради стратифицираната структура на етиопското общество, приоритет се дава на военното изкуство. Несъмнено това е причината светците-воини да имат този забележителен успех в изобразителното религиозно изкуство. Това е древна традиция, която войните с Гран съживяват, като врагът винаги е олицетворение на злото. Египетските светци-воини, защитаващи своята вяра, служат за модел и вдъхновение за етиопските воини-конници, още повече, когато става дума за битка срещу мюсюлманските орди.

Това е обяснението за успеха на светците-воини в разказите за чудесата на св. Базилидес и Сириак, защитаващи манастирите в езерото Тана срещу мюсюлманите. Освен това, св. Георги и останалите светци-воини според житията са винаги от царско или аристократично потекло. Тази идея ще се развива все повече и поръчителите на стенописи ще представят идеализирания образ на своите покровители все по-често по стените на храмовете, където се появяват цели кавалкади. С втория гондарски стил сковаността в изображенията изчезва и по се-

верната стена на макдаса – стената на мъжете², се появяват съвсем реалистични образи. В църковните стенописи вече присъства цялото етиопско общество, изобразено такова, каквото иска да бъде, такова, каквото се вижда, и като каквото се изживява.

При сравнението на българската с етиопската религиозна образност се откриват редица сходства в изобразяване на владетеля-свещец: победни битки на владетеля с помощта на свещец; християнска благочестивост на владетеля; ктиторство и градеж на манастири и църкви³; замонашване. Като доказателство ще разгледам двама от канонизираните етиопски владетели: Лалибела и Фасилидас.

През 1135 г. от юг от Ласта (регион Амхара) идва обновлението на християнска Етиопия в лицето на новата династия Загве. В началото на XIII в. нейният представител Лалибела създава осмото чудо на света – новия монолитен Йерусалим. Според легендата, това пресъздаване на Светите места било сътворено за 23 г., като хората работели през деня, а ангелите през нощта. В действителност монолитните църкви вероятно са дълбани в продължение на цял век във вулканичната скала (туфа). Пак според легендата, това дело струвало на благочестивия цар цялото му състояние. След 20 г., когато последната църква била изградена, разореният владетел нощувал на скалата. По-късно цар Лалибела абдикирал и се посветил на отшелничество. Днес етиопците го почитат като свещец. Той е канонизиран и има собствена иконография, на която е изобразен как дълбае с длето скалата, довършвайки църква.

Св. Фасилидас бил етиопски император от 1632 до 1667 г. Той допринесъл за изгонването на римокатолическите свещеници, за изгарянето на преводите на геез на техните книги и възраждането на Етиопската православна църква. Повторно издал книгата *Вярата на бащите* – сборник откъси от текстове на Източната църква, символиращ триумфа на Етиопската православна църква над римския католицизъм. Император Фасилидас избрал за своя столица Гондар, където изградил седем църкви.

Воинските подвизи са обща характерна черта и служат за своеобразен мост между владетелите-свещци и светците-воини.

Свещецът-воин св. Георги

Като символ свещецът-конник е бил популярно защитно изображение, точно както късноантичният и ранновизантийският период използвали свещения/ тракийския конник като могъщ *апотрон*, предпазващ собственика си. На фиг. 1 и 2 привеждам два еднакво важни за народите си каменни релефа. Светците-воини обичайно са мартини, загинали мъченически в името на християнството, които посмъртно се явяват като помощници в битки. Сред тях най-почитан е св. Георги. В Етиопия го величават като *цар на светците*. Освен като доблестен воин-победител, св. Георги у нас е почитан като покровител на земеделците и скотовъдите.



Фиг. 1. Мадарският конник



Фиг. 2. „Етиопският Мадарски конник“ от църквата „Биег Мариам“ в Лалибела

В ранните времена на християнството св. Георги се изобразява като патриций и мъченик, облечен в традиционни римски пищни одеяния и с кръст в ръка. Постепенно през IX–XII в. се оформя иконографията на светеца-воин: с могъщо телосложение и големи, широко отворени очи, с воински доспехи, наметнал червен (мъченически) плащ, щит, меч или копие. С развиването на култа към св. Георги се оформят иконографските особености на образа му като мъченик, застъпник за хората пред Бога⁴, като воин пехотинец в цял ръст, като бюстово воинско изображение, пешак змееборец, конник змееборец, воин-конник змееборец в *Чудото с царската дъщеря*⁵, като спасител на попаднал в робство младеж християнин, като конник, на трон и в житиен цикъл. След края на иконоборския период се възстановяват предишните иконографии: мъченик, застъпник, воин и змееборец. През втората половина на X в. се налага иконографията

на триумфиращ конник и драконоборец.

След средата на XIV век чудото с царкинята започва да се контаминира с чудото за спасения от чужд плен юноша ... Поразеният дракон може да се тълкува изобщо като победа над поробителите, момчето е своеобразна персонификация на освободените след триумфа народи, а царкинята е символ на защитената от унищожение църква (Атанасов 2001: 320-321).

Сред стратифицираното и робуващо на строги порядки общество във високопланинска християнска Етиопия, където само благородниците били обучавани да яздят и воюват, победоносните светци-конници са на особена почит и заемат привилегировано място. Етиопският синаксарий съдържа сведения както за св. Георги, така и за много други етиопски конници-светци, които са вече публикувани (Етиопия или отвъд познатото християнство 2016).

Светците-конници Басилидес, Теодор от Изтока (Гелавдевос) и Фикитор били римски аристократи, свързани с кръвно родство. Някои са високопоставени военачалници в римската армия. Св. Басилидес/ Василий (Кедус Фасиладас) е с вдигнато копие, а в изображенията в гондарски стил наподобява св. Георги, цар на светците – блестящ ездач, яхнал великолепен кон. Св. Теодор от Изтока, или от Анатолия (?) (св. Теодор Едески) (Банадлевос/ Банадлеос) е на червен кон. Св. Теодор Римлянина (Теводерос Ромави) – на бял кон, бълващ огън и изгарящ дявола, когото тъпче. Св. Теодор Египтянин (Теводерос лика серавит) – на сив или бял кон, пробождащ змията. Св. Виктор (Фикитор) – конник. Св. Клавдий (Гелавдевос) се изписва на кафяв кон как убива кентавър с лъвско тяло и опашка, която се раздвоява в две змии. Св. Меркурий обикновено е на черен жребец (традиция, идваща от коптски Египет), държащ хоризонтално копието си, чийто връх е покрит с кръв, а Юлиан Апостат е под краката на коня му. Понякога св. Меркурий е изобразен със св. Василий или св. Василий и Либерий са заедно.

Типични етиопски сцени са *Св. Георги пробожда дракона* и *Св. Георги спасява сина на Бифан*. Сюжетът *Св. Георги спасява сина на Бифан* е вдъхновен от дванадесетото чудо на св. Георги, разказано в етиопския извор *Георги от Луда*. Там се говори за Беламон, или Бифан: Бифан и съпругата му изградили църква в чест на св. Георги в град Билакония. Те били много богати, но нямали деца. Св. Георги им изпратил син, когото те нарекли Георги. Арабите обявили война на

града и царят заповядал на Бифан да изпрати сина си на бойното поле. Бифан завел младежа в църквата на св. Георги и го помолил да го пази. Георги отишъл на война и бил взет в плен. В нощта на празника на св. Георги Бифан и жена му се помолили на светеца да им върне сина, а по същото време и Георги се молел на светеца за избавление. Изведнъж на бойното поле се появил конник, който грабнал Георги, точно когато пиел от чаша вино и го метнал зад себе си на седлото пред всички воители. Докато мигне, Георги се озовал в църквата, изградена от баща му. Клисарят, съдейки по дрехите му, го помислил за арабин и се развикал за помощ. Притеклите се миряни решили, че е шпионин и го извели извън църквата. Най-накрая Георги си върнал дар словото, обяснил кой е и протегнал ръка с чашата, от която пиел, когато го грабнал конникът. Тя още била пълна с вино. Конникът, разбира се, бил св. Георги. Затова е изписван на кон с копие в ръка, а зад гърба му на коня е Бифановият син.

Очевидно тази легенда е пренесена почти буквално от Балканите, където историята за спасения от св. Георги младеж Георги се появява в иконографията много рано. На практика въпросната история и сцена са много близки до идеите в *Чудото на св. Георги и българина*.

Етиопският св. Христофор и българският Бафомет

Кинокефалът св. Христофор (Мистерията 2014), специфично българско иконографско решение, е носител на сложна и многостранна символика (фиг. 3). Този аналог на светеца заснех в църквата *Генете Мариам* край Лалибела (фиг. 4). В етиопски контекст въпросният труден за дешифриране образ е характерен персонаж от обкръжението на св. Меркурий, вероятно изображение на Юлиан Апостат.

В продължение на темата за грозната глава на звяра – животинската природа на грешника, чиято материална природа трябва да понесе наказание по пътя към духовното спасение, привеждам енигматичното изображение от фиг. 5, несъмнено наподобяващо тамплиерския символ Бафомет. То се намира на северната външна стена на църквата на Чуриловския манастир и поражда също немалко въпроси (фиг. 6).



Фиг. 3. Св. Христофор от църквата „Св. Петка“ в Брезник



Фиг. 4. „Етиопският св. Христофор“ от църквата „Генете Мариам“ край Лалибела



Фиг. 5. Бафомет от църквата в Чуриловския манастир

Над страничния северен вход под споменатото изображение се чете името на светеца-воин св. Георги – патрон както на храма, така и на тайни военни ордени. Стенописите са от 1858 г., а строителите и зографите, чиито имена не са известни, са представители на Дебърската школа. В сборника *Български исторически четения* (2019: 207–212) излагам подробно своята хипотеза за инициационната роля на този символ като бележък от северната страна на църквата, където е мястото на непосветените към сакралното прос-



Фиг. 6. Северният вход на църквата „Св. Георги“ в Чуриловския манастир

транство. Вероятно става дума за своеобразен съкратен вариант на *Страшния съд*, обичайно изобразяван в преддверието или на западната фасада на храма. Тук бих искала да допълня гореспоменатата хипотеза със следните предположения:

- освен очевидното външно сходство със св. Христофор, този образ несъмнено също играе апотропейна роля⁶, подобно на гаргойлите в католическите катедрали и на много други сходни изображения в религиозната образност;
- аналог, заснет в Молдова, представлява герб със сходно изображение на животинска глава в храма (фиг. 7 и фиг. 8);
- подобен на вид символ е и гербът на рода Дуло (фиг. 9).



Фиг.7. Гербът от молдовската църква в едър план



Фиг.8. Гербът в молдовската църква



Фиг.9. Знакът на рода Дуло

Кое от тези предположения е вярно и дали всички те не са част от едно общо внушение: *Вие, които влизате, бъдете посветени*. Проучването на подобни спорни и излишно демонизирани символи несъмнено е предизвикателство. Те не трябва да бъдат подминавани, а обяснявани, което ще обогати познанията ни за изключително разнообразната и дълбока символика на стенописното ни наследство.

Използвани източници

Атанасов, Г. 2001. *Свети Георги Победоносец. Култ и образ в православния изток през Средновековието*. София [Atanasov, G. Kult i obraz v pravoslavnia iztok prez Srednovekovieto. Sofia].

Български исторически четения. 2019. София [Balgarski istoricheski chetenia. Sofia].

Василиев, А. 1987. *Български светци в изобразителното изкуство*. София [Vasilev, A. Balgarskite svetci v izobrazitelnoto izkustvo. Sofia].

Етиопия. 2016. *Етиопия или отвъд познатото християнство*. София [Etiopiya ili otvüd poznatoto khristiyanstvo. Sofia].

Мистерията. 2014. *Мистерията на българските стенописи*, т. 1. София [Misteriyata na balgarskite stenopisi, vol. 1. Sofia].

Bosc-Tiessé, Cl. 2008. *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tana, Ethiopie, XVII-XVIII siècle*.

Бележки

1. Стенописът *Филип кръстит скопца* от кръщелнята в църквата Св. Димитър в Тешово (1883) на зографи Минови също би могъл да бъде цитиран като своеобразен паралел между българската и етиопската тема. Става дума за сцена, от *Деяния на апостолите*, в която ап. Филип покръства първия етиопски християнин – скопецът, ковчезник на етиопската царица Кандакия.

2. На северната стена на макдаса, или Светая Светих, се изписват кръвавите бойни подвизи в името на Христос, светите конници-воини и мъчениците в прослава на военните ценности.

3. Градежът на храмове с помощта на светец, за какъвто в Етиопия официално свидетелства синаксарият, при нас е само част от устната народна традиция.

4. Портретуван като орант, символизиращ способността му да се застъпва пред Бога за изпаднали в беда християни.

5. Иконографията *Чудото на св. Георги и змея* се оформя значително по-късно и вплита митични и народни представи за воина-чудотворец, осво-

бождаващ страната от змея, или дракона, на когото жителите били принуждавани да принасят в жертва децата си. Според една легенда, по повелята на св. Георги царската дъщеря довежда в града змея, вързан за пояса си, след което царят и всички поданици приели християнството.

6. Според народните вярвания, св. Христофор има апотропейна функция като закрилник при внезапна и смърт.

ГРЪЦКИТЕ НАДПИСИ И АВТОРСТВОТО НА СТЕНОПИСИТЕ ОТ НОВАТА МИТРОПОЛИЯ В НЕСЕБЪР В КОНТЕКСТА НА ЕДНАТА, СВЕТА, ВСЕЛЕНСКА И АПОСТОЛСКА ЦЪРКВА

Николинка Климукова

THE GREEK INSCRIPTIONS AND THE AUTHORSHIP OF MURALS IN THE NEW BISHOPRIC AT NESSEBAR IN THE CONTEXT OF THE ONE, HOLY, CATHOLIC, AND APOSTOLIC CHURCH

Nikolinka Klimukowa
art_muza@abv.bg

Abstract: *Nessebar is a town, which was inhabited by a Greek-speaking population during the greater part of its existence. It was subjected to the jurisdiction of the Constantinople Patriarchate. That is why in the St. Stephan Church, the New Bishopric, can be find inscriptions in Greek language on the preserved frescos from the 14th century. According to the present state of art, these inscriptions were made by Greeks from the Crete School. The article states that within the context of the 9th paragraph of of the Nicene Creed, the ethnicity of authors is a marginal issue but essential is their universal Christian faith.*

Key words: *Nessebar, St. Stephan Church, Greek inscriptions*

Несебър е имал 40–50 до 80–100 църкви (Обербауер 1924: III; Павлов 2009:117), а сега е с единствен действащ храм. Новата митрополия, посветена някога на Пресветата Богородица – Живоносен източник, а сега на архидякон Стефан, е живяла в литургичния ритъм на годишния празничен кръг, чийто единствен свидетел е съхранената зография, главно от XVI в. Тя е малка енциклопедия на православно изкуство и за по-категорично разбиране надписите към тях са задължителен елемент. Поради своята историческа съдба и население на града, надписите в храма са на гръцки език. В научната литература по въпроса се изказва мнение, че художниците са гърци от Критската школа.

Целта на статията е да изложи мнения предимно на богослови и изкуствоведи за авторството на стенописите. В изкуствоведските изследвания е засегнат проблемът за произхода на зографите и паралелите в християнските територии от XVI в., но в контекста на чл. 9 от Символа на вярата на православната Църква: *вярвам в една-та, света, вселенска и апостолска Църква*, въпросът за етническата принадлежност на авторите не е първостепенен, защото христи-

яността е универсално.

През 40-80-те год. на XX в. животът в България е под идеологически контрол. Прокарват се идеите за *отмирането на религията* в България и на *Православната църква* (Павлов 2009: 117). Храмовете и манастирите се ремонтират и реставрират, но те от живи и действащи, се превръщат в културни паметници и музейни сбирки. *Това ново преосмисляне на духовното пространство води до изключителни изкривявания по отношение на изконните български традиции* (Павлов 2009: 117) и не подминава Несебър. Част от църквите се превръщат в музейни сбирки, други в художествени галерии. Причините според Павел Павлов са определянето на Несебър и околността му за масов туризъм, като светините остават на заден план. От 1956 г. градът е обявен за архитектурен резерват, а през 1983 г. – за част от Списъка на ЮНЕСКО за световно културно наследство. Добре е да се съчетава морския с културен и религиозен туризъм и църквите да възстановят своята йеротопия – свещеното съдържание, да се съживят архитектурните форми, стенописи, икони и свети мощи (Павлов 2009: 120-122; Павлов, 2012: 95-100).

Вследствие на сеизмичната дейност, селичане и потъване на част от острова, голяма част от храмовете изчезват [...] В миналото тук е имало между 80 и 100 храма. В наше време 18 са добре запазени. И всичко това на площ от 240 дка! Говори се, че Несебър е един от градовете с най-много църкви на глава от населението в света (Павлов 2009: 118–119).

През тоталитарния период се води идейна пропаганда срещу православната вяра и на изкуствоведите е позволено да изследват зографията на храма само като произведение на стенописното изкуство. Търсят се *народностни елементи, битови детайли, авторство, неповторимост, ренесансови реминисценции, реализъм* и т. н. Но след 1990 г. се насочват към *единните идейни основи* (Бакалова 2007: 493) на християнското изкуство: Светото писание и богослужебната книжнина. Възниква науката йеротопия¹, занимаваща се с храмовото пространство като жив организъм на Църквата, в който зографията е неотменна част. Но на българска почва са малко проучванията, съвместяващи йеротопията с конкретни български паметници.

Несебър е основан VI в. пр. Хр., а християнството прониква в Черноморието през I в. чрез св. ап. Андрей (Гюзелев 2004: 24), защото е на важния западен черноморски път. Църковните извори ос-

ведомаяват за наличие на епископия в Несебър през IV в., откогато са останките от най-старите църкви (Павлов 2009: 118). Има исторически сведения за Петър – епископ на Месемврия, участвал в на Никейския събор (325 г.). След превземането на Константинопол от османските турци (1453 г.) цариградският патриарх Генадий Схоларий придобива султански ферман, според който в диоцеза му е Несебърската митрополия (Гюзелев 2004: 29). Георги Тодоров смята, че през IV-XIX в. Несебър е бил християнски (т. е. византийски), откогато е *най-ценното в духовното и културното наследство на града* (Тодоров 2008: 59). През 1453 г. градът капитулира пред османските турци с цел запазването на храмовете и начина си на живот. През османското владичество (1453–1877) градът не придобива ориенталски облик, запазва православната си гръцка самоличност и *тук продължава да протича без прекъсване интензивен духовен и културен живот* (Тодоров 2008: 61-62). След Освобождението той е сред от малкото, съхранили поствизантийската си култура заедно с манастирските комплекси на *Атон, Метеора, Охрид и Костур*. Тодоров се отнася критично към *научното отчуждено* отношение към църквите и смята Несебър за *недооценен феномен*. Приемствеността се прекъсва с ликвидирането на *Месемврийската епископия* в началото на XX в. местното гръцко население напуска града и тук са заселени българи бежанци от Тракия (Тодоров 2008: 61-62).

В по-новата история съществена промяна настъпва, когато [...] в началото на XX в. градът с прилежащите църкви е включен в диоцеза на Българската екзархия.[...] Втората промяна се получава след размяната на населението през 1929 г., когато местното гръцко население напуска и на негово място се заселва българско от Леринско и Костурско. Новото население [...] трудно се адаптира [...] към духовния живот в множеството църкви (Павлов 2009: 120).

Една от запазените църкви в Несебър е Новата митрополия *Св. Стефан*. Тя е трикорабна, триабсидна базилика, изградена през X-XI в. (Геров 1991: 24-29; Павлов 2009: 118-119), разширена и преизписана през XVI в., засвидетелствано от запазен киторски надпис (Василиев 1967: 22). Разположена е недалеч от Старата митрополия *Св. София* и навярно в началото на XI в., когато станала неизползваема, е изоставена за сметка на строежа на новата митрополитска църква. Ролята на Константинополската патриаршия е била водеща. През вековете Несебър минава ту във византийски, ту в

български ръце и паметниците на му са симбиоза между най-добрите постижения на Византийската империя и българската държава (Кузупов 2005: 7-9).

В изследванията за авторите на зографията задълбочено работи Георги Геров. Като се позовава на мненията на предишните изследователи Иванка Акрабова-Жандова, Доротей Соколова и Диана Попова, той застъпва виждането за *самостоятелно Несебърско живописно ателие или пък школа* от края на XVI – началото на XVII в., до който извод стига чрез анализ на *поредица стенописни ансамбли и иконописни произведения с близка стилова характеристика* (Геров 1998: 23). Стенописите от църквата *Св. Стефан* са в началото на серията от стилово и иконографски свързани паметници. От поръчителите митрополит Христофор и видни месемврийски жители *изглежда [...] е бил потърсен добър зографски екип от прочут художествен център, за [...] митрополитската църква. [...] (от) остров Крит. [...] Несебърското изкуство от края на XVI – началото на XVII в. представлява отделно и в известна степен оригинално разклонение на пост-византийската критска школа* (Геров 1998: 23-24). Майсторите вероятно са трима зографи, познавали и руската иконография. Те са *представители на класицизиращото направление в изкуството на XVI в.* (Геров 2012: 77). Бисерка Пенкова сравнява редица сцени, които се срещат главно само в църквите *Св. Сфетан* и *Св. Петка Самарджийска* (София, XVI в.) в резултат от *атонската критска традиция, която наследява в голяма част палеологовите достижения в изкуството* (Пенкова, 1991: 40).

Маргарита Куюмджиева изследва работата на зографите на Балканите като дело боговъдъхновено и древно, и с дадените от Бога умения, с духовна нагласа и смирение, те посредничат между земното и небесното, в съответствие с учението на св. Отци на Църквата и често са оставали анонимни технически изпълнители. Милетската система в Османската империя и мултиетническият ѝ характер правят вярата обединяващ фактор за православните (Куюмджиева 2018: 3-8). Сравнителният анализ на източноправославни паметници води до извода, че различните зографи имат *обща литературна основа, а не на общ изобразителен първоизточник* (Геров 1998 : 205).

Общата основа са Светото Писание и богослужебната литература. Новата Митрополия, както всеки храм, е *дом Божи* (Пс. 121:1),

изграден от живи камъни: *върху основата на апостолите и пророците, имайки Самия Иисус Христос за крайъгълен камък*. Религиозното чувство на човека като двусъставно същество, състоящо се от душа и тяло, се нуждае от осезаем култ. На тази цел отговаря византийската иконография, която е дидактическа и цели не да изобрази правдиви лицата и събитията, а да направи осезаемо Божественото Откровение. В нея има реализъм, доколкото се нуждае да покаже историческата достоверност на лицата. През IX-XII в. се оформя иконографската система, валидна до днес, подчинена на догматически, литургически и исторически съображения с определено място в храма и символичното значение, придавано от св. Църква (Чифлянов 1996: 48-69). На човека е дадено изкуството и то ни извисява до Бога. Иконата² е *свещен образ*, който отговаря на реални символи и е *живо богословие*. Основанието на богословието на иконата произтича от самото въплъщение и трябва да сме сигурни, че отговаря на евангелското съдържание и на църковните отци като солиден аргумент (Фаруджа 1992: 101-104). През периода на иконоборството се повдига въпросът за ролята на образа и словото в иконологичен и философски аспекти. *Надписите върху иконите представляват важен компонент, чрез който се идентифицира изобразената фигура или нарисуваното събитие с архетипите им, не са само външен белег на иконата, а са средство за единение на образ и първообраз*. Изписването на имената наравно с правдивото изображение е характеристика на една свята фигура и е задължително за зографите, тъй като вярващият трябва да разпознава изобразения персонаж, когото почита (Цигарас 2017:53).

Новата митрополия е част от най-важното в духовното наследство и на България и на Несебър [...] Православието, което е не само мост между човека и Бога, но също така и мост между православните българи и гърци (Тодоров 2008: 60). Нейните зографи не са известни. Често пъти ние не знаем кой и кога е създадена определена икона, стенопис или храм, но по-важно е духовната среда, която ражда тези предмети, да се освети светът и цялата земя да стане Света земя. *Църквата* не е просто институция, тя е истинската йеротопия, топос, място, което не е определено географски, градоустойствено или природно. Защото центърът на храма е

Вседържителят – Богочовекът. Чрез него имаме християнското разбиране за Бога, света и човека, за съборността на всички в Него (Павлов 2012: 96-122).

И така, Бог, бидейки невеществен и неописуем, не се намира на никое място; Той Сам е място за Себе Си, като Изпълващ всичко, Съществуващ над всичко и Сам Съдържащ всичко. Божие място е и Църквата, защото сме отделили това място за славословене на Бога, като някакъв храм, в който отправяме молитви към Него (Йоан Дамаскин 2008: I – 13).

Можем да заключим, че в контекста на чл. 9 от Символа на вярата на Православната църква: *вярвам в едната, света, вселенска и апостолска Църква* въпросът за етническата принадлежност на авторите не е от първостепенно значение, защото е по-съществено универсалното християнско съдържание в световен мащаб.

Използвани източници

Бакалова, Е. 2007. Сръбските учени за монументалната църковна живопис от XV век в България. В: *Зборник радова Византолошког института*, т.44, с. 492-498 [Bakalova, E. Srbskite ucheni za monumentalnata charkovna jivopis v Balgaria. In: *Zbornik radova Vizantoloskog institute*, vol. 44, pp. 492-498].

Василиев, А. 1967. Изследвания в църквата „Св. Стефан“ в Несебър. В: *Музеи и паметници на културата*, №4, с. 20-24 [Vasiliev, A. Izsledvania v tsarkvata „Sv. Stefan“ v Nesebar. In: *Muzei i pametnich na kulturata*, 4, pp. 20-24].

Геров, Г. 1991. Класицизиращото направление в балканското изкуство от XVI в. Стенописите от Новата митрополия в Несебър. В: *Проблеми на изкуството*, №2, с. 21-29. [Klasitsiziraschoto napravlenie v balkanskoto izkustvo ot XVI v. Stenopisite ot Novata mitropolia v Nesebar. In: *Problemi na iskustvoto*, No2, pp. 21-29].

Геров, Г. 1998а. Един „locus sanctus“ – „Апокалипсисът на св. Йоан Богослов“ от Новата митрополия в Несебър. В: *Проблеми на изкуството*, изв. бр., с. 17-24 [Gerov, G. Edin „locus sanctus“ – „Apokalipsiat na sv. Joan Bogoslov“ ot Novata mitropolia v Nesebar. In: *Problemi na izkustvoto*, izvanreden broi, pp. 17-24].

Геров, Г. 1998б. Композиции по химнографски творби в средновековното ни изкуство. Проблемът за професионализма. В: *Музикални хоризонти*, с. 203-211 [Gerov, G. Kompozichii po himnografski tvorbi v srednovekovnoto izkustvo. Problemat za profesionalizma. In: *Muzikalni horizonti*, pp. 203-211].

Геров, Г. 2012. *Нова митрополия (църква Светог Стефана) у Несебару*. Резултати на недавних истраживања Новгородский государственнй музей-заповедник, с. 78-84 [Nowata mitropolia (hzarkwata sveti Stefan) v Nesebar. Rezultati nedanih istrzhivanea Novgorodskij gosugarstvennih muzej-zapovednik, pp. 78-84].

Геров, Г. Byzantine Painting from the West Coast of the Black Sea. In: <http://blacksea.ehw.gr/Forms/fLemmaBody.aspx?lemmaid=10651> [Accessed June 2019].

Гюзелев, В. 2004. Несебърската архиепископия – митрополия и нейните църкви

и манастири. В: *Проблеми на изкуството*, №1 [Gijzelev, V. Nesebarskata arhipiskopia – mitropolia i neinite tzarkvi i manastiri. In: *Problemi na izkustvoto*, №1, pp. 29-35].

Дамаскин, Й. 2008. *Точно изложение на православната вяра*. Атон [Damaskin, J. Tochno izlozhenie na pravoslavnata viara. Aton].

Кузупов, Б. 2005. „Св. Стефан“ *Новата митрополия в Несебър*. В: Паметници. Реставрация. Музеи. бр.5-6, с. 3-9 [Kuzupov, B. „Sv. Stefan“ Novata Mitropolia v Nesebar. In: Pаметnizhi. Restavrazhia. Muzei. In: 5-6, pp. 3-9].

Кюмджиева, М. 2018. „Рукую грешнаго изъграфа...“. Още веднъж за живописците в късносредновековната и постмодерната епоха. В: *Проблеми на изкуството*, №1, с. 3–25 [Kujmdjieva, M. “Rukuj grechnago izografa...”. Oshte vednaj za jivopischite v kasnosrednovekovnata i postmodernata epoha. In: *Problemi na izkustvoto*, No1, pp. 3-25].

Месемерия. 1924. *Оригинални картини от Обербауер*. София [Mesemvria. Originalni kartini ot Oberbauer. Sofia].

Павлов, П. 2009. *Християнското поклонничество – една възможност за град Несебър*. В: Библията и морето, т.5. София, с. 117-123 [Pavlov, P. Hristiianското poklonnichestvo – edna vazmojnost za grad Nesebar. In: Bibliata i moreto, vol. 5, pp. 117-123].

Павлов, П. 2012. Пространства на свещеното бездействие. В: *Християнство и култура*, №72, с. 95-100 [Pavlov, P. Prostranstva na sveshtenoto bezdeistvie. In: Hristiianstvo i kultura, 72, pp. 95-100].

Пенкова, Б. 1991. Стенописите в църквата „Св. Петка Самарджийска“ в контекста на балканските стенописи от XVI век. В: *Проблеми на изкуството*, №3, с. 32-42 [Penkova, B. Stenopisite v charkvata Sv. Petka Samardzhisaka v kokneksta na balkanskite stenopisi ot XVI vek. In: *Problemi na izkustvoto*, No 3, pp. 32-42].

Тодоров, Г. 2008. Разпадналият се образ. Несебър, храмовете, иконите, самоличността. В: *Архив за средновековна философия и култура*, т. 14, с. 59-68 [Todorov, G. Razpadnaliat se obraz. Nesebar, hramovete, ikonite, samolichnostta. In: Arhiv za srednovekovna filozofia i kultura, vol. 14, pp. 59-68].

Фаруджа, Е. 1992. Теология на символа. В: Тафт, Р., Е. Фаруджа. *Теология на литургията и теология на символа*. София, с. 99-177 [Farudja, E. Teologia na simvola. In: Taft, R., E. Farudja. Teologia na liturgiata i teologia na simvola, pp. 99-177].

Цигарас, Г. 2017. Образ и слово през иконоборческата епоха. В: *Текстове. Надписи. Образи*. София, с. 43-55 [Tzigaras, G. Obraz i slovo prez ikonoborcheskata epoha. In: Tekstove. Nagpisi. Obrazi, pp. 43-55].

Чифлянов, Б. 1996. *Литургика*. София [Chiflianov, B. Liturgika. Sofia].

Бележки

1. Йеротопия (стр. ἱερός – свещен, τόπος – място, пространство) – създаване на сакрални пространства, разглеждано като особен вид духовно и художествено творчество, специална област на историко-културните изследвания, в които се анализират конкретните примери на дадено творчество.

2. Като говорим за икона, разбираме и стенописите, защото това са едни и същи изображения, но с различен материал.

ВРАТАТА НА ЗАЛЕЗА

Валерия Фол

THE SUNSET DOOR

Valeria Fol

valeriafol@gmail.com, v.fol@unibit.bg

Abstract: *The article introduces into scientific circulation a newly discovered megalithic solar door with a solar disk in Sarnena Sredna Gora Mountain in the area of Rozovets village, Brezovo municipality. The site is explored in the context of the written sources of Thracians worshipping the Sun-God, and of the Mediterranean idea regarding solar doors to the world Beyond. I argue that the megalithic solar door with a solar disk is the central place in a solar sanctuary, where a Catabasis rite is performed – symbolizing the transition to the World of the Beyond, which equals ritual death followed by rebirth in the capacity of someone know is in the know. Observing the sunset and the illumination of the disk from the light of the setting sun, spending the night in the holy place, and welcoming the sunrise may have been accompanied by libations, gifts, and uttering of sacred words.*

Key words: *Sarnena Sredna Gora Mountain, megalithic solar door, solar disk*

Районът на Община Брезово е част от Сърнена гора – най-източният дял на Средна гора. Този дял на планината се простира на запад от пролома на р. Стряма до завоя на р. Тунджа на изток. Крайната източна точка на Сърнена гора е Зайчи връх, където е разположено скалното светилище-обсерватория и тракийския гр. Кабиле. Тази част на Средна гора е най-ниската и най-тясната, но това не я прави лесно проходима.

Физикогеографските условия в Средна гора и в полетата между нея и Стара планина, както и Тракийската низина на юг, предопределят поминъка на населението – животновъдство, земеделие, дърводобив и пчеларство. Златните и медни залежи в района са разработвани още в най-дълбока древност. Реките са златоносни и до днес пясъкът в тях се промива от златотърсачи. Стара планина е естествената преграда от север, а Средна гора предлага идеални стратегически височини за наблюдение и закрила от юг. Тези условия за живот са определящи за формирането през древността на локални политически и религиозни центрове. Някои от тях от V в. пр. Хр. до включването им в пределите на Римската империя най-

вероятно са със статут на парадинастически центрове на Одриската държава. Един от тези политически и религиозни центрове е в района на гр. Брезово и селата Розовец, Бабек, Свежен и Златосел. Тази хипотеза се подкрепя от откритите случайно още в далечната 1851 г. златен венец, сребърен ритон, два златни царски пръстена, сребърни апликации от украсата на конска амуниция и по-късните открития на богати аристократични погребения и мегалити (Шкорпил К. и Шкорпил Х. 1898; Филов 1920; Филов 1934; Велков 1935; Велков 1938; Венедиков и Герасимов 1973; Кисьов 2003; Фол В. 2015; Fol and Konstantinov 2016).

Описание на мегалитната слънчева врата със слънчев диск

В гореописания район са документирани множество мегалитни паметници, на някои от които в научната литература не е оповестен аналог – обелиските, наричани *Правите камъни* (GPS координати N 42 28 55.8, E 25 05 16.6, надморска височина 694 м), *Люляковото светилище* със слънчева стела (GPS координати N 42 27 53.2, E 25 04 28.0, надморска височина 726 м), светилището с мегалитна сфера *Яйцето на змеицата* (GPS координати N 42 28 49.9, E 25 02 45.8, надморска височина 755 м), долменът *Плочата* (GPS координати N 42 26 11.4, E 25 01 37., надморска височина 654 м) и др. (Fol V., Konstantinov 2016; Kirilova 2016). През 2019 г. експедиция *Сърнена Средна гора* в състав проф. дин Валерия Фол (ръководител), Ягода Христова и Антон Рангелов – студенти II курс в ОКС бакалавър *Културно-историческо наследство* на Университета по библиотекознание и информационни технологии (УниБИТ), Георги Георгиев – докторант в Докторска програма *Културно-историческо наследство в съвременна информационна среда* на УниБИТ, докторант Стефан Янакиев в Докторска програма *Стара история и тракология* на Института за балканистика с Център по тракология *Проф. Александър Фол* (ИБЦТ) – БАН, Йордан Цанов – студент по антропология в Университета на Дърам и стажант в ИБЦТ, и гл. ас. д-р Олег Константинов от Катедра *Информационни технологии* на Факултета по математика и информатика на СУ *Св. Климент Охридски* с водач Радню Шопов от Брезово, документираща мегалитна врата

със слънчев диск в местността Баръмова турла в землището на с. Розовец, Общ. Брезово¹.

Местността Баръмова турла се намира по права линия на около 3 км северно от с. Розовец. На върха на хълма има струпане от кварцови камъни, донесени от някъде, тъй като в района не се срещат². Всички скали наоколо са гранитни и са наричани Гърков камък. На около 50–60 м източно от кварцовите камъни се намира група скали, две от които са с изравнени вертикални стени от западната страна в резултат на човешка дейност (GPS координати N 42 28.750, E 025 07.438, надморска височина 781 м). Размери на северната скала: височина ок. 156 см, ширина в най-широката долна част ок. 182 см. Размери на източната скала: височина ок. 235 см, ширина в най-широката долна част ок. 195 см. Оформената фасада е обърната на запад. Между двете скали е направен вертикален процеп чрез допълнителна обработка на естествен отвор между тях. Отгоре в процепа е поставен камък с остър връх надолу и по този начин е оформена врата, през която се вижда друга изкуствено изравнена скала, наклонена към небето (фиг. 1).

В нея чрез висок релеф е изсечен леко елипсовиден диск. Размери на вратата: северната страна е с височина ок. 156 см, височината на южната страна е ок. 118 см. Ширината на вратата е ок. 54 см. Разстоянието от земята до върха на острия връх на камъка, който оформя горната част на вратата, е ок. 110 см. Общата височина на скалата с диска, която се вижда през отвора на вратата, е ок. 140 см и ширина – около 220 см. На ок. 54 см от върха на скалата е оформен чрез дълбок жлеб (между 4 и 8 см. в различните части) диск с диаметър ок. 38–40 см, обърнат на запад. В южната страница на мегалитната врата, с лице към диска, е изсечена седалка с ширина ок. 25 см и дълбочина ок. 50 см. От източната страна на грунтовата скала, в която е изсечен слънчевият диск чрез отнемане на скалата, са оформени две седалки (тронове). Пред взора на седналите се открива широк хоризонт към изток, докато погледът от мегалитната врата на запад е ограничен от близко извисен връх.



Фиг. 1. Мегалитна слънчева врата със слънчев диск, с. Розовец.
Снимка: Олег Константинов

Писмени сведения за почит към Слънцебога

Писмените сведения за почит към Слънцебога от траките са малобройни. Най-известните и коментирани текстове са на Софокъл, Есхил, Тит Ливий и Макробий³. Схолион към *Илиада* съобщава, че древногръцкият поет Софокъл написал *Хелиос*, *ти най-почитано божество от конелюбивите траки* (*Schol. Il. XIII 705 = Soph. Fr. 523*), внушава, че светилото е почитано като свещена сила⁴. Един запазен фрагмент от *Басариди* на Есхил (*Aesch. Fr. 83*) описва обредност в чест на Хелиос на планински връх. Текстът съобщава, че Орфей е ставал преди изгрева на слънцето и се е изкачвал на върха на планината Пангей, за да посрещне пръв светилото, припявайки в съпровод на лира. В същата планина Еврипид (*Eur. Rhes. 882–922*) локализира пещерата, в която антроподемонът Резос е съобщил на вярващите волята на бога Дионис. Този текст е в основата на хипотезата на П. Пердризе (*Perdrizet 1910*), че Пангей е свещената Дионисова планина. Като добавим към тези два текста и изображенията на Орфей в елинската вазопис (*Desbals 1997, vol. II: №№ 1–92*), в които певецът е представян седнал на скален връх с лира и заобиколен от тракийски воители, става ясно, че идеята за извършване на обред с възпяване на изгриващия Слънцебог на скален връх е отъждествявана от елините с тракийската обредност.

Писмени сведения за слънчеви врати

В *Одисея* е описано граничното пространство между света на живите и света на мъртвите. Знанието за него е привилегия на могъщата *гиздавокоса* магьосница Кирка, дъщеря на Хелиос, *който за смъртните грее*, и на океанидата Перса – *родна сестра на Еет (Айет), на коварния цар и възлешбник (Нот. Od. 10. 135–139)*. Магьосницата Кирка учи Одисей как да стигне до входа на царството на Хадес и на Персефона и какви обредни действия да извърши, за да научи от тиванеца Тирезий как да се завърне у дома (*Нот. Od. 10. 504–541*). Кирка обяснява на Одисей, че не бива да се притеснява кой ще води кораба му към царството на Хадес. Той само трябва да опъне платната и Борей ще застане зад кораба му. Корабът ще преплава Океана и ще достигне пустия бряг и свещения лес на Персефона от *чернолистни тополи и неродовити ракити*. На това място, до дълбок океански въртоп, Одисей трябва да закотви кораба и да навлезе сам в *плесента на дома на Аид*. Краят на пътя е при скала, където многошумно се сливат водите на Перифлегетон и на Кокит, които се вливат в Ахерон, ръкав на Стикс. В следващата песен Омир уточнява трасето към подземния свят и конкретните обредни действия. Входът към отвъдния свят е описан по-детайлно, когато Хермес отвежда душите на убитите от Одисей женихи в царството на Хадес – те минават покрай бялата скала, край океанските струи и през Слънчевите врати, където *блуждаят душите – безпомощните сенки на мъртвите (Нот. Od. 11. 1–50)*.

G. Nagy се спира подробно на символиката на бялата скала в гръцката лирика (Nagy 1992²: 223–239, 257–258, 262). Тематични паралели на Омировите Слънчеви врати G. Nagy намира в епическата традиция и специално в имената на Пилос и Нестор, като отбелязва изрично, че соларната представа в антропонимите е базирана на митологически модел на локални митове и култове, разказани и в *own tale* за биковете на Слънцето (*Нот. Il. 11. 671–761; Nagy 1992²: 218, 225 с цитираната лит. в ns. 6–9*). Той намира за приемлива предложената етимология от D. Frame за името на Нестор *he who brings back to light and life* (Frame 1978: 81–115). Тълкуването на G. Nagy на запазения у Страбон текст на Менандър, в който обзетата от любов към Фаон Сапфо се хвърля *from the rock that shines from afar*, оградена като свещен участък

(теменос), е, че става дума за олтар на Аполон Левкантийски, разположен на нос Левка, на който е практикуван култ към предци (Nagy 1992²: 227 – *Strab.* 10. 2. 8–9 C452 текст, превод и коментар ns. 16 и 17). Изводът, който той прави, е, че бялата скала и Слънчевите двери са *early Greek concepts of afterlife*. Страбон разказва, че всяка година оттам хвърляли в морето престъпници с привързани към тях криле, често и птици, за да *отблъсват злото*. В подножието на скалата мъже в рибарски лодки спасявали жертвите след скока. Още U. von Wilamowitz-Moellendorff в книгата си за Сапфо и Симонид разглежда този пасаж в паралел с лирически текст от Анактеон и с откъс от *Циклопи* на Еврипид като указание за мистериална обредност. G. Nagy продължава разсъжденията му с предположението, че от контекста и символиката на всички споменавания на бялата скала може да се предположи мистериална посветителна обредност на затворено общество, свързана със слънчевия култ и Аполон (Jeanmaire 1939: 310, ср. съгласието на Nagy 1992²: 230). Бих добавила, че обредността е мистериално-посветителна (катабазисна), заради ясно посочената идея за получаване на знание чрез обред, символизиращ преминаване Отвъд.

От всички приведени от G. Nagy извори специално внимание представлява сведението на Страбон за бялата скала, от която скочила Сапфо и която е свързана с култа към Аполон Левкантийски. В Омировата традиция Слънчевите двери са мястото, където слънцето залязва, през които минават душите на мъртвите, за да отидат в Хадес, и се употребяват като равнозначни на вратите към Хадес. Според Омир, сънят също има врати – едните са изградени от рог и през тях минават сънищата, които *правата реч пророкуват*, другите, които са от слонова кост, са пътят на *пустите слова* (*Hom. Od.* 19. 562–570). Сънят е един от начините за общуване с мъртвите, които се появяват в съновиденията, и семантически е равнозначен на смъртта⁵. G. Nagy стига до извода, че в запазените писмени свидетелства бялата скала, Слънчевите двери и океанът символизират границите на светлината и тъмнината, на живота и смъртта, будното състояние и съня, съзнателното и подсъзнателното (Nagy 1992²: 230).

Идеята за Слънчевите двери като място, през което се отива в отвъдния свят, е свързана с представи и вярвания от микенската древност. В изследването за микенските толоси O. Pelon стига до

извода, че те са имали обредно значение, а не символично – отварянето им е означавало осигуряване на комуникация между света на живите и света на мъртвите, която се извършва чрез възлияния в толоса, пред него или в страничното помещение (Pelon 1976: 371). В епоса и главно в лириката тези представи се запазват като *poetic imagination*, както се изразява G. Nagy (Nagy 1992²: 22).

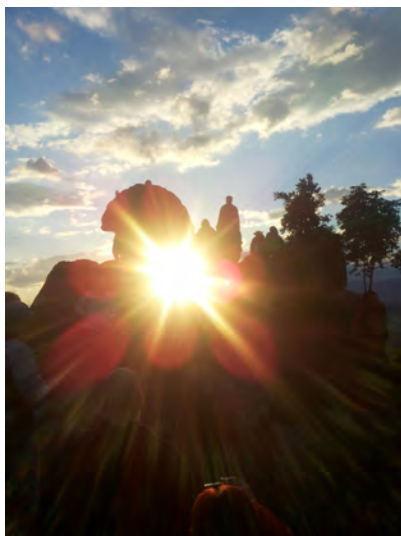
Най-късно към средата на II хил. пр. Хр. се формира средиземноморската мито-поетична идея за бялата скала и за Слънчевите двери като вход/ изход към Отвъдното. Тя е неразривно свързана с култа към слънцето, поради което дверите, през които то минава, са и на изток, и на запад. Западната посока, обаче, постепенно се утвърждава като посоката на подземния свят, както четем в *Одисея* (*Hom. Od.* 11. 21–22)⁶.

Катабазисната обредност е обредна смърт и раждане в ново качество – на знаещ. Преминаването Отвъд на вече посветения е изминаване на пътя към света, където винаги грее слънчева светлина (*Apul. Met.* 11. 21), на острова на слънцето, по-късно – остров на блажените (*Hom. Od.* 4. 563–568; *Strab.* I. 1.5). Y. Ustinova (Ustinova 2009: 250 с цит. лит.) вижда в тази вяра доближаване до египетските представи за Отвъдното и посвещение в култа към Изида, като припомня, че Апулей използва определението *ново раждане*, разказвайки за своето посвещение. Според мен, идеята *ново раждане* в посветителната обредност не означава пряка заемка, а вписване в общата за Средиземноморието представа за преминаването в ново качество на *знаещ, виждащ*. В този смисъл трябва да се разглежда и разпространението на идеята за югоизточната посока като вход към божествения свят, посочена в езотерически текст от Класически Египет. Героят пресича югоизточната граница на обитаемия свят и попада във владенията на Бога Слънце (Игнатов 2009: 5).

Значението на светлината и мрака е подчертана в орфическите и магическите текстове. В тях Слънцебогът е господар на светлината и мрака (Dieleman 2005: 124–125). Когато слънчевият диск е между светлината и мрака настъпва критичен космически момент, тъй като това е границата, когато светът може да изпадне в безредие. Тази египетска идея е трансформирана и в гръцките текстове за призоваване на божество (Dieleman 2005: 134). Например, в десетата колона на Дервенския папирус се казва, че оповестяването (изричането) на предсказание

в дълбочината на нощта в най-затътеното светилище, където *дневната светлина надделява и остава в същото светилище* е възможност да се избегне вреда/ беда, предизвикана от неверие (Фол 2004: 83)⁷. Какво се случва с душата на щастливо демонния орфик научаваме от текста на стих 4 на златната орфическа табличка А4 от погребение, открито в Тимпоне Гранде. Тя е в *светлината на Хелиос*⁸.

Хипотеза за функционирането на мегалитната слънчева врата със слънчев диск



*Фиг. 2. Мегалитна слънчева врата по време на лятното слънцестоене 2016 г., с. Бузовград.
Снимка: Елина Кючукова*

Тези сведения, както и други в комбинация с множество движими и недвижими археологически паметници, са обект на научни изследвания за обредността и вратата на траките в Слънцегога (Fol V. 2007; Фол В. 2016 и 2016а). Откриваните на територията на България мегалитни слънчеви врати, най-известна и проучена от които е тази при с. Бузовград, Казанлъшко, поставят въпроса за тяхното функциониране. От архео-астрономическите изследвания на слънчевата врата при с. Бузовград е ясно, че мегалитът е служел за измерване на времето. По време на лятното

слънцестоене слънчевият диск залязва точно в отвора на вратата, преди да се скрие зад върха. (фиг. 2) Документиран е и трон от източната страна на мегалита (Stoiev and Stoieva 2006).

Заради диска, който при залез⁹ е огряван през отвора на мегалитната слънчева врата при с. Розовец, е по-ясна идеята за връзка със слънчевия култ и залеза на светилото, което изгрява на другия ден, т.е. със смъртта и новото раждане. Двата трона, от които прек-

расно се наблюдава изгрева, подсказват усложнена обредност, в която появата и изчезването на Слънцебога е от съществено значение. Създава се имагинерно пространство, оформено чрез околната среда, светлина и мрак. Имайки предвид горепосочените извори и развитата мистериално-посветителна обредност на траките (Фол В. 2019: 72–105; 138–167), може да се изкаже хипотезата, че мегалитната слънчева врата със слънчев диск е централно място на светилище на слънцето, в което е извършвана катабазисна обредност – символизираща преминаване в отвъдно пространство, равнозначно на обредна смърт и ново раждане в качеството на знаещ. Наблюдането на залеза и огряването на диска от светлината на залязващото слънце, прекарването на нощта на свещеното място и посрещането на изгрева може да са били придружавани с възлияния, даро-приношения и изричане на свещени слова.

Използвани източници

Велков, Ив. 1935. Могилни гробни находки от Брезово. В: *Известия на Българския археологически институт*, т. 8, с. 1–17 [Velkov, Iv. Mogilni grobni nahodki ot Brezovo. In: IBAI, vol. 8, pp.1–17].

Велков, Ив. 1938. Могилни гробни находки от Брезово. В: *Известия на Българския археологически институт*, т. 12, с. 257–280 [Velkov, Iv., Mogilni grobni nahodki ot Brezovo. In: IBAI, vol. 12, pp. 257–280]

Венедиков, Ив., Т. Герасимов. 1973. *Тракийското изкуство*. София [Venedikov, Iv., T. Gerasimov. Trakiyskoto izkustvo. Sofia].

Игнатов, С. 2009. *Морфология на класическия Египет (по данни на рHermitage 1115)*. Автореферат за присъждане на научната степен „доктор на историческите науки“. София [Ignatov, S. Morfologia na clasicheskia Egipt (avtoreferat)].

ИИТ: Дечев – Кацаров 1949 = Кацаров, Г. И. – Дечев, Д. (съст.) 1949. *Извори за древната история и география на Тракия и Македония*. София [Dechev, D., G. I. Katzarov. Izvori za drevnata istoria I geographia na Trakia i Makedonia. Sofia].

Кисьов К. 2003. Теренни обхождания в землищата на селата Зелениково и Розовец, Община Брезово. В: *Археологически открития и разкопки през 2003*. София, с. 98–99. [Kissiov, K. Terenni obhojdania v zemlishtata na Zelenikovo I Rozovetz. In: Arheologicheski otkritiya I razkopki 2003. Sofia].

Костов, Р. 1998. *Загадката на кварца*. София [Kostov, R. Zagadkata na kvartza. Sofia].

Филов, Б. 1934. *Надгробните могили при Дуванлий в Пловдивско*. София [Filov, B. Nadgrobnite mogili pri Duvanliy, Plovdivsko. Sofia].

Фол, Ал. 1986. *Тракийският орфизъм*. София [Fol, Al. Trakiyskiat orphizam. Sofia].

Фол, Ал. 1994. *Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий*. София [Fol, Al. Trakiyskiat Dionys. Kniga vtora: Sabazyi. Sofia].

Фол, Ал. 2002. *Тракийският Дионис. Книга трета: назоваване и вяра*. София [Fol, Al. Trakiyskiat Dionys. Kniga tret: nazovavane i viara. Sofia].

Фол, Ал. 2004. *Orphica Magica I*. София [Fol, Al., Orphica Magica I. Sofia].

Фол, В. 2000. *Мегалитни и скално-изсечени паметници в древна Тракия*. София [Fol, V. Megalitni i skalno-izsecheni pametnitzi v drevna Trakia. Sofia].

Фол, В. 2015. Нов маршрут за културен туризъм на територията на община Брезово. В: *Регионалните културно-исторически продукти на България – единни в многообразието. Черноморски туристически форум*. Варна, с. 13–18 [Fol, V. Nov marshrut za kulturnen turizam na teritoriata na obshtina Brezovo. In: Chernomorski turisticheski forum, Varna, pp. 13–18].

Фол, В. 2016. Светлината и тъмнината в посветителната обредност на траките. В: *Поломието. Находки, събития, личности. VII и VIII национални научни конференции*. Велико Търново, с. 76–82 [Fol, V. Svetlinata i Tamninata v posvetitelnata obrednost na trakite. In: Polomieto... VII and VIII nacionalni nauchni konferencii. V. Tarnovo, pp. 76–82].

Фол, В. 2016а. Култът към Слънцезбога в Тракия в Средиземноморски и Малоазийски контекст. В: *Поломието. Находки, събития, личности. VII и VIII национални научни конференции*. Велико Търново, с. 588–594 [Fol, V. Kultat kam Slanceboga v Trakia – v Sredizemnomorski i Maloaziyski context. In: Polomieto..., V. Tarnovo, pp. 588–594].

Фол, В. 2019. *Тайни общества на траките*. София [Fol, V. Taini obshtestva na trakite. Sofia].

Шкорпил, К., Х. Шкорпил. 1898. *Могили*, Пловдив [Schkorpil, K., H. Schkorpil. Mogili. Plovdiv].

Desbals, M.-A. 1997. *La Thrace et les Thraces dans l'imaginaire grec aux époques archaïque et classique. Littérature et iconographie. Vol. I: Texte; Vol. II: Catalogue iconographique; Vol. III: Planches*. Thèse de doctorat. Université de Paris X – Nanterre UFR Linguistique, Littérature, Philosophie. Paris.

Dieleman, J. 2005. *Priests, Tongues and Rites : The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*. Leiden – Boston.

Fol, V. 2007. The Solar Doors – a Gate to the Beyond. – In: *Proceedings of the 10th International Congress of Thraciology, Komotini – Alexandropolis 18–23 September 2005*. Athens, pp. 169–175.

Fol, V., O. Konstantinov. 2016. Megalithic Monuments in Sarnena Gora, Brezovo Municipality. In: *Megalithic Monuments and Cult Practices. Proceeding of the Second International Symposium "Megalithic Monuments and Cult Practices"*.

Blagoevgrad, pp. 9–16.

Frame, D. 1978. *The Myth of Return in Early Greek Epic*. New Haven.

Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille.

Kirilova, P. 2016. At the heart of the Sredna gora mountain. Lilac sanctuary with megalithic stele – an example for promoting the megalithic cultural heritage. In: *Megalithic Monuments and Cult Practices. Proceeding of the Second International Symposium "Megalithic Monuments and Cult Practices"*. Blagoevgrad, pp. 449–453.

Nagy, G. 1992². *Greek Mythology and Poetics*. New York.

Pelon, O. 1976. *Tholoi, tumuli et cercles funéraires. Recherches sur les monuments funéraires de plan circulaire dans l'Égée de l'âge du Bronze (IIIe et IIe millénaires av. J.-C.)*. École française d'Athènes (144). Paris.

Perdrizet, P. 1910: Cultes et mythes du Pangée, *Annales de l'Est*, 24, № 1, pp.13–28.

Stoev, A., P. Stoeva. 2006. Rock Sanctuary near the village of Busovgrad, Kazanlak Municipality: Megalithic "Solar Gate". In: *The Thracian Cosmos – the Sacred Realm of Kings*, pp. 24–29.

Ustinova, Y. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford.

Zuntz, G. 1971. *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

Бележки

1. Обектът е открит случайно от краеведите Радню Шопов и Гънчо Прасков от гр. Брезово. Те са търсели лобното място на хайдутина Добри войвода (Добри Новаков) от Копривщица, убит 1871 г. в местността Гърков камък. Радню Шопов от години е мой водач в Сърнена Средна гора за търсене и идентифициране на мегалитни паметници в района и вече е водач на туристи до някои от тях. Той вижда един интересен камък между клоните и, като ги почиства, пред погледа на двамата краеведи се открива мегалитна структура, която прилича на врата.

2. За специалното значение на кварца в древните култури и специално за наличието и при мегалитите, откривани на територията на България вж. Костов 1998: 74–83.

3. *Schol.* II. XIII 705 = *Soph.* Fr. 523, превод у ИТТ I: 99; *Aesch.* Fr. 83, превод в ИИТ I: 87; *Eur.* Rhes. 882–922; *Tit. Liv.* 40.22.7; *Macrob.* Sat. I. 11 – виж анализ на текста у Фол 1994: 284 и 102–105; *Alex. Polyh.* Phrygiaca (?) = *Macrob.* Sat. I. 18, 11 = FGr Hist. III A 273 F 103 = Фол 1986: 26 и Фол 1994: 102–105.

4. Фол 2002: 48 коментира разночетеното ζέβας, ζέλας като орфическо

виждане за Хелиос – източник на свещена сила, която буди страхопочитание.

5. Вж. анализ и всички извори у Nagy 1992²: 227–228 за скалата и опиянението при скачането от нея, наричано още сън.

6. Nagy 1992²: 237; за древната средиземноморска представа за запада като посока на Отвъдното и на смъртта, преминала през Средновековието и съхранена в югоизточно-европейския фолклор, вж. Фол – Нейкова 2000: 80 с бел. 65.

7. А. Фол тълкува текста като дефинирано упование на доктринално-обредния орфизъм (какъвто е тракийският), който е и вяра на произнесената дума.

8. Фол 2004: 93–94 с анализ и предходна лит., с. 133 – подробна интерпретация на магически обред за заставяне на Аполон (Хелиос) да изпълни волята на магическия оператор; Zuntz 1971: 329 и коментар на с. 330–333.

9. Предстоят архео-астрономически изследвания на обекта, но отсега бихме могли да предположим, че есенното равноденствие е най-вероятното време, когато залязващото слънце е изпълвало отвора на вратата и изцяло е огрявало оформения в скалата диск. Триъгълният долен край на камъка, който оформя горната част на вратата, вероятно играе важна роля за измерване на пролетното и есенното равноденствие и на лятното слънцестоене.

ПРИНОСЪТ НА СВ. НИКОЛАЙ МИСТИК В РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКИЯ СЪЮЗ МЕЖДУ ВИЗАНТИЯ И АЛАНИЯ

Жоржета Илиева

THE CONTRIBUTION OF ST. NICHOLAS MYSTIKOS IN THE RELIGIOUS – POLITICAL UNION BETWEEN BYZANTIUM AND ALANIA

Zhorzheta Ilieva
sveti_georgi@abv.bg

Abstract: *Byzantine cultural influence that had reached the borders of North Caucasus in 10th century reveals the civilisational effect on Alan tribe, gaining status of considered Christian ally of Eastern Roman Empire. Archpastoral care the Patriarch of Constantinople to Alans, visible from his letters, historically provides a perspective to the setting of their church organization, political interests, geopolitical development, and cultural-spiritual progress of Caucasian state. By Pax Byzantina old nomadic tribe became a welcome ally to Balkan states, and its descendants became territorially and permanently acknowledged within Bulgarian lands.*

Key words: *Byzantium, Alania, Nicholas Mystikos, politic, union*

Географско-политическо положение на Алания през X в.

Описателни сведения за срещата на Византия с народите от Източна Европа и северно от р. Дунав, както и за последвалите политическо-религиозни връзки между тях, се намират в съчинението на имп. Константин VII Порфирогенет *За управлението на държавата*. Там, освен историко-географски обзор на съседните с империята страни, има съвети за съществуващите съюзи, войни и отношения с тях. За да избегне често осъществяваните териториални набези на хазари, перси и други номадски народи от североизток, византийската дипломация се грижела да създаде благоприятни приятелски отношения със страните в Северен и Среден Кавказ, използвайки ги като ограда на съюзни васали по границите от Азовско море до ез. Ван (срв. Оболенски 2001). В този регион попадала и държавата на аланите, описани още от Прокопий като *ценен съюзник на ромеите в старо време* и чийто принос за удържане на Крим от хазарските нападения бил високо оценяван в Константинопол. Самите алани били номадско, но уседнало племе, вероятно със славян-

ски корен и говорещо ирански диалект¹. Територията им обхващала основно района между Каспийско и Азовско море във високите планини на Северен и Централен Кавказ, но имало и населяващи извън тази област, като те не приели в пълнота християнската религия и останали еретизирани, а други останали езичници². Наследници на аланите се явяват днешните жители на Северна Осетия, части от Абхазия и Ингушетия, в чийто граници влиза и древната аланска столица гр. Магас.

Покръстването на Алания

По време на управлението на византийския имп. Лъв VI в края на IX и началото на X в. в Алания бил изпратен с мисионерска и просветителска цел ученият монах Евтимий от Олимпийския манастир³, заедно със свои събратя. Той успявал с много труд и апостолска ревност да покръсти голяма част от аланското население и създал началото на църковна структура в поверените му земи. Дали поради лични убеждения или само в името на устойчивия съюз с Империята, аланският владетел приел християнството през 903 г. и заменил досегашното си езическо име Багат с християнското Юстиниан. Така, чрез маниера на *Rex Byzantina* – идеята за политико-културен съюз с новопокръстените държави, където чрез християнския духовен живот се развивали трайни братски връзки, принцът получил титлата *духовен син на василевса* – *exousiastes*, което указва, че негов възприемник бил самият император Лъв VI, макар и задочно⁴.

Така определената година на покръстването на Алания съвпада с периода през първата патриаршеска катедра на св. Николай Мистик и позказва йероапостолската му мисия към младия християнски народ в Алания, изразена в неговите писма, които съдържат ценни съвети към първия алански архиепископ Петър (Jenkins, Westerlink 1973) за възникнали казуси по църковно-политически въпроси. Като приемем посоченото от Оболенски обстоятелство, че заедно с Баград се е покръстило множество от поданиците на Алания – честа практика в новохристиянизирани страни, следва да хронологизираме I-вата Аланска архиепископия през 902-940 г. След това тя се среща с титла митрополия в произведението на Константин Порфирогенет. В посоченото съчинение той нарича племето с името на страната Алания, което говори за устойчива

конструираност на държавността, а в *Книга за церемониите* представя пребиваващото аланско представителство в Константинопол като официални гости на императорските приеми и трапези, давани от двореца при различни празнични поводи за съюзническите делегации на ромеите. На тях аланите, като по-отдалечен народ, се ползвали от дворцовите почести и привилегии наравно с франките и русите, по реда на гостите веднага след представителствата на сарацините и българите.

Писмата на патр. Николай Мистик до архиеп. Петър

Константинополският патр. Николай I Мистик притежавал огромен държавнически и архипастирски опит, натрупан през времето на своето светителство на катедрата на Великата Христова църква (901-907, 911-925). Не без значение е периодът 912-913 г., когато бил същевременно регент на императора. През това време той пишел с дипломатическа цел до различни адресати в и извън Империята, отговаряйки за нейната външна политика. Затова съдържанието на неговите писма не винаги е със строга клерикална ориентация и често пъти разглежда законодателството, държавната политика и толерантността през призмата на Христовото евангелие. Засягащите това изследване писма, адресирани до първия алански архиеп. Петър, носят духа на наставления за конкретиката на брачното право и изкореняването на пагубните езически обичаи сред аланите, указват начините за решение на имотни спорове и за приложение по удобен начин на изпитания модел на религиозна политика във византийското законодателство, заложен от времето на имп. Юстиниан I⁵, но съдържат и отечески препоръки по възникналите лични спорове на архиеп. Петър с трети лица – неговият предшественик игумен Евтимий и някой си монах Григорий, прокуден от патриаршеската ставропигия в Алания.

Окуражителният дух на писмата показва, че архиеп. Петър е изпитвал доста трудности и липса на подкрепа в отдалечения си диоцез, поради трайната привързаност на повереното му паство към вкоренените езически обичаи, възникналите лични проблеми и заболяването, от което е страдал. Патр. Николай не изоставил своя духовен син, а се стараел да го утвърди в дух на християнска любов, дълготърпение и мир както с висшата класа на Алания, така и с

предшественика му. Като го подканял към тактичност, Николай Мистик му давал и ценни указания за пастирска грижа към различните социални прослойки и указвал кога да бъде прилагана стриктност или съответно предпазливост в изправлението по даден проблем.

Според съществуваща кодификация, интерес представляват писма № 52, 118, 133, 134 и 135, които съдържат калейдоскоп от възникнали въпроси за успешна интеграция на християнските практики в социалния кръг на новопокръстената държава и стремежите за тяхното успешно решение в духа на икумената.

Писма №52 и №133 от 914-916 г. показват, че в Алания по това време явно били доста разпространени многобрачието и конкубина-тът, като характерна практика на езичниците от този регион. От писмата се вижда загрижеността на патр. Николай по този въпрос, за което той пише на своя духовен син архиеп. Петър, доста страдащ от тези разюздани за християнското брачно право ситуации в диоце-за си. В писма №52 се казва:

вземи под внимание страданията на нашия Господ и светите апостоли за нас и знай, че нашите страдания са и наши благословии, та нека не бъдем нетърпеливи [...] Брак, различен от църковния ред и други навици, които прилягат на езичници, не може бързо да се обърне в духа на Евангелието, това не е лесна работа и не се постига от веднъж.

В писмо №133 се дават следните препоръки:

що се отнася до беззаконния брак, ако може със съвет или инструкция да бъде разтрогнат – слава на Бога, но ако случаят е силен да му се противопоставиш, не позволявай това за в бъдеще, че да се замърсява племето с подобни бракове. Това ще постигнеш чрез непрекъснати съвети и увещания към водачите на народа и към толерираните в подобен съюз. [...] Важно е да повтаряш в бащински дух и увещание, на покорните – благодари, а към своеволните и непослушните, ако са водачи на нацията, отнасяй се не твърде строго, поради опасност от претоварване.

За нагледност на аргументацията си Николай Мистик давал пример с търпението на учителя, който си затваря очите пред някое непокорство на даден ученик, за да може после да постигне цялостен успех в обучението му.

Константинополският патриарх имал горчив опит в тази област, предвид казуса с четвъртия брак на имп. Лъв VI и последвалите спорове с тетрагамията, които поради нежеланието му да узакони подобно съжителство му стрували първата му светителска катедра и заточение

в Галакрини (907- 911)⁶. Св. Николай вече разбирал, че при такива случаи, свързани най-вече с владетели, пряката конфронтация не би довела до благоприятен резултат и поради това увещавал архиепископа на Алания за внимателно отношение в прилагането на канона по отношение на аристокрацията, въпреки недопустимостта им в християнското общество. Византийското брачно право, освен че изключвало незаконното съжителство, признавало само първобрачието, като допускало втори и трети брак само по снизхождение и при определени условия, като тази практика съществува и до днес в Православната църква.

Друг проблем в архипастирската мисия на еп. Петър били не съвсем уяснените му правомощия при решение на възникнали имотни спорове, но тъй като застъпничеството му за правата на християните влизало в неговите задължения, то явно все още непреобразуваното изцяло законодателство на Алания поставяло пречки за тяхното прилагане. Вероятно при този конфликт на църковна и държавна власт в Константинопол дошли някакви оплаквания от недоволни поданици, цивилни и клирици, възползващи се от правото на апелация пред Вселенския патриарх и техните претенции станали дознание на патр. Николай Мистик. Със свойствената си дипломатичност патриархът, като показал осведоменост и компетенция, написал до архиеп. Петър в 117-то писмо:

запознат съм с многото атаки срещу твоята мъдрост без причина и за нещастията, които ти причиняват, и злобата която носят, както и за разпознатената сред Вас алчност, както и че е трудно да намериш някой- малък или голям да не е обект на тази страст. Дръж се към такива с мъдрост и благочестие, които украсяват твоето архипастирство. Имотните спорове решавай законно с местен юрист, тъй че да няма съмнения около решението на казуса.

Писмото продължава с конкретика, дала повод за съмнение в коректността на изпълняваните задължения на аланския архиерей:

Разочарован съм от надеждите които бях възложил на Вас. Монаси, миряни и клирици дойдоха до нас с оплаване, че сте ги изключили от правото им на собственост, особено спрямо факта, че манастирът е под наша юрисдикция, което трябва да Ви укаже задръжка, защото поведението Ви ще бъде разрушително както за вашата, така и за моята репутация. Знаете, Вашата Църква е обект на атаки относно собствеността. Тези проблеми следва да се разрешават с мъдрост и дискретност и да бъдат оставени в компетенцията на местен юрист, който да ги решава и се надявам повече неща да не се случват занаяпред.

Тези наставления са писани към 917-919 г., когато след встъпването на катедрата си (914) архиеп. Петър вече предприел някои конкретни действия по възникнали имотни спорове. В същото писмо става въпрос и за споменатия по-горе монах Григорий, явно също имащ имуществени претенции:

Постарайте се, ако отхвърлите от общение някой от Вашия диоцез, то той да бъде компенсиран отколкото да идва при мен с оплаквания, като Григорий монах, който казва, че е изхвърлен от манастира, в който е дал обетите си и е подстриган, а Вие сте го направили аутсайдер, заради връзките му с ктитора.

Имуществените права на Църквата се определяли от редица разпоредби, като техен висш надзорник бил епископът. Вероятно Григорий бил прокуден поради отношения, за които нямам съответното благословение. За неговата компенсация се има предвид може би задържането на личното му имущество, което при недоказване на вина трябвало да му бъде възстановено.

Всички тези смущения в църковно-обществения живот създавали сериозни проблеми на архиеп. Петър. Дали поради тях или някаква друга причина, той заболял сериозно: *Съжалявам за тежката Ви болест, но се молете на Бога, тъй като само той може да помогне* (писмо №122), и даже според патриарха се нуждаел от сериозен и авторитетен помощник. За такъв той му препоръчал игумена на Олимпийския манастир Евтимий – първият мисионер на Алания, но изборът му бил отхвърлен от Петър. Ситуацията е доста детайлно описана в последвалото 135-то писмо на патр. Николай Мистик:

Запознат съм с бедите и неприятностите ти, сине мой [...]. Зная за опасностите, които те съпътстват, заради религията на Евангелието, но имайки предвид, че духът е силен, а плътта слаба, аз съм уверен в твоите способности. Ти знаеш за дадената ти благодат и силата на Светото Евангелие, за което не е нужно отново да ти припомням и окуражавам.

По-нататък в писмото следват патриаршеските указания за синхронната работа между Петър и Евтимий:

Нека никакъв плевел между теб и моя възлюбен син – учителя Евтимий, да не се намества между Вас [...], нито да има някакви препятствия за Вашата любов и единение в Господа и знаейки как да спечелите другия [...]. Помирете се с Евтимий и неговите сподвижници [...]. Той е бил твой предшественик и благовестител на народа, като е сял семената на умението и приема да облекчи твоята участ, като те съпътства в духовните усилия,

за което трябва да благодарим на Бога, а не да е причина за негодувание и чувство на недооцененост⁶.

Времето на написване на това послание е около 917-919 г., което съвпада с дипломатическата мисия на Евтимий при българския цар Симеон I, като нямаме сведения дали той е стигнал до Алания. След това не се срещат данни за никакви конфликти в църковния живот на Алания, от което е вероятно, че политиката на патр. Николай Мистик е дала своите плодове на успех и разбирателство във вътрешния и държавно-политически живот на младата Аланска архиепископия.

Алания останала верен християнски съюзник на Константинопол чак до завземането на гр. Магас от хан Ногай през 1239 г. и след неговата смърт, бягайки от преследванията на Токту, намерили убежище в Източната ромейската империя около 16 хил. бежанци. Боеспособните от тях постъпили на служба в армията на императора, а спасилите се първенци били любезни гости на столичния двор. Те били приети на държавна издръжка и заселени в източните земи на империята, а на избраните за кавалеристи алани били отпуснати коне и снаряжение. За да им бъде гласувана такава чест и доверие, аланите без съмнение вече са имали установен християнски живот и култура (макар по-късно тя да останала само у наследниците им в изгнание⁸), за което свидетелства молението им за застъпничество при епископа на Вичина⁹.

Аланите и България

Първите сведения за дипломатически отношения в духа на Pax Byzantina срещаме в гореспомената мисия на аланския първопроепител Евтимий при българския цар Симеон I. Тя била предприета като дипломатически ход от Константинополския патр. Николай през 917 г. след битката при Анхиало и, както четем в съпровождащото Евтимий писмо, делегирането на същия е трябвало да даде пример за адекватно отношение между съюзни и още повече граничещи християнски страни в името на евангелската любов и мир към Великата Църква, която била майка както на Алания, така и на България. След ужасяващия военен разгром на византийската армия от българите, станал и поради нелепото управление на регентката Зоя Карбонопина, патр. Николай Мистик, като духовен пастир на България и занимаващ се с проблемните казуси на външната имперска

политика, изпратил Евтимий в Преслав, когото представил като:

посредник, който да направи нашето наставление приемливо за твоето сърце, което е кротко и разумно, макар съблазнителите на лукавия да са го направлявали жестоко [...] Нека връщачият ти това писмо изпита мило-сърдието ти и поради присъщата му добродетел, поради това, че е началник на аскетите в Олимп и [...], е посял словото на вярата сред аланите.

От този цитат виждаме, че миротворната мисия на Евтимий имала за цел и да даде за пример добрите отношения на Алания с Константинопол. Същата, макар да не била достатъчно успешна, все пак положила началото на политически отношения на България с Алания, която би могла да представлява потенциална териториална заплаха като *конен народ, можещ да нахлуе в пределите на държавата*, като посочва по-рано самият Николай Мистик в писмо, адресирано до цар Симеон I¹⁰.

Следващите връзки на аланския народ в изгнание с България отквиваме малко след тяхното убежище във Византия, по време на Второто българско царство¹¹. Бидейки верни съюзници и доказани воители, те оказали подobaваща подкрепа и участие като наемници във въстанието на Асен и Петър. По-късно, след загубата на византийската армия от каталаните в битката при Галиполи (1305), част от участващите в ромейската войска алани поискали убежище от българския цар Теодор Светослав. По този начин, чрез добиването на статут като военизирано население, България се сдобила с обучени воители за армията си, които като православни християни заедно със семействата си успели трайно да се интегрират по нашите земи чак до падането на Видинското царство при цар Иван Срацимир.

Използвани източници

Бек, Х-Г. 2017. *Византийското хилядолетие*. София [Bek, H-G. 2017. *Vizantiyskoto hilyadoletie*. Sofia].

Гръцки извори за българската история. 1964а. *Константин Багренородни*, т. 9 [Gratski izvori za balgarskata istoria. *Konstantin Bagrenorodni*, vol. 9].

Гръцки извори за българската история. 1964б. *Писмата на Николай Мистик*. София т. 4 [Gratski izvori za balgarskata istoria. *Pismata na Nikolay Mistik*. Sofia, vol. 4].

Златарски, В. 1894. *Писмата на Цариградския патриарх Николая Мистика до българския цар Симеона*. В: Сб. НУНК, т. 9 [Zlatarski, V. *Pismata na Tsarigradskia patriarch Nikolaya Mistika do balgarskia tsar Simeona*. In: Sb. NUNK, vol. 9].

Николчев, Д. 2007. *Брак, развод и последващ брак в Православната църква (Канонично изследване)*. София [Nicolchev, D. Brak, razvodi posledvash tbrak v Pravoslavnata tsarkva (kanonichno izsledvane). Sofia].

Оболенски, Д. 2001. *Византийската общност – Източна Европа (500-1453)*. София [Obolenski, D. Vizantiyskata obshtnost – Iztochna Evropa (500-1453). Sofia].

Омарчевски, Ал. 2004. *Религиозната политика на император Юстиниан I (Църковно-историческо изследване)*. София [Omarchevski, Al. Religioznatapolitikana imperator Yustinian I (tsarkovno- istorichesko izsledvane). Sofia].

Павлов, Пл. 2005. *Военначалници и съюзници кумани, татари и алани във Второто българско царство* [Pavlov, Pl. Voennachalnitsi i sayuznitsi kumani, tatar i alani vav vtoroto balgarsko tsarstvo]. Available at : <https://liternet.bg/publish13/p_pavlov/buntari/voenachalnici.htm> [Accessed 20. 08.2019]

Jenkins. R. and L. G. Weserlink, eds. 1973. *Nicolaos I Patriarh of Constantinopole*. Washington.

Konstantinides, I. 1967. *Nikolaos A', o Mistikos (852-925 m. Ch.), Patriarchis Konstantinupoleos (901-907, 912-925)*. Athens.

Бележки

1. Константинидис изказва мнение за славянския произход на аланите, като прави връзка за сходните им езически култове преди покръстването (Konstantinides 1967).

2. След готските нашествия голямата част, живееща извън посочените граници на Алания, остава с арианско изповедание.

3. Става въпрос за т.нар. Витинско-мизийски Олимп в североизточната част на Мала Азия, стигаща до Мраморно море.

4. Подобно на българския княз Борис I, кръстен на имп. Михаил III, и на арменския цар Ашот Багратид с възприемник император Василий I. Само те се описват в хрониките като носещи тази титла.

5. Текстът на цитираните писма е според Jenkins, Weserlink 1973.

6. Омарчевски (2004: 149-175) разглежда детайлно правомощията и задълженията на епископата, както и отношенията му с държавата.

7. Преводът на цитатите е благодарение на докторант Марта Георгиева от БюФ на СУ.

8. Константинополският събор от 920 г. определя категорично условията за встъпване на последващ брак, както и възможния допустим брой за такъв.

9. Древната епископия Вичина се е намирала някъде около Дръстър.

10. Употребеният израз е в писмо №6 до цар Симеон I (ГИБИ 1964b).

11. Павлов (2005) дава общи сведения за разсеянето на аланите на Балканския полуостров след XII в.

ГАВРИЛ КРЪСТЕВИЧ – Д-Р СТОЯН ЧОМАКОВ – ДВЕ ПРОТИВОПОЛЖНОСТИ – ЕДНА ЦЕЛ

Илко Димитров

GAVRIL KRASTEVIČ – DR. STOYAN CHOMAKOV – TWO OPPOSITE PERSONALITIES, BUT ONE GOAL

Ilko Dimitroov
ilkodi@gmail

Abstract: *The article examines the activities of the two Bulgarian church activists on the establishment of an independent Bulgarian church in the period of 1870-1873. The text presents their biographies and starting points on the so called Church Question as representatives of two different wings in the Bulgarian national movement. Their different views regarding the Constantinople Patriarchate, Russia and the Ottoman government are commented on. The reasons for the rift between them and the withdrawal of Gavril Krastevich from the Exarchate activity are being considered.*

Key words: *Bulgarian church, Exarchate, Constantinople Patriarchy, Gavril Krastevich, Stoyan Chomakov*

Д-р Стоян Чомаков е роден през 1819 г. в Копривщица. По майчина линия произхожда от богатите бегликчийски родове, чието влияние се простира чак до Цариград. По-големият брат на д-р Чомаков Салчо Чомаков – заможен и влиятелен човек в Империята, препоръчва Стоян да бъде изпратен на учение в Атина (о. Андрос), в едно от модерните училища за времето си. По-късно учи медицина във Флоренция и Пиза, след което специализира в Париж. Там се сближава с полската емиграция, което според някои изследователи определя неговите антируски позиции в бъдещата му политическа кариера (Жечев 1980: 357).

През 1848 г. Стоян Чомаков се завръща в Пловдив като окръжен лекар, където намира малка група от новосформиращата се българска интелигенция. Първата политическа проява на младия лекар е участие в акцията срещу гръцкия владика Хрисант (Христов 1971: 156). В края на 1861 г. пловдивската община му гласува доверие да бъде неин представител в Цариград и да участва в делата по решаване на българския църковен въпрос. В имперската столица д-р Чомаков заема достойно място сред такива дейци на църковната борба като висшия османски чиновник Гаврил Кръстевич, а сред духовните лица е заедно с Иларион Макариополски (Жечев 1980: 360).

Гаврил Кръстевич е роден в Котел с името Гандю Баев. Първоначално учи в своя роден град, а след това в Карлово при известния елинист Райно Попович, който го насърчава да продължи образованието си. По молба на котленските първенци княз Стефан Богориди приема будния младеж в Цариград. Първоначално е частен ученик в неговия дом, а по-късно продължава образованието си в известната елинска школа на Цариградската патриаршия в Куручешме, където е съученик с Раковски. Там освен гръцки и турски език изучава френски, запознава се с богословските въпроси. През 1837 г. Богориди изпраща Гаврил Кръстевич в Париж да учи право в Сорбоната, заедно със сина си Никола. След завръщането му го назначава за свой личен секретар. Когато за заслуги към османското правителство Стефан Богориди е отличен с титлата *княз на остров Самос*, той изпраща там като свой наместник Кръстевич. В петгодишната си дейност на острова той се отличава със своята преданост и прецизност в работата. След завръщането му в Цариград започва неговата кариера в съдебната система на Империята, където се издига до член на Върховния съд (Диван). Занимава се и с правотворческа дейност – автор е на османския Търговски закон, чете лекции, посещавани и от действащи съдии. Същевременно е активен и в сферата на публицистиката, научната и обществената дейност; автор е на публикации по филологически теми, има изследвания на исторически въпроси. Интересни са статиите му по актуалните църковни дела, свързани с Българския въпрос. Кръстевич е автор на *История бългърска*. Според Тончо Жечев, е *един от най-очертаните енциклопедисти на българското национално движение в Цариград* (Жечев 1980: 373). Затова в контекста на цялото му творчество, не е изненада, че той е автор на идеята за създаване на Българското книжовно дружество (1869) – предшественик на БАН, на което става първи почетен член през 1871 г.

След издаване на Фермана за учредяване на Българската екзархия на 27 февруари 1870 г. започва процесът по създаване на легитимни органи на новата българска църква. На 13 март 1870 г. се организират избори за съставяне на Привременен смесен съвет, състоящ се от 15 души. В него влизат петимата български владци и десет миряни (Темелски 2011). В квотата на миряните се отличават имената на Гаврил Кръстевич и д-р Стоян Чомаков. Привременният съвет представя Временен синод, чиято задача е изработване на проект за Ек-

зархийски устав, както и свикване на Първия църковно-народен събор. Проектът за устав на Екзархията е заслуга главно на Гаврил Кръстевич. След седем месечно обсъждане в Съвета, уставът е представен за окончателно одобрение от Църковно-народния събор.

В работата на Първия църковно-народен събор се оформят две течения – едното около Гаврил Кръстевич, а другото е представявано от д-р Ст. Чомаков. Някои изследователи определят кръга около Кръстевич като умерено-каноничен или консервативен, гравитиращ около руския посланик в Цариград граф Игнатиев, а този около д-р Ст. Чомаков – либерално-лаически, на младите (Христов 1971: 158), чиито позиции по решаването на българо-гръцкия църковен спор се споделят и от османското правителство. Едните поддържат тезата за консервативна уредба на новата българска църква, която да черпи идеи и опит от другите православни църкви, а вторите приемат идеята, че бъдещата българска църква трябва да бъде модерна, понеже на нея биха били чужди всички практики и идейни основи на *противната* Цариградска патриаршия.

В своите съчинения Варненския и Преславски митр. Симеон определя Кръстевич като *дълбок законоводец и познавач на византийското право* (Симеон 2011: 180). Според него, участието на Кръстевич в борбата за църковните права на българите се дължи не само на любовта и предаността му към Отечеството, но и на *дълбокото му и искрено благочестие* (Симеон 2011: 181). Гаврил Кръстевич е вярващ християнин, който приема за своя лична кауза промяната на едно несправедливо решение – унищожаването на църковните права на българите. Този акт, освен че възмущава всеки български християнин, но също е срамен за самата Цариградска патриаршия. Кръстевич е юрист, който познава църковните канони и правила и не може да приеме действията, които противоречат на основни църковни положения. Поради тази причина, той не одобрява Богоявленската акция през 1872 г., която слага край на водените до този момент сравнително спокойни преговори с Патриаршията. Кръстевич е убеден, че истинските интереси на българския народ трябва да бъдат свързани с придобиването на църковно управление със съгласието на Патриаршията и с одобрението на останалите поместни православни църкви, които са част от общата Единна, Свята, Съборна и Апостолска Църква.

Начело на другото течение в Събора е д-р Стоян Чомаков. Той е противоположност на Кръстевич, както по идеи и начини за постигане на целите, така и по темперамент. Ето как описва двамата дейци Тончо Жечев:

За разлика от кроткия, внимателен, деликатен, тих на глас Кръстевич, Чомаков бил с пламенен и огнен южняшки темперамент, избухвал лесно, бързо ставал изключително солен на всичките езици, които владее. Кръстевич е писател, той обича обмисленото и обстоятелствено изложено слово, солидна аргументация, почерпана от много извори и солидно подкрепена с факти (Жечев 1980: 366).

Чомаков е италиански възпитаник, който завършва във време, в което свободомислието е сила. Затова, макар и вярващ християнин, все пак неговият ум и мисъл не могат да бъдат ограничени от правилата и постулатите, които определят дейността на Гаврил Кръстевич. Чомаков иска българският народ да отхвърли властта на Патриаршията дори и с възможни отклонения от църковните канони. Затова той е един от инициаторите и поддръжниците на Богоявленската служба през януари 1872 г., която слага край на водените преговори и изпраща тримата владици на заточение в Измит. Когато след провъзгласяване на схизмата великият везир Митхад паша предлага (чрез Гаврил Кръстевич и Иванчо хаджи Пенчович) на Екзархията да се отмени фермана и вместо него да се издаде друг, който ще позволи на българите да изпращат владици във всички области, Чомаков приема предложението на великия везир. Воден от огромното желание за обединение на българския народ и за да угоди на Патриаршията, през 1873 г. той приема идеята на министъра на външните работи и изповеданията Халил Шериф паша, българското духовенство да не носи същото облекло като гръцкото. Чомаков настоява да се приеме това искане, защото вижда в него възможност за отдалечаване на Българската екзархия от Цариградската църква.

Д-р Стоян Чомаков е може би най-отявленият противник на гърците и Цариградската патриаршия от всички църковни дейци. Той е дълбоко наранен от вредите, причинени на българите от нея и гърците, затова всеки, който се опитва да намери пътища за помирение между българи и гърци се превръща в негов личен противник. За Чомаков Цариградската патриаршия е единствено източник за неприятности и злини за българите. Ето защо е противник на идеята

за приемане на решение за управление на Българската църква в съгласие с гърците. Д-р Стоян Чомаков гледа с недоверие на руската политика по българския въпрос. Според митр. Симеон Варненски и Преславски, тук Чомаков е повлиян от поляците, с които е имал отношения на младини и продължава да поддържа връзки с тях в Цариград (Симеон 2011: 180). В началото на църковната борба руските политици са враждебно настроени към българите, а по-късно се опитват да намерят решение на спора им с гърците. Тази промяна не се отразява на Чомаков, чието отношение към гърците и руснаците е крайно отрицателно. Той споделя мнението, че трябва да се вземе от гърците всичко, което принадлежи на българите, и да бъдат прекратени всякакви духовни връзки с тях.

Чомаков е лоялен към османската власт, която поддържа всеки път, когато има повод за това. Убеден е, че българите могат да извоюват духовната си свобода с помощта на османското правителство, докато гърците са за него стар враг, още от времето, когато унищожават самостоятелната българска духовна институция – Охридската архиепископия. Според Чомаков, българският народ има нужда от културна борба, а не от въстания с оръжие – еволюция, а не революция, затова са му чужди революционните планове и кроежи.

Гаврил Кръстевич е негова пълна противоположност. Той разглежда своята служба в османската администрация като необходимост в тогавашната ситуация. Кръстевич не споделя възгледите на Чомаков. По основния въпрос – спора с гърците, той не е краен, а склонен на компромис, готов е да приеме споразумение с Патриаршията, от което да бъде доволна и руската страна в случай, че гърците се съгласят с основните български искания.

Общи са целите на двамата дейци, посветени на идеята за постигане на българска църковна независимост. Различията помежду им са свързани предимно с начините и пътищата за постигане на тези цели. Вероятно най-същественото разминаване между двамата е в друг важен аспект: Кръстевич е вярващ християнин. Познавайки църковните правила и канони не е склонен към бързи и необмислени нововъведения. Това се дължи на *твърдата нравствена основа на неговата личност, създадена на религиозна почва* (Жечев 1980: 366). Кръстевич е от хората, които страдат физически от несправед-

ливостта, а личности като него не се открояват на фона на историята, защото са справедливи дори към враговете си и остават чужди на крайностите. Всичко това разделя дълбоко Гаврил Кръстевич и д-р Чомаков, въпреки общата идея, която ги обединява.

Чомаков вижда в лицето на Кръстевич противник, който поддържа различни от неговите идеи. Затова между тях възниква едно съперничество, което се засилва във времето през църковната борба. Първият голям сблъсък между двамата се проявява при обсъждането на проекта за Екзархийски устав. Този важен документ е изработен от Кръстевич, който използва най-добрите образци за времето си от другите християнски църкви в границите на Империята. Там се предлага екзархът да се избира пожизнено подобно на патриарсите на останалите християнски църкви. Това не изключва възможността да бъде свален веднага, ако наруши каноните и устава. Чомаков се противопоставя на това предложение, настоявайки екзархът да има ограничен мандат в рамките на 4 г., след което да се избира друг. За да наложи своите идеи, свързани с църковното управление, Чомаков предприема масирани атаки срещу Кръстевич, съпроводени с публикации в пресата от приближени хора. При обсъждане на устава, Съборът приема мандата на Екзарха да бъде 4 г., а не пожизнен. Кръстевич остава в малцинство и подписва акта с особено мнение. Времето доказва правотата му, защото първият български екзарх управлява само пет години, а идеята за мандатност се оказва чужда и за другите православни църкви.

Вторият случай, в който се сблъскват възгледите на двамата, е свързан с избирането на първия български екзарх. Кръстевич желае да се избере кандидат, който е в състояние да постигне помирение между Българската и Цариградската църква. Чомаков настоява Църквата да има за екзарх духовник, който да прекрати всяка надежда за помирение между българи и гърци. Идеите на Чомаков могат да бъдат осъществени с избирането на Иларион Ловчански за екзарх, но османското правителство не приема този избор. За първи български екзарх е избран и утвърден Антим митр. Видински, при който избор идеите на Кръстевич вземат връх (Христов 1971: 174).

Последната битка, която си дават двамата църковни дейци, на практика слага край на активното участие на Гаврил Кръстевич в делата

на Екзархията. След избирането на първия български екзарх гръцките вестници в Цариград започват война срещу българите и Екзархията. Начело на тази кампания е издаваният на френски език вестник *Фар дьо Босфор* (Симеон 2011: 188). Вестникът поддържа тезата, че българите са оръдие в ръцете на Русия и че Екзархията със своите действия ще я обслужва, а това ще доведе до отслабване на Империята. Неправедливите нападки в гръцката преса получават превес и това предизвиква безпокойство в Екзархията. Обсъждат се действия как да се прекратят тези публикации. Според Кръстевич, необходимо е да се подаде оплакване до великия везир срещу несправедливите обвинения от *Фар дьо Босфор*. Чомаков отново е краен в искането си – вестникът да бъде осъден, а неговият редактор – наказан. Кръстевич смята, че ако се заведе дело срещу вестника, редакторът няма да бъде наказан, а това ще послужи като основание и на останалата преса за обвинения срещу българите и Екзархията. Събранието приема възраженията на Кръстевич, мнозинството се съгласява да се отправи молба до великия везир с оплакване срещу *Фар дьо Босфор* за прекратяване на несправедливите обвинения. След като Кръстевич напуска събранието, Чомаков се противопоставя на взетото решение и иска редакторът на вестника да бъде съден. Екзарх Антим и останалите владици решават да се промени първоначалното искане до великия везир и изпращат другото, според желанието на Чомаков. Великият везир Митхад паша уведомява Екзархията, че искането срещу *Фар дьо Босфор* ще се разгледа от специален съд. Процесът на Екзархията срещу вестника приключва според опасенията на Кръстевич. Пред съда редакторът на вестника Кириякопуло заедно с адвокатите си потвърждава обвиненията срещу българите и Екзархията, които се преповтарят от гръцката преса и някои османски вестници (Симеон 2011: 190). Това развитие на събитията е повод Кръстевич да се оттегли от работата си в Екзархията. В противен случай това би довело до открит конфликт с Чомаков, който той не желае. Кръстевич не може да приеме да продължи, защото случилото се е открит бойкот на неговата работа. Същевременно той не желае конфронтация с никого. Характерът му не позволява да използва същите средства като Чомаков. Промяната на едно решение под натиска на Чомаков, прието преди това с мнозинство, показва на Кръстевич докъде могат да стигнат тези, които злоупотребяват с името на Екзархията, за основаването и устройството

на която той е работел честно и безкористно, като истински патриот.

Оттеглянето на Гаврил Кръстевич от Екзархията има сериозни политически измерения. Това не е личен акт, а действие, което представява политическа оценка на умерената партия за дейността на Екзархията, която тогава се намира под влияние на либералите около д-р Чомаков. Според патр. Кирил, това е акт с голямо обществено значение и опитът за уния в Македония и оставката на Гаврил Кръстевич са две събития, които са вътрешно свързани (Кирил 1956: 516). В българските среди в Цариград се смята, че унията е дело на Чомаковия кръг, което трябва да принуди Патриаршията към отстъпки, а умерената партия подкрепя усилията на граф Игнатиев за споразумение с Патриаршията. По-късно критиците на Кръстевич го упрекуват, че е преминал в лагера на противниците на Екзархията, като е помолвил цариградския патриарх да се черкува в гръцки храм. Няма доказателства той да е изменил на Българската църква. Показателно в това отношение е мнението на митр. Симеон, който смята, че Кръстевич не трябва да бъде обвиняван, дори и да е предпочел да бъде под духовната власт на Цариградската патриаршия (Симеон 2011: 188). Ето какво пише по този повод граф Игнатиев в своя телеграма до руския императорски двор от Пера на 4/16 януари 1873 г.:

В заключение на настоящия доклад считам за дълг да съобщя на Ваша Светлост няколко подробности по въпроса за Гаврил ефенди Кръстевич, предизвикал много шум в Цариград. Знатен българин, известен на императорското министерство със своята умереност, той е женен за гъркиня. Нейното влияние и упреци са го заставили да помолви да влезе в общение с Патриаршията и за тая цел се явил при Светейший Антима. Няколко дни по-късно патриархът му направил посещение и гърците затръбили победа. Гаврил ефенди, съзнавайки лошото впечатление, което неговата постъпка е направила на българите, се старее сега да я обясни с желанието да послужи на единението между Екзархията и Великата църква, а също и с обстоятелството, че гръцкият свещеник на предградиято Арнауткьой, гдето той живее, отказал да причасти неговите деца. Както и да е, Гаврил Кръстевич изгуби онова доверие, с каквото се ползваше между своите едноплеменници, без да придобие такова сред гърците и без да получи благоволенieto на турците, които го считат за несигурен човек (Кирил 1958: 515).

От изложеното става ясно, че двамата дейци на Възраждането са в основата на българското църковно дело в Цариград в най-важния период от неговото развитие (1860-1873). Въпреки че често имат проти-

воположни позиции, в резултат на тяхната дейност Българският въпрос получава развитие, за да стигне до своя логичен край – официалното обявяване на създаването на самостоятелна Българска църква под името Българска екзархия, тържествено обявен на 11 май 1872 г.

Трудно е да оценим дейността на д-р Стоян Чомаков и Гаврил Кръстевич като двамата бъдат сравнявани или противопоставяни. Безспорен е фактът, че всеки по отделно има място в българската църковна история. Едно най-общо сравнение между тях разкрива образа на българина от онази епоха, приел за своя кауза извоюването на българската църковна независимост, като етап от еманципирането на българската нация – образован, с кариера, който въпреки положението си на *поданик* прави усилия, които имат значение и принос за развитието на Българския въпрос.

От всички миряни работници по църковни ни въпрос в Цариград на първо място без съмнение стоят Гаврил Кръстевич и д-р Стоян Чомаков. Голямо благо за правилното развитие и преуспяване на църковното дело щеше да бъде, ако тия двама деятели можеха искрено да се споразумеят и във всичко задружно да работят, защото те се допълняха един други (Симеон 20117 191), пише митр. Симеон.

Използвани източници

Варненски и Преславски митрополит Симеон. 2011. Съчинения, т.1: Църква и история. Статии, спомени, писма (1869-1900). София [Varnenski i Preslavski mitropolit Simeon: Tsarkva i istoria. Sofia]

Жечев, Т. 1980. Българският великден и страстите български. София [Jechev, T. Balgarskiat Velikden I strastite balgarski. Sofia].

Кирил, патр. Български. 1956. Екзарх Антим I (1816-1888). София [Kiril, Patriarch Balgarski. Ekzarh Antim I (1816-1888). Sofia].

Кирил, патр. Български. 1958. Граф Игнатиев и българският църковен въпрос Изследване и документи [Kiril, Patriarch Balgarski. Graf Ignatiev i Balgarskiat nazionalen vapros. Sofia].

Темелски, Хр. 2011. Първият църковно-народен събор от 1871 г. At: <http://https://bg-patriarshia.bg/reflections.php?id=198>

Христов, Хр. 1971. Д-р Ст. Чомаков и църковната борба (1818-1893). В: 100 г. от учредяването на Българската екзархия. София [Hristov, Hr. Dr St. Chomakov i tsarkovnat borba (1818-1893). In: 100 godini ot uchrediavaneto na Balgarskata Ekzarhia. Sofia].

ЕРЕСТА НА БЪЛГАРИТЕ И ПАТЕРИНИТЕ В *CHRONICA MAJORA* НА МАТЮ ПАРИС

Владислав Иванов

THE HERESY OF THE PATERINIANS AND BULGARIANS IN MATTHEW PARIS' *CHRONICA MAJORA*

Vladislav Ivanov
gfunkenator@gmail.com

Abstract: *The Benedictine monk Matthew Paris was one of the most productive English historians in the Middle Ages. His major work, the so called Chronica majora, has preserved valuable information about the medieval dualist heresies of presumed Bulgarian origin in the West Europe in the second quarter of 13th century. Some of this information was known and used by the Bulgarian scholars of the past but some was missed. The present study aims at more comprehensive use and analysis of the available data on the subject in Chronica majora.*

Key words: *Bugares (Bougres), Heretics, Catholic, persecution, West Europe*

Темата за средновековните дуалистични ереси и разпространението им в Западна Европа отдавна привлича вниманието на специалистите и широката общественост в България. Популярността на тази тематика у нас е лесно обяснима: тя се дължи на доказанния български (богомилски) произход на по-голямата част от тези ереси. Западноевропейските средновековни извори категорично свързват появата на дуалистичните ереси в родните им земи с относително далечния и слабопознат им български народ.

В края на XII и началото на XIII в. се наблюдава своеобразен бум на разпространението на дуалистичната ерес в римокатолическия свят. През този най-голям период на активност еретиците са наричани по различен начин в отделните западни държави: *катари* и *албигойци* във Франция, *патерини* и *патарени* в Италия, но за всички тях се използват общите названия *bulgari*, *bulgri*, *bugari*, *burgari*, *bougres* и др. подобни. Имената от този тип без съмнение до едно представляват опит за възпроизвеждането на българския етноним (Ангелов 1993: 395-402).

Едни от най-любопитните сведения за западноевропейските еретици, наричани *българи* през втората четвърт на XIII в., ни оставя летописецът Матю Парис (ок. 1200-1259). По-известен в нашата историография като Матей Парижки¹, този бенедиктински монах от манастира

Сент Албанс е един от най-продуктивните английски средновековни хронисти. Главните му исторически произведения представляват продължения на двете хроники, озаглавени *Flores Historiarum* (лат. *Цветя на историята*), написани от Роджър от Уендовър – монах от същия манастир, починал през 1236 г. (Roger of Wendover 1849). Оригиначните части на т. нар. *Chronica majora* (лат. *Голяма хроника*) на Матю Парис се отнасят изключително към периода от 1235 до 1259 г. Съществуват и други ръкописи, приписвани на същия хронист, но онези от тях, които са с доказаното му авторство, най-често представляват просто съкратени версии на *Голямата хроника* (Vaughan 1958; Grandsen, 1974: 356-379). Поради това, тук ще се спрем само на сведенията, съдържащи се в капиталното съчинение на английския летописец.

Първото уникално сведение на Матю Парис за еретиците се отнася до 1236 г. Става въпрос за една кратка глава, състояща се само от няколко изречения, посветени на *еретическата поквара на хората, обикновено наричани патерини и бугари* (самата глава е озаглавена *De haeretica pravitate Paterinorum vel Bugarorum*, букв. *За еретическата поквара на патерините или бугарите*) (Matthæi Parisiensis 1876: 361). Пасажът е отдавна познат на българската историография (Ангелов и кол. 1967: 169-171). Затова тук ще се задоволя да изтъкна само няколко неотбелязани до момента подробности около тази кратка глава, която е преведена на български от Георги Батаклиев през 1966 г. (Ангелов и кол. 1967:4).

До този момент не е отбелязано, че Матю Парис е поставил текста за еретиците през 1236 г. веднага след едно твърде обширно изложение, посветено на *фалшивото учение на Махомет*, т. е. на исляма (Matthæi Parisiensis 1876: 343-361). В него хронистът не скрива неприязънта си към *сарацините*, но схващанията му са доста типични за тогавашната епоха, в която непрекъснато се обявяват кръстоносни походи за отвоюването на Божи Гроб и Светите земи. Същевременно не трябва да се забравя, че до 1236 г. кръстоносни походи са обявявани и срещу православни християни² (Setton 1976: 50-51; Gill 1979: 55-56) и западноевропейски еретици³ (Marvin 2009). Поради това, волното или неволното сравняване на еретиците с *древния сарацински враг* от Матю Парис и неговите читатели изглежда като напълно актуален проблем.

В посочения кратък параграф хронистът описва как еретиците,

които *дотогава се разраснали, че посмели да смущават чистотата на вярата на територията на Франция и Фландрия*, били усмирени най-вече благодарение на усилията на ордена на миноритите (друго название на францисканците) и проповедниците (друго название на доминиканците). Впечатляващо е каква роля играят тези два сравнително наскоро основани римокатолически ордена. Някои автори смятат, че странстващите проповедници на патарените повлияват пряко за появата на францисканците и доминиканците в началото на XIII в. Последните не случайно са известни още като *мендикантски* (букв. *просешки*) ордени. Особено антиеретически са настроени доминиканците, които се стремят да дават пример със своя аскетичен начин на живот на приелото ереста население (Deane 2011: 35, 90, 92).

В тази и следващата глава, която има отношение към историята на еретиците, Матю Парис специално споменава доминиканеца Робер, по прякор *Бугр* (най-точният превод на прозвището му вероятно би бил *Робер, последовател на българската ерес*), който според него е покръстен еретик. Към края на Албигойските войни (втората половина на 20-те год. на XIII в.) Папството поверява на доминиканците борбата срещу еретиците във Франция и те се справят с тях много по-ефикасно, отколкото светските кръстоносци (Marvin 2009: 303). От други извори разбираме, че през 1236 г. Робер Бугр предвожда мащабна кампания против еретиците в Северна Франция и Фландрия. Макар че е привърженик на мерките против ереста, Матю Парис изглежда донякъде шокиран от жестокостта на Робер Бугр, който сам се нарича *чукът на еретиците* (*malleus haereticorum*) и изгаря множество бивши свои събратя, мъже и жени, в градовете Камбре и Дие (Deane 2011: 98). Хронистът ни разкрива по-нататъшната съдба на Робер Бугр в описанието на събитията от 1238 г. Според него, новопокръстеният еретик се *престарава* в борбата си срещу еретиците, които *той наричаше с простонародното име „бугари“*, без значение дали бяха *патерини, йовиниани или албигойци*. Робер Бугр праща на кладата и невинни хора, поради което е свален от длъжността си и осъден на доживотен затвор от църковните власти (Matthæi Parisiensis 1876: 520).

Пасажът за Робер Бугр от 1238 г. също е преведен на български от Г. Батаклиев и е публикуван в сборката от извори под редак-

цията на Д. Ангелов и Б. Примов (Ангелов и кол. 1967: 169-170). Но това е последната преведена глава, а в *Голямата хроника* има поне още три споменавания на еретиците *бугари*, на които не е обърнато достатъчно внимание.

Първото от тях е при описанието на събитията от 1242 г. Хронистът описва как през септември 1242 г. френският крал Луи IX (1226-1270) свиква католическите духовници от своите земи на събор, за да поиска от тях пари с оправданието, че му трябвали да разгроми *албигойската ерес* (Matthæi Parisiensis 1877: 226). Това споменаване най-вероятно е свързано с известния поход за превземането на еретическата крепост Монсежюр. Той е предшестван от бунта срещу френския крал, обявен от тулузкия граф Раймон VII (1222-1249) през 1241 г. Графовете на Тулуза традиционно покровителстват албигойците, но след опустошаването на земите им от кръстоносните походи вече не разполагат с достатъчно сили за съпротива. В 1243 г. Раймон VII сключва мирен договор с Луи IX (Marvin 2009: 303-304). Мирният договор най-вероятно улеснява атаката на кралските войски срещу главната албигойска твърдина Монсежюр, която до този момент въпреки всички нападения продължава да бъде в ръцете на еретиците. Монсежюр е превзет след близо едногодишна обсада през март 1244 г. (Pegg 2008: 186-187).

Следващите сведения се съдържат в една доста известна и цитирана по друг повод част от хрониката на Матю Парис. Това е текстът на писмото, написано от някой си Иво от Нарбон, получено през 1243 г. от архиепископа на Бордо. Английският летописец предава в хрониката си цялото писмо, поради извънредно любопитното му и актуално съдържание. В този текст се съдържа едно от първите подробни описания на татарите, достигнали Западна Европа. В първата част на писмото, на която изследователите обикновено не обръщат особено внимание, Иво от Нарбон разказва не за татарите, а за преживелиците си сред еретиците патарени (патерини) в Северна Италия.

Разказът на Иво от Нарбон за патерините съдържа множество любопитни детайли, които заслужават да бъдат разгледани: обвинение в ерес кара автора на писмото, който дотогава е клирик на служба при архиепископа на Бордо, да побегне от родната си Аквитания и да се укрие при патарените в италианския град Кома⁴. Местните еретици му

оказват радушен прием като на *пострадал от преследване, поради праведна кауза*. След като Иво прекарва при тях три месеца и обещава да следва учението им, те *разкриват пред него тайните си*. Патарените от Кома му казват, че са изпратили в Парижкия университет свои способни хора от почти всички градове в Ломбардия и някои в Тоскана, които да изучат *лабиринтите на логиката*, за да *опровергаят изповядването на апостолическата вяра* (на ортодоксалното християнство – б. м.). Освен това те пращали търговци по пазарите, за да *развращават* и привличат на тяхна страна богати миряни.

По-нататък Иво от Нарбон разказва как патарените му дали пропуск за своите общини, каквито имало във *всички градове на Ломбардия по бреговете на По*. По-конкретно са споменати градовете Кома, Милано и главно Кремона, където пил *най-благородните вина на патарените* и опитвал техните специални гозби. Разкошните вина и храни показват, че еретиците очевидно се радвали на завидно благосъстояние. Отново в Кремона Иво е заподозрян от един от *епископите* на патарените в лъжливо приемане на тяхната вяра. Подозрението обаче не довежда до нищо, тъй като въпросният епископ е свален от поста си, поради *разврат*. След този епизод Иво повече не споменава патарените, тъй като продължил пътешествието си в земите на днешните Словения и Австрия, където се сблъскал с татарското нашествие (Matthæi Parisiensis 1877: 270-272).

Ако се доверим на горния текст, излиза, че в началото на 40-те год. на XIII в. *бугарската* секта на патарените, която е почти разгромена във Франция, все още разполага със силни позиции в Северна Италия и най-вече в богатата област Ломбардия. Не е изключено писмото на Иво от Нарбон да е фалшификация, която цели да обвини еретиците, че са предизвикали Божия гняв и заради тях Господ е изпратил срещу християните дивото и свирепо племе на татарите. Обвинението се съдържа имплицитно в текста на писмото:

Заради тази (ерес – б. м.) *и много други грехове, които се появиха между нас, християните, Бог беше разгневен, превръщайки се в яростен опустошител и ужасяващ отмъстител. Казвам това, защото една страшна раса от нечовешки създания, чийто закон е беззаконието, чийто гняв е бесът, жезълът на божия гняв, преминава и ужасно опустошава голяма част от страната, изтривайки с огън и меч всичко, което им се изпречи на пътя!* (Matthæi Parisiensis 1877: 272).

Показателно е, че заради внезапното нашествие на татарите, което опустошава Централна и Източна Европа, е обвинен и отлъченият от църквата римски император Фридрих II Хохенщауфен (Майоров 2015). Самият Матю Парис, който живее в незасегнатата от татарското нашествие Англия, не коментира това обвинение. Очевидно е обаче, че той споделя задоволството на Римокатолическата църква от пораженията, нанесени на еретиците през първата половина на XIII в. Това проличава от последното съобщение в *Chronica Majora*, което ще споменем тук. То се съдържа в един списък за *многоото чудесни и необикновени неща*, които са се случили през последните двадесет и пет години (от 1225 до 1250 г.). Текстът на съобщението гласи: *Ересите на албигойците, йовинианците и много италианци, които бяха избуяли, бяха унищожени* (Matthæi Parisiensis 1880: 195). Действително след Албигойските войни и превземането на Монсегюр през 1244 г. дуалистичните ереси завинаги престават да бъдат онази заплаха за Римската църква, която са били преди това.

Използвани източници

- Ангелов, Д. 1993. *Богомилството* [Angelov, D. Bogomilstvoto. Sofia].
- Ангелов, Д., Б. Примов, Г. Батаклиев. 1967. *Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори* [Angelov, D., Primov, B., Batakliiev, G. Bogomilstvoto v Balgaria, Vizantia i Zapadna Evropa v izvori. Sofia].
- Майоров, А. 2015. Завершающий этап Западного похода монголов: военная сила и тайная дипломатия (1). В: *Золотоордынское обозрение*, № 1, с. 68-94. [Maiorov, A. 2015. Zavershaiushcii etap Zapadnogo pohoda mongolov: voen naia sila i tainaia diplomatia (1). In: *Zolotoorduinskoe obozrenie* № 1, pp. 68-94].
- Deane, J. 2011. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham, Plymouth.
- Gill, J. 1979. *Byzantium and the Papacy, 1198-1400*. Rutgers University Press.
- Grandsen, A. 1974. *Historical Writing in England*, p.550 to p.1307. London.
- Marvin, L. 2009. *The Occitan War: A Military and Political History of the Albigensian Crusade, 1209-1218*. Cambridge.
- Matthæi Parisiensis. 1876. Matthæi Parisiensis monachi Sancti Albani, *Chronica majora*, edited by H. R. Luard, vol. 3, A. D. 1216 to A. D. 1239. London.
- Matthæi Parisiensis. 1877. Matthæi Parisiensis monachi Sancti Albani, *Chronica majora*, edited by H. R. Luard, vol. 4, A. D. 1240 to A. D. 1247. London.
- Matthæi Parisiensis. 1880. Matthæi Parisiensis monachi Sancti Albani,

Chronica majora, edited by H. R. Luard, vol. 5, A. D. 1248 to A. D. 1259. London.

Pegg, M. 2008. *A Most Holy War: the Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*. Oxford.

Roger of Wendover. 1849. Roger of Wendover's *Flowers of History, Comprising the History of England from the Descent of the Saxons to A. D. 1235* Formerly Ascribed to Matthew Paris, translated by J. A. Giles, 2 vols. London.

Setton, K. 1976. *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. I The Thirteenth and Fourteenth Centuries. Philadelphia.

Vaughan, R. 1958. *Matthew Paris*. Cambridge.

Бележки

1. Прозвицето най-вероятно идва от латинското изписване на името на хрониста *Matthæus Parisiensis*. По националност той е англичанин.

2. Например, срещу гръцкия владетел Теодор Комнин при войната му срещу Латинската империя през 1222-1223 г. Вж. по-подробно посочената литература.

3. Кръстоносните походи срещу албигойците, чиято най-активна фаза е през 1209-1229 г., които продължават и след това до пълното изкореняване на еретиците от Южна Франция.

4. Това вероятно е днешният град Комо, намиращ се близо до едноименното езеро в Северна Италия.

RELIGIOUS AND ETHNIC PLURALISM IN THE GOLDEN AGE OF SPAIN – ANTAGONISMS AND HARMONY

Dominika S. Wysoczyńska

РЕЛИГИОЗЕН И ЕТНИЧЕСКИ ПЛУРАЛИЗЪМ В ЗЛАТНИЯ ВЕК НА ИСПАНИЯ – АНТАГОНИЗМИ И ХАРМОНИЯ

Доминика Височинска

dominika-wysoczynska@wp.pl

Резюме: *Периодът на испанския барок, известен още като Златен век, е решаващ за историята на Испанската империя. Цели 167 години (1492-1659) Испания удържа своя икономически, военен и културен връх, въпреки че търпи срив в споменатите области. Една от причините за това падение е религиозният и етнически конфликт между три съжителстващи общности – християни, евреи и мюсюлмани, чиито корени датират от XI в. В резултат се издава Алхамбрийският декрет, известен още като Едикт за експулсиране на евреите и принудителни промени в религията. Евреите, които се обръщат към християнството, са наречени конверсосо, а потомците на маврите в аналогична ситуация – мориски. В статията се прави историческа панорама на Златния век и отразява настроението на епохата в творбите на най-големите художници от този период, сред които Франсиско де Куведо.*

Ключови думи: *Испания, Златен век, етнически и религиозен плурализъм*

Abstract: *The Spanish baroque period, also known as the Golden Age, was crucial for the history of the Spanish Empire. During 167 years (1492-1659) it reached its economical, military and cultural peak, but also experienced a huge collapse in all the fields mentioned. One of the causes of the fall was the religious and ethnic conflict between three coexisting communities, Christians, Jews and Muslims, whose roots date back to the 11th century. It lead to the release of the Alhambra Decree, also known as the Edict of Expulsion of the Jews and forced changes of religion. The Jews who converted to Christianity were called conversos, and the descendants of the Moors in an analogous situation – moriscos. The paper draws a historical panorama of the Golden Age and reflects the mood of the era in the works of the greatest artists of this period, among others Francisco de Quevedo.*

Key words: *Spain, the Golden Age, ethnic and religious pluralism*

There were many important periods in Spanish history, but none were as important as the Golden Age. However, before explaining why this was a key moment for the Spanish Empire, it is necessary to outline the time frame of the period and mention the most important characters living in this era.

Historians assume that the Golden Age began during the reign of the so-called Catholic Monarchs – Isabella I of Castile and Ferdinand II of Aragon. Their marriage was for political reasons to ensure Isabella's seizure of the throne in the kingdom of Castile, but sources say that the married couple had a passionate affection and the fruit of the relationship was seven children, five of whom had reached the age of majority – Isabella, John, Joanna, Maria and Catherine. Despite entering into marriage, each of the spouses retained their hereditary title associated with domination in a given region. Isabella was therefore the queen of Castile and Leon and the queen consort of Aragon, and Ferdinand – the king of Aragon and king of Castile *jure uxoris*. On the threshold of her reign, Isabella faced numerous internal problems. Feudal anarchy, which during the reign of its predecessors turned into a permanent civil war, had to be cut short. The situation was the most dangerous in Galicia and Andalusia, where great fighting families paralyzed the provincial administration. Isabella came personally at the head of the army and entered Sevilla, which was in the fight. The splendor of her court and fear of punishment intimidated most opponents. The greatest magnates humbled themselves before the queen, who treated them firmly though kindly. Isabella recovered some of the captured estates for the Crown, while leaving most of their property to her opponents. The culmination of the first stage of the reconstruction of the state were the meetings of the Cortes in Madrigal (1476) and Toledo (1480). On the first of them, the medieval municipal fraternities called hermandades were reorganized, which was transformed into a central administrative and conscript service – Saint Hermandada. This strengthened the royal power towards both cities and the nobility, from which the organization of the hermandade was independent. On the other hand, the Toledan cortesses established the composition of the Royal Council, relations between the Crown and the Church, and set up an audit commission to recover illegally seized rights and estates. During her first visit to Andalusia, Isabella was struck by the fact of social struggles between Catholics and the descendants of Jews and Muslims. Sometimes, when Muslims changed their faith to Christianity, they were called *conversos* (converts) and still often persecuted on charges of secretly adhering to faith of their forefathers. Although the Jews were forced to accept Christianity or leave Castile with the edict of 1391, still many of them remained or later returned to Castile. The problem of bloody judgments over this community

was therefore still alive. Isabella decided to bring the medieval institution of inquisition back to life, which had not functioned in Spain for a long time. The motive guiding the queen was both the desire to curb judges and to bring about full recatolization of her subjects. However, the beginning of the Golden Age (1492) is associated with events in which the royal couple participated only indirectly, namely the discovery of America by Christopher Columbus, the publication of the first grammar of Castilian and the edict of the Alhambra. As Telushkin (Telushkin 1991) writes,

The Jews' expulsion had been the pet project of the Spanish Inquisition, headed by Father Tomas de Torquemada. Torquemada believed that as long as the Jews remained in Spain, they would influence the tens of thousands of recent Jewish converts to Christianity to continue practicing Judaism. Ferdinand and Isabella rejected Torquemada's demand that the Jews be expelled until January 1492, when the Spanish Army defeated Muslim forces in Granada, thereby restoring the whole of Spain to Christian rule. With their most important project, the country's unification, accomplished, the king and queen concluded that the Jews were expendable. On March 30, they issued the expulsion decree, the order to take effect in precisely four months. The short time span was a great boon to the rest of Spain, as the Jews were forced to liquidate their homes and businesses at absurdly low prices. Throughout those frantic months, Dominican priests actively encouraged Jews to convert to Christianity and thereby gain salvation both in this world and the next.

It is interesting that Torquemada himself came from a family of converts (Salomons 2016).

As I mentioned above, the change of faith was often made for fear of life, and newly baptized Christians in secret continued their religious practices. Crypto-Muslims were in a similar situation. It follows that the representatives of all three aforementioned religions were forced to live together in what is now Spain. As we can read in the famous Encyclopaedia Britannica (Britannica 2019a),

The expulsion of the Jews in 1492 did not signify the end of Jewish influence on Spanish history, as was long thought. It is not, however, easy to establish a clear-cut direction or pattern of this influence. At the end of the 15th century there may have been up to 300,000 conversos in Spain, and the majority of these remained. They had constituted the educated urban bourgeoisie of Spain, and the richer families had frequently intermarried with the Spanish aristocracy and even with the royal family itself. After 1492 their position remained precarious. Some reacted by stressing their Christian orthodoxy and denouncing other conversos to the Inquisition for Judaizing practices.

Many of the conversos and their descendants remained Roman Catholics and played a very important roles in the Spanish society of the

Golden Age. Among them were the saint Teresa of Ávila, a Catholic nun, mystic and reformer, the saint John of God, who organized hospitals for the sick, Luis de León, a writer, a poet and a humanist, or Fernando de Rojas, also a writer, the author of the famous *La Celestina*, one of the greatest literary works of the Spanish Renaissance.

The problem with the Muslims had a different nature than the one with Jews. After the reconquest of the Granada in 1492, the Muslims were granted religious freedom and other privileges but, as the queen's confessor Francisco Jiménez de Cisneros suggested, the forced mass conversions were introduced. Another Catholic priest, *converso* himself, Hernando de Talavera, the archbishop of Granada proposed to convert Muslims by education, but his idea was rejected. Soon (1499-1500) the Muslims rebelled, but they have been defeated and they faced the same ultimatum as the Jews – conversion or expulsion. Britannica (Britannica 2019b) states that the problem of the *Moriscos*, as the Muslims who converted to Christianity were called was impossible to solve, because

The Moriscos remained an alien community, suspicious of and suspect to the "old" Christians. There was very little intermarriage between Moriscos and Christians, and the Moriscos were less likely to accept Spanish Christianity than were the conversos, who, despite the statutes of limpieza, became an integral part of Spanish society.

As we can easily see, although converts to the Catholic faith were an integral part of Spanish society, they experienced hostility, persecution, scoffing and malice. Similar behavior was even demonstrated by artists belonging to the intellectual elite of the country. One of the greatest anti-Semites of the Golden Age was Francisco Gómez de Quevedo Villegas y Santibáñez Cevallos. Historians and literary scholars are still debating whether Quevedo himself was Jewish. This is evidenced by the fact that his mother, despite occupying a high position in the royal court, dealt with usury. In exchange for debts, she acquired the property of Torre de Juan Abad, in which the writer and poet spent part of his life under house arrest. Aggressive anti-Jewish attitude was a way to remove suspicions about the origin of a Jewish family at the time of obsession of purity of blood (*limpieza de sangre*). The two main anti-Jewish works of Quevedo are the satirical novel *La Isla de los Monopantos* (*Monopantos' Island*) and a political document, *Execración contra los judíos* (*Execration against the Jews!*), addressed directly to King Philip IV. The heroes of the first work are Monopantos, a Christian nation inhabiting the imaginary

islands in the Black Sea, showing an amazing resemblance to marranos, *Jews pretending to be Christians*. The plot focuses on a conspiracy established by Monopantos with Jews to destroy the Christian world. But then Fortune intervenes and they start to quarrel with each other. Both groups separately founded the new sect with the aim of making money, changing the name of atheists in money. The second document is of a much more serious nature. J. Iffland (2010: 159-160) states that

In examining the Execration, we find broad manifestations of what Langmuir identifies as anti-Judaism. Quevedo returns again and again, using sources from both the Old and New Testaments and religious authorities closer to his time, to identify Judaism as a set of beliefs already surpassed and fundamentally inferior to Christianity.

Another example of Quevedo's aversion to Jews is the satirical sonnet *To a nose* or *To a man with a big nose*, whose hero is Luis de Góngora. In the Golden Age, external appearance was reason enough for Jewish descent, and Luis de Góngora had a prominent nose and ears, which Quevedo mercilessly took advantage of. The mentioned sonnet was quoted below in the translation of Alix Inberg into English (Inberg, unknown)

*Once there was a man stuck to a nose,
it was a nose more marvellous than weird,
it was a nearly living web of tubes,
it was a swordfish with an awful beard,*

*it was a sundial doomed to face the shade,
an elephant that looked up to the sky,
it was a nose of hangman and of scribe,
Ovidius Naso nostrilled all awry,*

*it was the bowsprit of a mighty ship,
like Egypt's pyramid it pierced the sky,
it was of noses all of the twelve tribes;*

*it was in noseness truly infinite,
an archnose shudder, and a frightening mask,
a monstrous chilblain, purpley and fried.*

Unfortunately, the conflict, which was seemingly only religious and ethnic in nature, and the subsequent exile of Jews quickly affected not only art and social moods, but also the stability of the state. Forcing Jews to leave the country and sell their property for next to nothing, for such was the condition set out in the decree seemed to be a good idea to

strengthen the state treasury. However, this was a good move only in the short term, because the kings of Spain had a huge ambition to establish and strengthen their position on the international stage. The expulsion of Jews from Spain and the Spanish rulers' voluntary disposing of their ability to do business and multiply their property was one of the reasons for the fall of the kingdom. Managed by Habsburg rulers focused on the conquest of consecutive lands after America and conducting numerous military conflicts, the state fell into economic ruin. This was foreseen by the Ottoman Sultan Bajazid, who cordially welcomed the Jews in his country, saying *You venture to call Ferdinand a wise ruler, he who has impoverished his own country and enriched mine!* (Singer et al. 1912). The best way to summarize this paper is to quote a well-known Polish saying – united we stand, divided we fall.

References

Britannica. 2019a. Encyclopaedia Britannica. The Spanish Inquisition. The conversos, Available at: <https://www.britannica.com/place/Spain/The-Spanish-Inquisition> [Accessed August 28, 2019].

Britannica. 2019b. Encyclopaedia Britannica. The conquest of Granada. Available at: <https://www.britannica.com/place/Spain/The-conquest-of-Granada> [Accessed August 28, 2019].

Iffland, J. 2010. ¿Qué hacer con textos tóxicos? El caso de Excecración contra los judíos de Francisco de Quevedo. In: *La Perinola*: vol. 14, 151-195. Available at: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/la-perinola/article/view/4525/3894> [Accessed August 28, 2019].

Inberg, A. Unknown. To a Man with a Big Nose. Available at: <http://www.poesi.as/fq48097uk.htm> [Accessed August 29, 2019].

Salomons, C. 2016. An Impossible Quid Pro Quo: Representations of Tomás de Torquemada. In: *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*: Vol. 41 : Iss. 1, Article 1. Available at: <https://digitalcommons.asphs.net/bsphs/vol41/iss1/1> [Accessed August 28, 2019].

Singer, I., Adler, C., Funk and Wagnalls. 1912. *The Jewish Encyclopedia: a descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, vol.2, 460.

Telushkin, J. 1991. *Jewish Literacy*. New York.

Notes

1. All translations come from the author, unless indicated otherwise.

**CONTRIBUTION OF THE PROTESTANT BELIEVERS
TO THE EMANCIPATION OF ALBANIAN WOMAN
(BEGINNING OF NINETEENTH CENTURY –
FIRST HALF OF TWENTIETH CENTURY)**

Bertina Salliu

**ПРИНОСЪТ НА ПРОТЕСТАНТИТЕ ЗА ЕМАНЦИПАЦИЯТА
НА АЛБАНСКАТА ЖЕНА
(НАЧАЛОТО НА XIX в. – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XX в.)**

**Бертина Салиу
bertinasalliu@gmail.com**

Резюме: В статията се представят първите стъпки на протестантските мисионери – представители на Британското и чуждестранно библейско общество (BFBS), за еманципация и образование на албанските жени. Забележната е дейността на Александър Томсън, Севастия и Герасим Кириази. Особено голяма е заслугата на сестрата на Герасим – Севастия, учила в Битоля, а после в Американското девическо училище в Цариград. Тя обучава и възпитава момичета в първото албанско девическо училище (от 1891). Много от възпитаничките му също основават училища с преподаване на роден, на гръцки и английски език.

Ключови думи: Албания, девическо образование, американски училища, протестантски мисии

Abstract: This paper present some of the first attempts in emancipation and education of Albanian woman. It treats the first attempts of protestant missionaries, like Alexander Thomson, for the education of Albanians, and of local protestants like Sevasti and Gerasim Kyrias through the opening of the first school for Albanian women. The Kyrias family contributed in the women's emancipation and interacted with the protestant missionaries of the British and Foreign Bible Society.

Key words: Albania, girls' education, American schools, Protestant missions

The beginning of the 19th century until the first half of the 20th century, corresponds in the official Albanian historiography with the periods of National Revival. Generally, we can say that it was a time of awakening for the Albanian conscience. The issue of Albanian women became part of this change and reawakening. For a period of time, about 5 centuries, the Albanian territory had been part of the Ottoman Empire which was one of the most powerful empires at that time (Akademia

2002: 20). Inclusion within this empire for a long time had affected all areas of life and many elements of oriental character were observed in the tradition of the Albanian population of this period. Under these conditions, at the beginning of the 19th century this Empire was greatly weakened, providing some relief to the operation of foreign missions. One such case was the Protestant missionaries, which the British Bible Society had sent to carry out their mission in the Mediterranean basin. In this geographical area, the Bible Society had established its center through which it operated throughout the territory of fulfilling its mission of translating the Bible into its mother language.

In this context, the role of the Albanian woman has changed greatly over the years and this has been influenced by historical factors. Due to the mentality inherited from many years of Ottoman rule (Beqiri 1970: 102), she had not right to choose her husband or residence (Papa-Pandelejmoni, 2013: 134). The Albanian woman was treated as an object used to do housework and other hard work. Also the low level of education and illiteracy affected the role of woman in society. She had been oppressed for years, so this miserable condition had been inherited from generation to generation (Beqiri 1970: 103). In ottoman society, royal feudal and patriarchal relations, religious ideology, along with medieval customs and canons of the country, or imported with the ottoman occupation, ruled. All of this, had brought the woman into true captivity. In this way, she was regarded as a lower being compared to man in every respect: physical, moral, mental. Under these conditions, we can say that the woman was treated unequally with man and was obliged, from a young age to old age, to wear black veils and sheets, according to Islamic religious law (Beqiri 1970: 105). The advent of Protestant missionaries would have helped to change this situation, since in addition to translating the Bible into their mother language, they attached importance to education and emancipation of women.

One of the first Protestant missionaries we know to date about the idea of emancipating Albanian women, is Alexander Thomson. He made his first voyage to the Albanian territory, but not only, in 1863 after being appointed to be agent of the British Bible Society for Foreigns in the Mediterranean area (Lloshi, Quanrud, Hosaflook 2017). In the report of his first trip, Thomson visits some of the schools in that time. Thus, he

visited a school in Shkodra where there were 130 or 140 students and according to the data he received, there was a shortage of classes, which is why the number of students was so small (Monthly 1869). He found that female education was unknown among christians and muslims (Monthly 1871). On a visit to another school (mejtep of ruzhdie- middle school)¹ he learned that the school lasted 5 years and included the teaching of Turkish, Persian, Arabic, grammar, geography and popular astronomy. Thomson longed for English to be one of these languages taught in these schools and why not throughout the Ottoman Empire. We find this fact in the report of his first trip, and the reason Thomson mentions it is that he insisted on teaching the Bible in his mother's language, and according to him this step would make the Ottoman Empire much more successful than it could thought (Monthly 1871). From this report we come to understand the educational status of the Albanian population of that time, and the schools Thomson visited, it should be noted that they were for boys. Thomson's first trip to Albania prepared and helped him to recognize the situation and the needs of the area in which he would extend his jurisdiction as a BFBS agent. What Thomson observed was that were schools everywhere with a limited number of pupils, but there were no books to teach Albanian at these schools and still there was no alphabet for writing Albanian. Their love and interest in enlightening the nation coincided with Thomson's overwhelming love for the Albanian people, which also led him to undertake many emancipatory initiatives for this country. Thomson highlighted a very interesting point, the lack of education for women versus men. We mentioned his visits to the boys' schools above, but we find nowhere written that there had girls' schools in the same time.

At some of his reports, Thomson identifies as an important need and argues that if women's education were to be undertaken, it must be in the mother tongue to learn their language (Lloshi 2017: 127). Thus, the Scottish missionary continued to carry out the task entrusted with the desire and idea of emancipating Albanian women. He had the idea of opening a school for girls only. But it is important to note there had been early attempts by Protestant missionaries' women to open schools for girls (Lloshi 2017: 300). So, a girls' school was opened earlier than 1891. The girls' school to be opened this year would not be the first in the overall plan,

but the first initiative taken by well-known Albanian figures. We will mention them in the following paragraphs. It was evident the contribution of the Protestant missionaries who had migrated from their homeland to the Ottoman Empire's territories, including the Albanians. This initiative would pave the way for other more successful efforts. These women were involved in educational, religious and humanitarian work, as in the case of Hermann Riedel's wife in Scodra². On 16 May 1865, Riedel wrote to Alexander Thomson, telling him that his wife wanted to open a girls' school. On 16 September, 1865, Riedel wrote that his wife had six children in her school, despite the obstacles of Catholic priests³. We have not revealed any detailed information about this school, so we cannot say for sure what the nature of this school was. The opening of this school as an event marks an important step in the history of Albanian women that would advance further with other initiatives. It should be noted that it was not proper in its construction and function. From Thomson's correspondence, we find that Michael Treiber's wife (in Scodra, 1870–1872) opened a girls' school, as did Mrs. Riedel in front of her (Hosaflook 2017: 201). On the other hand, only two decades separated the 1872 year from the opening of the first Albanian school for women. It will be an expression of Thomson's desire and the impact of his work had on the Albanian Renaissance. This effort to open a school for women would be expanded in the coming decades by Albanian renaissances who supported Thomson's ideas, such as Gerasim Kyrias and Sevasti Kyrias. Thomson invested in their education and by 1895 year, he collaborated with them on issues related to women's education and emancipation. For a long time, Gerasim had talked to Alexander Thomson about his sister, Sevasti, who could become a good teacher for a girls' school. She graduated in the summer of 1888 from a school in Bitola and in 1889 would continue her studies at the American College of Istanbul. Thomson will assisted her by funding as he had requested in his letter⁴.

At this time Thomson expresses his readiness in one of the correspondence to assist Sevasti and Gerasim in opening of the school for girls⁵. The education of the Albanian women was originally Thomson's dream and initiative, a dream that Gerasim and Sevasti later supported it. In 1889, Thomson wrote: I have worked for 25 years to promote the distribution of Scriptures and textbooks in Albanian, and not without

success, thanks to the dignified support of the BFBS Committee. But it is difficult to spread the idea of reading the Scriptures in Albanian where women are completely uneducated⁶. So, as it turns out, Thomson emphasizes the important role of women in society and in the education issue. During this time, Sevasti was preparing at the American College to open a girls' school in Albanian. Thomson's dream would come true, after graduating from college, in 1891 Sevasti together with Gerasim would open a Girls' School known as the Kyriasi Institute. At that time, Thomson's interaction with Sevasti would be intense. George⁷ and Sevastia were already taking over the mission of Albanian schools and the distribution of books. Over the years, the first students enrolled and there were new entrants of these students both christian and muslim. In a letter from 1893, Sevasti informed Thomson about the work she was doing, the progress and success in teaching English and Greek at school. Every Friday she organized religious and school meetings with women attended by many muslims.⁸ During the mornings, she taught Albanian language, while in the afternoon he (she) held prayer and worship meetings. Sevasti had taken an initiative to open this school, but this did not stop the attack by the Ottoman authorities.

In 1894, a group of foreign policemen come to the school and meet Sevasti. They try to seize the books that were used and consider them banned. But in fact all books and schools were sealed by the Ottoman government. These were attempts to stop learning the Albanian language because it became a little bit dangerous for the ottomans. Thomson's resignation from the position of Bible Society Agent (1895) occurred at a specific time when the emancipation and education of Albanian women had finally been planted and would continue growth. Sevasti would make a major contribution in this regard, bringing to the end what Thomson started. Thus, referring to the context of time, the conditions and principles that Sevasti applied, it is naturally argued that one of the important factors that led her to work for emancipation was religious belief. She wanted to share this principle of faith with all Albanian women and girls, so they would feel free and become strong women for their lives. Sevasti believed that God had a special love for the Albanians women and she would be one of the reformers of the period (Kyrias-Dako 2016: 127).

An important phase to mention in the history of Albanian women is the period during, the Bitola's Congress (1908) was held, a Congress of great historical importance. Sevasti Kyrias was invited to attend this Congress, but she sent Paraskevi back to her country because of her commitments to the Girls' school in Korça. She attended the Elbasan Congress (1909) (Kyrias-Dako 2016: 128). After Congress, Paraskevi prepared the first primer in 1909 devised according to the rules of Congress, which was widely distributed. With the opening of the Institute, Paraskevi became director, while Fanka Efthimi was a teaching associate (Hosaflook 2017: 205). Many of those who graduated from the Institute moved to other cities around the country and began opening new schools (Kyrias-Dako 2016: 129). Some of them continued to be active in teaching. From this data it is sufficient to argue that the status of women in society was gradually changing. The condition of women was already better than in previous decades. Soon, women gained the right to organize and open schools such as: The Kyrias Private Institute in Tirana, aforementioned, Normal Female School in Korça (Normal School for Girls in Korça) and The School of Stigmatins in Scodra. Women's rights also grew with her involvement in politics and the opening up of women's associations or movements such as the *Morning Star* an organization that raised the problem of educating and enhancing women's role in society, view of the Albanian woman, *National Hope* and the committee *Albanian Woman* (Qiriazzi 1918: 78).

The women were treating as the future of education in the country. They also played an important role in health, the country's wars, and volunteer military forces. The issue of emancipation of Albanian women was widely spread through the press. A typical case is the various articles in Albanian and English language, in the *Morning Star* magazine, which were also published in the United States of America. In the third volume of this periodical Sevasti writes extensively about Albanian women, their behavior and the various factors that influence them. It's noticed a praise of the figure of the Albanian woman in these writings. Sevasti Kyrias' work with the Protestant missionaries influenced the focus on women and in the many reforms of this field in the future decades.

This movement undertaken by Sevasti was inspired and cultivated year after year. Thanks to the initiative of Sevasti and her family,

Albanian women were able to put forward their problem and change their living conditions. This was a fruitful initiative for the historical times and circumstances in which the Albanian territory was located. With the creation of the Albanian state, the position of women would be greatly consolidated. From all these data, we can say that the activity of Protestant missionaries in the Albanian space in particular had a positive impact in many areas of life, and in particular on the assessment of the position of the Albanian woman. Their coming with the mission of the Gospel of Jesus Christ was not limited to this point, but brought further benefits to the development of society.

The Albanians reformers interacted with the missionaries and supported their ideas. Consequently, the idea of emancipating the Albanian woman was not an authentically theoretical and practical idea of the Albanian reformers, but an idea conceived by the contact with the visionary missionaries who transgressed in these territories. The opening of the school for girls and boys in Albanian was the result of the efforts and ideas that the missionaries put forth after identifying the educational status of the population in these territories. As Protestant missionaries, an important role must be given to their religious faith at this point. This is because recognizing the basic principles of Protestant doctrine as a whole, we can say that it was a motivating cause for them to seek an emancipation of the image of woman and society as a whole.

Bibliography

- ATCI, Sevasti Kyrias to Thomson, 18 February 1893, Constantinople.
ATCO, Thomson to Gerasim Kyrias, 3 April 1889, Constantinople.
ATCO, Thomson to Gerasim Kyrias, 11 August, 1886, Constantinople.
ATCI, Herman Riedel to Thomson, 16 September 1865, Constantinople.
Akademia e Shkencave e Shqipërisë. (2002). *Historia e Popullit shqiptar*. vol. 2. Tiranë.
Beqiri, S. 1970. *Arsimi i gruas shqiptare gjatë Rilindjes kombëtare*. Historical Studies. Tiranë.
Edwin Jacques' fund (correspondence)
Hosaflook, D. 2017. *Lëvizja Protestante ndër shqiptarët, 1816-1908*. Phd. University of Tirana.
Institute for Albanian and Protestant Studies archives (Tirana, Albania)
Lloshi, Xh., J. Quanrud, D. Hosaflook. 2017. *Thesaret për gjuhën shqipe të*

Shoqërisë Biblike, 1815-1883. Tiranë.

Monthly Reporter 1869. *Monthly Reporter of the British and Foreign Bible Society*, 20.01.1869.

Papa-Pandelejmoni, E., G. Kera. 2013. *Clio on the Margins: Women's History and Gender sensitive Scholarship in Albania*. In: *Aspasia*, vol. 7, №2, pp. 132-213.

Qiriazhi, P. 1918. *The Women Educational Association of Massachusetts hears of "the forgotten Race"*. In: *The Morning Star*, no.2, pp. 75-78.

Qiriazhi-Dako, S. 2016. *Jeta ime: Jetëshkrimi i pabotuar i Mësueses së Popullit (My life)*. Editors, Dana Stucky & David Hosaflook. Tiranë.

Notes

1. Etymology from ottoman language: *Mekteb-i Rüşdi, Rüşdiye veya Mekteb-i*, nowadays is called middle school.

2. ATCI, Herman Riedel to Thomson, 16 September 1865, Constantinople.

3. ATCI, Riedel to Thomson, 16 September 1865.

4. ATCO, Thomson to Gerasim Kyrias, 11 August, 1886, Constantinople.

5. ATCO, Thomson to Gerasim Kyrias, 3 April 1889, Constantinople.

6. ATCO, Thomson to Gerasim Kyrias, 3 April 1889, Constantinople.

7. Georg Kyrias, the brother of Gerasim and Sevasti. He will be an other reformer from the Kyrias family.

8. ATCI, Sevasti Kyrias to Thomson, 18 February 1893, Constantinople.

ПРАВОСЛАВНИ ЛАГЕРИ В КРЕМИКОВСКИЯ МАНАСТИР СВ. ВЕЛИКОМЪЧЕНИК ГЕОРГИ ПОБЕДОНОСЕЦ

Николина Стоянова
Цветанка Маламова

THE ORTHODOX CAMPS IN THE ST. GEORGE KREMIKOVSKY MONASTERY AT SOFIA

Nikolina Stoyanova
Tsvetanka Malamova
nikolinads@abv.bg

Abstract: *The article presents the activities of the Bulgarian Orthodox Church in relation to Orthodox Christian education and upbringing of children. The purpose is to describe important moments from the stay of the camps in the St. George Kremikovsky Monastery, namely their incorporation into the cultural and religious values of Orthodox Bulgaria, education in faith, hope and love – the main Christian virtues and participation in the liturgical life of the Church.*

Key words: *Christian community, religious sentiment, worship, Christian virtues*

Децата и православната вяра днес

Грижливо да се възпитават подрастващите ще рече да полагаме грижи за опазване на душите им от покварата на света, за да могат семената на почтеността, вложени в тях, успешно да покълнат, като за тази цел ги подпомагаме с добре обмислени съвети и постоянни примери; за да могат те да проникнат в истинското познание на Бога, на себе си и на разнообразните неща.

Ян Амос Коменски

Традициите на религиозното образование в България са тясно свързани с духовно-просветната дейност на Българската православна църква (БПЦ). Самото училище стъпва върху образователните и възпитателни основи, изградени от нея. Може да се каже, че историята на българското училище е обвързано с обучението по религия. От възникването си през Средновековието и до днес то учи не само на грамотност, но и да възпитава в християнските ценности.

Нравствената чистота и здравето религиозно чувство вървят ръка за ръка. Силно и проспериращо общество се гради от високо

образовани духовно здрави и социално отговорни личности. Ето защо е необходимо да се положи началото на едно ново възрождане на нашия народ, стъпвайки върху примера на предците ни и върху потребностите на настоящето.

Летните православни лагери в Кремиковския манастир

Като приемник на делото на нашите духовни отци, от 2012 г. в Кремиковския манастир *Св. вмчк Георги Победоносец* се провеждат летни православни лагери. Организаторът им е свещеноик. Серафим Янев. Те имат благословията на Софийския митрополит и патриарх Български.

Идеята за православните лагери се ражда, когато отец Серафим посещава децата в училището в Горна Малина:

Видяхме, че децата се занимават с много полезни неща за живота, но образованието е така направено, че те се превръщат в устройства, които пълним с памет. В крайна сметка научават неща, с които после им е лесно да успяват в земния живот. Но в този материален свят човекът не е просто материя. Основното е да бъде човек, да бъде морален човек. А това е нещо, което не се учи в училище. Затова и се роди тази идея. В манастира, извън светското, в една различна обстановка, където няма компютри, децата ще може да погледнат по-различно на живота. Ще потърсят отговор на това защо живеем, какво означава да бъдем хора и че трябва да имаме отношение един към друг. Няма място за агресията, завистта, осъждането. Всеки трябва да се стреми да работи като човек. Стараем се да научим самите деца да станат приятели. И тези цели успяваме да ги постигнем много добре.

През първата година в манастира лагеруваха две смени с по 25 деца. Впоследствие, благодарение на неуморната работа на екипа от доброволци и Божията благословия, всяка следваща година за лятно лагеруване в Кремиковския манастир се събираха все повече участници, понастоящем те са 50 в смяна, като през целия летен период те са 10.

Целите на православните лагери са: да се запознаят децата с непреходните нравствени ценности, с християнския морал и традиция и да се запази чиста любовта, като основополагаща християнска добродетел; да се формира духовна култура, културно-нравствена идентичност на децата, личностното им изграждане и подпомагане

на тяхната ориентация, адаптация и реализация в съвременното общество; да придобият знания за истините на християнската вяра – молитва, храм, богослужение, тайнства; да се запознаят с живота на свети хора и с големите православни празници, които са част от българската традиция.

За 7-дневния престой в манастира има предварително изготвена програма. Всяка година темата е различна. Това лято беше *Притчи*, а в минали години теми са били: *Живот в Църквата*, *св. Богородица*, *Български светци* и др.

Денят започва и завършва с богослужение – утрень и вечерня. Катехизаторските беседи са много важна част от ежедневието на децата по време на престоя им в манастира. Чрез тях те обогатяват знанията си за православния християнски свят и укрепват вярата си. Различни са формите и методите, които се използват, за да може по лесен и интересен начин това да достигне до тях. Децата дискутират, играят, творят, рисуват, пеят и танцуват. Не се забравя, че все пак това са съвременни деца, а технологиите са част от живота им. Затова в обучението се включват дигитални и интернет игри, свързани с християнските добродетели.

Освежени след обедната почивка, всички тръгват към храма, където ги очакват приятни минути с църковно пеене. Тук те откриват чудния свят на източното музикално богатство. Научавайки църковните песнопения, с желание участват в утринното и вечерното богослужение. *Чистая Девю*, 135 псалм, тропарите на св. вмчк Георги, св. Йоан Рилски, св. Богородица, св. Кръст, Евлогитариите и Велико Славословие са част от богослужения репертоар на лагерниците. Прекрасните ангелски гласчета се чуват не само в храма, но в цялата манастирска околност. След църковното пеене ги очакват работилниците. Трудът не ги плаши, усърдни са, защото знаят, че той украсява душата и тялото. Свещи от пчелен восък, броеници, рисуване на икони, картини и предмети от глина, украса на буркани за църковното магазинче, месене на просфори са част от тяхното творчество.

През последните години има лагерна смяна и за деца с увреждания и техните родители. Престоят им в манастира и богослуженият живот им се отразяват благотворно.

В обителта времето минава бързо в приятни занимания и игри.

На празничната св. Литургия в неделя всички търпеливо пристъпват към св. Причастие, смирени и знаейки, че след съединяването им с Господ Иисус Христос се утвърждават във вярата и доброто, и животът им става по-спокоен и щастлив.

Изводи

Религиозното познание и преживяване на децата е сложен процес. Това произтича от факта, че религиозното чувство е дълбоко скрито в детската душа. Постепенно те натрупват знания и ценности, които им помагат по-лесно да разпознават истините и доброто. Религиозното познание открива пътя към нравственото им усъвършенстване. Християнските религиозни добродетели помагат за приобщаването им към общочовешките ценности

Децата са бъдещето на света, на тези, които знаят как да търсят и искат по-добро, а не безучастно да чакат. Живеем във време, когато повече от всякога ни трябва вяра в доброто, надежда за по-спокойно и щастливо бъдеще и любов към Бога, човека и родината.

Иисус Христос е казал: *Оставете децата да дохождат при Мене и не им пречете, защото на такива е Царството Божие* (Марк.10:14).

**ПРЕПОДАВАНЕ НА РЕЛИГИОЗНОТО МНОГООБРАЗИЕ
В АКСЕОЛОГИЧЕСКИТЕ АСПЕКТИ НА ГРАЖДАНСКОТО
ОБРАЗОВАНИЕ (ВЪРХУ ПРИМЕРА НА ОБУЧЕНИЕ
НА СТУДЕНТИ ПО УЧЕБНАТА ДИСЦИПЛИНА СЪВРЕМЕННИ
АСПЕКТИ НА ГРАЖДАНСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ)**

Румяна Неминска

**TEACHING RELIGIOUS DIVERSITY IN THE ACCEAOLOGICAL
ASPECTS OF CIVIL EDUCATION
(ON THE CASE STUDY OF STUDENTS IN THE
CONTEMPORARY ASPECTS OF CIVIC EDUCATION COURSE)**

**Rumyana Neminska
neminska@abv.bg**

***Abstract:** This article addresses the problem of teaching religious diversity in an academic setting. The idea is that in the academic training of contemporary teachers it is necessary to have a compulsory discipline related to religious diversity and methods of working in it. The development of inter-religious competence is an important element in the preparation of contemporary and culturally informed teachers. Reflexive research technology for the development of inter-religious competences in pedagogical students in the module of the "Contemporary aspects of civic education" course is presented. Through it, students practice transferring religious values and develop skills to manage the learning process and value exchange in an inter-religious classroom. Technology includes case studies, simulations, and reflection studies. The overall model of work in an academic intercultural environment is constructed according to the specificity of a particular group of pedagogical students studying the subject "Contemporary aspects of civic education".*

***Key words:** religious, diversity, students, education*

Педагогически дискурс на религиозното познание

Въпросът за мястото на религията в съвременното гражданско образование придобива все по-плюралистичен аспект.

Първият основополагащ маркер на проблема е свързан с педагогическия дискурс на ефективния диалог в границите на гражданското образование. Защото ефективността на междурелигиозния диалог в неговите различни образователни проявления е в кон-

структивното, дълбоко морално, аксеологическо познание. Онова познание, което поражда на първо място уважение към културните, обществените и възпитателните приноси на собствената традиционна религия, а оттам и към припознаване на тези аксеологически елементи в другите религии.

Дълговременното съжителство на няколко религии в една национална територия не е гаранция за развитие на диалог. Подобно съжителстване обикновено поражда навик, ежедневни поведенчески норми, свързани с битуването на традиции, ритуали, занаяти, но не и със съвместяването им. Днес подобно емпирично съдържание на толерантно поведение не е ефективна форма на диалог и взаимодействие. Под натиска на редица глобални процеси това не устоява като философия на рефлексия, саморефлексия, дори и като философия за човешко оцеляване. Самото обществено устройство и динамични процеси извеждат религиозното познание като сериозна педагогическа необходимост.

Вторият основополагащ маркер определя религиозното познание като познавателен конструкт на междурелигиозния диалог в границите на гражданското образование. Чрез него се концептуализира понятието *религиозно познание* и се отграничава от дълбоката вяра на религиозния човек, от верските отношения в конфесионалната общност, от вероучението (като учебен предмет). В контекста на междурелигиозния диалог се възприема, че религиозното познание е съвременна образователна тенденция, съпътстваща конфесионалната вяра и праксис. Тя помага за морално приобщаване и образование на редица поколения, формирали се далеч от вярата.

Третият основополагащ маркер очертава гражданския дискурс на религиозното познание като упражняване правото на информационен избор, на аксеологически избор, като право на информация. По-конкретно: право на изучаване на религията като културен факт.

Четвъртият основополагащ маркер пряко кореспондира с формиращата и развиващата роля на религиозното познание. В контекста на междурелигиозния диалог, религиозното познание е умение на вярващия човек за допускане и морална съпричастност на други различно/вярващи до себе си. Педагогическият контекст на религиоз-

ното познание за вярващия човек е в културологичния дискурс на житейското общуване; в развиване на нагласи за предоставяне, споделяне на устойчиви етични матрици в разнообразни ситуации. Религиозното познание за Другия (с различна от собствената вяра) поставя в активна, дори силно интегритетна позиция съвременния вярващ човек. Предпоства позитивното и активно ценностно кореспондиране, както и нагласи за недопускане и преодоляване на конфликти.

Педагогически принципи на религиозно-ценностно общуване в академична среда

Измеренията на религиозно-ценностното общуване в академична среда са свързани преди всичко с принципите за провеждането му, педагогическите подходи и методи за осъществяването му.

Педагогическият дискурс на междурелигиозния диалог се свързва на първо място с професионално-личностната нагласа на преподавателя за конструиране на подходяща учебна среда и стратегия спрямо потребностите на обучаемите. Изразява се в професионалното умение за адаптивно, ценностно-рефлексивно пресъздаване на религиозната уникалност и нейното отражение. Педагогическите стратегии се свързват с умението за водене на разговор-слушане и разбиране на различността с презумцията за свобода, право и информираност. И не на последно място междурелигиозният диалог в академичната среда насърчава хармонията в отношенията.

Първият принцип на религиозно-ценностното общуване в академична среда е свързан със *свободата*. Свободата за представяне, обогатяване и разширяване на собствените представи и разбирания. Важно условие за изпълнение на настоящия принцип е разбирането, че диалогът не е дебат. Той няма за цел да убеждава, а само да представя. Училищното педагогическо измерение на този принцип Ю. Дончева открива в *изявите на детска свобода за избор на възможности, съобразно собствените потребности и интереси* (Дончева 2018) – т.е. развиване на педагогически умения за допускане на тази детска свобода за избор. Вторият принцип е свързан с опазване на *достойнството* и идентичността на участника в диалога. Свързан е с развитие на емпатия, асертивност; с умение за водене на диалог в

безопасната зона на съвместяването на ценности и съхраняване на идентичности. В този смисъл в академичната среда се реализира обмяна на опит, рефлексия върху влиянието на собствения социокултурен произход, проектиращ се по своеобразен начин в различни *личностни, социални и професионални контексти* (Чавдарова-Костова 2011). Третият принцип е принципът на *учещата се общност*. Предоставя възможност да се проведе диалог не само между различни религиозни общности, но и между участници от една и съща общност. Тук става въпрос за образователните и възпитателните функции на религиозното познание. Четвъртият принцип е *равнопоставеност*. Неговата функция е да съхранява уникалното, традиционното и дълбоковерското послание във всяка от религиите.

В границите на гражданското образование познанието за религията се основава на две ключови области: изучаване ценностите на религията и ученето от религията. Този вид академично педагогическо общуване насърчава развиването на чувство за идентичност и принадлежност. Насърчава религиозното разбиране и уважение между всички групи – вярващи, различно вярващи, невярващи, защото това е тяхно право. Този вид педагогическо религиозно-ценностно общуване има за цел да оспори предразсъдъците, дискриминацията и стереотипите. Стреми се да развива увереност у всеки, като това позволява да се отразява уникалността, да се споделят чувствата и емоции с другите, да се оценява значението, формирането и поддържането на положителни взаимоотношения. Чрез религиозно-ценностното общуване в академична среда се дава възможност на обучаемите да научат как различните общности, вкл. тези на вярата, се отнасят един към друг, а и към обществото като цяло. Дава се възможност на младите хора да развиват умения за ценностно общуване както в своите общности, така и като граждани в многообразното общество и глобалната общност.

Дидактически дискурс на религиозното познание

В границите на учебната дисциплина *Съвременни аспекти на гражданското образование* се конструира тематична област, която се фокусира върху набор от религии, които съжителстват на българ-

ската територия (пропедевтично може да се разглеждат и допълнителни) и основните им ценности. Основната педагогическа цел е пряко свързана с развиване на интегритет, съчувствие, отговорност, толерантност, усилие. Обучителните дейности в тематичната област *Религиозно-ценностно педагогическо взаимодействие* се развиват в три последователни учебно-познавателни конструкта – *когнитивен, комуникативен и компетентностен*.

В когнитивния конструкт (теоретичен) обучаемите обменят информация, научават, представят различното или собствено религиозно/нерелигиозно познание. Планират се обучителни активности, които да предразположат, да организират обучаемите към публично споделяне. Някои академични преподаватели стигат до идеята, че в тези модели на оценностяване на другостта в нейната уникалност и универсалност се постига *пределния максимум на социално взаимодействие* (Георгиева, Вълчев 2018). Представят се педагогически статии, свързани с религиозното многообразие и взаимодействие, като целта е да се постигне педагогическа интерпретация и конструиране на педагогически контекст на социално-обществения феномен *религиозно познание*. Т. Борисова описва тези академични дейности като симулации, в които се развива *начина на аргументация на собствено становище, както и културното водене на спор* (Борисова 2003). Основни действащи принципи са принципите за свободата и опазване на достойнството и идентичността.

В комуникативния конструкт (упражнителен) се планират проблемни ситуации, водещи до осъзнаване ценността на другата традиция и причисляването ѝ към собствената. На този етап обучаемите развиват умение за споделяне, асертивност, приемане и откривателство на ценности. *Откривателството* чрез споделени ценности е един от важните елементи на този конструкт. Основни принципи в този модул са принципите за учещата се общност и принципа за равнопоставеност.

В компетентностния конструкт (практически) се акцентира на познавателни дейности, свързани с изразяване на педагогическия контекст и педагогически умения, свързани с религиозно-ценностното общуване. Тук е възможно да се коментират институционални и световни инициативи за междурелигиозен диалог и тех-

ните перспективи на ниво образователна среда. В компетентностния модул се планират учебно-познавателни дейности, насочени към задаване на въпроси за непознатото измерение, разбирането и изпробване в процеса на диалога. Основен принцип в този модул е принципът *равни с равни* (par cum pari) – равнопоставеност.

Образоването на студентите в религиозна грамотност е предпоставка за ефективен, педагогически дискурсивен междурелигиозен диалог. В този смисъл трябва да се отбележи, че те не биха могли да разберат, оценят или уважават това, което не познават от своята житейска и образователна практика. Ето защо религиозната грамотност може да се разглежда като прогностична тенденция на академичното образование.

Академично-организационен метод за религиозно-ценностно общуване

Академичното образование за междурелигиозен диалог култивира религиозната грамотност у бъдещата млада интелигенция. С особена важност това се отнася за педагогическите факултети, в които се образова и развива учителският капацитет на българското училище. Факт е, че много висши учебни заведения развиват избираеми дисциплини, свързани с религиозния факт и обществения интегритет на религиозното познание. Или иначе казано: първата стъпка, която университетите предприемат, за да се култивира религиозната грамотност, е да се даде на студентите възможност за изучаване на различни религии; да се предоставят избираеми учебни дисциплини, свързани с разнообразието от религиозни и духовни практики. Още Томас Мъртън (Merton 1967) описва проблемите, които произтичат от познаването само на собствената религия. Той посочва, че *един от най-важните аспекти на диалога между религиите е [...] един от най-малко обсъжданите*. Друг аспект, който търси по-категорично решение е интегрирането на религията и духовността: първо – в различните учебни академични дисциплини; второ – като методика за интегриране в училищната предметна програма. Криста Типет (Tippett 2007) отбелязва, че *религията е преминала от страничните линии до центъра на световните дела* (Tippett 2007: 9); че висшето обра-

зование и междурелигиозният диалог са една област, независимо дали студентите вярват в определена религия, те трябва да учат религия. Мери Тъкър и Джон Грийм, професори по религия в Йейл, отбелязват, че *религиите трябва да бъдат в интерактивен диалог с академичните дисциплини....само така се развиват комплексни решения за глобални, местни, екологични проблеми* (цит. по Tippet 2007). В този смисъл са важни инициативите за повишаване на религиозна информираност – публични лекции и активности между студенти педагози и студенти богослови. Така би се постигнала дълбока педагогическа философия за срещата на голямото разнообразие на религии и духовни традиции. Може да се твърди, че при академичното образование за междурелигиозен диалог се изграждат интегративни връзки между религиозното познание, религиозната грамотност и религиозния плурализъм. Като специфични понятия и норми те предполагат развитие на дейностни, рефлексивни и аксиологически подходи както към проблематиката, така и към личността на студента. Отчитайки сложната структура на изброените до тук маркери, принципи и дидактически дизайн на академичното педагогическо религиозно-ценностно общуване, следва в кратък вид да се представи тяхната методическа декомпозиция в учебно-познавателната дейност на студенти-педагози. Научноизследователските методи за образование за междурелигиозен диалог пряко кореспондират с трите основни конструкта – *когнитивен* (теоретично-познавателен), *комуникативен* (теоретико-упражнителен) и *компетентностен* (практико-приложен). Като ситуационни методи са определени: 1) Актуализация на проблем. Студентите се насърчават да обсъждат значимостта на различни морално-етични теми. Целта е чрез преживяване на религиозен опит – собствен или чужд, да се създаде интерес; да се проектира религиозно познание в учебно познание. Методът се прилага чрез вариант *педагогическо есе*. 2) Решаване на казус. Свързан е с педагогическата и методическата подготовка на студентите. Целта е да се развият умения за планиране, целеполагане, организиране на интердисциплинарни уроци за работа с религиозното многообразие.

Като симулационни методи се използват: 1) Визуализиране – чрез фотографии, клипове. Визуализирането помага за проследяване на определени наблюдаеми компетентности, важни за междурелиги-

озния педагог. 2) Създаване на библиография. Метод, чрез който студентите реализират самостоятелно изследване по определен религиозен проблем/ тема. Проучените източници съдържателно се представят пред аудиторията. 3) Поведенческо моделиране. Метод за развиване на междуличностни умения и професионално поведение.

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

Използвани източници

Борисова, Т. 2003. *Първи стъпки в литературната комуникация*. Ст. Загора [Borisova, T. Parvi stapki v literaturnata komunikatsiya. St. Zagora].

Георгиева, Д. Вълчев, Г., 2018. *Алтернативни стратегии за обучение и комуникация при деца с особености в психо-физическото развитие*. Ст. Загора [Georgieva, D., G. Valchev. Alternativni strategii za obuchenie i komunikatsiya pri detsa s osobenosti v psikho-fizicheskoto razvitie. St. Zagora].

Дончева, Ю. 2018. *Преодоляване на бариерите чрез интегриране на образа на етническият друг в началния етап на българското образование*. В: *Хармония в различията*, с. 298-305 [Doncheva, J. Preodolyavane na barierite chrez integrirane na obraza na etnicheskiya drug v nachalniya etap na bulgarskoto obrazovanie. V: Harmoniya v razlichiyata, pp. 298-305].

Костова-Чавдарова, С. 2011. *Глобални и европейски измерения на университетската педагогическа подготовка на учителите в областта на интеркултурното възпитание*. Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“, Факултет по педагогика, т. 104 [Kostova-Chavdarova, S. Kostova-Chavdarova, S. Globalni i evropejski izmereniya na universitetskata pedagogicheska podgotovka na uchitelite v oblastta na interkulturnoto vzypitanie. In: Godishnik na SU, Fakultet po pedagogika, vol.104].

Merton, T. 1967. *Mystics and Zen Masters*. New York.

Tippett, K. 2007. *Speaking of Faith: Why Religion Matters and How to Talk about it*. New York.

II.
**ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ/
ETHNIC DIVERSITY**

ГОЛЯМОТО ПРЕСЕЛЕНИЕ КЪМ ЕВРОПА

Мария Серафимова

THE GREAT MIGRATION TO EUROPE

Maria Serafimova
serafimova@abv.bg

Astract: *In today's globalised world people are constantly moving. Migration destroys traditional differences between cultures, ethnic groups and languages and contributes to diversity, cultural and economic wealth. Many people perceive migration as a challenge or even as a threat. Intensive migration processes are unfolding due to various reasons. After the democratic changes in Bulgaria started in 1989, the labour migration of Bulgarian citizens grew. According to recent expert evaluations, the number of emigrants exceeds 2 million. Today there are about 200 million migrants around the world, and the problems and opportunities associated with migration are fiercely discussed by politicians and ordinary people around the world. We can call the 21st century "the era of migrants".*

Key words: *migration, migrants, salvation, world, politics, values, religion, faith*

Съвременният глобализиран свят се характеризира с висока мобилност на населението. През последните десетилетия става очевидна тенденцията към нарастване на световните миграционни потоци. Причините се търсят в икономическите различия между развитите и развиващите се страни, демографските промени, търговските и политическите проблеми, институционалната неустойчивост, улесняващите комуникации и транспорт и др.

Човечеството периодично мигрира от една географска област в друга по климатични, икономически и политически причини. Краят на ХХ – началото на ХХІ в. бележи един нов период, наречен глобален. Глобализацията премахва редица ограничения, най-вече териториалните ограничения. Наблюдават се масови миграционни вълни по цял свят.

България е засегната както от емиграционни, така и от имиграционни процеси. Макар да не е дестинация или дори част от основните маршрути на отиващите към Европа имигранти, страната ни е въвлечена в траекторията на имиграционния поток.

Миграционната политика не само на България, а и на Европа, е във фокуса на съвременните предизвикателства, които трябва да запазят идентичността и ценностите на Европейския съюз (ЕС).

Изследователска перспектива

В Западна Европа имигрантите са около 56 млн, а в Северна Америка те са близо 41 млн. Всеки 10^{ти} гражданин на развита страна е пришълец. Много бързо нараства и броят на бежанците. По данни на *Женевския офис на Международната организация на бежанците* в началото на XXI в. те са около 16 млн. души. Миграцията се превръща в заплаха, затова контролирането и ограничението ѝ са необходимо условие за стабилност в интерес на всички страни-членки на ЕС.

При анализ на проблемите с миграционния натиск към Европа, в търсене на баланс между сигурност и хуманност определено значение имат резултатите от съответните количествени и качествени социологически изследвания. Те дават възможност за сравнителен анализ и достигане до разбиране на *картината* на различните преселения. Тази *картина* постоянно се допълва. Резултатите от проведеното социологическо изследване на тема *Социална среда и девиации: устойчиви зависимости и ситуативни влияния (социални девиации в контекста на съвременните миграционни процеси)* (Договор ДН 05/ 12 от 15.12.2016 г.) са сравними с предходни изследвания. Улавянето на динамиката на процесите и анализа на получената информация прибавят нови щрихи към измеренията на проблематиката на масовото преселение в наши дни.

Данните, показани по-долу, са красноречиви.

Доколко са важни за Вас: Свободата на движение на хора, стоки, капитали

	Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Много важно	241	36,6	36,9
	По-скоро важно	244	37,1	74,2
	По-скоро неважно	130	19,8	94,0
	Изобщо не е важно	39	5,9	100,0
	Total	654	99,4	100,0
Missing	System	4	,6	
Total		658	100,0	

Доколко са важни за Вас: Националният суверенитет

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Много важно	346	52,6	52,7	52,7
	По-скоро важно	186	28,3	28,3	81,0
	По-скоро неважно	104	15,8	15,8	96,8
	Изобщо не е важно	21	3,2	3,2	100,0
	Total	657	99,8	100,0	
Missing	System	1	,2		
Total		658	100,0		

Доколко са важни за Вас: Равенството между хората

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Много важно	234	35,6	35,7	35,7
	По-скоро важно	235	35,7	35,8	71,5
	По-скоро неважно	147	22,3	22,4	93,9
	Изобщо не е важно	39	5,9	5,9	99,8
	11,00	1	,2	,2	100,0
Total		656	99,7	100,0	
Missing	System	2	,3		
Total		658	100,0		

**Доколко сте съгласни с твърденията, отнасящи се до имигрантите:
Ще застрашат националната ни култура**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Напълно	55	8,4	8,4	8,4
	По-скоро да	209	31,8	31,9	40,2
	По-скоро не	287	43,6	43,8	84,0
	Изобщо не	105	16,0	16,0	100,0
	Total	656	99,7	100,0	
Missing	System	2	,3		
Total		658	100,0		

**Доколко сте съгласни с твърденията, отнасящи се до имигрантите:
Ще застрашат религиозните практики и вярвания**

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Напълно	46	7,0	7,0	7,0
	По-скоро да	197	29,9	30,0	37,0
	По-скоро не	293	44,5	44,6	81,6
	Изобщо не	120	18,2	18,3	99,8
	5,00	1	,2	,2	100,0
Total		657	99,8	100,0	
Missing	System	1	,2		
Total		658	100,0		

Общественото мнение, регистрирано от Евробарометър през есента на 2015 г., поставя имиграцията на първо място сред най-значимите проблеми, пред които са изправени европейските страни. Присъствието на имигрантите и имиграционния натиск засягат съществено редица компоненти на социалната среда.

През последните няколко години по данни на Евростат през 2015 г. в европейски държави са подали молби за убежище над 1 250 000 мигранти, претендиращи, че са бежанци. Броят на бежанците в световен мащаб е достигнал най-високото си ниво от Втората световна война.

През 2014 г. общият брой на бежанците в света се оценява на 19,5 млн евро, което представлява 8 млн. от всички международни мигранти (International Migration Report 2015). Повече от половината (53%) от бежанците са от три страни: Сирийската арабска република (3,9 млн), Афганистан (2,6 млн.) и Сомалия (1,1 млн.).

Почти две трети от всички международни имигранти живеят в Европа (76 млн.) или Азия (75 млн.). Северна Америка е домакин на третия най-голям брой международни мигранти (54 млн.), следвани от Африка (21 млн.), Латинска Америка и Карибите (9 млн.) и Океания (8 млн.).

Броят на международните мигранти в света продължава да расте бързо през последните 15 г. За 2015 г. те достигат 244 млн., в сравнение с 222 млн. през 2010 г. 191 млн. през 2005 г. и 173 млн. през 2000 г.

Общият брой на бежанците се е увеличил значително, започвайки от 10.4 млн. в края на 2011 г., през 2012 г. се увеличава на 10,5 млн., 11.7 млн. през 2013 г., 14.4 млн. в края на 2014 г. До средата на 2015 г., бежанците достигат 15,1 млн., най-високото си ниво от 20 г. насам.

Едно от последните проучвания на *Галъп интернешънъл*, проведено сред 822 пълнолетни българи чрез пряко интервю между 3 и 10 февруари, което цели да провери темите за миграцията и тероризма. 73% от българите одобряват да се забрани влизането на граждани от мюсюлмански държави в България. 14% са против, а останалите се колебаят. 68% пък споделят мнението, че трябва да се спрат всякакви социални и здравни помощи за ромите, 19% са

против такава идея, а останалите се затрудняват да отговорят. 30% казват, че опасността от терористични атаки влияе на плановете им за бъдещето. 53% отричат да усещат такова влияние, а останалите се затрудняват да отговорят.

Данните показват все по-големи страхове пред миграцията. Вече три пъти в последните години *Галъл* проверява мнението по тази тема. Данните от края на 2016 г. рязко се различават спрямо 2013 и 2015 г. В навечерието на 2017 г. страховете изглеждат чувствително по-високи.

Присъствието на имигрантите пряко генерира девиации: възникват нови *ниши* за корупционни практики, присвоявания, измами, най-вече по повод получаването на статут, организиране на незаконно прехвърляне през граница и т. н. Извършването на престъпления от отделни имигранти води до стигматизиране на цялата общност и способства за пораждането и разпространението на *радикализация* и *екстремизъм*, *ксенофобска риторика*, а и *действия*.

Младите

В исторически план младите хора представляват висок дял от мигрантите. Въпреки това, младежкия аспект рядко бива отчитан при националните и международните дебати по миграция. Потребностите на младите мигранти трябва да бъдат разбирани по-добре, да се признае тяхната роля в развитието на европейското общество. Рамковият документ на Съвета на Европа за *Младежката политика – Дневен ред 2020*, обръща специално внимание на подкрепата на работата с млади бежанци.

От една страна, младите хора се радват на положителните тенденции в мобилността, на европейски програми като *Еразмус Мундус*, Европейската доброволческа служба, администрирана от ЕС, Съвета на Европа и др. страни, вкл. младежки организации. От друга страна, младите мигранти са изправени пред редица проблеми. Съществуват данни, че има около 12 млн. млади хора в Европа, които са родени и израснали в общества, към които техните родители не принадлежат и много от тях все още се считат за имигранти.

През 2008 г. Европейският младежки форум публикува полити-

чески документ на тема *Младежта и миграцията*, който обръща внимание на положението на децата-мигранти, особено непълнолетните, които са разделени от своите родители и на грижещите се за тях. Тези деца са изложени на особен риск от злоупотреба и често биват задържани в нарушение на Конвенцията на ООН за правата на детето и Препоръката на Парламентарната асамблея на Съвета на Европа *Защита и помощ за разделените деца, търсещи център за бежанци*.

Младежният сектор на Съвета на Европа, съвместно с UNHCR, инициира проект за правата и интеграцията на непридружените деца и млади бежанци, и на търсещите Център за бежанци през периода им на преход към зрелост.

Тревожно е, когато толкова много млади хора се чувстват изоставени. Мнозина от тях смятат, че не получават достатъчно подкрепа, че нямат перспектива, търсят опора. Тяхната уязвимост произтича от статута им на чужденци, преминали международни граници, за да влязат в друга държава, чиито граждани не са, и където те могат да останат да живеят и работят законно, само с изричното съгласие на властите на тази държава. Така, че образователните програми във формалната и неформалната сфера, младежният обмен и младежката работа са ефективни инструменти за развиване на межкултурни компетенции и повишаване информираността по проблемите на миграцията.

И понеже днес *мигрантофобията* се е превърнала в сериозен проблем за всички страни, дали бъдещите политици ще успеят да постъпят отговорно и защитят мултикултурализма в XXI век?

Използвани източници

Брюкнер, П. 2003. *Вечната еуфория*, Глория Мунди [Brukner, P. Vechnata euphoria. Sofia].

Бъргър, П., Т. Лукман. 1996. *Социалното конструиране на реалността*. [Barger, P., T. Lucman, Socialnoto konstruirane na realnostta. Sofia].

Вебер, М. 1992. *Социология на господството. Социология на религията*. София. [Veber, M. Sociologia na gospodstvoto. Sociologia na religiata. Sofia].

Колаковски, Л. 1994. *Политиката и дяволът*. София [Kolakovski, L. Politikata I diavolat. Sofia].

Ортега-и-Гасет, Х. 1999. *Размишления върху Дон Кихот*. София [Ortega y Gaset, H. Razmishlenia varhu Don Kihot. Sofia].

Уилсън, Бр. 2001. *Религията в социологическа перспектива*. В. Търново [Wilson, Br. Religiata v sociologicheska perspectiva. V. Tarnovo].

Фотев, Г. 1996. *Религия и история*. Социологически проблеми, №3 [Fotev, G. Religia i istoria. In: Sociologicheski problemi, No 3].

Хънтигън, С. 1999. *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*. [Hantington, S. Sblasakat na civilizaciite i preobrazuvaneto na svetovnia red. Sofia].

Речник по миграция, МОМ, http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahia/site/shared/shared/mainsite/published_docs/serial_publications/Glossary_eng.pdf

Съветът на Европа предупреждава за мултикултурализма, В: Файненшъл таймс, 16.02.2011; <http://www.ft.com/intl/cms/s/0/72c02d9a-39c6-11e0-8dba-00144feabdc0.html#axzz1bhKInsit>

https://www.iki.bas.bg/RePEc/BAS/ecbook/IKI_Migration.pdf

http://www.helpos.com/archive/preview-web/12_031_12_index.html

<https://nova.bg/news/view/2017/02/23/174778/галъп-българите-за-забрана-граждани-на-мюсюлмански-страни-да-влизат-у-нас/>

ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВА ПРЕД СВЕЩЕНИКА ПРИ ПОЯВА НА ЕМИГРАЦИОНЕН ПРОЦЕС В ЕНОРИЯТА

Иво Янев

CHALLENGES TO THE PRIEST IN THE EMERGENCE OF AN EMMIGRATION PROCESS IN THE PARISH

Ivo Yanev

yanev@theo.uni-sofia.bg

Abstract: *The aim of this article is to present the care of a parish priest to his parish in the occurrence of immigrants, and his care for themselves immigrants, often from another religion. Very important is the preparation of the priest to respond to any existential situation by supporting need of protection and at the same time, in the spirit of Christ's teaching, to encourage the Christians of the parish, complete their part of the support and service for anyone in need, regardless of his religion. Also important is the consciousness of the parish itself for a sufficiently good knowledge of the theology of the Church, which since the time of Christ has taken care of everyone in need, regardless of his or her religion. Also, the priest should take care of the Bulgarians who leave their places of origin and go to work in big cities and abroad.*

Key words: *pastoral theology, pastoral care, emigrants, parish*

В последните години сме свидетели на увеличаването до лавинообразни размери на хората, които поради една или друга причина напускат родните си места и се преселват в различни за тяхната култура и религиозна идентичност страни. България е от държавите, която се ползва от бежанци и емигранти само като територия, през която да преминат, своеобразен трамплин за така бленувания от тях Запад. Въпреки това, православният духовник и богословът у нас трябва да бъдат добре подготвени за такива извънредни събития, при които един или няколко (често и повече) души, принадлежащи на различна култура и често изповядващи различна религия, пристигат в наше населено място. Има случаи, когато тези хора остават да живеят за по-дълъг период от време или даже се заселват за постоянно там. Съприкосновението на различните култури и религии често създава опасност от сблъсък между личностите с различна идентичност. При такава ситуация е голямо значението и същевременно е важна ролята на православния свещенослужител. Цел на тази статия е именно да покаже важноста на подготовката

на духовника и начина на неговите действия според съответната ситуация, като имаме предвид учението на Спасителя и Неговата Църква, както и факти от историята.

Според терминологията на ООН, се прави ясна разлика между *бежанци*, *разселени хора* и *емигранти* в зависимост от това каква е причината те да напуснат страната си. Емиграцията, според изследователя Уилям Петерсън, може да се раздели на няколко основни типа: **примитивна** – обусловена от промяна на околната среда, **принудителна** – чрез промяна на законодателството на съответната държава; **насилствена** – подобна на депортацията на евреите в нацистка Германия; **свободна** – по собствена воля; **масова** – мащабно обществено движение (Цит. по Ламбев, 2013:33-46).

При по-детайлно анализиране на проблема могат да се установят следните основни емигрантски групи: **икономическа** – поради икономически и финансови причини бедни или инициативни хора се опитват да подобрят стандарта на своя живот или да осъществят своите мечти в професионалната си реализация, такива например са емигрантите в Америка в началото на ХХ в.; **политическа** – поради несъгласие с политическото ръководство или промени в съответната държава, такива са напр. белоемигрантите след Октомврийската революция; **верижна** – когато една страна е заселена с т. нар. пионери, а след тях идват техните семейства, близки и приятели; **емиграция в търсене на нова среда на живот** – много често, особено след отварянето на границите по света все повече хора лесно променят начина си на живот, както и страната, в която живеят; **емиграция по време на учебен процес** – някои студенти или докторанти след завършването на своето следване, специализация, езиков курс остават да живеят в страната домакин; **емиграция на бежанци** – според ООН *бежанец е лице, което при основателни опасения от преследване по причина на раса, религия, националност, принадлежност към определена социална група или политически убеждения, се намира извън страната, чийто гражданин то е, и не може да се ползва от закрилата на тази страна, или не желае да се ползва от такава закрила поради тези опасения* (Convention 1951); **миграция на етнически малцинства** – често породена от нарастваща враждебност или отрицателно отношение от

страна на мнозинството в съответната държава; **нелегална емиграция** – в случаите, когато емигрантите не могат да получат официален статут в съответната държава, в която са пристигнали нелегално; вътрешна миграция – когато поради различни причини населението се преселва от малките към големите населени места и обратно (Ламбев 2013:33-46).

При заселване в страната-приемник емигрантът обикновено претърпява различни фази, по време на които се срещат две етнически или религиозни групи. Изследователи като Хенри Дънкън, Чарлс Прайс, Робърт Парк и Ърнест Бърдж и др. представят модели на реакция при среща на двете групи. Най-общо можем да посочим следния модел на взаимодействие, разделящ се на няколко основни фази (Ламбев 2013:48-50):

– Първата е **фаза на първоначален контакт**, когато едната група се заселва в район с друго население. Тогава се правят опити да се изградят добронамерени връзки и взаимодействия с местното население;

– **Фаза на съревнование** – започва конкуренция за работни места, жилища, материални блага и др.;

– **Фаза на конфликти** – в резултат на това съревнование се появяват състояния на враждебност, дискриминация и насилие;

– **Фаза на акомодация** – групите се опитват да настройват живота си и към другата група, търсят се ниши на взаимна работа и обща реализация;

– **Фаза на асимилация** – с течение на времето двете групи започват да се смесват, появяват се смесени бракове, създава се ново общество.

Разбира се, тези фази невинаги протичат безпрепятствено и в кратки срокове. Съществуват опасности от открита конфронтация от страна на едната или на двете групи. Местната група възприема емигранта като нещо чуждо, непознато, а оттам – и опасно. От своя страна, емигрантът смята всички местни за свои врагове, които питаят открита омраза срещу него и които биха извършили всякакви негативни действия и биха попречили на неговото постоянно установяване в това населено място.

Нека видим какво е отношението на Църквата и християните към

емигрантите, изразено в Свещеното Писание и църковната история.

В книга Второзаконие се казва: *Не изопачавай съдбата на пришълец, сирак (и вдовица), и от вдовица не вземай дреха в залог; помни, че и ти беше роб в Египет, и Господ (Бог твой) те освободи оттам: затуй ти заповядвам да правиш това* (Второзаконие 24:17-18, виж и 27:19). Вярващият еврейн трябва винаги да помни, че и той е бил роб и чужденец, че и той е бил емигрант и пришълец. Затова трябва да помага на нуждаещите се и особено на чужденците, които са били на най-ниското стъпало на тогавашното общество.

За да подкрепи нелекия живот на емигрантите, Бог нарежда на всеки от избрания народ да остави в края на третата година част от реколтата си на нивите: *...и нека левитинът дойде... и пришълецът, и сирачето, и вдовицата, които са в твоите жилища, и нека ядат и се насищат, за да те благослови Господ, Бог твой...* (Второзаконие 14:29). В отредените дни за празнуване, древният иудейн не забравя за бедните и угнетените, а споделял с тях радостта, дадена му от Бога: *Седем дена празнувай празника Шатри, ... и весели се в празника си ти, ...и пришълецът, сирачето и вдовицата, които са в жилищата ти...* (16:13-14). Когато прибирал плодовете от своя имот, благочестивият иудейн е бил длъжен да оставя от тях на нивата за сираците, вдовиците и чужденците, като по този начин, без да ги унижава, давал необходимото за нормалното им преживяване:

Кога жънеш на нивата си и забравиш сноп на нивата, не се връщай да го вземеш: нека остане за пришълец, (сироман) сирак и вдовица... Кога береш маслините си, не добирай клоните: нека остане за пришълец, сирак и вдовица. ... Кога береш лозето си, не добирай това, що остане след тебе: нека остане за пришълец, сирак и вдовица (Второзаконие 24:19-21).

В книгата на св. прор. Захария (†520 г. пр. Хр.) четем: *...вдовици и сираци, пришълец и сироман не притеснявайте ...* (Захария 7:10). Тези думи са опит да се възстанови грижата за бедните и да се постави социалната идея на подобаващо място сред еврейското общество; да се припомни на старозаветните свещеници и левити, че тяхната основна грижа трябва да е насочена към бедните, болните и чужденците. Старозаветният пророчески корпус е изпълнен с подобни примери, които дават информация относно социалната и благотворителна дейност на тогавашния иудейски народ (Meyers 1987:400-401).

Свещеното Писание отговаря и на въпроса: кой е нашият бли-

жен? С този въпрос, който и днес си задаваме, преди почти две хилядолетия към Господ Иисус Христос се обърнал един законник. В отговор Спасителят му разказал притчата за милостивия самарянин и завършил с думите: *И тъй, кой от тези трима ти се вижда да е бил ближен на изпадналия в ръцете на разбойниците? Той отговори: оня, който му стори милост. Тогава Иисус му каза: иди и ти прави също така.* (Лука 10:36–37). Така своите (сънародниците) се оказали далечни, а ненавижданият самарянин се оказал близък на пострадалия. Самарянинът станал символ на милосърдие и любов към другия. Христовите думи *Иди и ти прави също така* разкриват духовната истина, че ближен е всеки, който страда и се нуждае от милосърдие, включително и чужденецът (Кънчева 2011:147-148).

Когато разглеждаме църковната история, виждаме стотици примери за благотворителна дейност, насочена към всички нуждаещи се. Голямо значение и добър пример за благотворителната дейност на Църквата от това време има и учредената от св. Василий т. нар. *Васулиада* (Steidle 1939:141-142) известна като най-голямото и добре уредено социално учреждение или по-скоро формация от учреждения, където се полагали грижи за всички нуждаещи се, в това число за сираци и болни деца, бездомни и чужденци (Crislip 2005:104).

Един от най-известните с грижата си за стари, болни, сираци, хора без дом и чужденци на Изток е св. Сампсон Страноприимец († 505). Той като млад лекар изцерил бъдещия имп. Юстиниан I (527-565) от тежка болест. За благодарност, по молба на св. Сампсон, богатият аристократ Юстиниан, по-късно и византийски император, построил редица социални учреждения в Константинопол, които, според Ш. Дюканж (1610-1688) са 35 на брой (Dark 2008:191-192).

Друг пример за такава дейност е 153-та новела (от 541 г.) на имп. Юстиниан I, в която намираме макар и кратки указания за особената грижа за нуждаещи се от страна на византийската държава и църква. По негово време на Църквата са вменени конкретни задължения за отбиването, поддръжката и управлението на учреждения за бежанци, емигранти, бедни, сираци, създаването на болници и др. За сметка на тези грижи държавата освободила църковните производства на Църквата от всички данъци и такси (Омарчевски 2008:164-165).

В църковната история са запазени данни, че имп. Юстиниан I и

съпругата му Теодора (520-548) подпомагали дейността на манастира Св. *Екатерина* в Синай, където се полагали грижи за сираци, болни, слепи, бежанци, бездомни и други нуждаещи се хора (Hattie 2007:46). Манастирът е бил известен с благотворителната си дейност из цялата област на Синай и е приемал под своя покрив всеки нуждаещ се и пострадал поради лошите пустинни условия или от нападенията на разбойници в околностите на манастира (Ward 2000:78-85).

Грижата за бежанци в БПЦ също не е била малка. Ние притежаваме по-конкретни данни основно за годините след Освобождението от 1878 г., както и за трагедията на българите след Балканските войни и Първата световна война, и особено след Ньойския договор от 1919 г., когато големи групи от българското население от Македония, Тракия и Западните покрайнини е принудено да напусне своя роден край и с малко имущество да търси спасение в пределите на България (Янев 2013). По подобен начин се изразява грижата на Българската екзархия и за белогвардейските емигранти, които след Октомврийската революция намират спасение в българските земи (Антонова 2017).

Тези данни от Свещеното Писание и от историята на Църквата, показват, че винаги са съществували емигранти и бежанци. Винаги за тях са оказвани особени грижи в опит за спасение на техния живот, който често е бил в опасност. Тези примери показват на съвременния духовник и въобще на вярващия християнин, че трябва да се полагат особени грижи за хората, които по някаква причина са прокудени от домовете си. Църковният пастир е първият, който трябва да даде пример за такова обгрижване. По възможност да се осигури място за преспиване, за най-елементарните, но същевременно много важни хигиенни нужди, както и дрехи, лекарства, храна и не на последно място – братско християнско отношение.

За съжаление, в класическите пособия по Пастирско богословие не е отделено място на въпроса за обгрижването на емигранти, което от своя страна не е белег, че такава грижа не е полагана, особено след като се запознахме с библейските и историческите факти.

Първият и най-важният момент е осъзнаването от страна на духовника, че човекът пред него (емигрантът) е Божий образ и като такъв, е нужно да се отнасяме към него, както към хората от енорията.

Преминаването на тази граница е особено важна, защото всички останали грижи за емигранта след това биха били извършени насила, при липсата на осъзнаването на този изключително важен факт. Вторият етап е духовникът да направи така, че това да се осъзнае и от енорията, така че тя да стане пръв помощник при обгрижването на този нуждаещ се, както помага и на другите *наши* нуждаещи се от енорията. Следващият момент, който трябва да върви паралелно с посочените, е духовникът да се опита да предразположи емигранта, да му покаже, че го уважава като човешко същество, че даже и да имат културни и религиозни различия, те са равнопоставени. Особено важно е, ако *другият* е от друго вероизповедание, свещеникът да покаже, че уважава неговите религиозни чувства (стига, разбира се, да са в нормалните граници). Това не означава, че духовникът или вярващите трябва да отстъпват от своите християнски верови истини.

Тук възниква въпрос: трябва ли емигрантът да бъде катехизиран и убеждаван да приеме християнството? Ако свещеникът прецени, че човекът има желание за това, той е длъжен да го образова в християнските нравствени и догматически истини, и като прецени, че е готов, да го кръсти. Ако емигрантът няма ни най-малко желание да го стори, духовникът е длъжен да приеме желанието му. Въпреки това, свещенослужителят и християните могат с делата си постоянно да показват какво е християнството и християнския начин на живот, така че *Тъй да светне пред човеците светлината ви, та да видят добрите ви дела и да прославят Небесния ваш Отец* (Матей 5:16). По този начин човекът с други религиозни вярвания може да види чистотата и истината в християнството и това по някакъв начин да го приобщи към Христос и Неговата Църква.

Когато разглеждаме въпроса, неминуемо възниква и този за емиграцията от малките към големите населени места у нас, както и замиването на големи маси българи в чужбина, особено в Западна Европа и Америка. Много често християните се откъсват освен от родните си места, също и от енорията, в която са се родили и израснали, и са били част от нейното християнско семейство. В повечето случаи тези хора се връщат много рядко в родните си места. Въпреки това, духовникът трябва да контактува възможно най-често с тях, като им припомня, че са част от Христовата църква и на новото място са длъжни да

продължат своя християнски начин на живот. Когато в мястото, където са се заселили, има българска или друга православна енория, да участват в богослужението, да се причастяват и да търсят духовно ръководство. Но ако няма православна енория, обикновено вярващият не може да участва пълноценно в живота на Църквата. Тогава единствената му връзка с Църквата остава комуникацията с неговия духовник.

В Православната църква през последните десетилетия се спори дали при такива извънредни ситуации духовникът може да обгрижва своя енория посредством съвременните техники – телефон, интернет (имейл, скайп, вайбър и др.). Повечето духовници застъпват мнението, че няма нищо по-добро от реалния контакт *лице в лице* с вярващия. Според тях, чрез комуникация могат да се дават отговори само на някои въпроси, за които не е нужно присъствието и на двамата (духовник – вярващ). Въпреки това, привържениците на обратната теза дават за пример писмата на много св. отци и светци на Църквата (особено аскети – пустинници), останали като ценен пример на пастирска и аскетична кореспонденция за решаването на различни проблеми в живота на християнина, както и ценни съвети при някакви кризисни ситуации, възникнали в живота на пастира.

Лично моето мнение е, че тези съвременни начини за контактуване могат да бъдат използвани само в крайни случаи и при някои по-леки за решаване на духовни проблеми. Нищо не може да замени истинската беседа-разговор между духовника и вярващия, в която пастирът може чрез държанието на вярващия по-лесно да прецени как да постъпи в конкретната ситуация и какви точно духовни аскетични упражнения да ползва при решаването на различните проблеми, разстройства и духовни заболявания. Това особено важи за тайнството Покаяние – Изповед, където личният контакт и разговор е много важен. Тук бих дал пример от медицината. Всеки от нас би предпочел да отиде при личния си лекар на място, за да получи най-добра преценка, диагноза и оттам – най-добър съвет за лечение на заболяването си. По телефона могат да бъдат лекувани само леки настинки или други неразположения. Особено много това важи при духовното ръководство, обгрижване и душелечение.

Следващ проблемен момент е мястото и състоянието на приемащата енория. Много често енориите в Западна Европа, в САЩ и в

Канада се разделят на два вида. Едните са събрани православни от една народност, а другите са местни, като съществуват енории от смесен характер. Протопрезв. Александър Шмеман великолепно описва проблема, в който попадат енориите в емиграция. Той пише:

Специфичната особеност на Западноевропейската православна църква е в нейната многонационалност. И това в никакъв случай не означава отказ от това национално многообразие, от необходимостта да престанеш да се чувстваш в Църквата руснак, грък, сърбин и т. н.; да престанеш в Църквата да осъществяваш и своето национално призвание. И това става, разбира се, най-трудният, но съвсем не неразрешим въпрос за църковното оформяне на това национално многообразие и националните задачи (Schmemmann 1959).

Както забелязваме, о. Александър вижда нарастващият проблем енорията да придобие изцяло национален характер, често откъсвайки се от вселенските устои на Православието. Още повече, че съществува възможност за поява на етнофилетизъм (Вж. Grigorios (2013), та да заглуши думите на св. ап. Павел *Няма вече иудейн, ни елин; няма роб, ни свободник; няма мъжки пол, ни женски; защото всички вие едно сте в Христа Исуса* (Галатяни 3:28). По този начин енорията може да стане *патриотичен клуб*, където в неделен ден християните от съответната народност се събират и тъгуват за родната страна. Всичко това обаче би поставило на заден план основната функция на Църквата като цяло и енорията в частност – да спасява вярващия като го подготви за вечността чрез истински благочестив живот тук, на земята.

От всички тези въпроси, които разгледахме, стигаме до извода, че духовниците и вярващите християни съвсем не са подготвени за посочените проблеми. Изисква се голямо търпение и такт, за да покажеш Православието и да промениш чужденеца, който е дошъл в родното ти място. Тук различните епархии на територията на България могат да подготвят духовници, които да обгрижват специфично нуждаещи се емигранти и които много по-лесно ще могат да предразположат и им покажат красотата на християнството. От друга страна, изселването на голям брой българи в чужбина предизвикват духовни проблеми за техния по-нататъшен духовен живот и обгрижване, които трудно могат да намерят решение, освен чрез специфична подготовка на духовниците в нашите Западно и Средноевропейска и на Америка, Канада и Австралия епархии.

Използвани източници

Антонова, Цв. 2017. *Църковната лепта в подкрепа на руските бежанци през 20-те години на XX век*. [Antonova, Tsv. Tsarcovnata lepta v podkrepa na ruskite bezhantsi, 20-te godini na XX vek] Available at: <<https://dveri.bg/wy684> > [Accessed 30 August 2019]

Кънчева, Ст. 2011. *Отношението към бежанците – библейски аспекти и дейността на Православната църква*. В: Изворът на живота. София, с. 137-153. [Kancheva, St. Otnoshenieto kam bezhantsite – biblejsku aspekti i dejnostta na Pravoslavnata tsarkva. In: Izvorat na zhivota. Sofia, pp. 137-153]

Ламбев, Л. 2013. *Емигрантите*. София [Lambev, L. Emigrantite. Sofia].

Омарчевски, Ал. 2008. *Религиозната политика на император Юстиниан I (527-565)*. В: ГСУ, БФ, т. 6 [Omarchevski, Al. Religioznata politika na imperator Justinian (527-565). In: Godishnik na Sofiski universitet, Bogoslovski fakultet, nova seria. Vol. 6].

Янев, I. 2013. *Пастирски грижи за младите хора в риск* [Yanev, I. Pastirski grizhi za mladite hora v risk. Sofia]

Convention. 1951. The 1951 Refugee Convention UNHCR. *Конвенция за статута на бежанците* чл. 1, ал. 2. 28 юли 1951 г. от Конференция на пълномощниците на ООН по статута на бежанците и лица без гражданство. В сила за Република България от 10 август 1993. ДВ [Darzhaven vestnik], 88 от 15.10.1993.

Crislip, A. 2005. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor, Michigan.

Dark, K., Ant. Harris. 2008. *The Orphanage of Byzantine Constantinople: an Archaeological Identification*. In: Byzantinoslavica. Revue Internationale des Etudes Byzantines, vol. 12.

Grigorios, arhim. Papatthomas. 2013. *Ethno-Phyletism and the (So-called) Ecclesial "Diaspora"*. In: St Vladimir's Theological Quarterly, Vol. 57, No 3-4, pp. 431-450.

Hatlie, P. 2007. *The Monks and Monasteries of Constantinople*, ca. 350-850. Cambridge.

Meyers, C., E. Meyers. 1987. *Haggai, Zechariah 1-8*. AB-25b. New York.

Schmemmann, Protopresbyter Al. 1959. *The Parish and the Church*. New York.

Steidle, Basilius. 1939. *Die Kirchenvaeter. Eine Einfuehrung in ihr Leben und Werk*. Regensburg.

Ward, Benedicta. 2000. *Pastoral Care and the Monks*. In: Evans, G., ed. A History of Pastoral Care. New York, pp. 78-85.

ВЛИЯНИЕ НА КУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ ПРИ ОБУЧЕНИЕТО НА ЧУЖДЕСТРАННИ СТУДЕНТИ

Йорданка Стефанова

THE IMPACT TO CULTURAL DIFFERENCES WHEN TEACHING FOREIGN STUDENTS

Jordanka Stefanova
jordankastefanova@abv.bg

Abstract: *The article is based on years of work related to teaching Bulgarian language to foreign students of dental medicine. When working with international students the teacher usually comes into collision with cultural characteristics intrinsic to other community groups. Being in the Bulgarian-speaking environment, foreign students also experience a cultural clash. The teacher is confronted with certain challenges, given the contemporary needs of language training.*

Key words: *foreign students, teaching, cultural differences, language, culture.*

Заглавието на доклада акцентира върху словосъчетанията културни различия и чуждестранни студенти. Алюзията между двете съчетания ясно може да бъде дешифрирана – студенти от различни държави са представители и на различни култури. Отглаголните съществителни *влияние* и *обучение*, влизащи в контактна позиция със споменатите словосъчетания, и означаващи абстрактни понятия, експлицират семантичната насоченост на проблема. Необходимо е уточнението, че докладът анализира влиянието на културните различия в обучението по български език като чужд за нуждите на денталната комуникация.

В процеса на чуждоезиковото обучение преподавателят се сблъсква с характеристики, същностни за културния модел на студенти от различни страни. Процесът е двустранен. Попадайки в българоезична среда, студентите съпреживяват културен сблъсък между две и повече култури. Съвместяването на различните културни модели е предизвикателство пред преподавателя, с оглед потребностите на чуждоезиковото обучение.

Учебната ситуация, в която попадат обучаващият и обучаваните, изгражда нова културна среда както за преподавателя, така и за чуждестранните студенти. Всяка от страните интерпретира новата кул-

турна среда чрез собственото си мислене и през собствения си културен модел. Така студентите пренасят готовия модел на собствената културна традиция като валиден за новата среда – представа, която в процеса на взаимното им адаптиране се оказва неработеща и на моменти неадекватна. Вече тяхно битие – неслучайно Хайдегер заявява *езикът е дом на битието*, културната среда, в която пребивават, е обвързана с различни културни модели. Интерпретацията ѝ изисква друг тип знание. Новото знание дава възможност за осъзнаване и осмисляне на преживяваните културни разлики.

Холандският изследовател Хеерт Хофстеде постулира пет базови индекса, обобщаващи различията в човешките култури, като изгражда следните бинарни двойки (Хофстеде 2001): голямо/малко властово разстояние; колективизъм/индивидуализъм; мъжественост/женственост; силно/слабо избягване на несигурност; дългосрочна/краткосрочна ориентация.

В своята взаимосвързаност тези бинарни компоненти очертават картината на межкултурните отношения.

В учебната зала межкултурните отношения се разгръщат от преподавател и студенти, принадлежащи към различни националности и общности. Всеки от тях е носител на определени ценностни модели, свързани с културата, от която произхожда. Тези модели се проявяват както в отношението между преподавателя и студентите, така и във взаимоотношенията между самите студенти. Преодоляването и събразяването с различията е път, както към успешното овладяване на езика, така и към културно приспособяване на студентите.

Чрез маркираните бинарни опозиции ще се опитам да анализирам няколко ситуации от своята преподавателска практика. Ще започна с пример, свързан с колективистично общество и голямо властово разстояние. Става въпрос за група студенти от северните щати на Нигерия. В началото на часа групата се е настанила по масите в учебната зала и започва етап на запознаване и представяне на студентите. Малко по-късно вратата се отваря и без почукване влиза студент, представител на същата група. Настъпва тишина. Студентът поглежда преподавателя, поздравява сдържано и започва с поглед да търси място в залата. Не сяда в края на редиците, където е свободно, нито отзад на последната редица. Сънародни-

ците му бързо му правят място точно в средата на редицата, но той се оглежда и виждайки старо кресло, опряно до стената в ъгъла на стаята, го взема, като заменя стола от редицата с него. Приключил с настаняването и седнал в креслото в средата на редицата, той веднага получава пригответните за него тетрадка и химикал. Когато е готов, той дава знак на преподавателя, който търпеливо е изчакал цялата процедура, за да може часът да бъде продължен. В следващите часове на обучение преподавателят наблюдава почтителното обгрижване на този студент от сънародниците му. По-късно става ясно, че причина за изявената и наблюдавана субординация е фактът, че той е син на вожд на племето. Показателни са и други негови прояви в часовете: неговото мнение е винаги най-точното и най-вярно; изявява се като говорител на групата, като всички се съгласяват с мнението му, дори и да не мислят по същия начин; взема решения за групата, решава конфликти и др.

Наблюдаваните постъпки насочват към голямо властово разстояние, според класификацията на Хофстеде. С цялостното си поведение студентът демонстрира, че стои по-високо в йерархията от останалите. Фактът, че закъснява за насочения час, както и смяната на стола с кресло, експлицират идеята за власт и авторитет. Старото кресло е метафора на трон. Важен акцент е и фактът, че студентът посочва кога преподавателят да продължи с упражнението. От своя страна, поведението на групата носи характеристиките освен на общество с голямо властово разстояние, но и на колективистична култура. Всеки един от студентите принадлежи към голямо семейство. В групата цари хармония и разбирателство, избягват се конфликтни ситуации. Студентите са затворени, отговарят, когато преподавателят ги попита. Прави впечатление липсата на самоинициатива от тяхна страна.

Вторият пример също е характерен. Става въпрос за група от Иран. Групата се състои от седем души – шест момчета лекари и едно момиче – също лекар, съпруга на един от специализантите. Момичето посещава редовно занятията. То работи усърдно и внимателно. Прави впечатление, че възприема бързо, учи с лекота, справя се чудесно. Съпругът ѝ често отсъства или закъснява. Идва неподготвен или с домашни, написани от съпругата му, трудно въз-

приема и не полага усилия. Когато съпругата му е насърчавана и постиженията ѝ са поощрявани, той не реагира. След първата ваканция и отпътуването им за Иран, момичето прекъсва обучението си и не се връща в България. След време се обаждат по телефона, за да се извини, че не е продължило обучението си. Това обаждане вероятно ѝ е струвало усилие, защото момичето споделя, че е заключено в стая със забрана за всякакви контакти.

Иранската култура е с голямо властово разстояние, мъжествена и колективистична. В мъжествените култури във висшите учебни училища поведението към преподавателите жени е снизходително. Тъй като в случая преподавателят е жена, явно поощренията към съпругата – студентка очевидно са уязвили мъжа и той е решил да възстанови статуквото, като прекъсне обучението на съпругата си. Не без значение е и сблъсъкът с другата култура – българската, в която духът е по-свободен, а животът не е толкова ограничаван от норми и догми.

Посочените примери са малка част от ситуациите по чуждоезиково обучение, с които преподавателят се среща в учебния процес. Те експлицират значението на влиянието на културните различия при обучението на чуждестранните студенти и затова е необходимо преподавателят да бъде нащрек за културните особености, за да е в състояние да изгради цялостна стратегия на преподаването и постигане на резултата, който се очаква при финализиране на обучението.

През последните години във Факултета по дентална медицина се обучават студенти от Англия, Германия, Пакистан, Индия, Иран, Турция, Русия, Полша, Гърция, Япония и др. Културният сблъсък е налице още при влизане и настаняване в учебната зала. Характерно е, че студентите от Германия, Англия, Гърция и др. са винаги заедно, в друга група се обединяват студентите от Индия, Турция, Пакистан, Иран и др., т.е. в едната група са индивидуалистичните общества, а в другата – колективистичните. Вторият сблъсък е на равнище качество на работата. Първата група работи по-бързо, дори и не много прецизно за разлика от втората, която изпълнява стриктно указанията на преподавателя и залага на възможно най-точно изпълнение. Поведението на студентите от първата група е по-свободно, те спорят, вземат думата без притеснения, споделят мнени-

нието си, прекъсват, докато студентите от втората група са съдържани, вземат думата, когато преподавателят им я даде, не се включват активно в дискусии, трябва да бъдат конкретно посочени.

Постигането на баланс между двете групи е трудно и зависи от подхода на преподавателя, който трябва да установи адекватен контакт между двете групи. Реализацията на такъв контакт в практически план се извежда чрез конкретни задачи в работния процес, съобразени с проявените културни особености на студентите от различните култури. Първоначално задачите са структурирани, така че да включват всички участници в курса с обща позиция. Постигането на баланс се постига и чрез регрупиране, т.е. разместване и установяване на контактни позиции между представители на двете групи. Обособяват се подгрупи.

Диалогът е ключов компонент в обучението по комуникация в денталната практика. Реализацията на комуникативните роли стоматолог – пациент се осъществява и от двете групи студенти, които взаимно си разменят ролите, работейки по конкретно поставена ситуация, свързана с дентален проблем. Интересни са техните реакции при структурирането на диалозите и при използването на езикови средства.

Показателна би могла да бъде и следната ситуация, когато на студентите бе поставена задача: по желание двама студенти да проведат невербален диалог между стоматолог и пациент по случая – зъбен кариес. Останалите трябваше вербално да дешифрират диалога, състоящ се от мимики, жестове и знаци. Двама студенти от Германия изявиха желание да изпълнят ролите, съответно на пациент и на стоматолог. Те се справиха блестящо в изиграването на диалога. При дешифрирането му студентите от Англия и Германия бяха активни и го вербализираха точно. Останалите студенти – от Пакистан, Иран, Турция, останаха мълчаливи наблюдатели, въпреки че на моменти бяха посочвани от преподавателя, за да заменят дадена реплика със синонимна и тогава откликваха адекватно. В процеса на изиграването на зададената ситуация диалогът беше филмиран. Следващият час студентите от Англия и Германия в по-голямата си част отсъстваха. Присъстващите студенти от Пакистан, Иран и Турция помолиха филмът да бъде пуснат и сега, когато бяха

сами, много активно го дешифрираха заедно.

Характерен е фактът, че двамата студенти германци настоятелно помолиха филмът да не се качва в Blackboard платформата за достъп до всички студенти. Тяхната молба съвсем не е случайна. Като представители на индивидуалистично общество, те много спокойно и с ентузиазъм изиграха ситуацията, но Германия е държава със силно избягване на несигурността, качването на филма в платформата би се възприела като заплаха.

Студентите от държавите с голямо властово разстояние и колективистична култура предпочитат да пазят мълчание, не защото не знаят, а защото се подчиняват на културния модел, в който са възпитани.

Характеристиките на българската култура са: голямо властово разстояние, колективизъм, силно избягване на несигурността, мъжественост, дългосрочна ориентация. Затова е важно преподавателят да проявява гъвкавост и адаптивност към студентите, представители на общности с различен културен модел. Би било грешка, дори е недопустимо, той да не отчита културните различия в стремежа да наложи ценностите на своята култура. За успешния учебен процес са необходими адекватни учебни материали, както и целенасочено структуриране на преподавателската дейност към нуждите на денталната комуникация, като се съобразяват културните особености на обучаваните студенти.

Използвани източници

Минков, М. 2007. *Защо сме различни*. София [Minkov, M. *Zashto sme razlichni*. Sofia].

Хофстеде, Х. 2001. *Култури и организации*. *Софтуер на ума*. София [Hofstede, H. *Kulturi i organizatsii*. *Softuer na uma*. Sofia].

Шюлц, А. 1999. *Чужденецът*. София [Shyults, A. *Chuzhdenetsat*. Sofia].

**ЮБИЛЕЕН СБОРНИК БЪЛГАРСКО-ЧЕХОСЛОВАШКА
ВЗАИМНОСТ (НА ФОНА НА ЕВРОПЕЙСКИТЕ СЪБИТИЯ
ПРЕЗ 30-ТЕ ГОД. НА ХХ В.)**

Ангелина Пенева

**COMMEMORATIVE COLLECTION BULGARIAN –
CZECHOSLOVAK INTERACTION (IN THE CONTEXT
OF THE EVENTS IN EUROPE IN THE EARLY 1930S)**

Anguelina Peneva
lina.p@abv.bg

Abstract: *On the occasion of the 80th anniversary of Tomas Masarik (1850-1937), The Initiative Committee at the Bulgarian – Czechoslovak Interaction Society in Sofia published a collection in the year 1930 as a tribute to the First President of the independent Czechoslovak Republic. The collection comprises articles devoted to the long-standing cultural communications between the two Slavonic peoples, authored by both Czechoslovak politicians and social activists, and prominent Bulgarian scientists and writers who have graduated from or specialized at the universities of Prague and Brno. From the materials included in this unique edition, the modern reader will be able to trace the parallel between the economic development and the sociopolitical status quo in the two countries in the period 1918-1930.*

Key words: *Bulgarian-Czechoslovak Interaction Society, commemorative collection, President Masarik, long-standing cultural communications*

*На Т. Г. Масарик
Словак и чех, ти бори се и страда,
За своите чужд, за чужденците – враг,
И не веднъж преследван без пощада,
Ти сочи път в безпътица и мрак. [...]*

С това стихотворение, написано от Стилиян Чилингиоров специално за случая, започва издадението през 1930 г. в София сборник *Българско-чехословашка взаимност*, посветен на 80-годишнината на **Томаш Гариг Масарик** (1850-1937) – първият президент на Чехословашката република, обявила своята независимост на 14 ноември 1918 г.

Не случайно Инициативният комитет към Дружество *Българско-чехословашка взаимност* поверява съставителството и редакторската работа на сборника от видните наши учени проф. д-р Васил

Златарски (1866-1935) и проф. д-р Борис Йоцов (1894-1945). Проф. Златарски, известен на европейската научна общност с приносите си в медиавистиката и със световно признание за прецизното разчитане на старогръцки и латински текстове, публикувани навремето от Константин Иречек и Марин Дринов, е дописен член на Чешката академия на науките в Прага, а като възпитаник на Санкт Петербургския императорски университет, е убеден привърженик на т. нар. *неославизъм*¹.

Проф. д-р Борис Йоцов след дипломирането си в Софийския университет (славянска филология и право) е специализирал славистика в Прага, където блестящо защитава докторат, след което специализира във Варшава и Виена. Като дописен член на Славянския институт в Прага, член на Чешкото кралско общество на науките и на Словашката академия на науките, той също изповядва идеите за *славянско сближение*.

Наред с високата почит и признание, което участващите български и чешки учени и публицисти отдават на делото на професор д-р Томаш Масарик, впечатлява умело подбраното съдържание на текстовете, които предлагат на читателя една всеобхватна картина за миналото и настоящето на прословутото *родство между българи и чехоморавци* от времето на князете Ростислав и Борис I, прераснало от XIX в. в активно културно и научно сътрудничество.

Уводната статия в юбилейното издание принадлежи на тогавашния посланик на Чехословашката република в София д-р В. Рейхолец и е озаглавена *Чехословашко и България днес и утре*. С издържан дипломатически тон авторът буквално *прелита* над следвоенните събития в двете страни, отчитайки факта, че макар Чехословакия да *не преживя граждански преврати, нито насилствени социални революции*, той



Президент Т. Г. Масарик (вдясно) на посещение на писателя Алоис Ирасек в имението му в Хронов

остава с надежда, че *новото политическо разпределение на Средна Европа би могло да стане начало на една нова ера в историята на държавите на Балканския полуостров*².

Докато д-р Рейхолец запознава читателската аудитория с устанovenите в следвоенно време двустранни отношения между двете славянски страни, проф. д-р Васил Златарски, с присъщия му изящен словесен изказ, се спира обстойно на *взаимността* в статията си *Българи и чехословаци в миналото*:

Веднъж хвърлено чудодейственото семе на тия взаимни връзки между чехоморавци и българи, макар враговете на славянството и да са се опитвали много пъти да го унищожат, то не е могло да заглъхне в течение на цели векове. Въпреки големите и тежки политически и социално-икономически превратности, на които бяха изложени и двата народа под силния натиск на чуждия гнет, тия културни връзки не се забавиха да проявят своето действие всеки път, когато идеята за славянската взаимност, завещана още от IX век, се възбуждаше и съзнаваше. Защото в такива времена за всеки съзнателен славянин ставаше повече от ясно, ставаше необорима истина, че само с поддръжката и засилването на тия взаимни връзки между славянските народи, славянското племе ще може да си отвоюва заслуженото положение и истинското място между другите европейски народи като един от главните фактори в развитието на общоевропейската култура. Тая истина получи своето най-ярко потвърждение през миналия XIX в.

Разгръщайки след близо столетие страниците на сборника, у съвременния читател се прокрадва обяснимо любопитство за съпоставка между проспериращата тогава Чехословашка република и Царство България – и двете страни преживели при различни условия последиците от Голямата световна война, и застигнати по едно и също време от новия световен хаос – Голямата икономическа депресия. Поради това, ще си позволим малко отклонение, осъзнавайки риска да се наруши хронологията в изложенията на участващите автори и старателно сглобената панорама на периода 1918-1930 г., в която доминира личността и делото на професор д-р Томаш Масарик.

Причината за това отклонение е впечатляващата още в началната подредба на съдържанието статия на д-р Р. Хотовец *Стопанската мощ на Чехословакия*. Заради природните богатства, авторът заслужено нарича страната си *земен рай*, на което до голяма степен се дължи растежът на индустриалната ѝ мощ:

От железопътните траверси до луксозните камшици и бастуни, от

обикновената коларска ос до луксозната мебел, от кибрита до нежната детска играчка, от грубото дърво и целулозата до цигарената книжка и луксозната книжна стока, от продуктите на сухата дестилация до техното най-разнообразно разработване – няма артикул, който да не се изработва в Чехословашко в най-съвършено качество и да не се изнася в цял свят.

Чехословашкото земеделие, което авторът сравнява по производителност с белгийското, е също на висота, благодарение на специализираното образование и на дългогодишната организираност на съсловието. Д-р Хотовец припомня световно известни продукти, дължащи своята слава на уникалния състав на почвата, сред които присъства един, настойчиво рекламиран и днес по *тв*-екраните: само червената почва жатецка ражда жатецкия хмел – единствен в света и непостигнат никъде другаде! Богатата на подземни ресурси страна (кафяви каменни въглища, графит, каолин, железни руди, златни и сребърни залежи, уран...), продължава авторът, заедно с големите водни сили, разклонената железопътна мрежа, напредналата електрификация и преди всичко високата интелигентност на населението е естествената подкладка за това значително индустриално развитие. Специални редове в статията са отделени на знаменитото чешко стъklarство, на производството на обувките Бата във фабриката на гр. Злин, отличаващо се с иновативна организация на производствения цикъл и продажба. Машиностроенето не е спирало производството си от XVIII в., когато англичанинът Ръстоун основава в Прага фабрика за парни котли. Оттогава в Чехословакия се произвеждат всички видове парни, турбинни, електрически мотори и локомотиви. С неоспоримото си качество чешките мотоциклети откриват време са печелели световни състезания, за да се превърнат в солидна база за просперитета на автомобилната компания Шкода. Не са пропуснати хвалебствия и за земеделските машини, за успехите в областта на оптичните и хирургическите инструменти. Обяснението за неоспоримата стопанска мощ д-р Хотовец намира в това, че

В Чехословашко радикални политически промени не е имало въобще, тъй че нейният стопански живот е могъл да се развива непрекъснато. Председател на републиката от началото досега е проф. Т. Г. Масарик, който мъдро изглажда различията в схващанията на партиите, от които нито една не е достатъчно силна, за да поеме сама властта в държавата. Поради това, в зависимост от успеха в изборите, се редуват коалиции от различни партии, но тяхната цел е винаги една и съща – стопански напре-

дък и социален мир.

След тази подробна информация за напредъка на чехословашката икономика какво би могло да се каже за „стопанската мощ“ на България? Ясно е, че за *стопанска мощ* у нас и дума не може да става, преди всичко заради наложените след Ньойския диктат от 27 ноември 1919 г. репарации, възлизащи на 2,25 млрд златни франка, които заедно с 50 хил. тона въглища годишно за КСХС и над 60 хил. глави добитък годишно за съседните Румъния, Гърция и КСХС (репарации, много по-тежки от наложените с Версайския договор на Германия!) утежняват стопанското положение. В добавка към казаното са откъснати територии от Западните ни покрайнини, като е отнета и Западна Тракия в полза на Гърция, в резултат на което в България пристигат половин милион бежанци... След преврата от 9 юни 1923 г. и Септемврийското въстание, основателно осъдено от Димитър Благоев, след безумния атентат в църквата *Св. Неделя* през 1925 г., управлението на държавата се поема от политическата формация Демократически сговор. Едва от 1926 г. икономиката ни се съживява, отбелязвайки подобрене в земеделието, хранителната и текстилната промишленост; отчита се значително покачване добива на тютюн и производството на електроенергия. Благодарение на сключения през 1926 г. Бежански заем и след две години на Стабилизационния заем, банковото дело и външната търговия на България успяват да превъзмогнат опустошителната следвоенна инфлация и страната ни да може да обслужва задълженията си, прехвърляйки част от репарационния дълг към частни банки, главно американски и британски. Чак след Хагската конференция (януари 1930), за която посланик д-р Рейхолец споменава в уводната статия:

политическите заключения, направени от българския и чехословашкия министри на външните работи в съответните парламенти, като резюме на резултатите от недавнашната репарационна конференция в Хага – и двамата сходно и с радост констатират, че разрешението на тежката проблема за репарациите, която като оловен мрак висеше над финансите и над политиката и на двете държави, дава голямо облекчение на целия обществен живот,

България си поема *глътка въздух* с постигнатото 50% намаление на репарационните вноски.

За известно раздвижване в родната икономика се осведомяваме от статията *Индустриално Чехословашко и България*, чийто ав-

тор Н. Пехливанов явно е завършил машинно инженерство в Чехословакия. Изнесените от него данни за външно-търговския обмен между двете страни през периода 1927-1929 г. са:

В първите години след Войната, когато се изискваше, доколкото бе възможно, по-скоро да се поправят изхабените през войната съобщителни средства – особено железниците, Шкодовите заводи придобиха значение в България главно с доставките на локомотиви, коловози за вагони, железопътни конструкции и пр.

Авторът посочва два конкретни примера на съвместното сътрудничество – Хидроцентралата в Кюстендил и Парната електрическа централа в Държавните каменовъглени мини в Перник, където: *строителната част на хидроцентралата в Кюстендил, пусната в експлоатация през 1927 г., е извършена за сметка на Шкодовите заводи от инж. Урумов и арх. Фишер, а изпълнението на Парната електрическа централа в Перник*

с доставката на цялата електрическа инсталация е от Шкодовите заводи, строителните работи са за сметка на софийското акционерно дружество „Циклон“. Централата е пусната в експлоатация през 1929 г., при все че изпълнението на постройката се забави вследствие земетръса през 1928 г. и катастрофалните студове през 1928-1929 г.

Точно тогава изненадва най-тежкият срив в световната икономика, започнал на 29 октомври 1929 г. от Уолстрийт и стоварил се върху всички европейски страни. Кризата засяга особено тежко България, която е предимно земеделска производителка. Селяните са в невъзможност да пласират продукцията си, поради спадане на цените на световния пазар. Започнала като аграрна, стопанската криза се превръща в индустриална и производствена, после във финансова, заради намаляване на приходите от данъци, мита и други такси. Стачките стават ежедневие. В тази критична обстановка, когато външно-търговският платежен баланс става силно дефицитен, започва трайното обвързване на българския с германския пазарен обмен. Привидно обетованият за България пазар във Ваймарската република засега не поставя условия – нито търговски, нито политически. Просто Германия, единствената измежду западноевропейските страни, още в началото на 1930 г. проявява интерес дори към бракувани наши стоки. Така България пласира две непродадени реколти тютюн, застояли плодове, пулп и ненамерило другаде пласмент българско вино, липов чай и билки, дори костенурки, с цената обаче на т. нар. компенсаци-

онни сделки. Тази външнотърговска договореност с Ваймарската република е първата и решаваща крачка към едно трайно обвързване на Царство България с бъдещия Трети германски райх...

Сякаш за баланс на крехко крепящото се международно положение, когато все по-ясно става, че идеята за *мир чрез разоръжаване* се променя във формула *мир чрез въоръжаване* и на фона на безличния и политически изхабен хоризонт у нас, изпъква другата реалност – културата, с всички нейни постижения в науката и изкуството.

С основание вниманието на читателя се насочва към статията *Студентството и чехословашката взаимност* от д-р Хуберт Масаржик, изпълняващ длъжността първи секретар на Чехословашката легация в София, където са изнесени данни от официалната българска статистика, че само за уч. 1926/1927 г. в университетите на Чехословакия са следвали 233 българи. Предпочитани специалности били *технически науки, фармация и стоматология, индустриална химия, агрономство, лесничейство, финанси и търговия, философия и славистика, консерватория и художествена академия*.

На образованието у нас винаги се е гледало като на основна добродетел. Хората са съзнавали, че както знанието е прозорец към духовна зрялост, то е и възможност за критично осмисляне и претворяване на наученото, за културен напредък в национален мащаб. В тази връзка е и казаното от проф. Васил Златарски в споменатата статия:

Освобождението на българите биде посрещнато от чехословашкото общество и от чехословашката интелигенция с особено задоволство и радост, които главно се изразиха в това, че чехословашкият народ изпрати цяла плеяда свои интелигентни синове, които дойдоха в България, както някога преди десет века учениците на Св. Методия, за да помогнат на българите в културно-просветната уредба на новоосвободеното им отечество.

Заради това през 1879 г. за министър на народното просвещение е поканен чехът д-р Константин Иречек (внук на Павел Йосиф Шафарик), прочул се сред европейския интелектуален елит със своята *История на българите*. За краткия си престой в Княжество България Иречек оставя трайна следа в организацията на училищното дело и във възраждането на важни културни институции. Покрай широко разпространяващата се идея за *славянско сближение* у нас започват да пристигат първите чехи и словаци с намерение за трайно заселване, а особено след проведените славянски конгреси в

Прага (1906) и в София (1910) идват още ентузиастични – археолози, търговци, индустриалци, учители, архитекти и инженери, артисти и музиканти, търсещи своето призвание да работят за културния просперитет на близката им по дух и език славянска държава.

След края на войната измежду най-желаните за изучаване дисциплини става *славистиката*. Един от факторите за този интерес е престижът, с който се ползва основаният през 1888 г. Софийски университет и главно преподавателският състав в специалност *Славянски филологии*. Да припомним имената на някои от професорите, към които и днес изпитваме респект: Александър Теодоров-Балан, Любомир Милетич, Беньо Цонев, Михаил Арнаудов, Боян Пенев, Борис Йоцов³. Всеки от тях е специализирал в елитни европейски университети (Прага, Загреб, Краков, Варшава, Виена, Лайпциг, Берлин) и е получил оттам отлични референции.

Михаил Арнаудов (1878-1978) е завършил в Софийския университет и е специализирал в Карловия университет в Прага, където блестящо защитава докторат по философия, славистика и индология. В юбилейния сборник участва със статията *Верна или неверна Марковица? (Из историята на един баладен мотив)*. Това изследване, изградено върху непубликувани дотогава народни песни от Еленския и Родопския край с известния мотив за верността или изневяратата на млада невеста, е занимавало навремето професора му от Пражкия университет Иржи Поливка, открил в изворите на средновековната чешка литература подобен разказ, въз основа на който заключава, че първообразът на всички западноевропейски версии на същата тема се крие в индийската приказна литература:

Защото в староиндийския сборник Панчатантра, възникнал още преди Р. Хр., се съдържа една повест за брахман и неговата жена, гдето женската изневяра се илюстрира тъкмо тъй, както и в песента за невярна Груйовица или Марковица у нас. Подобно мнение – продължава проф. Арнаудов – е изказвал и проф. Д. Матов, който също като Поливка съпоставя южно-славянски песни и предания с индийската притча и възприема предположението на чешкия учен, че последната е проникнала у нас при посредството на византийската популярна литература. На арабско посредничество пък се дължат в Европа и между славяните съответните приказки за невярната жена.

Статията, чиято цел е да привлече вниманието на бъдещите изследователи към баладичните мотиви в българската епическа народна

традиция, е с посвещение на именития чешки учен проф. Иржи Поливка.

Централно място в сборника е отделено на материала на видния чешки историк и публицист Ярослав Папоушек *Президентът Масарик и създаването на чехословашката държава*.

Световната война има съдбовно значение за чехословашкия народ. С нея настъпи оня момент на световната катастрофа, който можа да разкъса веригите, които сковаваха народното движение в Средна Европа –

така започва пространният обзор на Ярослав Папоушек за предшествалите около разпада на Австро-Унгарската империя събития и първите организационни стъпки към търсене на международна подкрепа за признаване независимостта на страната. Сред най-дейните политици, защитаващи исторически установения факт, че една нация може да се изправи в пълния си духовен ръст само ако е интегрирала държавно всички ресурси на своя народ, авторът посочва професор д-р Томаш Масарик – тогава народен представител на неголямата политическа Партия на реалистите в Имперския съвет:

Първите меморандуми, които проф. Масарик изпраща през 1914 и 1915 г. на ръководителите на Франция, Англия, Русия и Италия върху чехословашкия въпрос, и които подробно посочваха необходимостта от заместването на Хабсбургската империя със самостоятелни народни държави, както и необходимостта да се реорганизира цяла Средна Европа по принципа на народностите, още нямаха онзи пълен успех, за да се промени официалното становище на правителствата на Съглашението.

Явно през 1915 г. Чехословашкият въпрос няма как да бъде във фокуса на вниманието на страните от Антантата, предвид бурно развиващите се събития на Източния фронт, поражението на руската армия при Гьорлиц и няколко месечното ѝ отстъпление, както и влизането на България във войната на страната на Тройния съюз. Упълномощен от местните и пръснатите чешки и словашки организации из съюзнически и неутрални европейски държави, проф. Масарик разпространява *Манифест на Задграничния комитет*, с който настоява да бъде уважена народната воля за създаване на независима Чехословакия. Папоушек описва проведените лични срещи на Масарик с премиер-министрите на Англия, Франция и Италия, приемали го с разбиране и уважение, но чак след разрастването на чехословашкото революционно движение през 1917 г. и когато в началото на 1918 г. съюзническите сили трябва да отговорят на посланието на Удроу

Уилсън, *искането за самоопределение на чехословаците бива включено в техния отговор*. (Нека припомним какво гласи т.10 от 14-те точки: *Предоставяне на народите в Австро-Унгария на възможност за автономно развитие*. Мъглявата формулировка *възможност за автономно развитие* не удовлетворява чехословашката общественост дотогава, докато САЩ не признават *de facto*, че Чехословашкият Народен съвет е законното, независимо правителство). Като историк и съвременник на развилите се събития, Ярослав Папоушек отделя значително място в статията си на неудържимата революционна вълна в Русия и в тази връзка дава любопитни подробности около личното участие на проф. Масарик в сложните преговори по изтеглянето на 65-хилядната чешка доброволческа армия и присъединяването ѝ към състава на Френския чуждестранен легион:

През м. октомври 1917, благодарение на генерал Духонин, проф. Масарик успява да постигне целта си. Неговото искане – да се образува в Русия самостоятелен чехословашки военен корпус с чешко командване и чешка реч, със самостоятелни отдели, подчинени в последна инстанция на чехословашкия Народен съвет – бива одобрено от генерал Духонин на 9 октомври.

След мъчителни перипетии от страна на большевишкото правителство първият транш от чешки и словашки военнопленници успява през май 1918 г. да пристигне във Франция. Основната част от чехословашките легиони обаче едва през 1920 г. се изтегля през Владивосток, и то срещу значителен откуп в златни кюлчета, а останалите военнопленници, неуспели да напуснат Сибир, се присъединяват към Бялата гвардия на адм. Колчак.

Нека върнем отново лентата на миналото и доколкото е възможно да се потопим в атмосферата на културния живот у нас в първите следосвобожденски години. Както е известно, към разрастваната се чешка колония българите проявяват нескрита симпатия и интерес. Затова е обяснимо желанието на мнозина наши интелектуалци да се запознаят с най-видните представители на чешката литература: Каролина Светла (1830-1899), Ян Неруда (1834-1891), Витезслав Халек (1835-1874), Сватоплук Чех (1846-1908), Ярослав Връхлицки (1853-1912), Отакар Мокри (1854-1899) Елишка Красногорска (1874-1926) – всички от групата на т. нар. Народна школа.

За да разкаже за въздействието на Ян Неруда, този *великан на чешката поезия*, върху борческите настроения на опиянения от

свободата си български народ и неговите романтични нагласи, е поканена известната литераторка Олга Дейкова, специализирала славистика в Пражкия университет. Темата, с която тя участва в сборника е *Ян Неруда у нас*. Най-напред впечатлява изготвената от нея библиография в кои български издания и кога се е появило за пръв път името Ян Неруда. В сп. *Наука*, (г. II, 1882), посочва авторката, Неруда става известен на четящия български свят с две стихотворения: *Ний не умееме да мрем* и *Отколе нас съдбата зла потиска*. В съставената през 1884 г. от Иван Вазов и Константин Величков *Христоматия* отново е включено *Отколе нас съдбата зла* с бележка от съставителите: *Неруда – съвременен чешки поет*. През 1890 г. в сп. *Денница* е публикуван разказът *Йона дивакът*, последвано в сп. *Българска сбирка* с разказа *Бил вагабонт* (1894). Покъсно пак *Отколе нас съдбата зла потиска / но тоя натиск нас не ще убий* влиза и в съставената от Стоян Чилингиров *Славянска антология* (1910). В изследването си Олга Дейкова обръща сериозно внимание върху преводаческите умения:

написани в ямбична стъпка, туй не е, разбира се, ямбът на Неруда. При съществуващия квантитет в чешкия език, той там звучи по-особено. Но туй не е и хубав български ямб! Преводите нямат плавно и леко ритмично движение. Днес те съвсем не звучат добре. Но трябва да се помни, че те носят и недостатъците на езика и ритмиката на една доста отдавнашна епоха.

Въпреки недостатъците в превода, продължава авторката, стихотворенията на Неруда безспорно са въздействали с борческия си дух, и макар всички преводи да претендират за добросъвестност и точност при предаване на текста – това е нещо, което понякога вреди на лекотата на израза. Оригиналът не е превъплътен. През българския текст се чувстват особеностите на чешката фраза. По-нататък авторката проследява с примери как Неруда е повлиял върху поезията на Стилиян Чилингиров, какви *нерудовски навеи* са докоснали чувствителния Димчо Дебелянов, и как със стихотворението *O Lorettanskych zvoncich* Ян Неруда е въздействал на Елисавета Багряна, за да напише тя *Камбаните на Св. София*. Накрая Олга Дейкова с известна тъга припомня как в интелектуалните кръгове на софийското общество живо са се интересували от чешката поезия, наслаждавайки се в оригинал на музикалната ѝ ритмика.

По повод отговорната работа на преводача (което безспорно

изисква филологическо образование), ще споменем някои любопитни факти. През 1915 г. в двата софийски ежедневника се появява съобщение за създаването на Дружество *Чех*, където покрай земляческата дейност на чешката колония един от най-активните членове – Владимир Сис⁴, организира курсове по изучаване на чешки език. Три години по-късно Дружество *Чех* се преобразува в Дружество *Българско-чехословашка взаимност* с основна задача да се популяризира изучаването на чешкия език и литература. От 1920 г. започва разпространението на български език на в. *Чехословашки обзор* с цел по-широк кръг от българската общественост да се осведомява с актуални новини от новосъздадената Чехословашка република (Междувременно Владимир Сис вече е издал *Българско-чешки речник*). В това отношение особено голяма е заслугата на широко отворилия вратите си през 1925 г. клуб *Чех*, който и днес – 94 г. от тогава, се помещава в красивата барокова триетажна къща на ул. *Кракра* №15. Освен неизменното присъствие на чехи и словаци, редовни посетители в клуба са и всички българи, завършили висшето си образование или били на специализация в университетите в Прага и Бърно. Сред най-уважаваните от тях е и преподавателят по славистика в Софийския университет бъдещият професор (през 1929 г. все още доцент) д-р Борис Йоцов, чийто труд *Славянските литератури и славянското съзнание в България* вече е приет с адмирации в научните среди. Като особена чест Борис Йоцов приема задачата не само да подбере достойни за юбилейното събитие автори, да преведе на български език представените от чешка страна текстове, после заедно с проф. д-р Васил Златарски да съставят окончателното съдържание на сборника, но и сам да участва със заключителна статия, озаглавена *Т. Г. Масарик и неговият идеал за нова Европа*.

Темата не е избрана случайно. В същината си тя представлява реплика на нашумялата още през 1918 г. книга на професора по философия д-р Томаш Масарик *Nova Evropa. Stanovisko slovanske*, издадена във Вашингтон и преиздадена в 1920 г. в Прага. На въпроса каква е очаквал да бъде *новата Европа* след края на войната Борис Йоцов привежда в отговор *славянското stanovisko* на Масарик, че в бъдещото европейско преустройство националната консолидация ще бъде ръководен принцип:

От 18. столетие все повече и повече се налага на общественото съзна-

ние в Европа народностния принцип. Защото той се извява в живота като творческа сила – политическа, обществена и държавна. На него дължат възраждането си толкова народи, особено славяните, на него дължат обединението си немци и италианци, и освобождението си народите на Балкана. Националната идея, която е ръководна идея в много страни през първата половина на 19. век, и днес не е изгубила своята мощ, защото много народи са в процес на своето пробуждане, самоосъзнаване, освобождение и обединение.

По майка чех, по баща словак, Томаш Масарик винаги е изповядвал идеята за равнопоставеност между етносите и че силата на малките народи е в тяхното обединение срещу посегателство от велики сили.

Като фокусира вниманието на читателя върху едновременно възникналите през първата половина на XIX в. политически доктрини пангерманизъм и панславизъм, Борис Йоцов обяснява защо Масарик е отхвърлял като абсурдни за новото време тези теории: *такова вождство всъщност е желание на великата сила за превъзходство над другите, за завладяване и насилие*. Със завидно постоянство в многобройни публикации и особено от 1915 г., когато е поканен да чете лекции в Британския кралски колеж, Масарик разгръща тезата си, че за да се избегне бъдеща нова война, Европа трябва да се трансформира във федерален съюз като форма на политическа интеграция на независими държави, с което ще се гарантира предотвратяване на войни.

Уважаваният в цял свят президент на новосъздадената Чехословашка република Томаш Масарик, в продължение на 17 г. успява да опази мира и съгласието в страната, въпреки присъствието на комунисти, фашисти и радикалисти от националните малцинства в Парламента. През 20-те – началото на 30-те год. на XX в. слуховете, че в Словакия се сформират паравоенни групировки на Словашката народна партия, симпатизиращи на фашистка Италия и нацистка Германия, се оказват верни. Все по-видимо се очертава пропукването на Версайската система. Става ясно, че *проектът Масарик*, ратуващ за хуманизъм, демокрация и социална справедливост е построен върху *движещи се пясъци*: националните вражди между чехи, словаци и немците от Судетска област се изострят и историческият замисъл за една обединена и стабилна Чехословашка република се оказва химера.

Във все още мирновременната 1926 г., която ще се запомни с проведения на 3-6 юни във Виена Първи паневропейски конгрес, на въпрос на чуждестранен журналист към Бърнард Шоу: *Ако се създадат Обединени европейски щати, кой би могъл да бъде президент?*, драматургът отговаря кратко, без да се замисля: *Масарик, разбира се, кой друг?* Само че Масариковата *Нова Европа* ще потъне в бездната на националистическите противоречия; възторжено приетата (1923) *Програма Паневропа* на граф Рихард Куденхоф-Калерги за *интеграция или колапс* ще отстъпи пред настъплението на нацистка Германия, но пътят към мечтаното *Европейско съединение*, за което на Паневропейския конгрес изнася знаменитата реч професор д-р Иван Шишманов, вече ще е трасиран. Добре поне, че ужасът от Аншлуса, Втората световна война и последиците от нея са спестени на професора по философия, убедения републиканец – TGM.

Сборникът *Българско-чехословашка взаимност* е изпратен с поздравителен адрес до юбиляря на рождената му дата *7 март*, както и до Дружество *Чехословашко-българска взаимност* в Прага. За поколенията паметни ще останат думите на Стоян Чилингиров, с които той завършва посветеното си на Масарик стихотворение:

[...] *И, все пак, ти, над тъжната Вълтава*
Създаде волни чешки небеса!

Бележки

1. Преди Първата световна война загубилото в края на XIX в. популярност политическо течение *панславизъм* се възражда като *неославизъм* (идеята е на младочешките националисти, начело с Карел Крамарж и словенеца Грабар). Постепенно стремежът за *славянско обединение* еволюира към създаване на организации и дружества за културно сътрудничество между отделните страни, заради езиковата им близост и историческо наследство.

2. В приведените цитати ортографията е осъвременена, а ортоепията – запазена.

3. Заради участието си в кабинетите на Богдан Филев (главен секретар в Министерството на народното просвещение, 1940-1942 г.) и на Добри Божилов (министър на просвещението през юни 1942-септември 1944 г.), проф. д-р Борис Йоцов е осъден от т.нар. Народен съд и разстрелян на 1 февруари 1945 г. Едва през 1996 г. Върховният съд на Република България обявява присъдата за незаконосъобразна.

4. Владимир Сис (1889-1957) е възторжен поклонник на идеята за национално освобождение на потиснатите славянски народи, взема активно участие в Балканските войни като военен кореспондент на в. „Народни листи“, защитавайки българската кауза. Съосновател е на Дружество „Българско-чехословашка взаимност“ с председател д-р Стоян Данев, а през 1924 г. съосновател на Дружество „Чехословашко-българска взаимност“ в Прага с председател Алфонс Муха. Автор на книгите: „Македония“, „Критичните дни на България“, „Ян Хус (1414-1915)“ с предговор от Иван Вазов, „Кореспонденцията на д-р Константин Иречек с Марин Дринов“, „Нов джобен речник на български и чешки език“, т.1 и „Българско-чешки речник“, т.2. Инициатор за събиране на помощи от Чехословакия за пострадалото българско население след земетресението в 1928 г. в размер на 160 хил крони. През 1926 г. организира I българска художествена изложба в Прага, последвана от още две (на българската книга през 1934 г. и на 11 български художници през 1936 г.). Дописен член на Дружество „Славянска беседа“. През 1998 г. президентът Вацлав Хавел награждава посмъртно Владимир Сис с орден „Томаш Масарик“.

**ЕСТОНСКИЯТ ОПИТ ЗА ДЕМОКРАТИЧЕН
МУЛТИКУЛТУРАЛИЗЪМ:
НОВ МОДЕЛ ЗА НАЦИОНАЛНА ИНТЕГРАЦИЯ**

Володя Златев

**ESTONIAN EXPERIENCE OF DEMOCRATIC
MULTICULTURALISM: A NEW MODEL
OF NATIONAL INTEGRATION**

Volodya Zlatev

volodya_zlatev@abv.bg

Abstract: *After its independence in 1991, Estonia has resumed its nation-building project in order to restore its lost statehood and endangered cultural heritage. For historical, demographic and other reasons, the implementation of this process is proving difficult. In economic terms, Estonia ranks among the most successful post-communist countries. One of the most difficult problems for Estonian society is the heterogeneity and division between Estonians and non-Estonians. This study analyzes the situation in Estonia from a broader historical and comparative perspective and examines the model of democratic multiculturalism for national integration.*

Key words: *Estonia, multiculturalism, integration*

**Състояние на Естония. Демографски проблеми.
Разлики в правния статус**

Законовата уредба на Република Естония не взема предвид етническата принадлежност при определяне правния статут на човек. Според Конституцията *й всички лица са равни пред закона. Никой не може да бъде дискриминиран въз основа на националност, раса, цвят, пол, език, произход, верую, политически или други убеждения, финансов или социален статус или други причини.* Повечето от неестонците обаче нямат статут на естонски граждани. За правното положение на неестонското население през 1999 г. съдим по обобщени данни: сред приблизително 600 хил. неестонци, които живеят в Естония според преброяването от 1989 г., около 144 хил. са получили естонско гражданство. Приблизително 88 хил. жители са получили руско гражданство, а над 100 хил. са емигрирали от Ес-

тония. Останалите приблизително 250 хил. са граждани на други страни или са лица без гражданство.

Ситуацията е резултат от една страна от окупацията на Естонската република от СССР, а от друга – от ликвидиране на последиците от окупацията и възстановяване на естонската независимост, при което е използвана политиката за гражданство като основен инструмент. Законът за гражданство (1992) определя естонски статут само за тези, които са притежавали естонско гражданство преди 16 юни 1940 г. и техните потомци като граждани. Действащият в момента закон за гражданството е приет през 1995 г. и съществената част от съдържанието потвърждава предишния закон. Основната промяна сега е, че изискването за 2-годишно пребиваване за натурализация се увеличава до 5 г. Това се отнася за онези, които са се преместили в Естония след влизането в сила на новия закон. Втората промяна е, че кандидатите за гражданство са длъжни да притежават освен основни познания на естонския език и познания по някои важни естонски закони, да дават клетва за лоялност.

Различни модели на образование

Естонското общество бе разделено на две езиково отделни общности през съветския период, като образователната система също бе разделена на естонски и руски училища, следвайки общообразователен учебен план. В днешната образователна система естонските и руските училища все още действат отделно едни от други, създавайки езиково и културно отделни общности. Сегашната ситуация се различава от тази на съветския период предимно в развитието на ново поколение естонци, които растат без да изучават руски език. Познанията по естонски език в руската общност са се подобрили и със сигурност могат да станат и по-добри. Преподаването на чужди езици в естонските училища илюстрира тази ситуация. През 1997 г. английският е на първо място сред изучаваните чужди езици с 46,7%, следван от руски с 31,6%, а след това немски с 18%. Английският език доминира и в руските училища – 75%, докато интензивното изучаване на естонски е 37,3%, а 24% от учениците са изучавали естонски език като избираем предмет, а 21,4% са изу-

чавали немски език. Ако тази тенденция продължи, това би означавало подновено образователно разделяне на две отделни общности в страната, дори по-категорично отпреди. В дългосрочен план това е опасна тенденция за Естония както от гледна точка на националната сигурност, така и откъм социалното развитие.

Различни възможности на пазара на труда

Променена е ситуацията от 1989 г., когато едва 18% от неестонците говорят свободно естонски. През 90-те год. на XX в. и началото на XXI в. действителната потребност от езикови познания на пазара на труда налага тази тенденция, особено остро сред младите, които не са в Естония. В проведено проучване 85% от учениците класират знанието на естонски на първо място като фактор за перспективите в обществото. Чуждите езици са класирани на второ място и само 25% от анкетираните смятат националността за важен фактор. Според друго проучване, 90% от анкетираните от малцинствата искат децата им да говорят свободно естонски или поне на задоволително ниво, 48% постоянно стимулират децата си към тази цел, 55% са за смесените детски градини, а 50% искат децата да имат възможност да практикуват естонски в естонско домакинство по време на училищни ваканции.

Заеетостта в Естония силно намалява за периода 1989-2000 г. с 23%. Различното познаване на езика и сегментираното разпределение на работата през съветския период се отразява на естонците и неестонците по различни начини. Професионалният статус на неестонците като цяло е снижен, особено за мениджърите и тясно професионалистите.

Модели на националната интеграция

Според аналитични проучвания, основната пречка за националната интеграция в Естония се крие във факта, че през дългия период от време жителите на страната сякаш са се капсулирали в две различни общества с минимални допирни точки. Тъй като естонците и неестонците на практика са живели в два отделни свята, неизбежно е днес те да имат различни виждания за проблемите, пред които е изправено

цялото общество, включително формата, която трябва да приеме националната интеграция, както и нейните цели.

Тук ще разгледаме основните аргументи, оформящи различните дискурси, поставени в по-широк теоретичен контекст. Можем да идентифицираме два различни теоретични подхода в литературата за изграждане на нацията относно националната интеграция. Първият обсъжда тенденциите на обществото към обединение и хомогенизация по време на процеса на изграждане на нацията. Хомогенизацията е свързана, наред с други неща, с етническия състав на обществото. Разтварянето на етническите малцинства в доминиращата група се счита не само за неизбежно историческо, но и полезно, особено за малцинствата. Класически привърженик на тази позиция, която може да се нарече модернизъм, е Карл Дойч. Според неговите възгледи, целта на изграждането на нацията е да обедини културно и езиково различни социални групи в единно цяло чрез разработване на нови идентичности на национално ниво. Успешната хомогенизация и *национализация* се разглеждат като предпоставка за нормалното икономическо и обществено развитие в съвременната епоха. Вторият теоретичен подход, който може да се нарече постмодерен, се застъпва за запазването на етническите и културните различия като жизнеспособен вариант на политиката за изграждане на нацията в съвременния свят. Уокър Конър, водещ противник на модела на хомогенизация, силно се противопоставя на премахването на културните различия в обществото. Усъвършенстваните средства за комуникация и транспорт в съвременното общество повишават културната информираност на малцинствата и правят членовете на малцинствата по-осъзнати за разликите между *себе си и другите*, различните. В такава ситуация опитите да се принудят малцинствата да се асимилират в доминиращото общество неизбежно биха довели до засилен социален конфликт, който може да прерасне дори в етническа война.

Най-общо казано съществуват два конкуриращи се обществени дискурса относно националната интеграция в Естония, отразяващи по някакъв начин теоретичните модели. Много естонци са склонни да вярват, че това, което се случва след възвръщането на независимостта, е опит да се отстранят последиците от несправедливости-

те на съветския период чрез възстановяване на естонската национална държава. Това предполага доминиращо положение на естонската етническа група, както и тълкуване на концепцията за интеграция повече или по-малко в смисъл на асимилация. Мнозинството от руснаците, от друга страна, са склонни да възприемат протичащите процеси като нови несправедливости, натрупващи се чрез култивиране на национализма на ниво Естонска държава.

Подходът на естонците има сходство с дискурса на модернизма, докато подходът на неестонците използва някои елементи от постмодернисткия дискурс. Първият представлява типичен проект за изграждане на нация, който предполага хомогенизация и рационализация на съществуващите структури и функции на държавата и обществото. Другият се стреми към идеали като различие, множественост, равни права и пр. Обща характеристика на модернистичния подход е да се подчертае синхронността и единството, което създава тенденция да се използват метафорите за приемственост и културно възпроизвеждане. Пост-модернистичният подход, напротив, поставя стреса по-скоро върху диахронията и промяната.

Според първия дискурс естонското консолидиране на нацията е прекратено брутално от Съветите и следователно трябва да се извърши бърза ремодернизация. Хомогенизирането е съществена характеристика на проекта, основана както на социални, така и на психологически мотиви. На първо място се изисква държавата и икономиката да се развият възможно най-бързо, за да може Естония да се интегрира в световната икономическа и политическа система. И второ, като малък народ естонците трябва да се чувстват сигурни в контекста на проблемното си съседство с Русия. Постмодернистичното настроение твърди, че национализиращата политика на естонските власти противоречи на по-широките процеси на глобализация и не се вписва в реалностите на днешния свят.

Мултикултурализмът – нов модел на национална интеграция

Националната интеграция е една от най-важните и най-трудни части от проекта за изграждане на нация, който се случва в Естония. Подобен процес е наблюдаван в повечето западноевропейски стра-

ни преди повече от 100 г. Процесът включва хомогенизиране на различните социални групи, които са се развили от предишни социални системи чрез създаване на единни езикови, правни и образователни системи и други подобни институции. Интеграцията на Естония също зависи от увеличаването на хомогенността в естонското общество. Трябва обаче да имаме предвид и особеностите на настоящата ситуация. В Западна Европа изграждането на нацията означава сравнително цялостно асимилиране на различни културни групи в единна нация въз основа на една доминираща група. На моменти това е било доста болезнен процес. Само че онова, което е било възможно преди сто години, в сегашната ситуация е невъзможно да се случи. Глобалното развитие в ерата на информационното общество насочва към подчертаване на културните различия и местните идентичности. В днешна Естония цялостната асимилация не е реалистична и затова е важно да се намери оптимален баланс между запазването на разнообразието между различните етнически групи и тенденцията към хомогенизация. Това е основният въпрос при определяне модела на „демократичния мултикултурализъм“ за национална интеграция в Естония.

Историческа перспектива

За да се разбере едно явление, винаги е полезно да се постави в исторически контекст. През последните десетилетия мултикултурализмът се превърна в един от основните фактори на съвременната политика. Като логично продължение понятието мултикултурализъм се е преместило от периферията в центъра и в дискурса на социалната наука. Саморефлексията на обществото се опира или на понятието единство или на понятието различие. Става въпрос за тенденцията, че в определени периоди и при определени условия доминиращата тенденция е да се концептуализира обществото като цяло и неговите подразделения в термин на *единство*, докато при други обстоятелства и периоди – в *различие*. Ориентацията, която подчертава единството, акцентира върху понятия като цялост, сътрудничество, функция, структура, елемент и др. Другата тенденция набляга на понятия като разнообразие, особеност, противоречие, конфликт и др.

Понятието мултикултурализъм се основава на ориентацията, свързана с понятията различие и разнообразие. Защо проблематиката на културното различие и разнообразие стана толкова важна в съвременната политика? Може да се каже, че повечето съвременни държави в наши дни имат мултикултурно население. В резултат на демографските промени, настъпили след Втората световна война, това се отнася и за традиционните западноевропейски национални държави. По-малко от 10% от всички държави-членки на ООН са етнически хомогенни. Приблизително в една трета от всички страни по света никоя етническа група не надвишава 50% от цялото население. При такива условия е твърде вероятно културните различия да намерят израз и в политиката. Въпросът за мултикултурализма в глобален мащаб обаче трябва да се разглежда в контекста на поляризацията между държавите: от една страна, има богати западни държави, които стават все по-богати, а от друга – бедни, бавно развиващи се страни, чиято относителна бедност продължава да расте. Според данните от Доклада за глобалното човешко развитие на ПРООН, поради бурната динамика на разликата в доходите между петте най-богати и пет най-бедни страни в света през последните 50 г., е довела до широка икономическа миграция от бедните страни към богатите – характерна проява за целия период след Втората световна война. В резултат в Западния свят възниква нов проблем с вътрешната политика: как да се справи с огромния брой мигранти, които се различават културно до такава степен от основното население? Какви права трябва да се предоставят на мигрантите? До каква степен е възможно да се запази исконната им етническа култура? Трябва ли културните им различия да бъдат по някакъв начин институционализирани? По-просто казано, богатите западни държави се основават на демократични принципи и желаят да останат демократични, докато експлозивният растеж на културните хетерогенности силно застрашават това.

Естонският модел за демократичен мултикултурализъм

Този модел се обявява на правителствения документ План за действие на правителството на Естония: Интеграция на неестонците в естонското общество (март 1999). Моделът проследява две фази –

първата: Стратегия за интегриране начален етап, и втората: Стратегия за интеграция – основен етап. Според първата фаза, естонската версия на мултикултурното общество включва три основни елемента: централна позиция на индивида, силна обща позиция и естонска културна доминанта.

Централност на индивида означава, че заедно с признаването на правото на малцинствените групи за културна идентичност, се подчертава правото на всеки индивид да избере принадлежността си към група и да определи своята културна идентичност. Никой не може да бъде ограничен да промотира културата си и никой не може да бъде *принуден* да принадлежи към определена национална група. Призматът на индивидуалния избор означава също, че мултикултурализмът не се основава на групови права, определени от закона, а на нагласи и възприятия, формирани в обществото.

Силна обща позиция – мултикултурното общество може да функционира ефективно само ако членовете му имат достатъчно общи позиции. Общата позиция е основа за взаимно обогатяване, познаване на общите интереси и създаване на ситуация, в която различните националности се чувстват сигурни. Естествено е, че голяма част от общото мнение идва от естонската култура. В Естония държавният и доминиращ език за комуникация е естонският. Естонските малцинства дават своя дял в общата позиция; значителна част от общата позиция произтича и от продължаващия процес на европеизация. Приемането на демократичните правила и модели на съвременното общество е централна задача както за неестонците, така и за естонците.

Естонска културна доминанта – в обществения диалог всички култури и културни модели в Естония са равни, докато в публичните отношения естонската култура е в преференциален статус. Целта и идеята на естонската държавност е запазването и развитието на естонското културно пространство. Като демократична страна, задачата на Естония е да подкрепя популяризирането на естонската култура, както и да гарантира възможността за развитие на култури на малцинствата. Докато обществото става мултикултурно, държавата остава естонска. Естонската националност се изразява в отговорността на държавата за опазването и развитието на естонс-

кото културно пространство в глобализацията мултикултурен свят.

Позовавайки се на анализа, представен в предходната глава, не е трудно да се забележи, че идеите за централно положение на индивидуалната и естонската културна доминанта произлизат от различни обществени парадигми и по този начин обединяването им в един единствен модел е проблематично. Принципът на *централност на индивида*, както е дефиниран в модела, отрича груповите права, докато принципът на *естонската културна доминанта* ясно ги въвежда. Защо принципът на индивидуализма е проблематичен в подхода, моделиращ мултикултурното общество? Същността на мултикултурализма се състои в съвместното съществуване на различни групи. Има естонска култура, руска култура, татарска култура и т. н., а моделът на мултикултурализма има смисъл и регулира техните взаимоотношения по определен начин. Понятието култура обхваща както индивиди, така и групи, но мултикултурализмът като теоретичен конструкт се основава на концепцията за група, а не за индивид. Въвеждането на понятието индивидуализъм като първи елемент в модела на мултикултурализма е неуспешен.

Може да се каже, че в реалния живот подобен модел най-вероятно би довел до асимилация на етнически малцинства, както се е случвало в повечето западноевропейски национални държави и САЩ. Т. нар. в модела *Процедурен подход* се обляга на решения, идващи от мажоритарния дял от населението – в случая естонските граждани, които по естествен път зачитат ролята на доминантното население за сметка на останалото. От друга страна, материалният подход към обществото не отхвърля идеята за специална роля на културата или езика на дадена територия, въпреки че не я прави задължителна. Ако обаче определен език и култура по някакви причини са застрашени, то определянето на специалната им роля по закон е напълно рационална поведенческа стратегия. Все пак, следваме материалния подход, той трябва да се прилага не само към мнозинството, но към всички групи. Трябва да се признае, че националните и етническите малцинства също имат определени групови права, въпреки че в сравнение с титулярната националност те, разбира се, ще се различават. Вероятно би било неправилно да се отрече този факт и да се твърди, че естонците притежават определе-

ни групови права, формулирани в модела на обществото като принцип на *естонска културна доминанта*, докато малцинствата при тежават само индивидуални права, които в същия модел са формулирани на принципа *централност на индивида*. В такъв случай бихме се занимавали с модела на етническа, а не мултикултурна демокрация. Тогава основният въпрос е какъв вид групови права трябва да имат етническите малцинства? Отговорът на въпроса е една от основните задачи при формулирането на модела на демократичния мултикултурализъм.

В различните страни се срещат както процедурни, така и съществени подходи. Процедурната ориентация е най-очевидна в САЩ, която е имигрантска страна и процесът на американизация също протича главно чрез индивидуална асимилация. В литературата може да се проследи, че най-критичните атаки срещу мултикултурализма като модел на обществото често идват от американски автори, като последният известен пример е противоречивата книга на Артър Шлезинджър *Разрушаването на Америка*.

Най-очевидният пример за процедурна ориентация е Квебек, където обществото е със силни колективни цели и едновременно либерални ценности. Според Чарлз Тейлър, *за правителствата на Квебек е аксиоматично, че оцеляването и процъфтяването на френската култура в Квебек е добро*. От друга страна, в Квебек също се спазва многообразието и се създават адекватни гаранции за основните права. Не се отрича, че има напрежение и трудности при съвместното преследване на тези цели, но *подобно преследване не е невъзможно и проблемите по принцип не са по-големи от тези, срещани от всяко либерално общество, което трябва да съчетава, например, свобода и равенство или просперитет и справедливост*.

Въз основа на направения дотук анализ може да се твърди, че би било по-естествено Естония да следва модела на Квебек, а не на САЩ. Малкото естонско население, неговото геополитическо разположение и исторически опит подсказват уязвимостта на естонската националност, поставяйки под заплаха дългосрочното ѝ оцеляване. Затова е разумно да се определят естонският език и култура като благо, за което отстоява държавата. Естония е подобна на Квебек в

това отношение: и в двата случая материалният подход към обществото ясно личи от съответните политически документи на държавата. Следователно е логично специалната роля на естонската култура да се формулира и в Стратегията за интеграция на естонското общество като един от елементите на естонската версия на мултикултурализма.

Стратегия за интеграция – основен етап

През лятото 1999 г. министърът на населението на Република Естония свика комисия от експерти, чиято задача бе разработването на програма за интеграция на естонското общество за 2000-2007 г. Приетата от правителството през февруари 1998 г. Стратегия за интеграция е взета за основа за тази програма. В същото време е решено концептуално да се доразвие и да се очертаят конкретни интеграционни дейности по отделни сфери. Още заглавието на програмата показва за определена концептуална промяна. Ако в първата фаза основният проблем е била интеграцията на неестонците в естонското общество, в основния ѝ етап стои въпросът за интегрирането на обществото като цяло. По този начин идеята за интеграцията като двупосочен процес ясно е въведена, като се предполага, че не само естонците, но и неестонците допринасят за интеграционните процеси.

В Стратегията се посочва, че постигането на оптимална съгласуваност на обществото е основна цел на интеграцията. Такъв подход се основава както на класическото понятие за нация, така и на съвременните теории за мултикултурализма. Такава съвременна теория е концепцията на Джон Рекс. Според него, за да се възприеме мултикултурализмът като форма на социална организация, е важно да се види колко хомогенни или различни са основните културни групи на обществото в тези две сфери и каква политика провежда държавата в тази връзка. Чрез комбинирането на тези две разграничения се появяват следните логически възможности, залегнали в Естонската програма: 1) Езиково-комуникативна интеграция означава възпроизвеждане на общо пространство на информация и естонска езикова среда в естонското общество в условията на мно-

гообразие и толерантност; 2) Правно-политическа интеграция означава формиране на лоялно към естонската държава население и намаляване на броя на хората без естонско гражданство; 3) Социално-икономическа интеграция означава постигане на равна способност за конкуренция и социална мобилност на членовете на естонското общество, независимо от техния етнически или културен произход.

Така рамката, предложена в програмата, работи върху предположението, че терминът интеграция е общо понятие, включващо социално-икономически, културно-езикови и политически аспекти. Разграничаването на тези различни елементи е условно и понякога проблематично, но въпреки това необходимо, както от теоретични, така и от практически съображения. На теоретично ниво е необходимо да се даде възможност за ясно разграничаване на интеграцията в различни области и на различни нива, както и за точно формулиране на целите и амбициите в тези области. Основните проблеми с интеграцията в посочените сфери са разработени в програмата, както следва:

Необходимостта от езиково-комуникативна интеграция произтича от факта, че изключването на много неестонци от естонското общество е породено от липсата на познания по естонски език. Създаването на обща естонска езикова среда се извършва паралелно със създаването на благоприятни условия за развитието на малцинствените езици и култури. Значението на естонския мултикултурализъм се проявява чрез толериране на различията и чрез взаимно признаване и уважение. По-позитивното отношение на естонците и неестонците един към друг подкрепят формирането на обща сфера на информация и оценяване на естонската езикова среда като знак на държавността. Промяната на нагласите в обществото се отразява и в корекцията на досегашната постановка: *неестонците като проблем* се заменя с *неестонците като потенциал за развитие* и *неестонците като партньори в изграждането на Естония*.

Целенасоченият правителствен интерес към бъдещите перспективи на неестонците и особено към подрастващото поколение в Естония създава стабилна политическа атмосфера за реална интеграция. От една страна, се подчертава, че културните различия в обществото

са ресурс, а не проблем. В този смисъл хомогенизация на обществото не е необходима. Обратно, важно е да се подпомогне развитието на културите на малцинствата. От друга страна, за нормалното функциониране на обществото трябва да има общо поле за комуникация и културно пространство. Това предполага познаване на естонския език и култура от всички членове на обществото. Преодолявайки доста силната езикова бариера от много неестонци, за тях се създава възможност за реално участие в социалния живот.

Правно-политическата интеграция произтича от два проблема в днешна Естония. Първо, приблизително 25% от естонското население няма естонско гражданство и приблизително 17% нямат гражданство изобщо. Следователно целта на процеса на интеграция е да се увеличи броят на хората с естонско гражданство и формирането на обща държавна идентичност на естонци и неестонци, която се създава на базата на естонското езиково поле на информация. На неестонците, живеещи в Естония, са гарантирани възможностите за запазване на техните езикови и културни особености преди всичко чрез получаване на образование на майчин език и насърчаване на дейността на културните общества. Това включва въвеждането на техните културни особености и постижения в естонското общество. По този начин една от целите на интеграцията е адаптирането на културите на различните етнически групи в естонското общество, а не асимилацията им в естонската култура. Разграничаването на интеграцията от езикова и културна асимилация се състои в два едновременно протичащи процеса: запазването на езиковото и културното наследство на етническата група, от една страна, и интеграцията около силна обща позиция в естонското общество, от друга.

Мултикултурното общество може да функционира ефективно само ако членовете му споделят общата позиция. Общата позиция създава основа за взаимно обогатяване на комуникацията и зачитането на общи интереси, и допринася за спокойното битуване на лицата от различни националности да се чувстват сигурни в Естония. Тя се основава на: общи хуманистични и демократични ценности, общо информационно поле и среда на естонски език, и общи държавни институции и демократични ценности.

Подходът, представен в програмата, формира *естонския модел на демократичен мултикултурализъм*. Моделът не изобразява окончателната истина или идеалния свят, където се решават всички възможни проблеми. Обратно, той предполага различия и конфликти. В същото време представлява балансиран компромис, който внася основните стремежи на двете страни, в рамките на които да се търсят решения в реални случаи.

Мултикултурната демокрация като форма на социална организация не е идилия, тя съдържа и вътрешни затруднения, тъй като възникват съществени проблеми във връзка с мултикултурализма като форма на обществото. В известен смисъл това са вечни въпроси, които може да нямат окончателен отговор, но което не означава, че въпросите не трябва да се изследват и да им се търсят решения. Човек може да попита: мултикултурализмът насърчава ли създаването на негативни стереотипи? Кога мултикултурализмът се развива в етноцентризъм?

Нека проследим различни интерпретации на естонската история от различните етнически групи, живеещи в тази страна. Лоялността към естонската държава предполага ли, че събитията от 1940 г. се считат за окупация, а не като доброволно обединение на Естония със СССР? Трябва да отбележим, че цялата основа на естонската държава днес опира до споменатата гледна точка. Въпросът е пряко свързан с друг: каква трябва да бъде концепцията на самите неестонци? Трябва ли държавата да се стреми да ги накара да проумеят и следват официалната доктрина? Според Гордън, конформирането на етническото достойнство е необходимо за успешна национална интеграция. Хомогенизацията на обществото и запазването на културните различия са процеси, които могат да си противоречат. В тази връзка трябва да се запитаме: как запазването на различията влияе върху формирането на общо културно пространство в обществото? Запазването на разликите има тенденция да засилва съществуващата идентичност, докато националната интеграция предполага развитие и промяна на съществуващите идентичности. Правилно ли е, че мултикултурализмът укрепва връзките в етническата група и отслабва външните връзки? Признаването на еднаква стойност на различните култури отговаря на основна чо-

вешка потребност от признание. В същото време всички общества неизбежно съдържат етнически предразсъдъци и стереотипи. Тези негативни явления всъщност изпълняват и положителна функция в обществото, за което разсъждава американският психоаналитик Вamik Волкан в научен труд, инспириран от аргумента, че хората имат психологическа потребност от съществуването на враг.

Поставените въпроси се отнасят до няколко проблема, свързани с мултикултурализма. Но те индират, че това е сложно явление, което изисква особено внимание и отговорност от страна на институциите, вземащи решения. Опростен партийно-политически или наивно-оптимистичен подход по въпроса може да нанесе огромни щети на цялото общество за дълъг период от време.

Повечето съвременни общества са мултикултурни. Докато в културен смисъл хетерогенността е ресурс, тя може да провокира различни проблеми в социално и политическо отношение. За да функционира държавата нормално, е необходима известна съгласуваност на обществото, която създава общо поле за комуникация и общо културно пространство. Това обикновено се основава на езика и културата на титулната националност. В същото време възниква въпрос за правата на малцинствените групи. Трябва да се признае, че интересите на мнозинството и малцинствените групи понякога се разминават. Причината е в различните им исторически отношения със страната, различните им културни традиции, дори различните им стремежи.

Естонският модел на демократичен мултикултурализъм е формулиран в документа, изхождащ от тези идеи. Същността на интеграцията на естонското общество е уточнена в дефиницията на интеграцията чрез два процеса: социална хомогенизация на обществото, основаваща се на знания на естонски език и придобиване на естонско гражданство от една страна, и запазване на етническите различия чрез признаване от малцинствата на културните права на друг. Естонската версия на мултикултурализма, включваща принципите на културния плурализъм, силна обща основа и запазване на естонското културно пространство, базирана на даденото определение, е формулирана в *национална програма за интеграция*. Въпреки че конкретното съдържание на програмата за интеграция почива

на естонския контекст, може да се предположи, че идеите, на които се основава, са приложими и за други многоетнически страни. Основният извод на документа е, че мултикултурният подход към обществото става все по-важен в настоящия етап на развитие на националната държава. Целта на интеграцията на естонското общество е да създаде вътрешно съгласувана общност, готова да се справи с глобалните предизвикателства на XXI век. Въпросът в Естония вече не е поставен по начин, при който алтернативите в етнополитиката са или национална чистота или пълно смесване. В демократичния мултикултурен модел на обществото това се отнася както за мнозинството, така и за малцинствените култури.

Използвани източници

Action Plan. 1999. Action Plan of the Estonian Government: Integration of non-Estonians into Estonian Society.

Castells, M. 1997. The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. 2. New York.

Connor, W. 1972. Nation-building or nation-destroying? In: *World Politics*, vol. 24, №3, pp. 319–355.

The Integration. 1998. The Integration of Non-Estonians Into Estonian Society, adopted at session of the Government of the Republic of Estonia.

Vetik, R. 2000. Democratic multiculturalism: a new model of national integration. Aland Islands Peace Institute.

СЪВРЕМЕННИ ТЕНДЕНЦИИ В ИЗСЛЕДВАНЕТО И ПРЕДСТАВЯНЕТО НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО НА МАЛЦИНСТВОТА

Нина Дебрюне

CONTEMPORARY TRENDS IN THE RESEARCH AND PRESENTATION OF CULTURAL HERITAGE OF MINORITIES

Nina Debruynе
n.debruynе@unibit.bg

Abstract. *The article outlines the contemporary trends in the research and presentation of cultural heritage of ethnic and religious minority groups. The focus is placed on the main methods and techniques of collecting, documenting and interpreting intangible cultural heritage and the contemporary trends in their museum presentation.*

Key words: *cultural heritage, ethnic and religious minorities, ethnography*

Въведение

Културното наследство чрез своите адаптационни и творчески функции е основен фактор за социализацията на личността, като основни средства за идентификация са *социокултурните образци*, които са *повече или по-малко удачни решения на социално значими проблеми* (Сачев 2004: 45-48). Трите основни функции на културната дейност, свързана с обгрижването на културното наследство, са творческа (свързана със създаването на културни ценности), социокомуникативна (свързана с тяхното съхраняване и разпространение) и практическо-приложна (свързана с усвояването на културното наследство) (Иванов и Сачев 2009).

Традиционно научните дирения в областта на изследването и представянето на културното наследство на религиозните групи се фокусира предимно върху материалните обекти (храмове, свещени места и пр.). По отношение на нематериалните религиозни ценности изследванията се ограничават до устни традиции, художествени изкуства, социални обичаи, обреди и празненства. Все още няма утвърдени практики за наблюдение и изучаване на религиозните ценности *per se* (Назърска 2016).

Често срещани практики са обособяването на културни маршрути, разработването на политики за насърчаване на културно многообразие, експониране на етническо и религиозно наследство в тематични музеи; включване в образователни програми. Тези способности придават видимост на културното различие и визуализация на културно наследство на малцинствата пред широката публика (Назърска 2014).

Религиозният туризъм, като част от културния, вече се разглежда като способ за съхранение и популяризиране на религиозното наследство, най-вече чрез консервирането и реставрирането на материалното наследство и адаптирането му за нуждите на туризма (Nolan, Nolan 1992; Bond, Ruhanen 2009; UNWTO 2011; Назърска 2013; Mureti Muriuki et al. 2016; Olsen 2016). Интензитетът на поклонническия туризъм в някои случаи е определящ за имиджа на дестинацията (Kantola 2016; Metti 2011). Други форми на социализация са неделните училища, дарителството и спонсорството (Апостолова 2016); издаване и разпространение на духовна литература; установяването на неделно училище с дидактическа, възпитателна и педагогическа функция; поддържане на уебсайт на някои храмове (Николова 2016).

Изследване на културното наследство на етнически и религиозни групи

Изследването на традиционната култура са сред основните задачи на етнографията, която разграничава материален и духовен компонент. Колев (1987) определя и трети – социално-нормативен, включващ етническата среда с присъщите ѝ организиращи и регулиращи функции. Към материалната култура спадат земеделието, животновъдството, лова и риболова, занаятите, селищата, жилищата, храната и храненето, народното облекло, търговията и транспорта. Към духовната култура спадат народният мироглед, медицина, игри и представления, обичайна и празнична система и народно изкуство. Към социално-нормативната част пък са изследванията на семейството, рода и родовите групи, родствениите връзки и роднинските названия, селската община, еснафските организации и обичайното право.

В изследователската методология на етнографията могат да се разграничат три основни системи. Общата методология обхваща

философските позиции на изследователя за света около него. Специална или специфична методология е използването на традиционните и съвременните изследователски методи, като абстрактно-логическият, конкретноисторическият или системно-структурният анализ, подборно наблюдение, анкетиране и пр. В частната или частнонаучната методология се включват теренната етнографска работа, непосредственото наблюдение, компаративният (сравнително-исторически) метод, стратиграфският метод, методите на ретроспективната етнографска реконструкция и на етнографското картографиране (Колев 1987).

В теренната работа се събира информация за традиционната и съвременната култура на общността, както и предмети от бита и културата. Изследователят работи с групи или отделни информанти, като изследването може да бъде стационарно (когато изследователят живее известно време сред изследвана общност) или експедиционно (маршрутно) (Колев 1987). Теренът е *конкретната социална и културна среда, в която изследователят целенасочено търси, регистрира и събира емпирични материали* (Янкова 2015: 6). С други думи – мястото, където се практикува изследвания обект. Днес това може да бъде навсякъде: кафенета, църкви, детски площадки, класни стаи, дискотеки, пазари и търговски центрове, спортни арени, фестивали, класни стаи, басейни, болници, учреждения, бръснарници и фризьорски салони и пр. (Whitehead 1995). Теренното изследване се състои от три фази: подготовка (сондаж), изпълнение и обработване и анализ на данните. При подготовката се събира вече наличното научно знание и информация за самия терен, като целта е да се идентифицират белите петна, върху които трябва да се съсредоточи изследователският интерес (Моллов 2001; Янкова 2015). Етнографските извори са доста разнообразни: ръкописни произведения, печатни издания, устното народно творчество, археологически материали и лингвистични проучвания (Колев 1987). Особено внимание трябва да се обърне на достоверността на източниците, на обективността на авторите, включително и на мотивацията на фотографите при използването на снимки (Naidoo 2012).

Методите на изследване при работата на терен са няколко, като те се подбират и комбинират според конкретната ситуация (Колев

1987; Моллов 2001; Янкова 2015). При *наблюдението* изследователят е пряк свидетел, а понякога и активен участник в живота на обследваната група. Този метод е на пръв поглед много субективен и зависи от интерпретацията на изследователя, но практиката показва, че е най-достоверният и надежден, защото се базира на *поведението* на респондента, а не на думите му. Поведението е много последователно от нагласите и мненията (Gobo 2011). При *интервютото*, предварително подготвено, обмислено и подходящо структурирано, се отговоря на определен изследователски въпрос. По-висока гъвкавост и резултатност може да се постигне чрез използването на частични структурирани интервюта, при които изследователят променя формулировката или структурата на въпросите в хода на интервюто. *Анкетата* е най-често използваният количествен метод. Използва се в допълнение на другите два. Често се включват различни видове въпроси – отворени, затворени, смесени, дихотомни (да/не; вярно/не вярно). Тук неутралността на въпросите е от особена важност.

В изследванията на нематериалното културно наследство може да се приложат различни подходи. При *интердисциплинарния / комплексния подход* в изследването участват специалисти от различни науки – историци, етнологзи, музеолози, филолози, фолклористи, културолози, етномузиколози, етнохореолози, изкуствоведи, географи, лингвисти и др. *Контекстуалният подход* разглежда обекта в неговия контекст, напр. на лазарски песни се разглеждат в контекста на съответния ритуал. *Устната история* и развилият се през 80-те год. на ХХ в. *биографичен подход* се използват, но имат определени ограничения. Сред по-съвременни подходи се открояват *кинезиката* (kinesics – изследване на движенията и езика на тялото като признак за групова динамика и характеристики), *проксемиката* (proxemics – използването на пространството в живота на групата и връзката му с културата) (Prill-Brett : 21-24) и *автоетнографията* (дадена култура се описва от първо лице). При последната авторовите преживявания и прозрения по отношение на определена култура се подбират и описват постфактум чрез рефлексия и критичен анализ (Ellis et al.).

По отношение на структурата на изследването, изследователят

се радва на голяма степен на свобода на действията в зависимост от конкретната ситуация на терен, професионалният си опит и интуиция. Литературата предлага множество възможни структури (Венелин; Шишманов 1889; Арнаудов; Моллов 2001; Илчевска 2014). Работата с живи хора предполага особена степен на внимание от страна на изследователите. Теренните етнографски изследвания са интерактивни и следователно подлежат на изкривявания в събирането и обработването на данните. Сред потенциалните *замърсители* на чистотата на научния метод може да открием: способностите на изследователя да наблюдава и отбелязва; теоретичните му нагласи, очаквания и възприятия, и т. нар. метатеоретични нагласи – несъзнателни презумпции и позиции (Prill-Brett). От друга страна, резултатите може да бъдат повлияни и от респондентите. Хората не винаги мислят това, което казват. Дори и добронамерените не са застраховани срещу грешки, противоречия, загуба на памет (особено при предаване на устна история). Именно затова и теренната работа се ръководи от етични принципи, сред които: откритост по отношение на основните изследователски цели, пълно информирано съгласие на респондента, лоялност, уважение и съпричастност към респондентите; запазване на техния авторитет и лично достойнство; избягване на нанасянето на вреди на изследваните хора и общности, техните вътрешни взаимоотношения и групова динамика; предоставяне на достъп на респондентите до събраната информация (Янкова 2015; Genzук; O'Reilley 2005).

Етнографските проучвания изискват строга дисциплина по отношение на създаване и поддържане на теренна документация. В полевия дневник следва да се записват не само фактическите наблюдения, но и интерпретациите на изследователя, които явно се обозначават (Prill-Brett). Genzук препоръчва да се записва дума по дума (точни цитати), да се оставят респондентите да представят себе си по собствен начин, тъй като по този начин информационната картина става по-богата, дълбока и прецизна. В етнографските изследвания се използват множество средства: звукозапис, видеозапис, фотографиране, рисуване/ скициране, нотиране, провеждане на архивни и генеалогични изследвания, събиране на статистически данни, предмети, растения и други природни образци и пр. (Янкова 2015).

Представяне на културното наследство на етническите и религиозните групи

Традиционно, представянето на културното наследство, вкл. на етнически и религиозни групи, се осъществява в и от музеите. Националните музеи във всички европейски държави са инструмент за формиране и поддържане на национална идентичност чрез наратива на националната история. В резултат културното наследство на малцинствените етнически и религиозни групи оставят на втори план. Изключение в това отношение прави Норвегия, която поддържа политика на налагане на мултикултурализъм и правата на малцинствата (Eilertsen & Amundsen 2012).

В момента се извършва преход от модерно към постмодерно виждане за знанието, особено в т. нар. *национални* (мултиетнически) държави – САЩ, Канада, Австралия, Нова Зеландия и др. Модерната теория приема, че има *факти*, които могат да бъдат обхванати от обективни изследвания и предадени като *знание и истина*. Постмодерното виждане приема, че формирането на знанието е повлияно от икономически, социални, културни, политически и други фактори и вследствие на това няма едно статично послание и няма един авторитетен глас. Все повече се налага мнението, че *етническите и религиозните малцинства* трябва да участват активно в представянето на тяхната култура пред света. Привличането и включването в живота на музея на малцинствените групи е и един от приоритетите на днешните музеи (Simon 2018).

Културното наследство на малцинствата се представя традиционно през призмата на мнозинството или господстващата култура, а в случаите на бивши колонии – пречупено през западния цивилизационен модел. В много случаи начинът на представяне на културното наследство не отговаря на представите на общностите, чиито наследство е то, и този проблем трябва да се разреши (Hakiwai 2005).

Консенсусът днес е, че нематериалното културно наследство (НКН) трябва да бъде представяно и интерпретирано в неговите автентични местни разновидности (ICOM 2002) и в това начинание основна роля трябва да заемат местните музеи в сътрудничество с националните (UNESCO 2003). Основните предизвикателства пред

музеите са, от една страна, свързани с по-ограничения опит в промотирането на НКН в сравнение с опита им с материалното, и от друга, с подбора на начините и средствата за представяне на живите практики (Santova 2018). Въпросителните относно способността на музея да съхранява традиции чрез музеифициране са поставяни отдавна (Gnezda Bogataj 2018). Решенията на този проблем се търсят в две посоки. Едната е чрез обособяване на специална среда в музейното пространство, където се събират, съхраняват и практикуват различните елементи на НКН. Другата е чрез интегриране в ежедневието на местната общност на елементите на нематериалното културно наследство. Например, в *селото музей* могат да бъдат практикувани и представяни песенният и танцовият фолклор, занаятите, общественият опит, начинът на живот. От особена важност е обособяването, планирането и изпълнението на задължителен образователен компонент във взаимодействието с посетителите (Taktakishvili 2018).

Заклучение

Културното наследство на етническите и религиозните групи представлява научноизследователски интерес, но традиционно фокусът попада върху материалните обекти, устни традиции, обреди и обичаи. Изследователският аспект е подробно разработен и включва богат набор от методи и техники за събиране, документиране и интерпретиране на културните ценности. Експонирането на културните ценности на малцинствата в повечето случаи остава подчинено на националния музеен наратив. Съвременните тенденции са в посока на включване на етническите и религиозните групи в представянето и интерпретирането на собственото им културно наследство, като водеща роля и този процес е определена за местните музеи в сътрудничество с националните.

Използвани източници

Апостолова, И. 2016. Ролята на новите „вярвачи“ за социализацията на софийските манастири. IN: *СЕМИНАР_БГ*, №13, 25.12.2016 [Apostolova, I. Rolyata na novite 'vyarvashiti' za sotsializatsiyata na sofijските manastiri. In: Seminar_BG, Vol. 13, 25

Dec 2016] [Online] Available at: <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy-13.html> [Accessed 10.03.2019].

Венелин, Ю. б.д. Основни правила при проучването и записването на български танцов фолклор на терен, позовавайки се на Венелин, Ю. Писмо до В. Априлов. В: Данчев, Г., А. Калоянов. Българска фолклористика. Христоматия. В. Търново. [Venelin, YU. x. d. Osnovni pravila pri prouchvaneto i zapisvaneto na bŭlgarski tantsov folklor na teren, pozovavaŭki se na Venelin, YU. Pismo do V. Aprilov. Cited in : Danchev & Kaloyanov 1975]

Данчев, Г., А. Калоянов, А. 1975. Българска фолклористика. Христоматия. В. Търново, 1975 [Danchev, Kaloyanov, A. eds. Bŭlgarska folkloristika. Khristomatiya, V. Tŭrnovo] Available at: <http://old.nbu.bg/PUBLIC/IMAGES/File/departments/music/Microsoft%20Word%20-%20Osnovni%20pravila%20za%20terenni%20prouchvania.pdf> [Accessed 10.03.2019].

Иванов, Д., Е. Сачев, Е. 2009. Защита на културно-историческото наследство, София [Ivanov, D & Sachev E. Zashtita na kulurno-istoriheskoto nasledstvo, Sofia].

Илчевска, М. 2014. Иван Шишманов – за значението и задачите на нашата етнография и за проблемния сплит „фолклор – антропология“ В: Литературен клуб, 25.03.2014 [Ilchevska, M. Ivan Shshmanov – za znachenieto i zadachite and nashata etnografiya I za problemniya split 'folklor-antropologiya'. In: *Literaturen klub*, 25.03.2014] Available at: <http://www.litclub.bg/library/kritika/ilchevska/shishmanov.html#012> [Accessed 10.03.2019].

Колев, Н. 1987. Българска етнография. София [Kolev, N. Balgarska etnografiya. Sofia.]

Моллов, Т. 2001. Краеведското фолклористично проучване (Кратки указания и примерен модел). В: LiterNet, №2 (15). [Mollov, T. Kraevedskoto folkloristichno prouchvane (Kratki ukazaniya i primeren model). In: *Elektronno spisanie LiterNet*, #2 (15)] Available at: <http://liternet.bg/publish/tmollov/kraeved.htm> [Accessed 10.03.2019].

Назърска, Ж. 2013. Испанският път на Пилигримите и Сантяго де Компостела. В: Религиозен плурализъм. София, с. 174-178. [Nazarska, G. Ispanskiyat pŭt na Piligrimite i Santyago de Kompostela. In: *Religiozen pluralizŭm*. Sofia, pp. 174-178].

Назърска, Ж. 2014. Културно-историческото наследство на етническите и религиозните малцинства в България: опазване, съхранение и социализация. София. [Nazarska, G. Kulturno-istoricheskoto nasledstvo na etnicheskite i religioznite maltsinstva v Balgariya: opazvane, sahranenie i sotsializatsiya. Sofia].

Назърска, Ж. и кол. 2016. Опазване на нематериалното културно наследство: Религиозните ценности в съвременна България. София. [Nazarska, G. et al. Opazvane na nematerialното kulturno nasledstvo : Religioznite tsennosti v sŭvremenna Bŭlgariya. Sofia.]

Николова, Р. 2016. Опазване, съхраняване и социализация на православното културно-историческо наследство в България от Българската православна старостилна църква. В: Назърска, Ж., Св. Шапкалова (съст.) *Хармония в различията* 2016. София, с. 122-134 [Nikolova, R. Opozvane, sahranyavane i sotsializatsiya na pravoslavното kulturno-istoricheskо nasledstvo v Balgariya ot Balgarskata pravoslavna starostilna tsarkva. In: Nazarska, Zh. & Shapkalova, Sv. (eds.) *Harmoniya v razlichiyata* 2016. Sofia, pp. 122-134].

Сачев, Е. 2004. Ролята на културното наследство за социализацията на личността. В: Паметници, реставрация, музеи, №5-6, с. 45-48 [Sachev, E. Rolyata na kulturnoto nasledstvo za sotsializatsiyata na lichnostta. In: *Pametnitsi, restavratsiya, muzei*, #5-6, Dec 2004, pp. 45-48].

Шишманов, И. 1889. Значението и задачите на нашата етнография. В: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, т. 1, с. 1-63 [Shishmanov, I. Znachenieto i zadachite na nashata etnografiya. In: *Sbornik za narodni umotvoreniya, nauka i knizhnina*, Vol. 1, 1889, pp. 1-63] Available at: http://macedonia.kroraina.com/sbnu/sbnu_01.pdf [Accessed 10.03.2019].

Янкова, В. 2015. Теренното фолклористично изследване – стъпка по стъпка (Ръководство за студенти). Шумен [Yankova, V. Terennoto folkloristichno izsledvane – stapka po stapka (Rakovodstvo za studenti). Shumen.] Available at: <http://shu.bg/tadmin/upload/storage/2056.pdf> [Accessed 11.03.2019].

Bond, Ruhanen 2009. Religion, remembrance and the 'rock': current trends in Australian religious tourism. Available at: <https://trove.nla.gov.au/version/49517572> [Accessed 10.03.2019].

Eilertsen, Amundsen 2012. Museum Policies in Europe 1990–2010: Negotiating Professional and Political Utopia. Linköping.

Ellis et al. n.d. Autoethnography: An Overview. In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10. Available at: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108> [Accessed 10.03.2019].

Genzuk M. n.d. A Synthesis of Ethnographic Research. Available at: https://www-bcf.usc.edu/~genzuk/Ethnographic_Research.pdf [Accessed 10.03.2019]

Gnezda Bogataj 2018. Presenting the Intangible Cultural Heritage in the Indrija Municipal Museum with an emphasis on the Indrija Mercury Mine's hoisting machine. Intangible Cultural Heritage and Museums. In: *Between the visible and the invisible: the Intangible Cultural Heritage and the Museums*. Sofia, pp. 34-44.

Gobo. 2011. Ethnographic Methods. Available at: https://www.researchgate.net/publication/279406124_Ethnographic_methods [Accessed 10.03.2019].

Hakiwai, A. 2005. The search for legitimacy – Museums in Aotearoa, New Zealand – A Maori Viewpoint. In: Corsane, G., ed. *Heritage, Museums and Galleries: An Introductory Reader*, pp. 154-162.

ICOM 2002. ICOM Shanghai Charter 2002.

Kantola. 2016. Stories from the city, stories from the sea. How place brands

are perceived differently from local's and tourist's point of view. Turku, *Available at:* <https://www.utupub.fi/bitstream/handle/10024/121975/TSEgradu2016kantola.pdf> [Accessed 10.03.2019]

Metti, M. 2011. Jerusalem – the most powerful brand in history. Stockholm. *Available at:* <http://www2.mettibronner.com/Jerusalem.pdf> [Accessed 10.03.2019].

Mureti Muriuki et al. 2016. Determinants of religious tourism branding tactics in Kenya: A cross sectional study. In: *Tourism and Hospitality Research*. 18(1), September 2016.

Naidoo, L. 2012. Ethnography: An Introduction to Definition and Method, – In: Naidoo, Loshini (ed.) *An Ethnography of Global Landscapes and Corridors*. p. 6.

Nolan, Nolan 1992. Religious sites as tourism attractions in Europe. In: *Annals of Tourism Research*, Volume 19, Issue 1, 1992, pp. 68-78

O'Reilly, K. 2005. *Ethnographic methods*. New York.

Olsen, D. 2016. Ritual Journeys in North America: Opening Religious and Ritual Landscapes and Spaces. In: *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, Volume 4, Issue 1, 2016.

Prill-Brett J. n.d. *Ethnographic Research Methods Available at:* <http://www.tbtebba.org/index.php/all-resources/category/108-day-5?download=805:ethnographic-research-methods> [Accessed 10.03.2019].

Santova, M. 2018. Intangible Cultural Heritage and Museums. In: *Between the visible and the invisible : The Intangible Cultural Heritage and the Museums*. Sofia, pp. 7-13.

Simon, N. 2018. Which New Audiences? A Great Washington Post Article and its Implications about Age, Income, and Race. *Available at:* <http://museumtwo.blogspot.com/2018/04/> [Accessed 29.06.2018].

Taktakishvili 2018. Intangible Cultural Heritage and Museum Space. In: *Between the visible and the invisible : the Intangible Cultural Heritage and the Museums*. Sofia, pp. 53-65.

UNESCO 2003. *The Roles of Museums in Safeguarding Intangible Cultural Heritage (UNESCO Convention, October 2003) Position Paper for the Expert Meeting April 5–7, 2004. Available at:* <https://ich.unesco.org/doc/src/00085-EN.pdf> [Accessed 10.03.2019].

UNWTO 2011. *Religious Tourism in Asia and the Pacific. Available at:* http://cf.cdn.unwto.org/sites/all/files/pdf/110325_religious_tourism_excerpt.pdf [Accessed 10.03.2019].

Whitehead, T. 1995. *Basic Classical Ethnographic Research Methods In: Ethnographically Informed Community And Cultural Assessment Research Systems (EICCARS) Working Paper Series, July 1995.*

МЕЖДУЕТНИЧЕСКИТЕ ОТНОШЕНИЯ В БЪЛГАРИЯ И В БЪЛГАРСКАТА АРМИЯ В ГОДИНИТЕ НА ПРЕХОДА (1989–2004)

Йордан Дойков

INTERETHNIC RELATIONS IN BULGARIA AND THE BULGARIAN ARMY IN THE TRANSITION YEARS (1989–2004)

Jordan Doykov
j.doykov@unibit.bg

Abstract: *The article deals with the participation of different ethnic groups in the Bulgarian army in the first years of transition from a totalitarian to a democratic society. The emphasis is placed on the place of the Roma and the Turks in the context of national security.*

Key words: *army, Bulgaria, political transition, interethnic relations*

Увод

Въпросите на междуетническите отношения имат измерения в многовековната история на човешките общества. Световната история не познава съществуването на хомогенно етническо национално образувание. Още по-малко е възможно оспорването на факта, че във всяка от съвременните национални държави съществуват повече или по-малко обособени групи със свое езиково, религиозно, културно своеобразие. Независимо от начина по който ще се наричат – етнически малцинства¹, етнически общности, етнически групи (или съответно езикови, религиозни, културни) не може да бъде отречено правото да съхраняват своята уникалност, повече или по-малко идентифицирайки се с националната общност, но така или иначе спазвайки институционалните норми на съответната национална държава. Същевременно всяка съвременна национална държава се стреми да избягва признаването на *етническо малцинство*, когато има в своите предели различна етническа група. По тези две главни линии се наблюдават и основните напрежения и конфликти между етническите мнозинства и малцинства, между различните национални държави.

Исторически измерения

Според многобройните преброявания след Освобождението (1878) в България има няколко етнически общности. Дълги години тези преброявания, както и изследванията, не правят разлика между религиозна и национална самоопределеност, което създава трудности при установяването на общия брой, процентното съотношение и влиянието на отделните етнически групи. Това важи за всички общности, които се самоопределят като различни от българите. Основните етнически групи са турците (9,4%) и ромите (4,7%), а сред останалите са руснаците (0,2%), арменците (0,1%), евреите (0,1%), татарите, гърците, румънците, представители на др. славянски народи, германци и т. н. (НСИ 2001). Последните се явяват незначителен брой спрямо цялото население и постоянно намаляват като носително число.

Турци. Възникването на турската етническа общност в България е резултат от селджукските нахлувания, османските завоевания в Европа и установяването на Османската империя (XIII-XV в.), както и от класическите процеси, определящи разпадането на всяка голяма империя. Основен проблем след Руско-турската война (1877-1878) и Освобождението на България е непрекъснатото изселване на турското население. Именно след войната е извършено първото голямо преселение, но част от тези хора се завръщат, получили гаранции за имота и свободата си. През следващите десетилетия с различен интензитет се извършват преселения от България в Турция, които са обусловени от социално-икономически и политически процеси. Част от тези преселения са в резултат на базата на междуправителствени спогодби, по хуманитарни причини за събиране на разделени семейства, в по-ранния период и през последните години – за търсене на икономически просперитет. Единственото масово преселение по чисто политически причини става през 1989 г. То е свързано с политиката на държавата към другите етнически общности, чиято цел е създаването на етнонационална държава. Българските турци са обявени за продукт на асимилационните процеси, извършвани в предходните векове от Османската империя. Насилственото променяне на имената на турците в страната се

обявява за естествен и непровокиран от никого *възродителен процес*, но всъщност неговата *доктрина и практика* [...] са израз на *етнически фундаментализъм* (Фотев 1994:90). За целта е използвана цялата държавна администрация и силите за сигурност. Забранени са мюсюлманските религиозни обреди. Действията са сходни с извършеното в началото на 70-те год. на XX в. преименуване на българските мюсюлмани². Отговорът на турската общност е създаването на нелегалното Турско национално-освободително движение. Подобна политика в държавен мащаб е прецедент за България, но съвсем не е на Балканите. Като не подлагаме на съмнение антихуманната същност на тази политика, трябва да се подчертае, че България е последната балканска страна предприела насилие от този характер спрямо някои от етническите си групи.

Роми. Статутът им на презрени и стереотипите, свързани с тях в днешно време, датират от тяхното пристигане от Пенджаб през XIII в. в Европа и в частност в днешните български земи. Тяхното поселение на Балканите съвпада с набезите на селджукските турци с нашествията на монголите и татарите в Русия и Византийската империя. В различните периоди от развитието на страната ромите много често се преливат към една или друга група главно по религиозен признак. От османското владичество се коренят представите за тях като склонни към колаборация с властта и тежнения към исляма. Подозрителното отношение, изолираността и дискриминационните практики утвърждават полуномадския начин им на живот и ги разграничава от другите етноси, като ги оставя в периферията на обществото.

Други етнически групи. Евреите започват заселването си по българските земи още от времето на Римската империя. През Средните векове имигрират още две групи еврейски заселници – ашкенази и сефаради. **Арменските** поселения са свързани с византийското владичество на балканските земи. Значителни групи арменци намират убежище в България в края на XIX и началото на XX в., търсейки спасение от асимилаторската политика и Геноцида на Османската империя. Основно и двете групи се занимават с търговия, занаяти и намират подслон в търговските центрове на страната. Основната организация на техните общности са общините им около техните

духовни институции, където развиват сериозна образователна, религиозна, културна и стопанска дейност. Евреите са подложени на репресии и губят своите граждански и политически права в годините на Втората световна война, като след нейното завършване те са им възстановени. Голяма част от българските евреи се изселват в периода 1947-1948 г. в създадената от ООН Държава Израел. Поради изселвания или естествено претопяване, намаляват групите на **гърците, румънците, татарите, гагаузите**, чийто състав е около 0,02% от населението на страната.

Политически измерения

Различните етнически групи с различна степен на активност се изявяват като участие в многопартийната демокрация в България след ноември 1989 г. Тяхното политическо влияние също е различно и се определя от взаимодействията с партийно-политическото представителство на българското мнозинство.

Турците са сред активните участници в демократичните промени. Това тяхно участие се обуславя от наложения *възродителен процес*, довел до *драстичното нарушаване на човешките права на турската общност* (Грозданова 2001: 38) у нас. Провокирането на етнически конфликт и падането на тоталитарния режим доведе до нова формула на етническия модел в България. За първи път в историята на страната се създава политическа партия на фактическа етническа основа – Движението за права и свободи (ДПС), макар програмно да се акцентира на човешките права и правата на малцинствата в частност – национални, етнически, езикови и религиозни. Партията е парламентарно представена, както в VII Велико Народно събрание, приело Конституцията (1991), така и във всички обикновени състави на парламента досега. В своето развитие ДПС идеологически и кадрово търси развитие от партия на етническа общност към партия с национален облик и либерална политическа характеристика. От 2003 г. Движението е член на Либералния интернационал. Макар и значително по-малка като електорална поддръжка и парламентарно представителство от Социалистическата партия, Съюзът на демократичните сили (СДС) и Националното

движение Симеон II (НДСВ) през годините на прехода в отделни периоди ДПС играе ключова роля в българския политически живот. Правителствата на Ф. Димитров (СДС, 1991-1992) и на Симеон Сакскобургготски (НДСВ, 2001-2005), където е коалиционен партньор, а във втория кабинет е и с министерски участия. Освен това, ДПС е мандатодносител на коалиционното правителство на Л. Беров (1992-1994), играе решаваща или определяща роля при изборите за президент на Ж. Желев (1990, 1992), на П. Стоянов (1996) и на Г. Първанов (2001).

Партийно-политическото представителство на **ромското население** през годините на прехода се характеризира с фрагментарност. Основните политически сили в лицето на БСП, СДС и ДПС, като и на други партии инспирират с предизборна насоченост конструирането на формации на отделни ромски лидери с цел влияние сред ромския електорат. В парламентарните групи на основните коалиции са включени такива ромски представители. Те не влияят на съответните партийни политики по отношение на ромската етническа група в страната. Причините за липсата на политическо влияние се свеждат до традиционното сред тях вътрешно разделение (на семейно-родова основа) и поради това – отсъствието на сплотеност за мобилизация; липсата на ресурси, улесняващи мобилизационен тип поведение и действие; липса на политически опит, на централизирана организация, авторитетни лидери и оттам на политически ефективна дейност; липса на национална държава, която да се застъпва за техните интереси (за разлика от турската общност, която има подкрепящ политически фактор в лицето на турската държава).

Икономически измерения

Етническите общности са в максимална степен икономически активни преди началото на прехода. Волунтаристичните и идеологически подходи към икономиката на страната демонстрирани от правителствата на А. Луканов (БСП, 1990) и Ф. Димитров (СДС, 1991-1992) и палиативните или неадекватни управленски практики на кабинетите на Д. Попов (1990-1991), Л. Беров (1992-1994) и Ж. Виденов (1995-1997) доведоха до тежка структурна и производствен-

на криза на цялото българско стопанство. Процесите на реституцията и особено на масовата приватизация нямат очаквания оздравителен ефект върху националната икономика, а са средство за грабеж и първоначално натрупване на капитал от елита и престъпни групировки. Цялостната стопанска криза се допълва от финансова и страната е принудена да въведе валутен борд и да осъществи структурна икономическа реформа (правителството на Ив. Костов, 1997-2001)³. Социално-икономическите трудности имат тотален ефект върху цялото население. Засегнати от високите нива на безработица, ниски доходи и сринат жизнен стандарт са както българите, така и останалите етнически общности.

Турската етническа група е особено зависима от структурните и пазарните промени в сектора на тютюнопроизводството. Съществено значение тук има решението на редица въпроси като държавната политика по изкупните цени на тютюна, приватизацията на монополната за вътрешния пазар компания *Булгартабак*, договорените квоти за този тип производство в рамките на ЕС. **Ромската общност** е в най-неблагоприятна социално-икономическа ситуация, поради високите нива на безработица, ниската си образователно-квалификационна характеристика като работна сила, по същество най-нисък жизнен стандарт и фактическа дискриминираност при наемането на пазара на труда. Икономическите последици на прехода се явяват предпоставки за напрежение сред етническите групи. Конфликти в локална мащабност периодично се екстериоризират сред ромите.

Културни измерения

Разпоредбите на Конституцията (1991), според които *официалният език в Републиката е българският* (чл. 3) и *изучаването и ползването на българския език е право и задължение на българските граждани* (чл. 36, ал. 1), както и че *традиционна религия в Република България е източноправославното вероизповедание* (чл. 13, ал. 3), не са причина за безпокойства сред различните етнически групи. Те намират развитие в конституционните гаранции, произтичащи от текстовете на чл. 36, ал. 2, където *гражданите, за които българският език не е майчин, имат право наред със за-*

дължителното изучаване на българския език да изучават и ползват своя език и в ал. 3 на същия член, че случаите, в които се използва само официалният език, се посочват в закона. Практически не съществуват проблеми в ползването на майчиния език. Българският език се преподава във всички училища и университети, където няма ограничения върху приема на студенти от другите етноси. Държавата и неправителствени организации реализират различни интеграционни програми по предприсъединителните фондове на ЕС в рамките на образованието. Турският език се изучава факултативно в училища, предимно в регионите със смесено население. По държавната Българска национална телевизия се излъчват новини и на турски език. Арменският и иврит се изучава на частно-обществени начала в рамките на културните организации и училища на съответните етнически общности. В културно-религиозните общности на етническите групи се реализират конституционните разпоредби, според които *държавата съдейства за поддържане на търпимост и уважение между вярващите от различните вероизповедания, както между вярващи и невярващи* (чл. 37, ал. 1) и осигурява правото на развитие на *култура в съответствие с етническата... принадлежност* (чл. 54, ал. 1).

Националната сигурност: междуетническите отношения в Българската армия (БА)

Наличието на етнически общности в страната до 1989 г. се разглежда от официалната власт като възможна потенциална заплаха за сигурността на българската държава. Всъщност в отношението на властта се наблюдават амбивалентности. Прокламираните в политиката идеологеми противоречат на практиката. Отношението на властта към различните етноси е различно. Българската армия и останалите структури от сектора за сигурност са фактически *български*. Определено недискриминирани са евреите и арменците. Техни представители на общо основание се рекрутират в офицерския, сержантския и войнишкия състав, разбира се съобразно класово-партийния подход. За турците и ромите подходът е друг: те попълват състава на Строителни войски и на Транспортни войски, които имат предимно стопанско значение.

Отделни техни представители попълват войнишкия състав на БА, като единици от ромите са и сред сержантите.

След приемането на Конституцията (1991) законово се утвърждават основните права и свободи на гражданите, но фактическите промени нямат всеобхватен характер. Закрити са Строителните и Транспортните войски. Всички етноси се рекрутират във войнишкия състав на армията. Същото обаче практически не може да се твърди за офицерския състав. Драстичното намаляване на мирновременната численост на БА и преминаването към изцяло професионална фактически намалява призоваването на младежи от етническите групи.

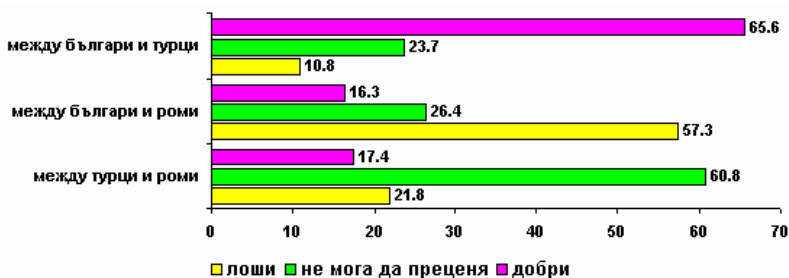
Картината на междуетническите отношения в БА има следните параметри (ЕСИ 2002): основният език за междуличностно общуване на битово равнище е българският. Почти всички военнослужещи (96,5%) го посочват като основен разговорен език в къщи. Религиозността като начин на преживяване и възприемане на действителността е съществена характеристика на етноса и фактор за между етническите отношения. От тази гледна точка картината за БА показва, че близо 40% от военнослужещите в някаква степен са религиозни. Почти 80% от военните свързват значими събития в семейния си живот със съответния религиозен ритуал като този вид нагласа и поведение показва наличието на утвърдени и устойчиви традиции сред всички групи етноси, както и възможности за тяхната реализация. Съществуващата диференциация по признака *религиозност* не би следвало да пречи за проявата на толерантно отношение към религиозните празници на другите етноси. 30% от военнослужещите изразяват такова отношение, което говори за положителна нагласа за възприемане на *другите*, независимо от техните вътрешни убеждения, традиции и обичаи. В рамките на БА всички етнически групи могат спокойно и без трудности да изповядват своята религия и да спазват свързаните с нея ритуали.

Чувството за принадлежност към един етнос и приемането на *другите* е важно условие за социалната интеграция. Военнослужещите показват склонност към приятелство с колеги от другите етноси (в рамките на 40-45%). Това важи в еднаква степен и за българите, и за турците и за ромите. Тази тенденция утвърждава, че съвместната дейност и отговорностите създават предпоставки за такъв

тип действия, което е от особено значение за нормалното функциониране на армията. Готовността за възприемане на „другия“ пряко кореспондира с оценката за самия етнос. Независимо от личните пристрастия и нагласи, само около 30% от военнослужещите споделят мнението, че хората от собствения етнос са по-добри от другите. В тази връзка 60,9% от военнослужещите оценяват *възродителния процес* от 80-те год. на ХХ в. като грубо нарушение на правото за етническо и религиозно самоопределение, 52,2% го считат за необходимо, а за 37,7% е престъпление.

Интерес представляват битувачите стереотипи в армейското обществено съзнание. Три стереотипа намират потвърждение сред военнослужещите от БА. 90% от тях утвърждават, че *ромите са склонни към криминални престъпления*, 73% че *те живеят лошо, защото по природа са мързеливи и неуки*, докато 60% считат, че те представителите на този етнос *трябва да живеят отделно и да не се смесват с другите*. И трите битувачи стереотипа по отношение на ромите събират категорично одобрението сред представителите на останалите етнически групи. Това се отчита и при наблюдаването на поведенческите реакции при нагласите за преодоляването на конфликтни ситуации: 62,8% от военнослужещите в армията най-често попадат в конфликтни ситуации с представители на ромското население.

Оценявайки като цяло състоянието на етническите отношения в България преобладаващата част от военнослужещите в БА считат, че между българите и турците те са добри (65,6%), докато между българите и ромите те са лоши (57,3%), а между турците и ромите се затрудняват да преценят (60,8%) (Графика 1).



Графика 1. Оценка на военнослужещите за състоянието на междуетническите отношения, % от анкетираните

В редица аспекти България е се явява пример със своя етнически модел за ефективно управление на конфликти от такъв характер, в плуралистично общество, където общностите имат фактически неравенства. Този успех е постигнат на основата на консенсус от страна на политическите сили в страната и традиционните обществени нагласи на толерантност между етническите групи и особено от страна на българите като доминиращ етнос.

Използвани източници

Грозданова Т. 2001. Етническата политическа организация в условията на социална промяна (еволюция и развитие на ДПС). Дипломна работа. Катедра „Социология“, ФФ при СУ „Св. Кл. Охридски“. София [Grozdanova T. Etnicheskata politicheska organizatsiya v usloviyata na sotsialna promyana (evolyutsiya i razvitie na DPS). Diplomna rabota. Katedra „Sotsiologiya“, FF pri SU „Sv. Kl. Okhridski“. Sofia].

ЕСИ. 2002. Междуетническите отношения в БА в процеса на присъединяване на страната към НАТО, <http://www.eamci.bg/scripts/isapivwb.dll> [ESI Mezhduetnicheskite otnosheniya v BA v protsesa na prisuedinyavane na stranata kam NATO“, <http://www.eamci.bg/scripts/isapivwb.dll>]

НСИ. 2001. Национален статистически институт, <http://www.nsi.bg/Census/Census.htm> [NSI. 2001. Natsionalen statisticheski institut, <http://www.nsi.bg/Census/Census.htm>]

НСИ. 2004. Национален статистически институт, <http://www.nsi.bg/Labour/Labour.htm> [NSI. 2004. Natsionalen statisticheski institut, <http://www.nsi.bg/Labour/Labour.htm>].

Фотев, Г. 1994. Другият етнос. София [Fotev, G. 1994. Drugiyat etnos. Sofia].

Бележки

1. Република България е подписала Рамковата конвенция за защита на националните малцинства с изричната уговорка, че в страната няма национални малцинства.

2. Потомци на коренно българско население, подложено на асимилация от османската власт основно през XVII в.

3. Същият кабинет, стабилизирайки икономиката, трасира успешни преговори за членството на България в ЕС.

ЦИГАНСКА РАБОТА В БЪЛГАРСКОТО ОБРАЗОВАНИЕ

Йосиф Нунев

GYPSY WORK IN BULGARIAN EDUCATION

Iosif Nunev

inunev@abv.bg

Abstract: *The development is devoted to some specific problems in the Bulgarian educational system, which "put a stick" in the educational integration of Roma children and students. All of them are objective circumstances and their overcoming is not dependent on the will of the Roma. The responsibility for these lies with the Bulgarian state, represented by the National Assembly and the Ministry of Education and Science, on the one hand, and the municipalities, on the other, as representatives of the local parliament, which is also empowered to solve a number of local problems. The term "Gypsy work" is used as an ironic expression of something that is done badly, poorly, is not completed and is not embedded in any ethno-cultural implication.*

Key words: „Gypsy work“, segregation, Roma

В българския език *циганска работа* се използва като жаргонен израз, иронизиращ лошо свършена, недоведена до край, некачествена работа. На всеки разумен човек в тази страна е ясно, че не е необходимо непременно да си циганин, за да вършиш *цигански работи*. В предлаганата разработка иронията е насочена основно в две направления – институциите на централно равнище Народно събрание (като законодателен орган) и Министерство на образованието и науката (като изпълнителен орган) и към общините, като представители на местната власт, с която се работи не винаги в желаната посока.

Контекстът на внимание е насочен към образованието на ромите, което според всички социологически изследвания е на последното стъпало на етническата образователна йерархия у нас. В този материал няма да представяме страховити статистически данни, свързани с ромите; няма да сравняваме ромите с другите проспериращи етноси у нас; няма да гадаем върху бъдещето на българската нация, когато процесът на *циганизация* стане необратим. Тук ще се задоволим с представянето на факти, анализът на които буди недоумение и води до въпроси, чиито отговори чакаме от десетилетия.

Сегрегацията и ромите у нас

Искрено се надявам, че времето на тези, които не приемаха в милата ни татковина да има сегрегация в образованието (унаследена от близкото минало и вторично придобита в годините на преход), институционална дискриминация и все от този род *зловредни отвъд-докеански явления*, изтече безвъзвратно. Чест прави на Министерството на образованието и науката (МОН), че в държавен документ и за първи път в историята на българското образование тези явления са описани, анализирани и се посочват мерки за тяхното преодоляване, вместо да се премълчава за тях. Документът се нарича *Стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства 2015-2020 г.*¹ и е напълно достъпен на електронната страница на Министерството.

На дневен ред стои фундаменталният въпрос: защо интелигентните роми в България в един глас заклеймяват сегрегацията в образованието на ромските деца и ученици? Отговорът не е еднозначен и води към няколко безспорни факти, които битуват в публичното пространство и над които трябва много сериозно да се замислят тези, които са отговорни за политиката за ромите, преди да предлагат казармени стратегии за ромска интеграция². Ето някои от тези факти:

- няма нито един високообразован български ром (още повече с личен принос за развитието на страната ни), който да е продукт на сегрегираното образование;

- сегрегацията е доказана щампа (запазена марка) за неграмотност, маргинализация, аномия, непознаване, страх, отхвърляне, омраза;

- сегрегацията разделя децата по етнически признак и маркира ромските деца като отхвърлени, ненужни, нежелани, чужди. В този смисъл няма по-антибългарска политика от сегрегираното образование и т. н.

Списъкът може да се допълни с още безспорни факти, но най-интересното е, че чувствителност към тях, освен сред представителите на ромската интелигенция, на този етап от развитието на страната ни показва само една шепа български интелектуалци, които с

публичното си поведение доказват истинска загриженост за бъдещето на българската нация – предлагат собствени решения, включват се доброволно в работни групи, партнират на ромски неправителствени организации. Основната част от българския народ, особено мнозинството в него, не показва особена загриженост в тази посока. Нещо повече – публичните изяви в последните години показват тенденция за съпричастност към насажданата от някои националистически централи и угодни на тях медии, на откровена дискриминация и непоносимост към ромите.

Всичко това си има цена – ромите в обособените си жилищни пространства (наричани от някои политици *гета*) продължават да се капсулират, нараства страхът от не-ромите между тях, нагнетява се междуетническо напрежение, което може да избуи в неуправляеми и уродливи форми. Зад всичко това стои мълчаливото съгласие на некомпетентни управници, за да се отклонява социалното напрежение от водената от тях политика върху българските роми. Последните пък са част от многомилionenно европейско малцинство, зад което никъде по света не стои национална държава, т. е. липсва външната защита (това, което имат българските турци, евреи, арменци и др.).

Сегрегацията на ромите в наше време е най-различимата форма за поддържане на статуквото – политическо, икономическо, културно. Ниската грамотност, безработицата, липсата на перспектива на пазара на труда са все прекрасни предпоставки за поведение, в зависимост от техните носители и предлагащи възможности за лесното им манипулиране – от една страна, от друга страна – етническото обособяване е добър инструмент за първосигнално насочване на *електората* към видимите *виновници* за неуспешния преход към желаното общество. С други думи, пазене на статуквото – да има гетоизирани роми, които да бъдат *лесните* виновници за всичко или както определя това явление М. Грекова: *целта е нищо да не се промени* (Грекова 2019).

Отново изниква фундаментален въпрос – защо е толкова важно образованието за преодоляване на сегрегацията по еволюционен път? Ако през годините на преход (вече тридесет на брой) бяха положени истински усилия за преодоляване на сегрегираното образование на ромите, в наши дни щяхме да имаме второ и вече трето поколение ромски деца и ученици, които:

- щяха да познават живота извън махалата;
- щяха да имат приятели и приятелска среда сред неромски деца и ученици;
- щяха да свързват мечтите си с овладяване на високите етажи на образователната система и усвояване на традиционни и нови високотехнологични професии и т. н.

С други думи, образованието е най-сигурният път към преодоляване на повечето ромски проблеми, свързани с вековното им обособяване в собствени жилищни пространства. Това е път, който вече редица поколения роми извървяват в наши дни, като за непредубедения българин те са невидими или най-често определяни с репликата: *И те са като нас!*...

Сегрегацията и ромското образование

Тук опираме до основния въпрос на тази разработка – дали наистина е *циганска работа*? Отговорите сами по себе си са един наръчник от изкуствено създавани и поддържани проблеми, чието решаване само може да направи нашето общество по-богато и благополучно. Не е ли *циганска работа*:

- да работиш за интеграция и да я разбираш само в едната посока, т. е. малцинствата се интегрират към мнозинството. Мнозинството какво прави тогава? И преди 1989 г. си имахме такава интеграция. Само че сега я определяме като асимилация, а най-безцеремонно и в наши дни правим същото. В процеса на интеграция мнозинството също има ангажменти и то трябва да ги поеме и изпълни;

- да говориш за етнически малцинства и/или етноси и да визираш само роми? Феноменът за етно чувствителност у нас се е развил в тази насока вероятно защото само ромите се приемат като нещо по-различно, непълноценно и подлежащо на специална интервенция. Това са първите асоциации при изричане на понятията *етническо малцинство* и *етнос*, поради което между тях и роми се поставя равенство;

- да използваш понятието *ромски* (учител, експерт, лекар), като че ли този учител, експерт, лекар се е подготвил да работи един-

ствено и само с роми;

– да говориш за *ромско образование*, вместо за *образованието на ромите*. Образованието на ромите е неразделна част от българското образование като цяло и е много вредно то да се обособява като *ромско*. Така лесно се вмениява неправилното разбиране, че щом е *ромско*, то е лошо и недоизкусурено, а за преодоляване на проблемите му грижата пада върху самите роми (което не е така!);

– да се харчат стотици милиони за *ромска интеграция* и десетки милиони за *ромско образование* и да не се знае какъв е ефектът от тях... Нещо повече, в годините назад привличането на донорски средства за интеграция на роми стана синоним на корупция. Управляващите политически партии се надпреварват да привличат такива пари, за да задоволяват апетитите на безкрайната си армия от лоялни чиновници, политически ръководители и сателитни НПО-та. Фразата *интеграция за роми* се превърна в публична парола за усвояване на проектни пари;

– да оставиш само *ромски* НПО да работят по проекти за десегрегация на образованието на ромите, а после да им търсиш кусурите и с цяло гърло да крещиш: *ромските НПО-та окрадоха парите!* Процесът на десегрегация не е работа само на НПО и то на проектен принцип. Този процес трябва да се ръководи от държавата и в него всяка структура трябва да си носи отговорностите според задълженията, за които е създадена. Едновременно с това държавният бюджет трябва да бъде ангажиран с решаването на този проблем, а не да се разчита само на парите на европейския данъкоплатец;

– да се регистрират НПО преди конкурсни процедури и същите да печелят проекти за интеграция на роми (*дори по три наведнъж*). За съжаление нередко срещана практика, в чиято основа отново прозират частни и корпоративни интереси;

– да имаш държавна политика по интеграция/десегрегация, а общините да не я виждат. Често срещано явление е с цел пазене на статуквото на място. Докато общините провалят активно политиката по десегрегация, напредък в българското образование няма да има;

– единствено на проектен принцип да се решава толкова чувствителен и значим за страната проблем, каквато е образователната интеграция и в частност десегрегацията – на приливи и отливи, не-

последователно и в зависимост от приоритетите на управляващата партия;

– да се правят какви ли не *лупинги* с нормативната база и при вземането на практически решения, само и само ромските деца и ученици да се *държат* далече от българските си връстници в едно и също мултиетническо населено място;

– да облечеш във власт експерт и той да се вземе *насерiously* в решаването на ромски проблеми в образованието... Това е най-често срещаната картина с експертизата по тези проблеми – в публичните институции попадат хора, близки до политическите партии, без никакъв опит и компетентности по въпроса;

– да се импровизират местни образователни стратегии/ програми/ планове *проформа* от общинските управления, за да се домогнат до пари по проекти. Причината е в това, че за да се кандидатства за проектно финансиране едно от условията на финансиращата организация е общината да има официално приети стратегия/ програма и/ или план за действие. Иначе се работи като *по книга* – свиква се работна група, съставена от представители на всички заинтересовани страни; кметът на общината издава заповед за назначаване на работната група с формулирани цели и краен срок на нейното функциониране; работи се по график и се води протокол за всяко проведено заседание. Но крайният резултат обикновено е *копи пейст* на националните документи, без да се направи труда поне предвидените дейности да се адаптират към местните условия и естествено, без никакви финансови ангажименти на общината;

– Законът за предучилищното и училищното образование позволява разкриването, преобразуването и функционирането на сегрегирани детски градини и училища. Едновременно с това обаче той забранява формирането на групи в детската градина и паралелки в училището с мултикултурна образователна среда – парадоксално, но е факт – чл. 62 (ал. 4) и чл. 99 (ал. 4 и ал. 6) (Закон);

– да имаш кметове на общини, които масово превръщат сегрегирани училища в обединени, водени единствено и само от *загриженост* към ромските деца, вместо да се предлагат решения за десегрегация пред министъра на образованието и науката в изпълнение на Стратегията за образователна интеграция на деца и уче-

ници от етническите малцинства;

– когато за учителско място в едно училище с много ромчета кандидатства учител ром и той бъде отхвърлен, заради *нашия човек*;

– да вдигаш шум до небето за това колко трудно се работи с ромски деца и ученици, а същевременно да браниш мястото си в обособеното училище като на война. И как няма да е така, когато в *циганското* училище се взимат най-високите заплати, а за ниското качество на твоята работа никой не те кори;

– да си мислиш, че знаенето само на майчин език е непреодолим недостатък и от само себе си да снижиш *тавана* от изисквания към детето ромче, т. е. да го обречеш на неуспех;

– да не понасяш ромите, но да попълваш бройката за съществуването на твоята паралелка с ученици роми от сегрегирано училище. Едновременно с това обаче да имаш претенции децата да са добри, прилежни, послушни, *от сой и никакви ядове да не ти създават*;

– да *изпращаш* всяко дете, което не можеш да прибереш в образователната институция директно в чужбина с родителите;

– да избягваш приемането на ромски деца в групата или паралелката, която водиш заради незнанието на българския език и липсата на навици за умствен труд, но с пълно гърло да крещиш срещу стипендиите за компенсирани на техните дефицити (Тоцева 2018) и т. н.

Решения за преодоляване на проблема със сегрегацията в образованието

След провеждане на щателен мониторинг, анализ и оценка на ситуацията по места следват три важни решения:

– пълно закриване на сегрегираните детски градини и училища там, където е възможно (в по-малки населени места със смесено население) и солидарно дисперсиране на ромските деца/ ученици в приемните такива. Напълно е възможно в населени места до 10-15 хил. души (Ракитово, Луковит, Септември и мн. др.). Училищата за ромски и неромски деца са във физическа близост, за поддръжката им се харчат излишни средства, а базата и на едните и на другите не се експлоатира пълноценно. Закриването се реализира с решение на съответния Общински съвет, с препоръка от РУО на МОН и

изготвяне на предложение за закриването до министъра на образованието и науката от съответното общинско управление;

– намаляване престоя на ромските ученици до 4 г. в сегрегирани училища в големите градове. По този начин ще се даде шанс на децата в едно и също населено място да растат и се учат под един училищен покрив. Сам по себе този акт не е само механично сливане, той е процес на взаимно опознаване, приобщаване и интегриране в общото образователно пространство. Преобразуването на едно училище следва описаната процедура при закриване;

– значително подобряване качеството на обучение в образователните институции в селските райони на страната чрез инвестиции за подобряване на материално-техническата база, въвеждане на атрактивни и привлекателни извънкласни и междуучилищни форми на обучение, повишаване на квалификацията на учителите в тях.

Извънкласните форми на обучение са може би най-благоприятната почва за приобщаване на ромските ученици към образователната среда. Те подпомагат усъвършенстването на знанията и уменията на учениците и служат за индивидуалното им себеутвърждаване (Димитрова 2018).

С други думи, преодоляването на проблемите със сегрегацията в образованието на ромите не търпи половинчати, некачествени и недовършени мерки с цел нищо да не се случи и със скритата мисъл българските деца да се *пазят* от ромските. Необходимо е *циганската работа* предимно на общините да се загърби завинаги, като се върви към вземането на решения, които дават еднакъв шанс на всички деца на България.

Надявам се, да доживеем това да се случи!

Използвани източници

Грекова, М. 2019. *Какво е сбъркано с политиките за „интеграция на ромите в България“?* София [Grekova, M. Kakvo e sbarkano s politikite za „integratsiya na romite“? Sofia].

Димитрова, Д. 2017. *Приобщаване на ученици с ромска етническа принадлежност към образователната среда чрез включване в извънкласни форми*. В: Сборник с доклади от Международна конференция „Педагогическо образование – традиции и съвременност“. В. Търново [Dimitrova, D. Priobshtavane na uchenitsi s romska etnicheska prinadlezhnost kam obrazovatelната среда чрез vkluchvane v izvanklasni formi. In: Sbornik s dokladi ot Mezhdunarodna

konferentsiya "Pedagogicheskо obrazovanie – traditsii i savremennost". V. Tarnovo].

Закон за предучилищното и училищното образование. 2015. В: ДВ, № 79, 13.10.2015 г. В сила от 01.08.2016 г. [Zakon za preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie].

Тоцева, Я. 2018. *Дискриминация, подкрепа или медийна манипулация? (Казусът 1200 стипендии за ученици роми в България)*. В: Реторика и комуникация, № 32 [Totseva, Y. Diskriminatsiya, podkrepa ili mediyna manipulatsiya?] <http://rhetoric.bg>.

Бележки

1. Стратегијата за образователната интеграција на деца и ученици от етническите малцинства 2015-2020 г. е трето издание на административниј документ след 2004 и 2010 г.

2. Има се предвид проектът за стратегически документ на вицепремиера К. Каракачанов.

ОПТИМИЗАЦИЯ НА ОБУЧЕНИЕТО ПО БЪЛГАРСКИ ЕЗИК В МУЛТИКУЛТУРНА ОБРАЗОВАТЕЛНА СРЕДА

Калина Йочева

OPTIMISATION OF BULGARIAN LANGUAGE EDUCATION IN MULTICULTURAL ENVIRONMENT

Kalina Yocheva
yocheva@abv.bg

Abstract: *The article discusses the specifics of Bulgarian language education of students who possess low or no competency of the official teaching language. It presents the problems as well as the opportunities for increasing the education effectiveness through the eyes of the teachers who work with such students. The main discussion points are school preparedness, family literacy, working methods, transition from mother tongue towards communication in Bulgarian language, etc.*

Key words: *Bulgrian language education, school preparedness, family literacy*

Проблемът за грамотността на българските ученици е постоянно във фокуса на общественото внимание, като вълнува не само специалистите, но и всички, които се чувстват ангажирани с проблемите на образованието. Национални и международни изследвания и програми (Национално външно оценяване, PISA, PIRLS и др.) акцентират върху езиковите умения на учениците, като по традиция вече те се оценяват като недостатъчни. Традиционно неуспеваемостта и ниската успеваемост по български език се свързва с регионите, в които преобладават ученици билингви.

При опит да се изведат основните причини¹ за трудностите в обучението на учениците билингви 112 учители, работещи в началния етап на училища с преобладаващ брой ученици с ромски и турски произход от областите Монтана, Варна, Сливен и Пловдив, посочват два основни проблема, които според тях намаляват ефективността на образователния процес с тези ученици. На първо място, се посочва фактът, че учениците постъпват в училище без да притежават дори минимални знания по български език, които са безспорно необходими, за да се реализира обучение въобще. На второ място, се посочва, че родителите също не владеят езика на преподаване, нямат мотивация да го научат самите те, а оттам – и децата.

Посочените от педагозите проблеми се визират и в нормативните документи: *Стратегия за намаляване дела на преждевременно напусналите образователната система (2013–2020)*, *Национална стратегия за учене през целия живот за периода 2014–2020 г.*, *Рамкова програма за интегриране на ромите в българското общество 2010-2020*, *Национална стратегия на Република България за интегриране на ромите (2012-2020)*, *Национална стратегия за намаляване на бедността и насърчаване на социалното включване 2020*, *Национална стратегия за насърчаване и повишаване на грамотността (2014–2020)*, *Националната програма за развитие България 2020* и др.

В Доклад за България за 2019 г., включващ задълбочен преглед относно предотвратяването и коригирането на макроикономическите дисбаланси, се посочва, че

България е една от страните в ЕС с най-малък процент на участие в обучението за възрастни. Съгласно рамката за сравнителен анализ на уменията и обучението на възрастните през 2017 г. този процент възлиза на 2,3%, в сравнение със средната за ЕС стойност от 10,9%.

Въпреки наличието на голям брой нормативни документи, регламентиращи необходимостта от постигане на по-висока степен на езикови знания по български език на всички ученици и на мерки за ангажирането на родителите като участници в образователния процес и като обучаеми, учителите споделят личното си мнение, че независимо от написаното, в повечето случаи те са оставени сами с проблемите си. Според една от учителките, работеща в училище с преобладаващ брой ромски ученици от семейства на неграмотни и безработни родители, *постоянно се провеждат обучения как да учим билингвите, но ако ги няма в клас, кого да учим*. Проблемът е не в липсата на умения за провеждане на учебен процес от страна на учителите, а в липсата на ефективен механизъм за въвеждане и задържане на учениците в класните стаи. Това зависи до известна степен от учителите, но в много по-голяма степен е резултат от домашната среда и семейните навици и традиции. Конкретизацията на основните проблеми се вижда ясно от думите на учителите: *детето няма контрол, защото родителите не се интересуват дали ходи на училище; родителите предпочитат да не пускат детето си на училище, за да помага в домакинството, родителите са в чужби-*

на, детето расте с баба си, която се грижи само да е облечено и нахранено, родителите идват в училище едва когато възникне проблем със социалните помощи, родителите не разбират какво им казваме, така че няма как да сеосъществи комуникация с тях, дори и да започне да говори на български език в първи клас, детето го забравя по време на ваканцията и т. н. Общото в изказванията на педагозите е усещането, че са оставени сами в една ситуация, която в голяма степен не зависи от техните умения, педагогическа квалификация, професионален опит и старания, тъй като няма как да повлияят на родителите и настойниците. Ние знаем как да учим учениците, но как да ги накараме да идват на училище, когато се налага да се борим за това със семействата им? И наша работа ли е това? са често срещани въпроси.

Решенията, които предлагат педагозите, са основно в няколко посоки.

На първо място, могат да се посочат предложенията, които съдържат в себе си желание за диалог и конструктивен подход към решаване на проблема – задължително обучение по български език за родителите – това се вижда като възможно чрез организиране на курсове по български език в училища за родители или в съвместно обучение на учениците и техните родители в рамките на (поне) един час дневно. Предложенията от тази група са свързани не само с преподаване на езика, а преди всичко със съвместно гледане на детски филми, предавания и др. на български език от децата и родителите. Организирането на съвместни дейности с ученици и родители в рамките на училището до голяма степен ще редуцира проблема с липсата на мотивация и недостатъчния речеви опит на семейството.

Втората група предложения са насочени към обвързване на обучението на децата (и на родителите) по български език с материалните помощи, които се получават от държавната и общинската власт. Тук може да се прилагат както санкции (което е по-често срещано в практиката), така и поощрения, макар че възниква въпросът няма ли вторият подход да бъде приет като дискриминативен по отношение на останалите ученици, които владеят български език и посещават редовно занятията.

Третата група предложения са с акцент върху редуциране на

участието на неграмотните възрастни в политическия и обществен живот чрез *изисквания за минимален образователен статус при гласуване* и други подобни модели, които няма как да бъдат реализирани, тъй като са в противоречие както с основните човешки права, така и със законите в страната ни.

Като крайни могат да се посочат мненията на отделни учители, според които никой не трябва да бъде задължаван да посещава училище, ако не желае, но това също не е възможност при съществуващите закони.

Както се вижда от посочените мнения, учителите имат своите виждания за преодоляването на проблемите в обучението по български език на учениците билингви основно в обвързването му с езиковото обучение на родителите, като се надяват това да повлияе както на мотивацията на възрастните, така и на възможностите им за професионална реализация. Образователната перспектива на детето би ангажирало цялото семейство. Това от своя страна може да създаде предпоставки за по-висока степен на ангажираност от страна на семействата с осигуряване на посещаемостта на учебните занятия от учениците. Но каквито и мерки да бъдат предприети, основно е убеждението, че работата, свързана с обучението на учениците билингви, и особено с привличането и задържането им в училище, не е дело само на учителите, а на цялото общество. При това не само по документи, а с реални действия.

Използвани източници

Доклад за България за 2019 г., включващ задълбочен преглед относно претовръщането и коригирането на макроикономическите дисбаланси. Брюксел, 27.02.2019 г. [Doklad za Balgariya za 2019 g., vklyuchvasht zadalbochen pregled otnosno predotvratyavaneto i korigirvaneto na makroikonomichestkite disbalansi. Brussels, 27.2.2019] https://ec.europa.eu/info/sites/info/files/file_import/2019-european-semester-country-report-bulgaria_bg.pdf [Accessed 15 July 2019]

Бележки

1. Данните са получени чрез използване на интерактивния дискуссионен метод „Пирамида“.

СМЕСЕНОТО СЕМЕЙСТВО – КУЛТУРОЛОГИЧЕН ФАКТОР В АРМЕНСКАТА И БЪЛГАРСКАТА ИДЕНТИЧНОСТ

Жаклин Бодурова
Масис Хаджолян

THE MIXED MARRIAGE – A CULTURAL FACTOR IN THE ARMENIAN AND BULGARIAN IDENTITY

Jacqueline Bodurova
Masis Hadjolian
jaki_bodurova@abv.bg
masisbg@yahoo.com

Abstract: *The article presents the mixed marriage between Armenians and Bulgarians as an interaction and as a process of transformation of ethnic identities. The text examines individual aspects of ethnic coexistence (psychological, language, household, etc.) and their role in the cultural relations between the two ethnic groups.*

Key words: *family, mixed marriage, ethnic, identity, coexistence, cultural, relations, Armenians, Bulgarians*

Едно от най-ярките явления в сферата на битовите отношения в България е смесеният брак между българи и арменци. То трудно се поддава на статистическо изследване, поради това, че не е включено като самостоятелен показател в периодичното преброяване на населението. Самото преброяване поставя три признака на доброволен принцип – етническа група, майчин език, вероизповедание и с това завоалира обективните резултати. Наблюдението на процесите води до извода, че семейството със смесен брак в арменския етнос е безспорен и утвърден факт.

През 2010 г. във Варна бе проведено изследване на арменските родове в града. То обхваща 134 рода, в които се установиха 99 броя смесени бракове, като само една десета част се състоят от небългари или неарменки. Наистина тази бройка не е преобладаваща в общия семеен фон на арменското население. Но в исторически план явлението е впечатляващо. То показва един процес, който е естествен, даже – закономерен и се дължи на редица обективни и субективни обстоятелства.

Определящата причина е активното интегриране на арменската общност в българското общество и неговото естествено вписване в околната среда. То обхваща преди всичко цивилизационното развитие на арменското население и специално стремежа на неговата младеж да навлезе в по-високите степени на образованието, което се осъществява в българска обществена среда и съвместно с български участници в него. Към 1 февруари 2001 г. всеки пети от гражданите е висшист, като относителният им дял в сравнение с 2001 г. е увеличен с 5,50%.

Интеграцията се осъществява и в сферата на труда. С навлизането на механизацията и развитието на промишлеността отживяват редица занаяти, типични за арменците, главно в сферата на т. нар. мъжки професии. Наследниците им започват да се ориентират към техникуми, където получават професионално обучение. Други от тях предпочитат езиковите гимназии, където им се открива поглед към друга култура. Голяма част продължават образованието си във висшите учебни заведения. Водени от еманципацията, на жените им се предоставя възможност да се реализират чрез специализиран и интелектуален труд. Всяка арменка, която усеща призвание да се изяви в дадена професионална сфера, навлиза в институти, учреждения и предприятия, където по естествен начин се влива сред българската среда. Това помага за сближаването между арменци и българи, и се явява предпоставка за създаване на семейства. Този факт се потвърждава и от националното изследване, което отчита активното участие на населението в ръста на икономиката.

Интеграцията обхваща и социалния живот. Арменското население продължава да поддържа минимума от своите социални навици, обичаи и традиции. Ежедневието им е изпълнено с много социални контакти, осъществявани на българска почва, които не се поддават на национализъм. За разлика от други големи етнически групи в България, тези контакти не са капсуловани в себе си, а се осъществяват открито и съвместно с българското население.

Интеграцията обхваща и бита, включително неговата най-съкровена страна – членовете в семейството със смесен брак да проявяват интерес към отбелязване на християнски празници, да прилагат съответните традиционни обреди и да ги честват заедно

на съответните дати, според църковния календар. По този повод те си разменят дарове, гостуват си, създават добри познанства и съкровени приятелства. За това оказва положително въздействие единният и православен характер на религията на двете християнски църкви – Арменска апостолическа православна света църква и Българска православна църква, въпреки че и днес има ограничителни канонически изисквания от страна на българската църква, които поставят прегоди.

Характерът на интеграцията в България в редица посоки е по-ярък и възприемчив от много други държави в Западна Европа, САЩ и Канада. Въпреки официалната световна доктрина за недопускане на дискриминация, налице е не само усещането, но и обективният факт, че за арменците е трудно, понякога непосилно, да излязат от своята етническа микросреда и да навлязат в бита на обществата, сред които съществуват. Явно трябва да премине поне едно емигрантско поколение, което да преодолее различията в социалния статус на коренното население по отношение на неговия манталитет и възпитание. В България този проблем отдавна е преодолян, предвид това, че от заселването на първото поколение арменци са изминали минимум сто години.

Споменатият процес на трудно адаптиране засяга главно новите мигрантски вълни, предизвикани от негативни исторически събития и международни условия. Факт е, съгласно националното преброяване на населението, 13,9% са пристигнали от Армения, главно поради събитията в Нагорни Карабах. Все пак условията за интеграция в България са различни и минават по-безболезнено, леко и неконфликтно, отколкото в другите държави.

Обективен фактор за интеграционното развитие е доколко многобройна е арменската общност в България. Според Националното преброяване от 2011 г. 6522 души са се самоопределили като арменци. С този резултат те са на четвърто място след българската, турската и ромската общност, макар и далече стоящи от тях. Посочената цифра на арменския етнос е относителна, като се има предвид че по показател майчин език не са се самоопределили 47 458 души, сред които могат да бъдат и много арменци.

Същото се отнася и за данните относно вероизповеданията.

Необяснимо е, че само 1715 души са посочили, че принадлежат на Арменската апостолическа православна света църква, като по същия показател не са се самоопределили 409 898 души. Въпреки посочените несъобразности, няма спор че интеграционните процеси видимо се развиват най-успешно между българското население и сравнително малката по брой арменска етническа група.

Интеграцията има и силни психологически елементи. Преди и непосредствено след Освобождението в България (и не само в нея) не е било мислимо или е било *патологично* изключение да се задомяват арменски младежи с лица от други народности, включително българската. Това се поддържало упорито от по-старите членове в семействата по онова време (по силата на авторитета на старейшината в рода и семейството) и е било причина за неизбежните противоречия между поколенията. В наши дни традицията отдавна е нарушена в полза на младите и любовта – това безотечествено и безгранично чувство.

Особената роля на семейството като социална единица за съхраняване жизнеността на даден етнос се обуславя от неговите две най-важни функции: *първата* – осигуряване на биологическото възпроизводство на етническата общност, и *втората* – поддържане на културната приемственост в съответната общност чрез предаване културното наследство на следващите поколения. За арменците при тяхната сложна историческа съдба семейството наред с църквата, училището, както и разнообразните обществено-политически организации, които започват да възникват в края на XIX в., са най-действените етнозащитни механизми за поддържането на общността в диаспората.

В условията на диаспора арменското семейство е подложено на значителни трансформации в съгласие с местната социокултурна и икономическа обстановка, както и от доминиращата религия – християнство и ислям. На Изток – в Западна Армения, Тракия и Мала Азия (откъдето предимно произхождат живеещите днес в България арменци), както и в страни като Ливан, Сирия и други – структурата на семейните домакинства е от три поколения. Тук постоянното общуване на възрастните хора с децата осигурява приобщаването на последните към традициите и обичаите на родната арменска кул-

тура. Важно значение има и ролята на жените в семейството. На Изток техните функции се свеждат главно до водене на домакинството и възпитанието на децата. Ограничените контакти на арменката с външния свят, поради господстващата официална мюсюлманска религия, способстват за по-ясната ѝ етнокултурна определеност, която се предава и на децата в процеса на възпитанието. Независимо от настъпващите индустриализация и урбанизация след Втората световна война в тези страни и започналата еманципация на жените след 60-те год. на XX в., тук задълго се съхранява трипоколенческата структура на семейството, поради което то продължава да изпълнява ролята си на етнозащитен механизъм. Предимно поради религиозни причини смесените бракове са изключителна рядкост. Като една от най-важните етносоциални институции, семейството акумулира в себе си различните сфери от битието на етническото малцинство и играе ролята на индикатор, по който може да се съди, както за протичащите в него процеси на адаптация (и интеграция) и асимилация, така и за съответната степен на противодействие на тези процеси. В случая за арменските общности, пребиваващи в страните на Изтока, може да се говори предимно за процеси на адаптация, а на Запад става въпрос за значително по-голямата им интензивност и за прерастването им в редица случаи в степен на асимилация (Мелконян 1988: 98-104). За повечето арменци в България и днес семейството има първостепенно значение за съхраняване на арменските традиции, език и самосъзнание, както и за жизнеността на етноса.

В научната литература почти липсват изследвания върху арменското семейство в България, както и върху отделните етапи от неговото развитие. Известно изключение в това отношение е статията на А. Саркисян за русенските арменци в края на XIX в. и в началото на XX в. (Саркисян 1994: 46-60). Полезна информация в това отношение може да се открие в някои архивни източници, например общинските регистри на градове, в които има (или е имало) арменска общност. Например, в семейния регистър на шуменската община от 1910 г. в т. нар. арменска част на града са описани над 200 арменски домакинства с имената на отделните членове на домакинството, рождените им дати и родствените връзки. Видно е, че по това

време преобладава съвместното живеене на три поколения – на брачната двойка с техните деца и възрастните родители на съпруга (в преобладаващия случай). Срещат се и случаи на домакинства, съставени от семействата на двама братя с техните родители, а понякога и с възрастните лели, чичовци и други (ДА – Шумен, ф. 34к, оп. 2, а. е. 83).

Многократно се споменава, че трагичните събития в историята на арменския народ са дали отражение във всяка жизнена сфера. Най-болезнени и променящи първоначално предначертания път са пораженията в семействата. Няма семейство, което да не е засегнато от трагичните събития (да няма убити или безследно изчезнали). В много случаи от няколкото десетки членове на многолюдния род се оказват оцелели само един или двама. Това налага бързи и неравностойни женитби, тъй като най-много надежди за спасяване и възраждане на арменството се възлага на семейството. То може да компенсира до известна степен и социалнопсихологическия стрес, който допълнително изживяват бежанците в първоначалния процес на приспособяване към непознатата чуждоезична среда, в която попадат. Затова укрепването на семейната институция струва постоянна грижа на общността, както и стремежът върху остатъци от разрушените семейства веднага да се създават нови.

Силен заряд за семействата със смесени бракове и съжителства има и българската народопсихология, която не се противопоставя и не слага прегради пред този факт. По правило българското население е открито и приветливо към чужденците, то е гостоприемно, посреща сърцато и изпраща според насрещното поведение, готово е да вярва в доброто, докато и ако не бъде разочаровано. Арменската общност е била винаги благодарна на българския народ, който му осигури пристан и условия за живот, както и за развитие в едни трагични за него години в края на XIX и в началото на XX в. Това чувство се пренася незасенчено през поколенията и представлява сериозна психологична предпоставка за безпроблемно смесено съжителство.

Семействата със смесени бракове неизбежно създават социални връзки и главно приятелства, които могат да бъдат нови или продължение на предходни отношения на всеки от съпрузите. Щом

се възприемат и от двамата партньори, етническият произход не играе никаква роля. Той може да има значение в хода на общуването под знака на размяна на информация по отделни теми (от кулинарната до характерни особености в бита и народопсихологията). Това обогатява познанията за съответния етнос и разнообразява тематиката на срещите.

Една от благоприятните черти в семействата със смесени бракове се изразява в търсене на начини за приобщаване в бита, като например в сферата на гастрономията и споделянето на различни рецепти за ястия и десерти в голямото българо-арменско семейство. Партньорът българин, както и неговите родители и роднини, откриват с позитивна изненада вкусови усещания, непознати до тогава, което е фактор за укрепване на семейната връзка в общия стремеж да се преоткриват и обогатяват познанията.

Семействата със смесени бракове и съжителствата между българи и арменци се различават по основните си компоненти от еднонационалните бракове. По въпроса няма специално изследване за тяхната устойчивост и за факторите, които ги обуславят или отричат. Социалните наблюдения също не разкриват особени различия в тяхното поведение. При всички случаи не са етническите и битовите различия между съпрузите или живеещите във фактическо съжителство, които да предопределят евентуални семейни кризи. Партньорството се крепи на общата религия, сходството в бита, утвърдените морални ценности и устои. Все пак, ако се реем в причините за разделите и разводите, системните злоупотреби с алкохол по правило слагат тежък отпечатък върху семейните отношения. Исторически те са наследени от селския бит и се проявяват по-осезателно в мъжкото българско присъствие.

Децата, които израстват в семейства със смесен брак, са облагодетелствани относно обогатяването на знания по отношение на езици, традиции, култура и история. Единственият трудно решим проблем в семействата със смесени бракове се поражда в езиковата сфера. Много рядко българският партньор научава езика на другия и българският език доминира тотално. По този начин арменската общност губи един от своите членове, като отрицателната последица настъпва при децата.

Когато майката е арменка, има по-голяма вероятност детето да овладее арменския език наред с българския. Всичко зависи от общото решение на партньорите, включително от готовността и подготвеността на майката да поеме отговорността за този образователен товар. Понякога в този процес участват и родителите на майката, както и съществуващите обществени форми на т. нар. извънкласно езиково обучение. При майка българка тези възможности намаляват. Бащата арменец с традиционната си по-малка ангажираност в ежедневните преки грижи за детето трудно може да се справи с въпроса.

На самото дете не може да се разчита, понеже то върви по пътя на най-малкото съпротивление – за него допълнителното езиково обучение е една тежоба, която то гледа да избегне. От друга страна, паралелното усвояване на два и повече езици може да го затрудни и е възможно проговарянето да се забави, понеже то може да не притежава вродената способност на малките деца да усвояват с лекота едновременно два, три или повече различни езици, да не правят разлика между тях и да ги смесват, което се забелязва от заобикалящата го среда – родители, дядовци и баби. За такова пасивно поведение играе роля и самият арменски език, който е древен индоевропейски език със специфична азбука, няма масова световна употреба като западноевропейските езици – английски, френски, немски, испански, италиански, които имат обща лингвистична семантика и чието формиране силно е повлияно от латинския език. Това е причината арменският език да е труден за изучаване и усвояване, и от друга страна да не представлява естествен стимул за изучаване и ползване, както се случва с английския език като втори матерен език за десетки милиони хора по света от всички възрасти. Поради тази причина, този език трябва да започне да се усвоява по естествен начин в среда с езикови, визуални, слухови и двигателни стимули, още докато детето е бебе, когато усвояването на чуждия език се случва неусетно, когато то слухово свиква с него, ориентира се във фонетичната му система и мелодика, възприема определени звуци. Постепенно се добавят все повече нови думи, които детето разпознава първоначално пасивно, след което започва да ги използва активно. Настъпва времето, когато се развива усет за неусетно

и плавно усвояване на граматичните правила. По този начин арменският език се възприема по възможно най-естествен начин като различен, а не **чужд**, и остава трайно в паметта на човек за цял живот. Психолози твърдят, че най-важното при смесените бракове е всеки от родителите да говори с детето си на майчиния си език, придържайки се на принципа: **един човек – един език**. Не е проблем, ако помежду си родителите говорят на различни езици.

Националната статистика сочи, че през 2011 г. в сравнение с 2001 г. два пъти е увеличен дялът на лицата във фактическо съжителство. Те са главно във възрастовата група от 16 до 39 г. Не може да се твърди доколко това се отнася за смесените съжителства между българи и арменци. Може само да се приеме, че и двете форми (брачни и фактически съжителства) специално не вредят, нито помагат за взаимоотношенията на партньорите. Много млади хора намират, че фактическото съжителство ги улеснява и създава условия за по-свободни и независими отношения, а при необходимост – за по-безпроблемни и лесни раздели. Но и в тези условия, чувството на отговорност на партньорите за преуспяване в съвместния им живот не се пренебрегва, особено при наличие на деца. Според тях, формалният брак не е в състояние да преодолява кризите във взаимоотношенията, а само утежнява тяхното решаване.

В заключение може да се отбележи, че разглежданата тема е противоречива. Както и да се оценява, тя отразява едно обективно явление. От една страна, научният подход изисква да се признае неговото обективно съществуване в България и неговата неизбежност при условията на интеграцията на арменската общност в българското общество. На тази основа е обосновано това явление да се толерира в обществото. От друга страна, всеки смесен брак, въпреки че няма враждебен ответ, все още се приема от по-възрастното поколение като посегателство върху арменщината. Колкото и да са намалели съпротивителните сили по въпроса, налице са задържащи фактори в процеса на интеграцията, изразени главно в дейността на църквата и на организациите на общността. Решението на това противоречие стои във времето и еволюционната перспектива.

Използвани източници

ДА – Шумен, ф. 34к, оп. 2, а. е. 83 [State Archives – Shoumen, coll. 34k, inventory 2, folder 83].

Мицева, Е. 2001. Арменците в България – култура и идентичност [Mitseva, E. Armentsite v Balgaria – kultura I identichnost. Sofia].

Мицева, Е., С. Таниелян-Папазян, 2007. Арменците разказват за себе си [Mitseva, E., Tanielian-Papazian. Drmentsite razkazvat za sebe si. Sofia].

Саркисян, С. 1994. Българо-арменските връзки през вековете. В: Исторически, културни и литературни връзки между българи и арменци. София, с.1-16 [Sarkisyan, S. Bŭlgaro-armenski vrŭzki prez vekove. V: Istoricheski, kulturni i literaturni vrŭzki mezhdru bŭlgari i armitsi. Sofia, pp. 1-16].

ЖИВОТ И ДЕЙНОСТ НА КЕВОРК МЕСРОБ В БЪЛГАРИЯ

Гоар Хнканосян

THE LIFE AND WORK OF KEVORK MESROB IN BULGARIA

Goar Khnkanosian

ggoar@abv.bg

Abstract: *Kevork Mesrob (1881-1948) is a famous historian, theologian, educationalist, philologist, public figure. He is the author of a number of textbooks on history, religion and geography of Armenia, as well as editor of some magazines and the "Haigaran" anthology. He was awarded a gold medal and was elected an honorary member of the Palermo Academy. He was the founder and director of the high school with pansion "Mesrobyan" (1922-1935) in Sofia.*

Key words: *Kevork Mesrob, high school Mesrobyan, Haigaran, Palermo Academy, historian, public figure*



Кеворк Месроб

Кеворк Бохос Дер–Месробян, познат като Кеворк Месроб, е педагог, историк, филолог и общественик, живял в началото на ХХ в. Роден е на 30 април/12 май 1881 г. в Бардизаг, обл. Никомидия в Османската империя, починал на 17 септември 1948 г. в София, където се установява в началото на 20-те год. на ХХ в. В Националния държавен архив на Армения, в едноименния фонд се намира подробната му биография, написана от дъщеря му Месробухи Кеворк Месроб–Танкарян (НАА, а. е. 88, л.1-14). Жителският му път е описан и в юбилейната

книжка *30 и 25 годишна дейност като писател и преподавател* (Գրական ել: 26).

Кеворк произхожда от семейство на известни личности. Дядо му по бащина линия е дългогодишен свещеник и учител. След получаване на образование в манастира *Св. Богородица* в Армаш е ръкоположен за свещеник с името Дер Месроб и служи 36 г. в църкви в Бардизаг, Агхисар, Айтън, Измир и др. Като музикант и народен певец – ашух, е известен с името шейх Бохос. Написал е много песни, стихотворения, та-

хи (църковни песнопения) и др. По майчина линия вуйчо му Нигохайос Атанесян е дългогодишен учител по музика и ашух, а другият му вуйчо Ашух Бартик (съкратено от Бардухомеос) е също певец и великолепен майстор на народния инструмент уд. Тези и други роднини пораждат у Кеворк Месроб интерес към творчеството на арменските ашухи, за които той през 1899 г. публикува няколко статии.

Кеворк Месроб учи в местното начално смесено училище, където инспектор е архимандр. Егише (Ехише) Дурян впоследствие Йерусалимски патриарх. След заминаването на Егише училището запада и по тази причина К. Месроб се мести в местното американско училище (high school). След година-две е принуден да напусне гимназиалното си образование, поради финансово затруднение на семейството и започва да работи. Любовта към образованието обаче го влече и той се осмелява да напише писмо до действащия арменски патриарх в Йерусалим, благодарение на когото е приет в местната арменска гимназия. Вместо за шест, той я завършва за 3 г. Веднага след това Кеворк Месроб е изпратен да преподава в арменското училище в манастира в Яфа, с препоръчително писмо от 12.09.1902 г., в което пише: *освен че е буден младеж, е и много добър в пеенето*. След първата година, поради пагубното влияние на горещия климат върху зрението му, той се връща в родния Бардизаг, откъдето в края на 1904 г. заминава за известния манастир в Армаш. През 1905 в Истанбул е ръкоположен за дякон от известния архиеп. Магакия Орманян. Годишите, прекарани в манастира в Армаш, му дават не само нови знания, но и повлияват на неговото духовно формиране и израстване. Тук той избира попрището на своя живот: да се занимава с образование и преподаване, което прави до края на дните си.

Преподавателската си дейност Кеворк Месроб възобновява през 1909 г. в Родосто, в смесено училище като учител и инспектор. Наред с образователната дейност, той е сред основателите на местния Червен кръст. След 2 г. се мести в Адапазар, а от август 1912 г. се установява в Истанбул, където развива широка преподавателска и творческа дейност. В над десет различни арменски училища преподава арменски език, грабар (древноарменски), история на арменската цивилизация и дипломация, география, теология. Централни-

ят съвет по образование му издава удостоверение като специалист по арменски език и история и го назначава за *член на изпитни комисиии за издаване на свидетелства на училища и преподаватели*. Като член на централното ръководство на Съюза на арменските учители в Османската империя, изнася лекции за повишаване на квалификацията и подготовката на преподавателите. Със свои колеги издава педагогически месечник.

Наред с преподавателската си дейност, Кеворк Месроб пише по най-различни теми в местния арменски периодичен печат. Някои от детско-юношеските му пиеси са представяни в училищата. Автор е на редица учебници и книги.

През годините в Истанбул К. Месроб се сближава с ръководството на Арменската патриаршия. Той взема участие в съставяне на разни официални документи, в т. ч. и при написването на Отговор от Патриаршията на изпратеното от Високата порта сведение на 12.02.1919 г.¹ до всички представители на великите сили, целящо да представи Арменския въпрос в отрицателна светлина. През годините на физическото унищожаване на арменците в Империята К. Месроб е член на Тайния съвет на Патриаршията, който събира цялата информация и документи, отнасящи се за депортацията на арменците и извършените кланета. Въз основа на придобитите и систематизирани данни Съветът подготвя резюмета на тези документи на френски и английски език и ги изпраща до военните и военноморските главнокомандващи, представители на съюзническите държави.

При арестите на арменския интелектуален елит в Истанбул (11 април 1915 г.) вместо фигуриращия в списъка Кеворк Месроб, прибират от дома му неговия тъст Пилибос Казанджиян (Месроб 1948), изчезнал по пътищата на депортациите. Два-три месеца след тези арести К. Месроб пак започва да преподава тайно, но скоро е разкрит и арестуван. Благодарение усилията на своите познати и застъпничеството на император Франц Йосеф по Арменския въпрос, скоро е освободен. Продължава свободно да преподава до 1922 г., когато след победата на Турция над Гърция всички арменци, пребиваващи до този момент в рамките на държавата, са застрашени от унищожение. Тогава Кеворк Месроб пристига в България, където спокойно се отдава на призиванието си.

Богатото наследство от писателската дейност на К. Месроб обхваща много области. Още в първите му публикации проличава достъпния и увлекателен изказ, с който поднася исторически сведения и научни открития на своите сънародници, и по-специално на подрастващото поколение, запознавайки го с културата, религията и географията на Армения.

Не е известен броят на статиите му по страниците на периодичния печат. Още като юноша, започвайки от 1897 г. в Сурхандак и Пундж с поредицата *Кореспонденция от Бардизаг*, К. Месроб обогатява съдържанието на арменските вестници, впоследствие и годишници, с интересни статии и изследвания. Опит за събиране и систематизирането им прави дъщеря му, но както е видно от списъка това се оказва невъзможно, вероятно поради разнопосочните му интереси и многобройни познанства (НАА, а. е. 86). Неговите проучвания върху *История на арменците в България* в годишника *Масис* (София, 1934) и *Арменците в съвременния свят* в годишника *Витош-Арабат* (София, 1934) стават богат извор на материал за поколения български арменци напред.

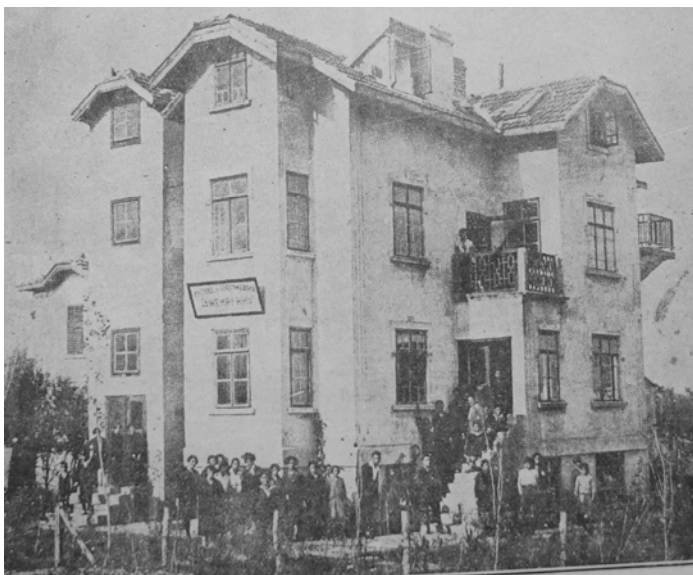
Сред първите му книги са: *Разпространението на християнството сред арменците преди Крикор Просветител* (1910), последвана от *Урарту, или автохтонното население на Армения и нейната цивилизация* (1911), в която историкът Кеворк Месроб доказва тезата си, че арменците са потомци и наследници на Царство Урарту. За тези свои изследвания той е удостоен през февруари 1911 г. със златен медал и избран за почетен член на Академията в Палермо.

В началото на преподавателската си дейност през 1908 г., съзнавайки голямата необходимост от книги по арменска история и география, каквито или въобще няма или са остарели, той пристъпва към написването на поредица под заглавие *Арменска история*. Другата, предизвикала читателския интерес книга, е *География на историческа Армения*. Само няколко години по-късно те стават основни учебни пособия за арменските образователни центрове в Османската империя.

Под псевдонима Маштоц отпечатва в Истанбул два учебника по религия, утвърдени от Централния съвет по религиите: *История на Арменската църква* (в 2 тома, 1914) и *История на Армения – древните арменци* (1914) (Գրվածք, 1929: 32-33). Автор е на книга с краткото

название *Армения* (1919), съдържаща исторически, географски, статистически и други данни. Преводът ѝ на френски език *L'Arménie* Арменията патриаршия в Истанбул разпространява сред чуждестранните представители и дипломати. Така той е сред първите, които широко популяризират историческите сведения за Армения.

След установяването си в България Кеворк Месроб продължава да издава поредица учебници за различни класове. *История на арменците* за начално и средно училище е отпечатвана в София и преиздавана няколко пъти през 1934 г. (120 с.), 1934 г. (110 с.), 1934 г. (150 с.) и през 1941 г. (126 с.) (Касабян, Гилян, 2008: 19–67).



Гимназия Месробян, кв. Павлово, София

През 1931 г. като издание на Гимназия Месробян в София излиза сборникът с арменски исторически, литературни и други материали *Хайгаран*. Целта на изданието, както сам авторът казва в Предговора, е то да бъде своеобразна *енциклопедия, даваща сведения от най-различно естество, но същевременно отделните книжки да могат да бъдат самостоятелно четиво*. Другата цел на автора е *да запали искрица интерес* у подрастващите, да ги подтикне да четат, да се заинтересуват от арменската култура, история, религия. Съществена

подробност за потенциалните многобройни читатели е достъпният език, на който са написани поредицата книжки. Не на последно място авторът е отбелязал, че приходите от продажбата на книжките ще са насочени към *не дотам цъфтящия бюджет* на Гимназията Месробян (Հայկաթաւն, 1931: Յառաջաթաւն).

Своеобразната енциклопедия *Хайгаран* съдържа христоматийни и научно-популярни текстове, както и сведения за миналото и настоящето на арменците от етнографска гледна точка. Разнообразни са тематичните заглавия на разделите. Първият е озаглавен *Среда* и разказва за Армения и арменците, вторият *Историко-политически* е за границите, царете и т. н., третият е озаглавен *Воинство* и съдържа сведения за армиите от миналото до съвременните хайдути и главнокомандващи. Четвъртата част, наречена *Просвета*, обхваща историята на образователното дело. В *Арменски дружества* се дават сведения за обществото в миналото и настоящето, за обичайния бит на арменското семейство и т. н. *Стопански живот, Вяра, Арменска литература, Изобразително изкуство* са останалите книги в антологията. В последната, преди общото за всичките книги Съдържание, е даден Показалец на имената и Списък на снимките и картите. В христоматията има 132 фотографии и карти, касаещи всички части на сборника (общо страниците са 320), което показва с какъв богат нагледен материал е разполагал авторът. Сред снимките е, например, сребърният поднос, върху който са били хлябът и солта, с които са посрещнати при пристигането си в София цар Борис III и царица Йоанна след сватбата им в Италия (Подносът е изработен от придворния златар Г. Кумруян) (Հայկաթաւն 1931:268).

По повод 60-годишния юбилей на първия архиепiscop на Арменската епархия в България еп. Степанос Ховагимян, честван на 15 юни 1930 г., на К. Месроб е възложено да състави *Юбилейна книга за архиепiscop Степанос Ховагимян*². Сборникът съдържа поздравителни писма и статии, посветени на живота и дейността на еп. Ст. Ховагимян, с когото К. Месроб се е познавал от годините в манастира *Армаш*³ и когото познаващите го приживе наричали *Светец*.

В края на 30-те год. на XX в. Кеворк Месроб започва да издава в столицата културно-просветното списание *Хайели ашхари* (Огле-

дало на света). В бр. 1 на списанието, което излиза от март до август 1937 г., той разяснява целите на изданието:

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... (Հախլի, 1937).

Както антологичната сбирка *Хайгаран*, по своето съдържание то може спокойно да претендира за енциклопедичност, като най-вече се набляга на новаторствата. Изданието прави всемирен обзор на научно-техническите постижения и нововъведения, поднесени на достъпен и популярен стил. Списанието излиза само в 5 книжки, като последната обединява бр. 5 и 6. Най-вероятно по финансови причини спира да се издава, както се вижда от обръщението на редактора към читателите с молба да направят абонаментни вноски за безплатно получаваното до момента списание.

Освен споменатото, изпод перото на К. Месроб излиза един исторически роман за кримските арменци от времето на Фатих Султан Мехмед – *Перичехер. Дневник на арменски княз* (Истанбул, 1921).

Кеворк Месроб е автор и на театрални пиеси, каквито са историческата драма *Арменските преводачи във Византия*, *Идеалът на Свободата* и др. За няколкото години до установяването му в България пиесите *Красивата Тигранухи* и *Шакир бег* се представят близо 15-20 пъти по сцените в Родосто, Картал, Марзван, Пловдив, Адапазар, Букурещ и др. (Գրական եւ: 34).

Намерил убежище в България заедно с други близо 20 хил. арменски бежанци, Кеворк Месроб се установява първоначално в Пловдив и успява да основе училище, което дълги години остава най-известното за времето си. Отдал се на преподавателска дейност в името на народа си, той през цялото време се старее да възпитава и изгражда достойни и знаещи личности, като прилага новаторски подходи в работата си. Ръководената от него гимназия в столицата, известна сред арменците като *Джемаран*, гимназия-лицей⁴, за поколения наред е символ на учебно заведение с ненадминати по отношение на знания и поведение випускници. Не случайно до недалечното минало завършилите гимназията се наричаха *джемаранаган*, което

означаваше много повече от получил висше образование човек.

Още в първите дни от пристигането си в България, като член на Централния комитет на арменските бежанци, Месроб научава, че има около 6000–7000 арменчета в ученическа възраст, пръснати из всички краища на страната. Затова съзира остра необходимост от създаване на учебно заведение с пансион, за да може да се съберат децата от различните места и да получат добро образование в арменски дух. Отлично запознат с всички детайли на образователния процес и без да губи време, с помощта на съмишленици през декември 1922 г. успява да издейства разрешение от българските власти за отваряне на училище. След намиране на подходяща сграда през август 1923 г. в Пловдив тържествено се открива училището с пансион, в което са записани 5 пансионери и 100 ученици в дневна форма на обучение. На следваща година пансионерите са 20, а редовните ученици – 150 (Месроб-Танкаранян: 119).

През втората учебна година училищният инспектор затваря учебното заведение под претекст, че в разрешителното е записано за *арменците бежанци*, а понеже такива вече няма, следователно институцията трябва да се затвори. След много срещи и писма е издействано затварянето да стане в края на текущата учебна година. След дълги преговори и многобройни заявления К. Месроб успява да получи ново, по-продължително разрешително за отваряне на образователна институция – прогимназия, прераснала после в гимназия с пансион и известна с името *Месробян*. От Пловдив училището се премества в столицата, в кв. Павлово.

През 1925 г. Кеворк Месроб основава Културно и просветно дружество *Джемаран*, чиито основни цели, както са записани в Устава на организацията са:

да основе в околностите на София едно частно училище-прогимназия пансион, в което да се преподава на арменски език, като програмата и останалите материали се нагласят съгласно изискванията на закона за Народната просвета. Член 2. Училището е отворено за всички, които желаят да изучават арменски език, арменска история, култура, география и др. общобразователни предмети, като, съгласно условията и числото на учениците, които могат да бъдат приети, се отдава предпочитание на децата на арменци, които живеят в и вън от пределите на Царство България, без разлика в религия и поданство (ДА-София, ф. 3к, оп. 1, а. е. 213, л. 3)⁵.

Единствената тогава четириетажна сграда, току-що завършена и принадлежаща на подполк. Малчев на ул. *Ветрушка*, става първият адрес на прогимназията с пансион. Навремето едва наброяващият двадесетина къщи в полите на Витоша кв. Павлово скоро привлича стотина арменски семейства, които се обединяват около *Джемарана* и с времето организират Културно-просветното младежко дружество *Навасард* (НАА, а. е. 88, л.13), използвайки двора на училището (Месроб 1948).

Прогимназията с пансион се сдобива със самостоятелна сграда, която се построява през 1926 г. върху парцел от 240 кв. м. и получава официално разрешение № 4242 от 17.12.1926 г. за новия си адрес (НАА, а. е. 88, л.12; Месроб-Танкарян: 119).

От брошурата на гимназията, издадена в 1931 г. в София, са видни акцентите, на които се обръща специално внимание по раздели: средата; грижата за здравословното състояние, образованието. Подробно се дават обяснения за начина на постъпване, стипендиите, пребиваването в България (за чуждестранните ученици), за ученическия и преподавателския състав, както и за двете награди, предоставени от д-р О. Лусинян от САЩ и братята Аждерян от София. В отделен параграф се обяснява за използването на едно от последните нововъведения в образователния процес – собствена машина за прожектиране на подвижни над 300 филми по история, география и др. научнопопулярна тематика. Въведената в употреба в учебния процес още от края на 20-те год. на XX в. съвременна техника още веднъж подчертава прогресивния характер и високообразователните цели на Кеворк Месроб (НАА, а. е. 94).

Много бързо прогимназията *Месробян* си създава репутация на високо квалифицирано учебно заведение, с дисциплина, всеобхватна учебна програма и със здрав народностен дух, каквато е била целта на учредителя.

Учебната програма на прогимназията, а впоследствие и гимназия *Месробян*, е призната от МНП и обхваща 4 г. основно, 3 г. прогимназиално и 5 класа гимназиално образование⁶. Преподавателският състав за времето си е на високо ниво. През 1930/1931 уч. г. от общо 17 преподаватели 8 са с висше образование, а останалите са или със специализация, или с гимназиално образование (12 арменци и 5 българи)

(Брошура, 1931:12). Скоро гимназията се прочува извън пределите на България. Под гостоприемния и образователен покрив пристигат ученици от Румъния, Гърция, Югославия, Турция, Сирия, Ливан, като пансионерите учат почти безплатно, благодарение на настойниците на училището и благодетели сънародници. Това особено се отнася за оцелелите от Геноцида осиротели деца, за които обучението е напълно безплатно. Първите випускници на столичното училище през 1926 г. са 8 момчета и 1 момиче.

От статия в издавания в Париж арменски в. *Харач* става ясно, че завършилите гимназия *Месробян* без проблеми са приети в Парижкото търговско висше училище, в Бейрутския медицински университет, в университети в Канада и САЩ, както и в различни български висши учебни заведения (*Харач*, 1931). Разработената и приложена от основателя–директор разнообразна и всеобхватна програма, освен държавните изисквания, се дава образование и възпитание на ненадминато високо ниво. Заедно с принципните, възискателни, но и предоставящи творческа свобода учители, за над 10-годишното си съществуване Гимназия *Месробян* дава 114 випускници, които се пръскат по света, но на свой ред стават високо квалифицирани педагози, лекари, редактори, научни дейци, хора, посветени на различни творчески дейности, изиграли сериозна роля в понататъшния обществен и културен живот на страната си.

Тежкото финансово състояние, дълговете и неразбориите в настоятелството на гимназията водят до затварянето ѝ през 1935 г. (*Месроб-Танкаранян*: 120) и като дневна форма на обучение, и като пансион. Въз основа на държавното разрешително столичното арменско основно училище *Ст. Ховагимян* става своеобразен приемник на *Месробян* и прераства в прогимназия (НАА, а. е. 88, л. 14). Учениците също се прехвърлят в народното арменско училище, което по това време се настанява на 3-тия етаж в новопостроения Арменски народен дом на днешния бул. *Тодор Александров* (*Бохосян* 1999: 41).

След затваряне на гимназията в столицата Кеворк Месроб с присъщата си упоритост и желание да приобщи към родния език, традиции и култура подрастващото поколение, продължава да учителства в арменските училища в Хасково и Бургас (*Месроб* 1948; *Дадурян* 2009: 91, 140; *Бохосян* 2015: 198; *Записки Караханян* 2009: 24)⁷.

Голям е приносът на Кеворк Месроб и в обществената дейност.

Красноречив пример в това е достигнала до нас книжка, посветена на честваните му юбилеи през 1929 г. – 30 г. писателска и 25 г. преподавателска дейност.

До 1944 г., когато в страната действат много дружества и в сравнение със следващите десетилетия, общественият живот на арменската общност е доста бурен. Издадени са 5 юбилейни книги: 3 от тях са посветени на организации, а 2 книги на заслужили обществени деятели, каквито са Кеворк Месроб и архиерей Степанос Ховагимян. Членуването или сътрудничеството на К. Месроб в различни организации винаги е свързано и с разкриването на родните културни и исторически ценности. Неуморната му работа за благо на обществото и стремежът му за образованост и просперитет на сънародниците му са в основата на всички негови участия в местни дружества и мероприятия.

Кеворк Месроб е търсен лектор по разнообразни теми. Например, за столичните дами изнася беседа върху *Ролята на арменката извън семейството* в салона на Свещеническия съюз на пл. Св. Неделя, организирана от столичния клон на Женското арменско дружество *Милостив кръст* (Балканян мамул: 11.12.1932).

Учителският състав на Гимназия *Месробян* и столичното арменско народно училище, заедно със Съюза на цариградчаните и културните дружества *Харач*, *Д-р Бенне*, *Кристанор* организират честване на 50-годишния творчески юбилей на известната поетеса Запел Асатур. За целта е ангажирана просторната зала на *Алианс Франсез* с вход свободен (Балканян мамул: 04.12.1932).

Безпрецедентно за арменската общност в страната става едно културно събитие, организирано от Гимназия *Месробян*. На 10 май 1931 г. в салона на столичния *Свободен театър* (дн. ДМТ) за първи път в България е представена операта *Ануш* по едноименната поема на Ованес Туманян. Музиката е предимно от Армен Тигранян, но поради липса на оригиналната авторска партитура, диригентът Саркис Балтаян (музикален педагог и композитор от Пловдив) включва мелодии от истанбулския музикант Вартанян, вероятно с фолклорни мотиви. Сред солистите е дъщерята на Кеворк Месроб – Анахид, в ролята на главната героиня Ануш. Участва и училищният хор. Успехът на спектакъла е извънредно голям. Впоследствие операта се поставя и в Пловдив от

Саркис Балтаян с местни участници (Бохосян 1999: 54).

Без да се спираме подробно на разнопосочната и родолюбива дейност на К. Месроб, ще споменем още някои факти, свързани с България. На Месроб се дължи спасяването на ръкопис за историята на арменската общност в Бургас и Айтос. През 1976 г. роденият в Родосто през далечната 1910 г. бургазлия Крикор Постанджиян, преписва ръкописа на М. Кентикян от 1901 г. с историята на Айтос и Бургас, като още в началото в *Бележка на преписвача* отбеляза:

За щастие още през 1942 г. по молба на пловдивския литератор Нерсес Касабян историкът Кеворк Месроб – на служба в арменското училище „Хайгазян“ [в Бургас], като директор и преподавател, е направил препис и го е изпратил в Пловдив, от който текст преписвам по молба на Бургаското църковно настоятелство [настоящият ръкопис]. По възможност се постарах да бъда верен на преписа, придържайки се към правописа, препинателните знаци и др. (Ръкопис Сведения за миналото 1901).

През 20-30-те год. на ХХ в., въпреки тежкото финансово състояние в страната и в ръководената от него гимназия, Кеворк Месроб активно се включва в дейността на Общоарменския благотворителен съюз, по-известен като ОАБС *Парекордзаган*. С помощта на съмишленици на 12 юни 1930 г. успява да възстанови столичния клон на организацията. През същата година обикаля Видин, Силистра, Русе, Добрич и др. с цел да помогне за основаване или възстановяване на клонове и събиране на средства за Съюза, осъществяващ трансгранични благотворителни дарения и програми в помощ на сънародниците арменци (Ոսկերյան, 1931: 244, 255, 265). За отбелязване е, че сред многото действащи в началото на ХХ в. организации в страната ОАБС е с доста висок членски внос. В сравнение с другите дружества, в които месечните вноски тогава са до 2 франка, в ОАБС месечният членски внос е 5-6 франка, заедно с еднократна първоначална такса от 20-30 франка. С оглед този факт никак не е лесно да се събере ръководство и редовни членове сред сънародниците из различните градове, въпреки че на благотворителната и народополезна дейност на Съюза се радват навсякъде. След Чирпанското земетресение (1928) хасковската арменска общност получава безвъзмездна помощ от *Парекордзаган* в размер на

40 000 лв (Записки Караханян 2009: 13).

Въпреки собственото си незавидно финансово състояние, Кеворк Месроб активно съдейства на Благотворителния съюз през 20-40-те год. на XX в. и дори няколко години председателства столичния клон на организацията.

В заключение следва да се отбележи, че освен своите ученици, Кеворк Месроб е възпитал и предал на собствените си четири деца народолюбивия дух. Те от своя страна имат принос за България като специалисти, а за арменската общност – като изключително активни патриоти, посветили живота си на запазването на арменската общност в България чрез наука, култура и образование.

Настоящото представяне на прочутия педагог, историк, писател и общественик цели да разкрие плодотворната и многопосочната му дейност и да направи достойние на български език на архивни и не дотам известни материали за тази всеотдайна личност. Несъмнено разнообразната дейност и богатото творчество на Кеворк Месроб заслужава да бъде тема на едно сериозно задълбочено изследване.

Използвани източници

Балканян мамул. 04.12.1932; 11.12.32 на арм.ез. [Balkanyan mamul].

Бохосян, Е. 2015. *Минало и настояще на арменските църква и училище в Бургас*. В: Арменският духовен и образователен живот в България. София, [Bokhosyan, E. Minalo i nastoyashte na armenskite tsürkva i uchilishte v Burgas. In: Armenskiyat dukhoven i obrazovaten zhivot v Bülgariya. Sofia].

Бохосян, М. 1999. *Арменците в София исторически очерк*. София [Bokhosyan, M. Armentsite v Sofiya. Istoricheski ocherk. Sofia].

Брошура. 1931. *Брошура на гимназия „Месробян“*. София, на арм. ез. [Broshura na gimnaziya „Mesrobyan“. Sofia].

ДА – София, ф. Зк, оп. 1, а. е. 213, л. 3. [State Archives – Sofia, collection 3k, inventory 1].

Дадурян, Б. 2009. *История на арменците в град Бургас (1549–2003)*. Бургас [Daduryan, B. Istoriya na armentsite v grad Burgas (1549–2003). Burgas].

Записки Караханян (вер. 2009). *История на арменците в Хасково*. Записки от Карекин С. Караханян. Хасково [Istoriya na armentsite v Khaskovo. Zapiski ot Karekin S. Karakhanyan. Khaskovo].

Касабян, Н., А. Гилигян. 2008. Касабян, Н., А. Гилигян. *Библиография на арменските книги, издадени в България (1885-1944-1989)*. Пловдив. [Bibliografiya na armenskite knigi, izdadeni v Bülgariya (1885-1944-1989). Plovdiv].

Месроб, Ф. 1948. *Възпоминание. Непубликувен машинописен ръкопис от на сина му по повод 50 г. от кончината на Кеворк Месроб* (17.09.1948), предоставени от Зари Бохос Танкаранян [„Vüzpomianie“ mashinopisen rükopis ot 2 stranitsi na sina mu Filip Mesrob po povod 50 g. ot konchinata na Kevork Mesrob (17.09.1948) predostaveni ot Zari Bokhos Tankaranyan].

Месроб-Танкаранян, М. К. б. д. *История на арменските училища в България*, т.2. Непубликуван машинопис и ръкопис на арм. език [Mesrob-Tankaranyan, M. K. „Istoriya na armenskite uchilishta v Bülgariya“, vol. 2, mashinopisen rükopis na armenski ezik].

НАА Национален архив на Армения, ф. 1388, оп. 2, а. е. 86, 88, 94 (на арм. ез.) [National Archives of Armenia, collection 1388, inventory 2, folders 86, 88, 94].

Ръкопис Сведения за миналото. 1901. Ձեռագիր «Տեղեկութիւններ Պուրկազի անցեալէն ու ներկայէն. Այթոս» հավաքեց և գրեց Մ. Կենտիկեան, ուսուցիչ ազգ. վարժարանի, 1901 (Ընդօրինակիչ՝ Գրիգոր Փաստաճյան, Պուրկազ, 1976) (= Ръкопис „Сведения за миналото и настоящето на Бургас и Айтос“ събра и написа М. Кентикян, 1901, преписвач К. Постанджян. Бургас, 1976) [Teghekut'iwinner Purkazi ants'ealen u nerkayen. Ayt'vos, havak'ets' yev grets' M. Kentikyan, usuts'ich' azg. varzharani, 1901 (Yndoriakich' Grigor P'vostachyan, Purkaz, 1976)]

Харач (Париж) 19.02.1930, на арм. ез. [Harach, Paris].

Юбилеен. 2017. *Юбилеен журнал за архиепископ Степанос Ховагимян*. София. [Yubileyen zhurnal za arkhiepiskop Stepanos Khovagimyan. Sofia].

աելի, 1937 Հաելի աշխարհի (Хайели ашхари (Огледало на света), № 1, март 1937, на арм. ез.) [Hajeli Ashhari].

Գրական, 1929 «Գեորգ Մեսրոպ. Գրական և ուսուցչական գործունեութեան 30 և 25 ամեայ յոբելեանի առիթով (կենսագրական գիծեր)», Սոֆիա (= Кеворк Месроб – по повод 30 и 25 годишна дейност като писател и преподавател. София) [Gevork Mesrob. Grakan yev usuts'ch'akan gortsuneut'ean 30 yev 25 ameyu yobeleani arri'ov (kensagrakan gitser), Sofia].

Հայկարան, 1931 Մեսրոպ, Գեորգ «Հայկարան» (Պարբերագիրք) Սոֆիա [Mesrop, Gevorg «Haykaran» (Parberagirk') Sofia]

Յոբելեանական. 1931. Մեսրոպ, Գ. «Յոբելեանական մատենի Ստեփաննոս արքեպիսկոպոս Յովակիմեանի» Սոֆիա [Mesrob, G. Yobeleanakan matean Step'annos ark'episkopos Yovakimeani. Sofia, and Yubileyen zhurnal za arkhiepiskop Stepanos Khovagimyan, Sofia, 2017].

Ոսկեմատեան. 1931. «Ոսկեմատեան» 1906-1931, ՀԲԸՄ, Արծաթեայ Յոբելեան, Ա հատոր, Փարիզ, 1931: (Златна книга ВОСКЕМАТЯН, 1906-1931. Сребърен юбилей на ОАБС, том 1. Париж, на арм. ез.) [«Voskematean» 1906-1931, НВУМ, Artsat'ey Yobelean, A hator, P'ariz].

Бележки

1. 1912 г. е посочена в Հրախփն, 1929, а 1919 г. е посочена в НАА, ф. 1388, оп. 2, а.е. 88 л. 7.
2. Մեւրրւոջ 1931 е частично преведен и преиздаден на български през 2017 г. под заглавие *Юбилеен журнал за архиепископ Степанос Ховагимян*. София, 2017.
3. По данни на семейния архив. Сведението ми е предоставено от Зари Б. Танкаранян.
4. *Джемаран* в буквален превод от арменски значи висше учебно заведение, лицей, семинария, академия. В действителност училището е било прогимназия, прераснало с времето в гимназия – лицей.
5. Както е видно от документацията на организацията, Дружеството е регистрирано през 1925 г. със съответните печати върху устава, както и е пререгистрирано с фирмено дело 554/1934 г. в съответствие с измененията в законодателството на страната.
6. В книгата си Бохосян (1999: 41) посочва, че гимназията действа от 1929 г. само за две години, което категорично не е точно сведение. Във в. *Харач* (Париж) на 19.02.1930 пише, че вече 2 г. има випускници на гимназията.
7. Там има сведения и за преподавателските години на дъщеря му Месробухи Кеворк Месроб-Танкаранян.

СЕМЕЙСТВО МЕНДЕЛСОН: РЕФОРМАЦИЯ ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА, БАНКОВОТО ДЕЛО И МУЗИКАТА

Марсел Израел

THE MENDELSSOHN FAMILY: REFORMATION IN PHILOSOPHY, BANKING AND MUSIC

Marsel Israel

marselisrael@telefonica.net

Abstract: *This survey is dedicated to three generations of Mendelssohn family in Hamburg – Berlin – Leipzig, during the age of Enlightenment in Germany in 18th and 19th centuries. Moses Mendelssohn (1729-1786) is founder of the philosophy of Hascalá – the Jewish Enlightenment, a base of Reform Jewish Movement. Moses Mendelssohn is one of the great thinkers of Enlightenment in 18th century. Brothers Abraham (1776-1835) and Joseph (1770-1848) Mendelssohn were innovators in banking. Composer Felix Mendelssohn-Bartholdi (1809-1847), a representative of Romanticism, introduced new musical forms of sheer optimism and light, moreover as he converted to Protestantism, Felix contributed to the music related to Reformism.*

Key words: *family Mendelssohn, Enlightenment, Reformation, banking, music*

Просвещението. Реформизъм в еврейската религия, основан от Мойсей Менделсон: научни трудове, сътрудничество с Кант и Лесинг

За изследването на Реформизма в еврейската религия би трябвало първо да се прегледат трудове относно епохата на Просвещението в Германия през XVIII и XIX в. (Китова 2014; Денков 2011; Gottlieb 2011b; Kayserling 1856; Levy 2011). Известни учени от този период са Мойсей Менделсон, Имануел Кант, както и писателите Готхолд Ефраим Лесинг и Йохан Волфганг Гьоте.

Философът Мойсей Менделсон (1729-1786) е създател на *Аскалá* (Еврейското просвещение), на модерното еврейско мислене и идентичност. Не напразно от това време съществува поговорката за тримата Моисеи: *От Моисей (от Библията) до Моисей (Менделсон) никога не се е раждал по-велик от Моисей (Моисей Маймонидес, 1135-1204)*. Тя свидетелства за голямото признание към Менделсон като велик философ. Смята се също, че докато Маймонидес

през Средновековието е бил пътеводител на *объркания, нерешителния* евреин, Менделсон е новият пътеводител на евреите в епохата на Просвещението, носител на нови, модерни предизвикателства (Kuhn 2015; Thompson 2005; Gottlieb 2011a).



Барух Спиноза (1632-1677)



Моисей Менделсон (1729-1786)

Сравнявайки основните философски трудове *Богословско-политически трактат* на Спиноза и *Йерусалим* на Моисей Менделсон, читателят ще открие сходство в модерното религиозно мислене и на двамата: свобода на мисленето и изразяването на всеки човек; рационално виждане на отношенията между държава и религия; възприемане на Божите заповеди от Тората като закони на древната еврейска държава.

Изследователите посочват и съществени разлики между Спиноза и Менделсон. Въпреки че Спиноза е един от първите мислители, поддържащи свободата на мисленето, както и отделянето на философията от богословието, той не предлага ясно разграничаване на религия от държава, апелира към ненамеса на религията в държавните дела, но не и към отделяне на религиозните институции и обреди (Известно е, че Спиноза е бил атеист). Подходът на Менделсон 100 г. по-късно е много по-либерален. Според него, свободата на мисленето и на вярата трябва да включват и свобода на религиозния обред. Неговата основна позиция не е за независима държава, а за свобода на религиозното убеждение и практикуване, защото държавата е институция, която влияе върху отношенията между отделните индивиди, а религията поставя норми на отношението Бог – Човек. Според Менделсон, трябва да се осигури независимост на мисълта и вярата, както и на религиозния обред.

Философът Менделсон, независимо от своите модерни реформистки възгледи, е бил дълбоко вярващ практикуващ евреин, изпълняващ всички обреди. Неговата вяра се основава единствено

на библейското Откровение на Бог към Моисей, връчвайки му основата на еврейския закон на хълма Синай. Според Менделсон, еврейският закон, връчен от Бог, не е догма, а трябва да се интерпретира и изпълнява чрез разума. Това е всъщност и неговият основен постулат към Еврейското просвещение и Реформизъм (Levy 2011).

Големият проблем в живота на Моисей Менделсон е било създаването на равновесие между неговата вяроност към Тората и живота му в една либерална държава, където евреите да бъдат равностойни граждани. Това е изразено в неговия основен труд *Йерусалим, или относно религиозната власт и еврейството* (Mendelssohn 1783; Mendelssohn 1983; Mendelssohn 2017).

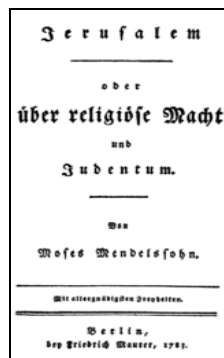
В първата част *За религиозната власт* Менделсон пише:

Да могат да се съпоставят държава и религия, гражданско и религиозно законодателство, светски и църковни възгледи, така че да бъдат в хармония за обществото, това е една от най-сложните задачи, които стоят за разрешаване от столетия.

Във втората част Менделсон развива нови реформистки идеи за съществуването на евреите между стриктното спазване на Моисеевите закони и интегрирането и еманципацията в съвременното общество. Третират се теми като *съвместното съществуване на християни и евреи*.

Някои учени днес описват Менделсон предимно като философ на Просвещението, имайки предвид трудовете му, написани на немски език. Той има обаче и важни трудове, написани на иврит (Gottlieb 2011a), откъдето се вижда хармонията между Просвещението и еврейската традиция. Според Менделсон, който поддържа тезата, че *Истината не може да противоречи на Истината*, и еврейството, и Просвещението не могат да си противоречат. За някои негови приятели тогава и за съвременните изследователи (Altman 1998) Менделсон интелектуално е бил *гражданин на европейската култура, макар по душа да е живял в еврейското гето*.

Менделсон е поддържал приятелски отношения с Готхолд Еф-



Първото издание на „Йерусалим, или относно религиозната власт и еврейството“, Берлин, 1783

раим Лесинг (1729-1781) и Имануел Кант (1724-1804). След прочита на *Йерусалим* Кант изразил възхищението си с думите: *Вашият труд прокламира една голяма, предстояща и бавно напредваща Реформа, която ще промени не само Вашата нация, но и много други* (Albrecht 2005). В разговори и дискусии с Лесинг се развива и затвърждава идеята за сътрудничество между християни и евреи в периода на Просвещението. Дори приятелството на Лесинг с Менделсон го вдъхновява за написването на голямото, драматично произведение за религиозната толерантност *Натан Мъдреця*.

Идеите на Просвещението и Реформацията имат и сериозни противници. Един от тях е философът Фридрих Хайнрих Якоби (1743-1819), който написва многобройни трактати срещу Лесинг и Менделсон, особено след смъртта на Лесинг през 1781 г. (Gottlieb 2011b). Менделсон отговаря с ревностна защита на своите и тези на Лесинг идеи. В отговор на поредна нападка от страна на Якоби в петък, на 30.12.1785 г. той завършва статията си *Към приятелите на Лесинг*. Тъй като е било вечерта преди Шабат, като дълбоко вярващ евреин, спазвайки закона, Менделсон не представя този ден статията за печат. Занася я вечерта на 31.12.1785 г. в много студено време. Моисей Менделсон заболява тежко и умира на 4 януари 1786 г.

Банка Менделсон: новаторство в банковото дело в епохата на промени в гражданското положение на евреите в Германия

Двама от синовете на Моисей – Йозеф и Абрахам Менделсон, са били видни банкери.

През XVIII в. евреите в различните провинции на Германия нямали пълни граждански права. Съществували лични ограничения по отношение на броя еврейските жители в големите градове; разрешавано им било да упражняват само дребна търговия, като освен това плащали по-високи данъци на държавното и градското управление.

В началото на XIX в. в Прусия били направени промени в политиката към евреите. През 1812 г. бил приет едикт, даващ им пълни граждански права при условие, че се конвертират. Примерно, за назначаване на държавна служба евреинът трябвало да се покръс-

ти. При тези обстоятелства по-големият брат Йозеф основа през 1795 г. в Берлин семейна банка *Mendelssohn & Friedlaender*, към която през 1804 се включил и Абрахам, преименувайки банката в J&A Mendelssohn със седалище в Хамбург (Lackman 2008; Halevi 2011). Поради Наполеоновите войни, тази банка в началото имала доста проблеми, но след Пруския едикт (1812) и разгрома на Наполеон I (1815) братята Менделсон преместили банката в центъра на Берлин и *Mendelssohn & Co.* се превърнала в едно от най-успешните кредитни учреждения в Европа. Дори може да се говори за новаторство и реформизъм в банковото дело.

През 1816 г. Менделсон създали *Изпълнително бюро* в Париж, като заедно с финансов консорциум, ръководен от Ротшилд, организирали плащането на френските репарации за щетите, нанесени от Наполеоновите войни. Банката се развила като крупна кредитна институция. Нейн клиент до Първата световна война бил руският император. Поддържали се връзки с научни и културни среди, примерно с великия учен изследовател Александър фон Хумболт, като се финансирали и насърчавали някои от неговите пътувания и изследвания. Абрахам се оттеглил през 1822 г., но потомците на Йозеф продължили дейността до 1938 г., когато нацистите напълно ликвидирали банката (Lackman 2008; Mendelssohn house in Berlin).

По отношение на еврейското духовно наследство Йозеф продължили традицията на баща си Моисей и останал евреин. Абрахам обаче покръстил през 1816 г. децата си Фани и Феликс с фамилното име Бартолди, а самият той и жена му Леа се покръстили през 1822 г.

Според някои историци, Абрахам изисквал от сина си – вече



Абрахам Менделсон
(1776-1835)



Йозеф Менделсон
(1770-1848)

прочутият композитор Феликс, да ползва само евангелисткото име Бартолди. И казал: *Менделсон е толкова християнин, колкото Конфуций – еврейин* (Mendelssohn Bartoldi).

Феликс Менделсон Бартолди: музикална епоха в Германия, основоположник на романтизма



Феликс Менделсон (1809-1847)

Менделсон е сред онези гении в музиката, създали цяла епоха, но живели много кратко – по-малко от 40 г., подобно на Моцарт и Шуберт.

Още в ранна възраст той бил пианист и органист. 15-годишен написал комичната опера *Сватбата на Камачо* със сюжет от *Дон Кихот* на Сервантес, а на 20 г. – едноактната оперета *Син и странник* (Singspiel).

Менделсон от съвсем млад се занимавал с творчеството на Бах, почти забравен след неговата смърт през 1750 г., дори от големите композитори класици. Едва 20-годишен, 80 г. след смъртта на Бах, Менделсон дирижирал и възродил за германската публика непознатата за тях оратория *Матеус пасион* в Берлин на 11 март 1829 г.

Творчеството на Менделсон е огромно за краткия му живот: камерна музика, концерти, 5 симфонии и няколко оратории. В Лайпциг Менделсон дирижирал оркестъра *Гевандхаус*, което се смята за цяла епоха в неговото развитие. Той дал и няколко концерта като органист.

Феликс бил много обичан и уважаван преди всичко от музикалното семейство Клара и Роберт Шуман. Голям негов приятел бил Александър фон Хумболт. По негова молба написал кантатата *Хумболт*, за да бъде дирижирана от 19-годишния Феликс през 1828 г. по случай международен научен конгрес, свикан в Берлин от Хумболт (Todd 2005; Willkommen).

Феликс бил покръстен в Лутеранска църква през 1816 г. и чрез музиката си защитавал протестанските идеи. Написал само една кантата с библийски еврейски сюжет – *Пророкът Елиас*, изпълнена

през 1846 г. в Бърмингам. Тя е произведение в духа на бароковите композитори Бах и Хендел (*Oratorio Elijah*).

Менделсон участвал през 1830 г. в един конкурс за написване на Симфония по случай 300-годишнината от голямото събитие на Лутеранската църква – *Аугсбургската изповед* (Thompson 2005).

Във великолепно си произведение *Симфония №5, Реформистка*. Композиторият е използвал интересен подход, вмъквайки като лайтмотив в 4-та част псалма на Лутер *Ein'feste Burg ist unser Gott* (*Могъща крепост е Бог наш*) (Luther, Landeskirche Hannover).



По случай 500-годишнината от Реформацията през 2017 г. Псалмът на Лутер *Ein'feste Burg ist unser Gott* е изпълнен на тържествена служба в Реформистката църква *Шлосkirche* във Витенберг (Luther's „Ein'feste“). По същото време и в залата на Старата опера във Франкфурт е изпълнена *Реформистката симфония* на Менделсон. Псалмът на Мартин Лутер зазвучава в изпълнение на една самотна флейта, мелодията се поема от други духови инструменти, за да се разгърне на финала могъщо и тържествено.

Феликс Менделсон-Бартолди и обществото

Феликс Менделсон имал много приятели във всички среди в германското общество, но и сериозни противници. Най-известният от тях бил Рихард Вагнер, който въпреки приноса си в световната музика, като личност бил непримирим антисемит. През 1869 г. той дори издал небезизвестната книга *Еврейството в музиката* (Wagner 1869), която не съдържа нищо повече от ксенофобия и омраза, насочена най-вече към Менделсон. Тя е истински



предшественик на издадената на 60 г. по-късно книга на Хитлер *Моята борба*. В нея Вагнер пише:

Нашата германска култура, изкуство и музика представляват за евреина чужд език [...] и визирайки Менделсон: Един иначе талантлив младеж съчинява плитка и безкусна, повърхностна, второкласна музика, несъвместима с нашата германска култура, [...] а като диригент той е плосък и безразен.

Заради Рихард Вагнер ненадминатите по оригиналност, стил, дълбочина и красота произведения на Менделсон не били изпълнявани цял век в Германия, имайки предвид и пълната забрана в периода 1933-1945. Непосредствено след войната започва възраждането на Менделсон, дори са намерени негови ръкописи и партитури, потънали в забрава. Например, ораторията *Елиас* не е била изпълнявана в други държави, освен в Англия.

Заради пълните с оптимизъм, светлина и красота вълшебни творби на Феликс Менделсон-Бартолди неговата музика ще продължи да радва почитателите на класическата музика.

Дом-музей на Менделсон в Берлин. Потомците на Менделсон днес

В Берлин на *Йегерщрасе* №51 се намира бившата сграда на банката и на семейство Менделсон. Това е място, където се изнасят камерни концерти и рецитали и където посетителят може да се запознае с рода Менделсон и да разгледа снимки от срещите на потомците на Менделсон, които днес са повече от 150 и са пръснати по целия свят (Mendelssohn house in Berlin).



Домът Менделсон в Берлин, Йегерщрасе № 51

Използвани източници

Денков, Д. 2011. *Що е Просвещение?* София [Denkov, D. Shto e Prosveshtenie? Sofia].

Китова, М. 2014. *Просвещението в Германия* [Kitova, M. Prosveshtenieto v Germania], at: <https://liternet.bg/publish29/mariia-kitova/slovo-i-misyil/germaniia.htm>

Albrecht, M. 2005. *Mendelssohn, Jerusalem*, Phil.Bibl, B. 565. Hamburg.

Altmann, Al. 1998. *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*. Oxford.

Bempéchat, P.-A. 2011. *Mendelssohn's Reformation Symphony and the Culture of Assimilation*. Harvard.

Elijah, O. Mendelssohn, at: [https://en.wikipedia.org/wiki/Elijah_\(oratorio\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Elijah_(oratorio))

Gottlieb, M. 2011a. *Faith and Freedom, Mendelssohn*. Oxford.

Gottlieb, M. 2011b. *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity and the Bible*. New York.

Guide. 2002. *Guide to Mendelssohn Family Papers*. New York, 2002, at: <http://digifindingaids.cjh.org/?pID=121463#serl> and <https://www.lbi.org/>

Halevi, M. St. 2011. *I'm Jüdischen Hamburg- Ein Stadführer von A bis Z*. München, Hamburg.

Hensel, S. 2013. *The Family Mendelssohn (1729-1847)*. Cambridge.

Kant, Immanuel. at: https://en.wikipedia.org/wiki/Immanuel_Kant

Kayserring, M. 1856. *M. Mendelssohn, Sein Leben und seine Werke*. Leipzig, at: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10570793_00007.html?zoom=0.7000000000000002

Kuhn, A. 2015. Moses Mendelssohn. In: Berliner Morgenpost, May 2015, <https://www.morgenpost.de/berlin-history/article140449502/Moses-Mendelssohn-Auf-den-Spuren-einer-Berliner-Dynastie.html>

Lackman, Th. 2008. *Der Sohn meines Vaters*. Göttingen.

Lessing, *Gotthold Ephraim* at: https://en.wikipedia.org/wiki/Gotthold_Ephraim_Lessing

Levy, Z. 2011. *Spinoza and Mendelssohn on Tolerance, Liberty and Equality*. In: Logos, at: <http://logosjournal.com/2011/levy/>

Luther, M. Landeskirche Hannover. *Psalm*, at: https://www.google.com/search?q=luther+ein+feste+burg+ist+unser+gott&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjs4uiZnbDkAhUIXRokHfLdA7IQ_AUIEigC&biw=1366&bih=576#imgrc=t hBlgQitv4VluM:&spf=1567361674813

Luther's „*Ein feste Burg ist unser Gott*“ – Reformation Worship in Wittenberg, at: <https://www.youtube.com/watch?v=spNuxzYYO8U&t=164s>

Mendelssohn Bartoldi, A., at: https://en.wikipedia.org/wiki/Abraham_Mendelssohn_Bartholdy

Mendelssohn house in Berlin, Jaegerstrasse, at: <https://www.museum-sportal-berlin.de/de/museen/mendelssohn-remise/slideshow/#0>

Mendelssohn, F. 5. *Symphony – Reformation*, performed in Frankfurt, at: <https://www.youtube.com/watch?v=otcrnrQAwD8>

Mendelssohn, M. 1783. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Berlin, at: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10570638_00009.html

Mendelssohn, M. 1983. *Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism*. Waltham, Massachusetts.

Mendelssohn, M. 2017. *Jerusalem – Religious Power and Judaism*, at: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mendelssohn1782.pdf>

Preussen Chronik. https://www.preussenchronik.de/ereignis_jsp/key=chronologie_005000.html and:

Prussia's Emancipation *Edict for the Jews*, 1812. at: https://de.wikipedia.org/wiki/Preußisches_Judenedikt_von_1812

Salzinger, J. 2010. *Baruch Spinoza and Moses Mendelssohn: Jewish Philosophies of the State, Religion, and Individual*, Enquiry, at: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1596413

Schwartz, M.T. 2002. *Moses Mendelssohn, der jüdische Aufklärer und das Judentum als natürliche Religion*. In: *Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt*, at: <http://www.martina-thom.de/media/21c88da557308c2ffff8232ac144221.pdf>

Singspiel, Heimkehr aus der Fremde, Mendelssohn, at: https://en.wikipedia.org/wiki/Die_Heimkehr_aus_der_Fremde

Thompson, G. 2005. *Augsburg Confession A.D. 1530*. Milwaukee, Wisconsin.

Todd, R. L. 2005. *Humboldt, Mendelssohn and Musical Unity*. In: *Conference Proceedings of Alexander von Humboldt: From the Americas to the Cosmos*, CUNY Graduate Center, p. 3–15, at: https://www.gc.cuny.edu/CUNY_GC/media/CUNY-Graduate-Center/PDF/Centers/Bildner%20Center%20for%20Western%20Hemisphere%20Studies/Publications/Todd1.pdf

Wagner, R. 1869. *Das Judentum in der Musik*. Leipzig, at: <https://archive.org/details/WagnerRichardDasJudentumInDerMusik186941S./page/n5>

Willkommen rufen wir; *Humboldt-Cantate*, Mendelssohn, Begrüssung, Partitur, at: https://www.cpd.org/wiki/images/5/5a/MWV_D_2_Humboldt-Kantate-Mendelssohn-Partitur.pdf

ЗА ВЗАИМООТНОШЕНИЯТА НА ЕВРЕЙСКАТА ОБЩНОСТ И БЪЛГАРСКИЯ НАРОД В БЪЛГАРСКАТА ДЪРЖАВА ПРЕЗ ВЕКОВЕТЕ

Леон Бенатов

ON THE RELATIONSHIPS OF JEWISH COMMUNITY AND THE BULGARIAN PEOPLE IN BULGARIAN STATE THROUGH THE AGES

Leon Benatov

leonbenatov@gmail.com

Abstract: *The article presents historical sources of the life of Jewish population in the Bulgarian lands from the Antiquity to the 20th century. The oldest Jewish archaeological monuments from the village of Gigen and Plovdiv dateback to the 2nd century. The Jews have their place in the medieval Bulgarian state. In the Third Bulgarian Kingdom the Jews participated in four wars and gave 920 victims. They participated in the Bulgarian administration, politics, public and cultural life.*

Key words: *Bulgaria, Jews, Boris III, rescue.*

Кратки исторически бележки за мястото на евреите в българските земи през Античността и Средните векове

Най-старите еврейски археологически паметници в българските земи са датирани от II в. Те са намерени при с. Гиген, Плевенско, и в Пловдив мозайка на седмосвещник. Находките са принадлежали на евреи *романиоти* (или *франкос*), обитаващи от Античността, и на *арегос*, заселени във Византия (Таджер 2019).

В началото на IX в. в могъщата Византийска империя и в не толкова повлиятелното Франкско кралство официалното вероизповедание било християнството. В тях обаче търсели да се заселят славянските племена. Търсейки решение на въпроса, Империята поръчала на братята Кирил и Методий – учени от Солун, да сътворят азбука с цел да служи за писменост на славяните. В манастира *Полухрон* те създали глаголицата и започнали да превеждат Свещените книги. По покана на моравския княз Ростислав през 863 г. те пристигнали във Велика Моравия, откъдето започнало да се разпростира тяхното велико дело. Вероятно е те да са били запознати и

с еврейския език, тъй като в азбуката им се откриват букви, които не съществуват в гръцката азбука: в иврит *цадик* ז и *шин* ש отговарят и по форма на буквите Ц и Ш. Еврейско влияние се открива и в образуване на числата от 11 до 19, започвайки от 11–19: един – над – десет = 11 и два – над – десет = 12, като същото е и на иврит: ехад-есре (едно десет) (Розанес).

От основаването на българската държава – трета по значение в Европа, в нея съществувал религиозен плурализъм: съжителствали изповядващото *християнство* местно население, пришлите от Изток и заселили се тук ашкенази, славяните със своя пантеизъм и почитащите култа към бог Тангра българи. Като далновиден владетел княз Борис I разбрал, че стабилността на държавата му ще зависи от налагането на единна религия и че е време всички да приемат св. кръщение. Годишите 863–865 г. били особено бурни за българската държава, поради масовото недоволство от княжеското решение. Безпокойството обхванало и живеещите в страната евреи. Пред княза възникнал въпрос за статута на Българската църква. За целта той се обърнал най-напред към Константинополския патриарх, и неудовлетворен от отговора му, през август 866 г. изпратил делегация в Рим при папа Николай I. Вероятно 115-те въпроса са загубени, но 106-те отговора се пазят във Ватиканската библиотека. Част от тях подсказват, че князът имал предвид и еврейската общност (Тамир 1979: 13). Така напр. въпрос 10 гласял *дали е позволено да се работи в събота*, въпрос 43 засягал забраната да се консумира свинско месо, а въпрос 90 уточнявал, че яденето на месо от животно става само, ако то не е убито с нож, а със сила от удар на човек.

През 1080 г. се появила първата светска книга с български букви. Тя била преведена от евреина Шимон Сет от гръцкия оригинал и се наричала *Стефанит и Ихнилат*. Понастоящем се съхранява в Рилския манастир (Тамир 1979: 27). През 1331 г. цар Иван Александър се възкачил на трона. След 14 г. обаче той, както пише Иречек, *толкова се влюбил в еврейката Сара, та той трябваше да се ожени за нея, каквото и да стане*. След развода с първата си съпруга Теодора царят сключил брак със Сара – новата Теодора, която му родила Иван Шишман. На Иван Срацимир, синът му от първия

брак, било отредено Видинското, а на Иван Шишман – Търновското царство.

Част от преследваните от Реконкистата в Испания евреи (сефаради) се заселили в завладените от османските турци днешни български земи. Султан Баязид II (1447-1512) приветствал изгонените от Испания евреи, тъй като много бързо осъзнал ползата за разцвета на Империята си от притока на солидни търговци и богати лихвари: *Казват, че Фердинанд от Испания е умен крал, все пак той направи бедна своята страна, за да обогати моята* (Тамир 1979: 56). Дългогодишното съжителство, особено в дн. Южна България, направило възможно редица езикови заемки: от иврит навлезли в обращение думите курбан (за ритуално приношение вместо *жертва*) и авер (вместо *приятел* в Пловдивско).

Евреите в Третото българско царство

Въпреки своята малочисленост, българските евреи взели масово участие във водените 4 войни, където дали 920 жертви (Таджер 2019). Още в Сръбско-българската война (1885) много от тях станали доброволци, а някои – подофицери. Княз Александър I Батенберг лично наградил Давид Мизрахи с най-високото отличие – Кръст за храброст, и се е обърнал към него с думите:

Твоите другари са паднали на бойното поле, показвайки, че те са граждани, наследници на макабейците, и Вие също при боевете при Драгоман, Сливница и Пирот показяхте, че по храброст не сте по-долу от останалата армия.

В Балканската, Междусъюзническата и Първата световна войни евреите били мобилизирани и дали висок процент жертви и ранени. Д-р Сасон Алкалай придобил чин медицински полковник в VI корпус, до чин полковник достигнали също Аврам Перец Таджер от София, Морено Грасияни от Шумен и Рахамим хаджи Мошонов от Пловдив. Полк. Аврам Перец Таджер (1872-1961), описван като отличен гражданин на България (Слово, 23.09.1919), успял да защити на международен конгрес през 1927 г. не само своята етнорелигиозна общност, но и българите в Македония, останали под властта на Югославия. По този случай полк. Таджер е представил следната декларация:

Аз представям на този конгрес еврейското малцинство в България. Моята задача тук е лесна – да защита, че евреите в България са третираны като български граждани. Те се ползват с всички граждански, религиозни и политически права. Пожелавам всички малцинства да бъдат третираны, както са третираны евреите в България, но ако аз съм тук, аз мисля, че мястото ми не е на конгреса, след като не приемат представители на малцинство, което е най-зле третирано: българите в Македония (Таджер 2019: 89).

Еврейската общност и монархическата институция

На 9 септември 1909 г. цар Фердинанд и царица Елеонора присъствали на откриването на сградата на Централната софийска синагога по покана на главния равин д-р Еренпрайс. В края на церемонията цар Фердинанд казал:

Аз изразявам своята признателност, че във Вашата красива реч, така впечатляваща, сте изразили моите чувства пред еврейския народ. Вие знаете много добре, че аз силно симпатизирам на еврейското население. Оценявайки неговите качества, аз искрено се интересувам и ще ме интересува да бъдат добре в прогреса и консолидирането на евреите в България (Таджер 2019: 56).

На 6.08.1912 г. цар Фердинанд приел еврейската делегация, натоварена да го поздрави по случай 25-годишнината от възкачването му на престола. Тя му връчила подарък от името на всички еврейски общности в България – луксозна Сефер Тора, изложена днес в Еврейския исторически музей към ОЕБ *Шалом*.

На 6.02.1932 г. цар Борис III и царица Йоанна били посетени от друга делегация, която от името на българските евреи ги поздравили и обдарили за тяхната сватба. Била им връчена менора (седмосвещник), изработена в Йерусалим в Художественото училище *Бецалел*, създадено от проф. Борис Шатц и под негово ръководство. Шатц бил съосновател и преподавател в Държавното рисуващо училище (бъдещата Държавна художествена академия) през 1896-1905. По този повод Борис III произнесъл хвалебствени слова за евреите, похвалил тяхната лоялност, патриотизъм и усърдие да работят за благоденствието на страната (Таджер 2019).

Цар Борис III – антисемит или спасител на българските евреи?

За да се отговори на този въпрос, е нужно да се отговори на следните въпроси:

1) *Можеше ли България да не приема антиеврейско законодателство, отчитайки съотношението на силите?* Документирано е изказването на цар Борис III: *Аз много отлагах и не исках да го правим и ние, но сега вече, след като го имат в Румъния, Унгария и даже във Франция, реших, че е по-добре да се направи от нас, отколкото да ни го наложат* (Бар-Зоар 1999: 37). Законът за защита на нацията (ЗЗН) е обнародван в Държавен вестник на 23 януари 1941 г. и въз основа на него се създават всички подзаконовни нормативни актове;

2) *Можеше ли царят да приеме през ноември 1940 г. предложенията на СССР, донесени от пратеника Соболев?* С тях СССР иска военни бази в страната и се готви за политическа разправа, подобна на тази в трите прибалтийски републики през с. г. Пактът със СССР обаче е практически невъзможен, понеже в Румъния вече се намира германската армия и не съществува коридор за преминаване на съветските войски, за да защитават България. През ноември 1940 г. на среща между Хитлер и цар Борис III българският владетел отклонява предложението му за присъединяване към Тристранния пакт с мотива, че българската войска е слаба и това може да доведе до влошаване на отношенията с Турция и СССР (Груев 1991: 329). Така 15 месеца България запазва своя неутралитет;

3) *Можеше ли България да не се присъедини към Тристранния пакт?* Примерът с окупирането на Югославия и Гърция от германски и италиански войски е красноречив. Пристигането на германските войски на 1 март 1943 г. е приветствано радостно от членовете на БКП в продължение на 112 дни, тъй като СССР и Германия са съюзници. На 22 октомври 1940 г. в писмо до Хитлер цар Борис III обяснява отказа на България да се присъедини към Тристранния пакт така:

на нашата южна граница са вече в пълна бойна готовност 23 турски и 7 гръцки дивизии. Ние имаме храбра, но недостатъчно въоръжена армия, полева артилерия от времето на Балканската война, боеприпаси за няколко бойни дни... Пълната мобилизация би довела до застои на целия стопански живот и производство в страната...

Интересно е и изказването на царя от 16 ноември 1940 г.: *Не се качвам във влак, който няма спирачки* (Тошкова и кол. 1992: 14). На 27 ноември 1940 г. външният министър Попов в разговор с американския дипломатически представител Ърл заявява: *Докато Попов е министър на външните работи, България няма да се присъедини към Оста. Изобщо тя ще да направи това само, ако бъде принудена* (Тошкова и кол. 1992: 15).

4) *Можеше ли България да откаже провеждането на депортацията на евреите от Беломорието и Македония и Пирот? Из спомените на митрополит Стефан: Що се отнася до евреите от Беломорието и Македония, цар Борис не смята, че е във властта му да ги спаси. В своя отговор до митрополит Стефан той ги нарича изгнаници на Хитлеровото военно командване. В момент на откровение пред Лиляна Паница комисарят по еврейските въпроси Белев нарича беломорските евреи, принадлежащи на Германия така или иначе, както впрочем ги определя и самият Теодор Данекер (Бар-Зоар 1999: 248).*

5) *Защо при неограничена власт върху медиите няма анти-еврейски публикации или речи на царя с изключение само на една – при срещата със Св. Синод на 15 април 1943 г.?* Важно е да се отчете и моментът, когато е произнесена. Това са 35 дни след отмяната на заповедта за депортация на около 8500 български евреи. Немците са силно разгневени и искат обяснения от цар Борис III на среща с Хитлер на 31 март и 1 април 1943 г. По тези причини смятам, че с речта си пред Синода царят по-скоро цели да блъфира Германия в присъствието на Богдан Филов.

6) *Изиграва ли победата при Сталинград известна роля за спасението на българските евреи?* Безспорно царят, като обигран политик, не може да не отчете, че войната ще бъде загубена от Тристранния пакт. Моята теза е, че ако той много е желаел да депортира евреите от страната, би могъл да го направи. По волята на своите ръководители, въпреки победите на Съветската армия и откриването на Втория фронт, евреите в Унгария са избити през януари 1944-февруари 1945 г.

7) *Защо след смъртта на царя (28 август 1943) нито Богдан Филов като министър-председател и регент, нито следващите*

правителства не предприемат депортиране на евреите? Знам, че мнозина биха казали: от уплах от развоя на войната, аз бих добавил – понеже България е съюзник на Германия по принуда.

8) *Робски ли е бил трудът на мобилизираните мъже евреи? В много публикации и възпоменателни паметни плочи се твърди за принудителен робски труд.*

В германски документ от 17 май 1943 се казва: *в района на Стара Загора бяха мобилизирани около 2000 евреи..., [те] са работили само по няколко часа на ден и живеят в удобство [...] Българското правителство твърде прозрачно използва трудовата повинност на евреите в България единствено като претекст срещу желаното изселване* (Тошкова и кол. 1992: 134). ЗЗН е с различна формулировка от хитлеристкия, той е антиеврейски, но не расов. В него се определя военната служба за младите евреи и за тези до 46 г. да бъде към войските Трудова повинност (указ №15 от 13 юни 1940), като се мобилизират и офицери и подофицери. Лица с медицинско образование могат да служат и във военни санитарни учреждения. През лятото на 1941 г. германският пълномощен министър Бекерле протестира срещу прекалено либералния режим за трудоваците и тези трудови групи са прехвърлени към Министерството на обществените сгради, пътищата и благоустройство. Идват български офицери. През есента и зимата трудовите войници се прибират по домовете. Но немският натиск продължава. Цар Борис III и правителството лавират. През ноември 1942 г. премиерът Богдан Филов заявява на германския пълномощен министър, че българите разчитат на еврейската работна сила при строежа на пътища, а в доклада на началника на полицията до министъра на вътрешните работи се отбелязва, че 6000 евреи са включени и предстои да се ангажират още 8000. Това може да се използва като мотив за исканото от Германия изселване на евреите (ДА Архиви).

9) *Антисемит ли е бил цар Борис III?* Против това твърдение бих привел поне три довода. През 1933 г. след идването си на власт нацистите притискат д-р Артур Майер – приятел на цар Борис III, който у дома си в Берлин застрелва съпругата си и себе си. На погребението му на 17 ноември 1933 г. присъстват служителите на Българското посолство начело с пълномощния министър Св. Поме-

нов, който поднася венец с надпис: *От твоя добър приятел Борис Български* (Бар-Зоар 1999: 37). На 13 август 1939 г. царят се снима на вр. Мусала с група еврейски младежи. Това е 18 дни преди започване на Втората световна война. На 16 юни 1942 г. председателят на еврейската община изпраща телеграма до Двореца за 5-ия рожден ден на княз Симеон. В отговор царят пише: *Благодаря искрено Вам и на българското еврейство за поздравите и хубавите пожелания, които ни изпращате по случай Рождения ден на престононаследника. Царят* (Бар-Зоар 1999: 67). Някои малко известни мнения за ролята на цар Борис III. На *процеса Айхман* в Израел през май 1961 г. заместник-главният прокурор Яков Бар заявява:

Борис беше герой. Той блокира изцяло Айхман и защити българските евреи [...]. Евреите считат последния монарх за герой, защото чрез тактиката на отлагане даде възможност на 40 000 български евреи да оцелеят от Холокоста (Courier and The Spokesman).

В становище на Държавния департамент на САЩ се казва:

През юни 1943 правителството преселва 25 000 софийски евреи към провинцията. Цар Борис, подкрепен от парламента (по-специално от неговия известен заместник-председател Димитър Пешев), Православната църква и широката общественост подкрепиха еврейската общност и помогнаха нейните 50 000 членове да преживеят войната, въпреки тежките условия.

В заключение цар Борис III не изпраща войски на Източния фронт, не изпраща и българските евреи към лагерите на смъртта, а чрез дипломатия присъединява Южна Добруджа към България, без да скъсва дипломатическите отношения със СССР.

Използвани източници

Ардити, Б., 1973. *Видни евреи в България*, т. 4. Тел Авив [Benjamin Arditi-Vidni evrei v Balgaria. vol. 4. Tel Aviv].

Бар-Зоар, М. 1999. *Извън хватката на Хитлер – героичното спасяване на българските евреи*. София [Michael Bar-Zoar. Izvan hvatkata na Hitler – Geroichното spasiavane na balgarskite evrei. Sofia].

Груев, Ст. 1991. *Корона от тръни*. София [Stefan Gruev. Korona ot trani, Sofia].

ДА Архиви: *Еврейски трудови групи в трудова повинност 1941-1945 г.*

Розанес, С. *Из историята на евреите в България* [Rozanes, S. Iz istoriata na evreite v Balgaria].

Таджер, А. М. 2019. *Исторически бележки за еврейството в България и Софийската община*. [Tadger, A. M. Istoricheski belejki za evreystvoto v Balgaria i Sofiyskata obshtina. Sofia].

Тематичен каталог по документи на Дирекция *Държавен военно исторически архив* [DA Arhivi: Evreiski trudovi grupi v trudovata povinnost 1941-1945].

Тошкова, В. и кол. 1992. *България – своенравният съюзник на Третия райх*. София [Toshkova, V. et al. Balgaria svoenravniat saiuznik na Tretia raih. Sofia].

Courier and The Spokesman Review, 22 May 1961.

Tamir, V. 1979. *Bulgaria and her Jews. The History of a Dubious Symbiosis*. New York.

УСТНИ ТРАДИЦИИ И ФОРМИ НА ИЗРАЗЯВАНЕ ПРИ БЪЛГАРСКИТЕ ТУРЦИ, ВКЛЮЧИТЕЛНО И МАЙЧИН ЕЗИК

Ибрахим Карахасан – Чънар

ORAL TRADITIONS AND FORMS OF EXPRESSION BY THE BULGARIAN TURKS, INCLUDING THE MOTHER TONGUE

Ibrahim Karahasan – Çınar
ibrahim_chynar@abv.bg

Abstract: *Oral traditions and forms of expression include two main components: preserving the mother tongue and conserving and preserving the oral folklore tradition. The components occupy an important place in the intangible cultural heritage of each ethno-cultural community heritage, the Turkish one in this instance, and they are an indivisible part of the Bulgarian national wealth. Conservation and preservation of the language and folklore are linked to the state policies and laws, and the intangible heritage accumulated over the centuries is a strong bridge between the generations and a unifying factor for the collective spirit and common values to all mankind.*

Key words: *Bulgarian Turks, cultural and historical heritage, mother tongue, folklore traditions*

Устните традиции и форми на изразяване включват два съществени компонента: съхраняване на майчиния (матерен) език и опазването и съхраняването на устната фолклорна традиция. И двата компонента имат запазено място в нематериалното културно наследство на всяка етнокултурна общност и са неразривна част от националното ни културно богатство.

Майчиният език е един от съществените маркери за етнокултурно различие, фактор за културна идентичност и интеркултурно взаимодействие. В този смисъл неговото опазване и съхраняване е обвързано с държавните политики и законите, свързани с правото на образование и на майчин език. Конституцията на България гарантира правото на изучаването на майчин език (чл. 36) и правото на образование (чл. 53).

Действащата нормативна рамка напълно съответства на международните норми. Същността, целите и ангажиментите на държавата по отношение на интеркултурното образование са заложили както в документи на ООН и на европейските политически институ-

ции и организации, така и в документи, в които те се пречупват през призмата на правата на лица, принадлежащи към малцинствата. В системата на ООН това са: Всеобща декларация за правата на човека, Международен пакт за граждански и политически права, Международен пакт за икономически, социални и културни права, Международна конвенция за правата на детето и Декларация за правата на лица, принадлежащи към национални или етнически, религиозни и езикови малцинства.

Чл. 27 в Международния пакт за граждански и политически права съдържа често цитираната разпоредба относно спецификата за защитата на малцинствата, а именно:

Държавите, в които съществуват етнически, религиозни или езикови малцинства, не могат да бъдат лишавани от правото да имат съвместно с другите членове на своята група собствен културен живот, да изповядват и практикуват собствената си религия или да си служат с родния си език.

От своя страна в чл. 4 на Декларацията за правата на лица, принадлежащи към национални или етнически, религиозни и езикови малцинства, от държавите-страни се изисква да защитават съществуването и идентичността на такива малцинства и да създават условия, които да утвърждават, запазват и развиват тази идентичност.

Европейският съюз е приел следните документи: Харта за основните права и Политика на ЕС за опазване и насърчаване на регионалните и малцинствени езици. Чл. 22 на Хартата утвърждава провеждането на политика за развиване на културното многообразие: *Съюзът уважава културното, религиозното и езиково разнообразие.* Европейският парламент е приел серия от резолюции, подтикращи към действия за регионалните и малцинствените езици. Действията са насочени към местни езици, използвани по традиция от част от населението на държавите-членки на ЕС, както и в страните от Европейското икономическо пространство.

В системата на ОССЕ ключови са препоръките от Хага на Върховния комисар за правата на малцинствата. Те се спират на ключовите измерения на мултикултурното образование, на механизмите за организиране на малцинственото образование и на задълженията на държавите в тази сфера, така че да се удовлетворят образователните права на малцинствата. Включват се насоки относно на-

чина, по който малцинствените езици да присъстват в учебния план, в учебните програми и в преподаването и да се утвърждават като част от интеркултурните аспекти на училищното образование, особено в смесена етническа среда.

В системата на Съвета на Европа особено важни са следните 4 стандарта: Европейска конвенция за правата на човека и основните свободи, Европейска харта на регионалните и малцинствените езици, Европейска социална харта и Рамкова конвенция за защита на националните малцинства (РКЗНМ). Най-важният документ в сферата на защитата на езиците на малцинствата е Европейската харта за регионалните и малцинствените езици (ЕХРМЕ) на Съвета на Европа, влязла в сила през 1998 г. Тя няма за цел защитата на малцинствата сами по себе си, а цели защитата на малцинствените езици, говорени от малцинствените групи, които се различават от официалния език и езици.

Ангажиментите на държавата за гарантиране на правата на малцинствата и на механизмите за прилагането им са изложени най-широко в Рамковата конвенция за защита на националните малцинства (РКЗНМ) – единственият международен документ за правата на малцинствата, имащ задължителен характер за страните, присъединили се към него.

В България понастоящем се констатира крайно неудовлетворителни възможности за създаване на условия за изучаване и упражняване на майчиния (турски) език в държавната мрежа. За последните 15 г. езикът е излязъл от дневния ред на много общински структури, НПО и пр. Това се дължи на сбор от проблеми: финансови и др. ресурси, наличието на учители с педагогически билингвални компетентности, наличието на подходящи учебници, слаба мотивация у родителите и др. В някои случаи степента на владение на майчиния език от децата и техните родители, които принадлежат към турския етнос, не е достатъчна и се ограничава до битово ниво. В този случай ролята на образователната система в съхраняването и развитието на малцинствените култури би била особено полезна, когато родителите нямат възможност да предават на децата си езика и традициите на своята група и разчитат за това на училището.

Като цяло училищата и предучилищните образователни инсти-

туции не поддържат изрични политики по отношение на организацията на физическата и социалната си среда по начин, по който различните култури и езици на посещаващите ги деца и ученици да придобиват видимост по балансиран начин. В единични случаи са налице утвърдени процедури и механизми за противодействие на дискриминативно и нетолерантно поведение. Визуалните елементи на физическата среда (картини, плакати, надписи, снимки и др.) рядко отразяват по коректен и креативен начин присъствието на разнообразните етнически групи, езици и култури, представени в училището, предучилищното заведение или читалището. Езиковото разнообразие е крайно *затъмнено* – отсъстват илюстративни елементи (надписи, постери и пр.), които да подсказват към кои езикови групи принадлежат децата. Извънкласните форми, които са много подходящи за интеркултурни дейности, най-често са със стеснен периметър, поради липса на учители (примерно драматичните състави, музикални и арт групи), а при делегираните бюджети средствата за тях допълнително се намаляват. Буди тревога фактът, че не се отдава полагащо внимание на значимостта и приноса на майчините езици за поддържане на езиковото разнообразие. По начина, по който е регулирано и организирано изучаването на майчините езици на децата, принадлежащи към малцинства, се поддържат сериозни и устойчиви пречки с негативни последици, и по-конкретно от обстоятелството, че:

1. Образователната нормативна уредба и практиките по тези въпроси са сериозно изостанали от принципите и изискванията, заложили в международното право, на базата на които са построени политиките на демократичните образователни системи в други страни;
2. Критично ниска е ефективността на действащата нормативна уредба във връзка с изучаването на майчиния език като отделен предмет. Промените в нея, внасяни през годините, са козметични, несинхронизирани помежду си, както и с правата и реалните потребности на децата;
3. Прилаганият у нас законодателен подход не осигурява нормативна възможност за включване на майчиния език в двуезични програми с официалния, с което силно ограничава образователните права на малцинствените деца, не отчитайки: големия потенциал на двуезичните подходи и програми да ползват майчиния език, освен като инструмент за собственото му развиване, но и за

осигуряване чрез него на устойчив напредък по официалния език и по учебните предмети; психологическите дадености на билингвалното дете, според които най-добри резултати от обучението по учебните дисциплини и усвояването на официалния език се постигат, ако в предучилищното и началното образование са осигурени механизми за активно включване на майчиния му език в рамките на специализираните двуезични програми; съществуващите у нас реалности, че около 40% от децата в I клас (по данни на МОИ от последните години) са с майчин език, различен от българския (от тях около 20% са с турски) и значителна част от тях влизат в предучилищните подготвителни групи или в I клас с минимални познания по него; факта, че двуезично обучение у нас на практика се прилага (в профилирани паралелки и училища с преподаване на чужд език) без ясна логика защо майчините езици са различно третирани.

Обезпокоителни са практиките за оказване на психологически натиск, водещ до въздържане от изучаване на майчините езици, които се прилагат в редица училища в етнически смесени райони. Именно сумарното въздействие на препятствия от подобно дълбочинно естество пред изучаването на майчиния език (в случая турския), а не загубата на интерес към него (както твърдят образователните власти), довежда до драстично намаляване на броя на децата, които го учат. Режимът на ограничаване ползването и развиването на майчините езици въздейства на различни нива: 1) Устойчиво незадоволително остава усвояването както на майчиния, така и на официалния език; 2) Крайно ниско е нивото на межкултурно общаване и интеграция в училищното образование; 3) Силно негативно е въздействието на тези ограничителни политики върху нагласите в обществото. Поддържаното продължително ограничаване на езиковите права на малцинствените групи неизбежно насърчават латентните дискриминативни нагласи в обществото за превъзходство на езика и културата на доминиращата група, благоприятстват разрастването на ксенофобията и нарушават механизмите на междуетническата толерантност и общуване.

Събирането, проучването, архивирането и социализирането на устната фолклорна традиция на етническите и религиозните малцинства е също важен компонент от мозайката на КИИ. Издирване-

то, записването и обработването на тяхната устна традиция под формата на предания, легенди, приказки, разкази (меморати), песни, пословици, поговорки, гатанки, афоризми и др. води началото си още преди Освобождението, но истински систематични действия за тяхното съхраняване започват в началото на ХХ в. под ръководството на директора на Народния музей Димитър Маринов. През 20-те год. на ХХ в. Народният етнографически музей започва събиране и записване на народните песни от всички български фолклорни области, а малко по-късно те са публикувани в сборници, където се срещат и турски песни.

През втората половина на ХХ в. научните институти по етнография и фолклор при БАН извеждат за свой приоритет събирателската и проучвателна дейност в отделни региони, където живеят компактни етнически групи. В края на 80-те год. на ХХ в. нарастват изследванията на специалистите за турската етническа общност, като те вече губят своята идеологическа окраска и се съсредоточават върху истинското научно поле. Особено активни в събирателската дейност са културните институции: РИМ в Плевен, Русе, Разград, Шумен, Пловдив, Кърджали и др., които проявяват специфичен интерес към устното творчество на местните етнически и религиозни общности. Важни центрове за издирването, събирането и издаването на фолклорни произведения са Центърът за източни езици и култури при СУ Св. Климент Охридски, ШУ Еп. Константин Преславски, Институтът по балканистика към БАН, Институтът за етнология и фолклористика с Етнографски музей към БАН и др.

Особена мисия има БНР със своя Архивен и Златен фонд, където се записва и архивира устната фолклорна традиция на малцинствата. Сред тях са редица изпълнители с турски произход: Кадрие Лятифова, Емел Табакова, Седика Ахмедова, Осман Азиз, Мустафа Чаушев, Йълдъз Ибрахимова и др. В издирването, записването и съхраняването на устната традиция участват и НПО на турското малцинство, представители на които се изявяват и на национално, и на местно ниво. Най-добрите образци на фолклора са качени на звуков носител, а в последното десетилетие част от техните фондове се дигитализират. Голяма информация се съдържа в архивите на ИЕФЕМ-БАН и библиотеките на висшите учебни заведения в стра-

ната. Съвременен регистър на нематериалното наследство е изготвен по линия на проект *Национална система: Живи човешки съкровища* (2001-2002), финансиран от МК и Националната комисия на ЮНЕСКО в България.

Създадена през вековете и пълноценно функционираща до наши дни, народната култура на турците в България представлява голямо богатство. Тя притежава непреходни духовни ценности и е непресъхващ извор за вдъхновение и естетическа наслада. Не на последно място, тя е важен фактор за културно взаимодействие между различните етнически и религиозни общности. Нейното съхраняване, духовно възпроизводство и изследване представляват една от приоритетните задачи на фолклористиката и културологията.

Фолклорът на турците у нас е предмет на издирване и изследване още от средата на XIX в. Редица български възрожденски писатели като П. Р. Славейков, Н. Геров и др. издирват, проучват и записват образците на турския фолклор. След Освобождението СУ *Св. Климент Охридски* и други научни институти стават центрове за изучаването и за издаването на образци на турския фолклор в България. Бележити учени като Ив. Шишманов, Д. Гаджанов, М. Арnaudов, П. Динеков изследват различни страни на турския фолклор и неговите взаимоотношения с българския фолклор. Тази традиция продължава и след Втората световна война, когато израстват нови поколения изследователи на българо-турските фолклорни образци: В. Вълчев, М. Стайнова, Е. Огнянова, Е. Боев и др.

Интелектуалци от средата на турското население в България проявяват също жив интерес към народната култура. Организации като Учителския съюз още през 1912 г. насочват усилията на учителите към издирването и събирането на образците на турския фолклор. Важна роля в това отношение изиграва Държавният турски педагогически институт (1918-1928), Медресет-юн Нюваб – Шумен със среден и висш курс (1922-1947), народните читалища и др. Трябва да се посочат големите заслуги в издирването и изучаването на турския фолклор в България на Риза Моллов и Ибрахим Татарлъ. Р. Моллов поставя основите на първия университетски курс по турска народна литература в СУ *Св. Климент Охридски*, като съчетава научноизследователската работа с издирвателската дейност на терен.

Някои негови капитални изследвания остават в ръкопис. Роденият в Никопол Ибрахим Татарлъ е един от ерудитите в турския език, литература и фолклор, автор е на редица ценни трудове: *Някои основни въпроси на турския фолклор и литература в България. Турците в българските земи (Изследователски подходи)* (2003), *Турската литература в контекста на световната литература* (2004), *Художествени методи и литературни направления в новата и най-новата турска литература* (2004), *Настрадин Ходжа* (2007) и др. Изследователи в областта на турския фолклор у нас са още: Юсуф Керим, Салих Бакладжъ, Мухаррем Тахсин, Ибрахим Бейрулла, Исмаил Чавушев, Мюмюн Тахир и др.

От турските учени научен интерес към фолклора проявяват Ахмет Мердивенджи, Ахмет Таджемен, Билял Шимшир, Осман Перемеджи, Осман Кескиоглу, Наили Пертев Боратав. Интересното е, че всички те са родени в България, а по-късно са емигрирали в Република Турция. През последните години МК със съдействието на различни изследователски институти и центрове в Турция, развива полезна дейност, в резултат на която е осъществена част от много томна поредица за турския фолклор извън границите на Турция. Нейният т. 8 е посветен на турския фолклор и на турската литература в България.

Големи заслуги в издирването, изследването и издаването на тюркските фолклорни образци имат унгарски и руски учени: И. Кунош, Г. Немет, В. Гордлевски, Е. Маштакова и др. Няма да е пресилено, ако се каже, че Игнац Кунош и неговите унгарски колеги са пионери в издирването и изучаването на турския фолклор на Балканите. Той има куманско потекло и съчетава научноизследователската си работа с теренна събирателна дейност. В резултат на своите систематични пътувания и издирвания той съставя и издава редица сборници от образци на народното творчество в Турция и на Балканите.

Най-ранните турски устни фолклорни традиции имат митологичен характер. Това са дестани, епични, героични и романтични предания. Между тях се открояват дестаните за Огуз Каган и Кьороглу, епосът за Ергенекон, книгата на Деде Коркут. Нов етап представлява преходът към записване на фолклорни произведения. Тук най-широко място заемат дестаните: *Батталнаме*, *Салтукнаме*, *Да-*

нишмендname и др. Развитие получават и жанровете на: фолклорния разказ, приказките, легендите, дидактическите произведения (поговорки, гатанки, анекдоти). Развиват се фолклорната лирика, площадният театър (Карагьоз и Орта ойуну) и т. н.

Фолклорът на турците в България познава основните родове, видове и жанрове на тюркския фолклор, но с времето много от тях са се редуцирали. Това се отнася най-вече за епическите фолклорни произведения. А. Таджемен с основание намира връзка между дестана *Ергенекон* в обичаите на Хърелез сред турците в България, запалването на огньовете и тяхното прескачане и др. Песните с мотив за змея представляват нагледен пример за фрагменти от героичния епос *Деде Коркуд*. Много манита са пренесени и са инфилтрирани в нашите условия, като за тях упоменава в своя сборник Р. Моллов.

По-подвижни и разпространени са кратките фолклорни жанрове. Тук ще споменем отново унгареца Игнац Кунош, тъй като заслугата му за класификацията на малоазийските и балканските песни (т. нар. румелийски песни) според техните мотиви, е твърде значима. Тази класификация се използва от почти всички специалисти и съставители на сборници с мани и тюркю (народна песен). Сред турското население има манита, тюркю с мотиви, свързани с конкретни събития. Такива са *Tuna Türküsü* (*Песен за Дунава*), който е в няколко варианта, *Tuna Nehri Akman diyor* (*Искам Дунава да спре да тече*), *Plevne Türküsü* (*Песен за Плевен*) и др. Трябва да отбележим обогатяването на войнишките песни с мотиви от военната служба в Трудови / Строителни войски (1950-1989), както и цяла група песни с риболовна тематика – за гемиджии, рибари, майстори на мрежи и пр.

През годините изследователски интерес представлява проблемът за взаимодействието и творческото оползотворяване между фолклора на турци и българи. В това отношение има заслуги Велико Вълчев за изследването на анекдотите за Настрадаин Ходжа и Хитър Петър. Салих Бакладжъ с много примери в своето творчество илюстрира взаимодействието и синкретизма между турските и българските поговорки. Всъщност тези взаимодействия са налице още от началото на XV в. при първите контакти между българския и турския фолклор при очерталото се съжителство в рамките на двете култури. Известни са песните за Мара (Тамара) – дъщеря на цар

Иван Александър и сестра на цар Иван Шишман; немалко стихове или изрази в български песни са преминали от турския фолклор.

Най-третирианият персонаж в турската фолклорна традиция е Настрадаин Ходжа. Надлъгванията му с българския мъдрец Хитър Петър са пословични. Обикновено победител в *двубоя* между двамата сред турската общност е ходжата; при българите е обратното. Трябва да отбележим, че за разлика от *народния герой* Хитър Петър Настрадаин Ходжа (1208-1284) е действителна историческа личност. Някои автори поставят под съмнение личността на турския мъдрец, като го приемат за обобщаващ фолклорен образ. Приема се, че Настрадаин Ходжа е роден в с. Хорто, разположено близо до Сиврихисар. Дълги години е живял в Акшехир, където се намира неговата гробница, както и тази на дъщеря му Фатма. Без да се спираме на източниците за неговата автентичност, ще кажем, че той е съвременник на Джелаледин Руми Мевлана, Шеяд Хамза, Сару Салтък, Султан Велед и други известни имена, които са живели през XIII в. в малоазийската Селджукска държава.

Анекдотите за Настрадаин Ходжа са предмет на многогодишни и системни изследвания. По-известните турски автори, които са работили задълбочено върху личността и творчеството на мъдреца, са А. Гьолпнарлъ, Ф. Кьопрюлю, Н. П. Боратав, А. Джефероглу и др. Много анекдоти за Настрадаин Ходжа са пресътворени от известни художници и карикатуристи, сред които се откроява Абидин Дино. В България с проблематиката на настрадаиновите анекдоти се занимават В. Вълчев, М. Стайнова, Д. Добрева, И. Татарлъ и др. Друг автор, който работи върху Настрадаиновите анекдоти и тяхното научно издаване, е германският изследовател Алберт Веселски.

В наши дни продължава да бъде актуален въпросът за събирането, проучването и обработването на образците на устната фолклорна традиция на българските турци. Плодотворно поле за това представляват редица фестивали на турския фолклор. Един от проблемите на тези прояви е тяхното архивиране и социализация, т. е. те трябва да се съчетават със записването на изпълнените фолклорни произведения.

Езиковата и фолклорна култура на турците в България е еманация на тяхната душевност и житейска мъдрост. Натрупаното през

вековете нематериално наследство е здрав мост между различните поколения и спояващ фактор за колективния дух на широките маси. Анализът на добрите практики в областта на опазването и съхраняването на устната традиция на малцинствата доказват тяхната уместност и нуждата от механизми за предаване на културната традиция. В условията на променената демографска ситуация в последно време са налице предпоставки словесното творчество на малцинствата да изчезне или изпадне във вакуум, което неминуемо ще доведе до дисбаланс на техния социален конструкт и на националната ни памет.

Използвани източници

Стоин, В. 1931. *Народни песни от Средна Северна България*. София [Stoin, V. 1931. *Narodni pesni ot Sredna Severna Balgaria*. Sofia].

Татарлъ, И. 2009. *Някои основни проблеми на турския фолклор в България*. В: *Проблеми на турската култура в България*. София [Tatarla, I. *Niakoi problemi na turskia folklor v Balgaria*. In: *Problemi na turskata kultura v Balgaria*. Sofia].

Чилингиров, Ст. 1922. *Турски пословици, поговорки и характерни изрази*. София. В: Изв. НЕМ, № 3-4 [Chilingirov, St. *Turski poslovitsi, pogovorki i harakterni izrazi*. In: *Izv. NEM, № 3-4*. Sofia].

Вълчев, В. 1975. *Хитър Петър и Настрадаин Ходжа*. София [Valchev, V. *Hitar Petar i Nastradin Hodja*. Sofia].

Gölpınarlı, A. 1961. *Nasreddin Hoca Bibliografyası Üzerine Bir Deneme. Çizgiler Abidin Dino*. İstanbul.

Kunoş, İ. 1978. *Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul.

Kunoş, İ. 1998. *Türk Halk Türküleri*. Ankara.

Molla, R. 1959. *Bulgaristan Türk Halk Şiiri*. Sofia.

Molla, R. 1958. *Edebiyat Makaleleri*. Sofia.

Staynova, M. 1966. *Les personales de Hitar Petar (Piree le inoud) et de Nasreddin Hodja dans le literature populaire Bulgare*. In: *Etudes Balkaniques*, №4.

ПЕСЕНТА НА СЛАВЕЯ

Мюмюн Тахиров

THE SONG OF THE NIGHTINGALE

Mumun Tahirov

dr.mumun.tahir@gmail.com

Abstract: *The article resurrects the memory of the famous folk singer Kadrie Liatifova, called “The Nightingale of Rhodopa mountain”. Her untimely death leaves an indelible mark on the minds of people who have enjoyed her unique voice. In her songs there is everything that exists in a human life: love and jealousy, suffering on separation with beloved one, the beauty of the native land.*

Key words: *nightingale, Rhodopa mountain, folk singer, unique voice*

Изглежда смъртта е онази висша справедливост, която въздава дължимото на хора, не получили го приживе в цялата му пълнота и блясък. За изключително талантливите личности смъртта е началото на тяхното безсмъртие. Оттам започват разказите и преданията, които ги превръщат в митове, в нарицателни, в метафори, олицетворявайки творческото начало, осмислило човешкото съществуване.

Живял човекът редом с нас, радвали сме се на дарбата му, на която дори сме позавиждали, усещайки че му е от Бога дадена – какво чак толкова? Голямото обаче се вижда от разстояние, остава за поколенията...

С майсторското си изпълнение на родопски народни песни Кадрие Лятифова се радваше на всеобщо признание. Превременината ѝ трагична смърт в разцвета на творческите сили напомня съдбата на много големи творци. Фактът, че няколко десетилетия след кончината ѝ нейните песни не само че не са забравени, но са и предмет на нестихващ интерес, говори за силата на нейния талант и обаянието на личността ѝ, а младите поколения ги пеят и пазят като скъпа реликва.

Славейт на Родопите, както я нарекоха нейните почитатели, още приживе се превърна в легенда. *Идва театърът на Кадрие*, казваха хората, когато знаменитата певица тръгваше на турне. Тя бе широко известна и в Южна, и в Северна България, тя бе лицето и душата на театъра. Името на обикновеното момиче от хасковското село Големанци се превърна в синоним на виртуозност. Останала

завинаги млада, Кадрие Лятифова символизира божественото дарование, което по-късно чужденците с възхищение нарекоха *магията на българските гласове*. Тя бе дъщеря на нашата прекрасна земя и с гласа си възпяваше не само нейната хубост и добросърдечие на хората, но и благодатта, която небесата са изсипали в тоя неповторим край на света.

Кадрие Лятифова грабна слушателите и зрителите още с първите си изяви през 1952 г. и най-вече с участие в Първия национален събор на народната песен през 1955 г. в София, където спечелва първо място. Името ѝ става синоним на роден талант.

В *Песента на колелетата* Йордан Йовков пише за майстора на каруци от село Али Анифе:

Сали Яшар беше се издигнал над всички по божа дарба, появил се бе случайно, както случайно се появяват ония прочути знахари, които лекуват най-тежки болести и често с някоя билка, с върха на нагорещено желязо или само с няколко думи връщат живота на много умиращи.

Подобно на Сали Яшар Кадрие Лятифова е една от тези знахари. Защото хубави песни в Родопите – дал Бог, но само думите им едва ли биха се запомнили, ако не им вдъхне живот певецът. Магия има в гласа на Кадрие. Омагьосва усмивката ѝ, чудният ѝ весел нрав. Красива и талантива, тя излъчва радост; притяга към себе си хората.

Кадрие и сега продължава да живее като звезда в сърцата на хората в Родопите. Моето поколение не е слушало на живо известната изпълнителка. Но по домовете ни, из нивите или подир кравите и овцете, чрез транзисторите *Сокол*, *Веф*, *Селга* нейните песни проникваха в душите ни. Песните на Кадрие са сякаш нещо обикновено, струва ти се, че веднага можеш да ги запееш. Но това е само привидно: нейното изпълнение остава недостижимо. Никой след нея не е успял да изпее песните ѝ така, както ги е пяла тя! Има нещо баладично, загадъчно в чистия ѝ като утринна роса глас. Сега тя е птичка на Господа, който рано прибира любимите си славеи. Казват, че когато запявала, Кадрие сякаш ставала нереална. Затова до днес хората не могат да я забравят.

В онези години, когато Кадрие се появява на сцената, нямало озвучителна техника, не навсякъде имало и подходящи зали. Концертите се провеждали на открито, дори на полето. Ето какво си спомнят хората:

Без значение дали е в залата или на полето – запееше ли Кадрие, настъпваше пълна тишина, не се обаждаха дори малките деца. Тихо – шепнеха наоколо, – Кадрие пее! И слушаха като омагьосани...

Почти няма случай, когато Кадрие присъства някъде на публично място да не да я помолят да пее, и тя да откаже, защото песента бе нейната същност.

Песните на Кадрие разказват за радост и мъка, в тях трепти копнеж за обич и щастие. Там ликува празникът, говори се за любов, ревност, раздяла. *Искам моята песен да вълнува, да носи радост, да прилича на мен, често повтаряла певицата: На планините върховете, галопът на конете в долините и ласкавата хубост на жените ни не знаят равни под небето.*

Един от популярните изпълнители на народни песни, поетът Осман Азис, казва:

Кадрие беше с огромно сърце. В песните ѝ се възпява жената родопчанка – нежна и всеотдайна. Ето вече 30 и толкова години отгоре песента за онази незнайна Емине продължава да се възнася от нас към небесата, в безсмъртието на времето. А песните за неповторимите черни вежди на Алиш, за камъните зад варошите на някогашния Ловеч или за есенните дренки, окапали по баирите, не са ли като изтъкан от невидима ръка килим? Тези нейни протяжни песни сякаш имат един единствен код – прелестта на Родопите.

Която и песен да се опитаме да си припомним, любовта е неизбежният спътник. Няма думи на омерзение срещу любимия – влюбиш ли се, изгаряш докрай. Така пее *родопският славей*.

Кадрие Лятифова е родена на 30 май 1928 г. в хасковското с. Големанци. Когато е на една годинка, родителите ѝ се развеждат. Расте при майка си и баба си. Още като малка, на 11-12 г. става любимото дете в селото. На празник сядала най-отпред и с дайре в ръка запявала научените от баба си песни. През 1945 г. се омъжва за Лятиф. Малко след това заминават за Димитровград, където им се раждат две деца.

Топла пролетна вечер на 1952 г. Полето зеленее, отсреща планината се нажежава от залеза. Площадът пред Общо миньорския дом в Димитровград е препълнен с хора. Всеки иска да се добере до вратата на салона. Дошъл е Държавният турски естраден театър¹. Сред зрителите е и младото семейство Кадрие и Лятиф Рашидови. След представлението първите хора от театъра са на гости у тях.

В малкото миньорско жилище се събират около 10 души. Младото семейство разполага с две стаи, със скромна уредба. В стаята, където влизат гостите, има две легла, между тях маса, четири дървени стола, встрани скрин, на прозорците саксии с мушкато. В другата стаичка, по-малката, върху разстлан на земята дюшек спят двете деца.

Кадрие стои настрана, приготвя мезета и салати. От време на време наглежда двете деца и вътрешно се терзае: *Все интелигентни хора са у нас тази вечер. За какви сериозни работи говорят! Само аз съм полуграмотна. Какво ли впечатление ще им направя? Можела ли е да предположи младата жена, че тези хора ще дадат друг ход на съдбата ѝ? Гостите говорят най-вече за театъра, за нуждата от певици и танцьорки: Жени рядко идват на работа в театъра. Мъжете им са консервативни и не ги пускат, а са и малко тези, които вършат добра работа – казва Ахмет Бабишев, основател и директор на театъра и вдига тост за здравето и успеха на младото семейство.*

По някое време Лятиф се обръща към съпругата си: *Кадрие, я изпей една песен, да те чуят гостите!* Младата жена е смутена. Пяла е по седенки и празници, по нивите, но пред такива хора... Запява:

*Черни са Алишевите вежди,
като черен знак в душата ми
и за него няма, няма цяр.
Не видя ли младия Алиш – левента,
някъде по Дунава, покрай реката.
Една къща над пътя ми тъмнее
като белег над веждите.
Не можах любимия си да прегърна.
Не видя ли младия Алиш – левента,
нейде по Дунава
в прегръдката на друга.*

След песента гостите остават като заковани по местата си и се споглеждат: *Амма, че Алиш, амма, че вежди!* Точно тази песен изписва вежди на Кадрие: *Славейт на Родопите!* – спонтанно възкликва ръководителят на ансамбъла и съосновател на театъра Ахмет Юсменов, и досега известен сред театралните кръгове и извън тях като Шанко, – *Лятиф бе, къде си крил досега това съкровище? Лятиф, май съдбата ни е пратила тази вечер у вас –допълва*

след кратко мълчание Ахмет Бабишев. – *Кадрие трябва да започне работа в театъра!*

Нощта е будна: Кадрие не заспива, поглежда към спящите деца. *Поне да нямат такова тежко детство, като моето...* Мислите ѝ я връщат години назад при клисавия хляб и рядката чорбица, при ралото и мотиката, при колибите, покрити с тикли и с мътни джамчета, с борината, а сетне и кандилцето... Тютюнът! Напролет, когато утрото още зъзне, тютюневият разсад иска поливане. Една до друга, като кенари на момино возмо, лехите радват очите. Но кой ти гледа, къде време. Не само сутрин, но и по залез лейката трябва да мине над тях. После мъкни вода с бъчвите в каручката, прави теманета с дървеното шило, боди земята и сей, копей, поливай. Няма край... В тъмни доби, когато звездите мигат уморено, ръцете лепнат от катрана. Докато съмне, трябва да са обходили нивата стъбло по стъбло. После залък да подхванеш, горчи от пустия му катран. Така е. Кой да стори магия, та да избърше с един замах тия видения, дете се нижат пред очите?

Песента! Отвори сега тази *порта* и отпусни глас. Пей, та да затаят дъх щурчетата, дърветата да усмирят листата и да не шумят, а да слушат

*Тече реката и разстила пясъка.
Вземи и мен, река,
и мене понеси към любимия,
където и да е.
Грижата е като всяка грижа,
времето не спира да тече.
Но кога ще дойде наш'то време –
времето за двама ни – за нас!
На клона една–две круши.
Броят ги неколцина.
От дванайсетте круши
моята е най-хубава.*

Талантлива и трудолюбива от малка, Кадрие Лятифова скоро след постъпването си в театър в Хасково става негова емблема и талисман, прочува се в цяла България. В онези години няма микрофон и озвучителна техника, концертите са на открито, на полето, където тя вае кариерата си. Без микрофон пеенето изисква съвсем друга техника,

за да се запишат грамофонните плочи. Трябва да имаш глас, за да те чуят стотиците хора, събрали се на една поляна.

Гласът! Простотата и интимната разговорност, липсата на шлифовка са характерните качества на родопския Славей. Всичките ѝ песни са автентични. Сама ги е търсела при старите хора, имала е вродената дарба да открива *своите* си песни и да ги зарежда с такава енергия, че да наелектризира публиката. *Имаше изключителна музикална памет. Заучаваше текст и музика едновременно,* казва съпругът ѝ Ляtif Рашидов.

Хубави песни в Родопите – колкото щеш! Но сам по себе си текстът, колкото и богат да е, без певческото изпълнение не би могъл да впечатли никого. Гласът на Кадрие превръща песента в магия – ясен като утринна зора, звънък и дълбоко загадъчен, в него има нещо фантастично. Затова нашенци я обичат и колкото и да са съдържани и пестеливи на похвали, не крият възхитата си: *Тази крехка жена откъде намира тоя глас?!* – дивят се те.

Кадрие пее непредвзето, естествено и сякаш без каквото и да е усилие, изпълнителският ѝ стил е наистина неповторим. Нямахме при нея разни превземки, затова беше голяма и си остана голяма. Не живя, за да се харесва на дребно... Тя сякаш предусещаше, че е родена повече за обич, а не за евтина слава. Изпя всичките си песни на един дъх, като да ги издишваше... – казва за нея известният изпълнител на турски народни песни, поетът Осман Азис.

Заредена с ентузиазъм, трудолюбива, изключително музикална, Кадрие Ляtifова е стълбът на естрадния театър в Кърджали, без нея не минава нито един концерт. Отвън винаги я чака тълпа почитатели. Разказват как един възрастен родопчанин, след като я чул, казал на всеослушание: *Ако не вярвах в Бог, ти щеше да си ми богинята, Кадрие!*

Очите на Кадрие! В паметта на хората очите ѝ са с различен цвят: синьозелени за едни, за други – просто зелени, на светлината пъстрейат, искрят и потъмняват... Повечето нейни снимки са групови – заедно със състава, с близки хора. Навсякъде очите ѝ усмихнати блестят с лъчезарна, притегателна сила. Колкото до истинския им цвят, безспорно е едно: погледът ѝ е бил омагьосващ.

Репертоарът на Кадрие Ляtifова наброява над 600 песни. Има около 200 записа в радиото, изнесла е стотици концерти. В песните ѝ се разказва за любовната радост и мъка, за страданието и

възторга, за красотата на родопчанката и Родопа планина, за човешкия живот. Те разказват за родното село, за първата любов, за горчивата раздяла. Слети са в едно мисълта и чувствата, поезията им те изпълва докрай, спира дъха ти. Оживява планината с дъхавите си ливади и прекрасни гори, с високите заоблени върхове, с пътя, който се вие край пенливата Арда, път, който събира и разделя. Приказката надживява времето...

Освен български и турски песни, изпълнявахме и руски, азербайджански, тюркменски... А танци...поставяли сме и китайски. Турнета много, ама първото... За два месеца обиколихме цяло Хасковско. Спяхме по поляните, миехме се и се къпехме в реките из деретата, лято беше..., спомня си Ахмет Юсменов – Шанко.

В спомените си познатите и колегите на Кадрие Лятифова не пропускат да отбележат нейната човечност, всеотдайност и безкористност, помнят нейната усмивка, кроткия ѝ нрав. Никога не се е държала като примадона. Кадрие Лятифова не израства като салонна певица. Нейният звезден път бяха изявите ѝ по събори, панаири, сватби. Където и да е гостувал театърът, дори тя да е отсъствала, хората са чакали и настоявали да чуят нейните песни: *Тихо, че нее Кадрие!*

Поетът Пеньо Пенев, неин съвременник, пише:

Всеки своя пътека си има – Човек се ражда, за да даде другиму любов. Оня, който никому, дори и на куче, не е дал поне капка любов, той напразно е дошъл на този свят. По-добре щеше да бъде, ако майка му вместо него е родила камък. Такъв човек не познава мъката и щастието, няма да остане в сърцата на хората, те няма да го запомнят с добро. Такъв човек – по дяволите!

Съчетала хармонията между големия човек и големия творец, обичаната приживе и незабравена до днес певица, през краткия си житейски път Кадрие Лятифова е дарявала любов. Най-голямата награда за един творец тя успя да получи още приживе – признанието и обичта на съвременниците си. И не само на тяхното!

Бележки

1. Естрадата, както е популярното име на театъра, е създаден през 1952 г. с Постановление на Народното събрание. Една година съставът от 28 души е в Момчилград, а от следващата – в Хасково. От 1959 г. е в Кърджали.

**КРЕПОСТИТЕ КАРТАЛ КАЛЕ И АЯЗМОТО И КУЛТОВИЯТ
КОМПЛЕКС ДЕМИР БАБА ТЕКЕ ДО С. РУЙНО –
ЦЕНТЪР НА ЕТНИЧЕСКА ТОЛЕРАНТНОСТ**

Сезер Нихат

**THE KARTAL KALE AND THE AYAZMOTO FORTRESSES
AND THE DEMIR BABA TEKE CULT COMPLEX NEAR
THE RUYNO VILLAGE – CENTER OF ETHNIC TOLERANCE**

Sezer Nihat

cezar81ss@gmail.com

Abstract: *Kartal Kale and Ayazmoto fortresses, as well as the shrine located in Ayazmoto area near Ruyno village – Demir Baba Teke, are some of the most interesting sites on the territory of Dulovo and are located on the foundations of ancient Thracian settlements. In the period of 9-10th centuries there was also a monastery complex in the rocks whose remains are well preserved. Today, compact groups of Turkish and Bulgarian ethnic groups live here. The Shia (Alevi) people are a significant part of the local population too. Over the years in peaceful coexistence, different ethnicities have created their own traditions of worshiping these sacred places. There is a blending of both Christian and Muslim traditions and those associated with the pagan period – worship of rocky terrain, trees, etc.*

Key words: *Kartal Kale, Ayazmoto, ethnic tolerance*

Землището на Дулово е разположено в източната част на Дунавската равнина като обхваща и най-северната част на Лудогорие-то. В непосредствена близост до съвременния град е разкрита селищна могила, в която са открити останки от жилища и фрагменти от керамика, датирани от V хил. пр. Хр. Те свидетелстват за поселение от Късната бронзова епоха. Проученият тракийски некропол свидетелства, че и в следващите години тук е присъствало население с трайна уседналост. Активно присъствие край Дулово и околните му села е регистрирано и в годините от началото на Първото българско царство. Наред с различните крепостни и отбранителни съоръжения, имало изградени и духовни средища – манастири (Маринов 2015: 4-6). За първи път по-голямо селище в региона е описано подробно в османските регистри. През 1573 г. е записано, че тук се намирили поселищата Алан бахча (тур. *Видна градина*) и Аккадънлар (тур. *Белите жени*). В местната народна памет са запазени

легенди и предания, свързани с тези две имена. В едно от тях се казва, че земята тук била много плодородна и давала изобилни дарове. Била красива като градина и затова я наричали *Алан бахча*. Според втората легенда, жените тук били много красиви и с бяла кожа. Хубавица била и чифликчийката, управлявала имението със здрава ръка. Оттук произлиза и името на второто селище – *Акадънлар* (Маринов 2015: 10 и сл.).

Населението в Алан бахча и Акадънлар било пъстро по етнически състав, което не пречело през годините да се установи съгласие и мирно съжителство. С течение на времето климатът и районът се променяли, идвали нови хора, и все така пъстрата смесица на етноси – българи, турци, татари, арменци, евреи, цигани и румънци не се изменяла. Преобладаваща група се оказал турският етнос. В края на 70-те год. на XIX в. тук започнали да се заселват и българи от Преславско и Троянско. Постепенно жителите на Алан бахча се премествали към Акадънлар, който се оформил като централно селище, в което живеели около 100 турски и 25 български семейства. Имало още и незначителен брой семейства от други етноси. След Освобождението населението наброявало около 1149 души, обитавали 109 къщи (Георгиева 2015: 239-242). При новото административно деление на Княжество България селището става околийски център, към който се включват още 75 селища. През 1942 г. с. Акадънлар е преименувано и получава името Дулово¹. Селището се оформя като важен икономически и културен център в Лудогорието. Днес той е център на община и един от важните градове, оформящи Силистренския регион.

С настъпващия икономически прогрес културата започнала да играе важна роля за формирането на местните и регионални идентичности. Наличното културно наследство, резултат от напластяване на отминали цивилизации носи своя специфична памет и придава уникалност, разпознаваемост на мястото. Съчетанието на различни етнорелигиозни групи, които компактно населявали Дулово и околните му села, също допринесли за пъстротата на народностната култура, видима и в наши дни. С особена значимост в района изпъкват три обекта, които през годините се посещават от двата основни етноса – българи и турци. И трите са разположени в непосредствена близост

до дуловското с. Руйно: ранносредновековната крепост *Картал кале* с останки от крепостта, както и близкото светилище *Аязмото*, заедно с текето на Демир баба. Обединяващото между тях е, че са разположени върху руините на стари тракийски селища и светилища. Това свидетелства, че районът е населяван от дълбока древност. Останките са датирани от V–II в. пр. Хр. Множеството археологически копки говорят, че тракийските селища, намиращи се на мястото на крепостите, са били добре укрепени. По време на Първото българско царство върху двете тракийски селища били изградени споменатите вече крепости. Фактът, че са разположени много близо една до друга – отстоят на разстояние от 1,5 км, ги прави случай без аналог във фортификационното строителство от този период. Проучванията показват, че крепостите са функционирали синхронно през IX–XI в., като тяхната функция била охраняването на столиците Преслав и Плиска откъм р. Дунав. През годините до Аязмото се оформя и култово средище, което става обект на посещение от представители на различни вероизповедания и етноси.

Ранносредновековна крепост *Картал кале*

Крепостта *Картал кале* (*Орлова крепост*), разположена до близко отстоящото до Дулово с. Руйно, е разкрита за българската наука още в началото на XIX в. от Карел Шкорпил. Локализирана е върху десния бряг на сухоречието Синебир. Древната река води своето начало от Източния Балкан, пресича равнината и се влива в р. Дунав. Югоизточно от с. Руйно се е образувал езикообразен меандър, в който е изградена и крепостта *Картал кале*. Дълги години откритието на Шкорпил остава само в неговите дневници. Едва през 1973 г. започват нови проучвания. Ръководител на екипа от археолози е Рашо Рашев. Установява се, че пресъхналото днес речно корито на р. Синебир е на кота от 135 м, а локализираните крепостни съоръжения са на хоризонтални от 150 до 182 м в най-високата си част. Денивелацията, средно около 50 м, подсилена със скалисти венци от север и юг, прави крепостта естествено укрепена. Достъпът до крепостта е възможен от изток. Налице са високи скални откоси, чрез които се осъществява връзката с платото. Тук е оформен

и входът към крепостта, която има план, близък до издължен равнобедрен триъгълник, чийто връх е точно при въпросната шийка. Самата крепост е разположена на площ от 45 дка с яки стени. Слабото място е от запад, където теренът се спуска към реката. Ето защо тук за защита са добавени 5 големи правоъгълни кули, като пред тях е изкопан дълбок ров. Северната стена на крепостта е издигната на стръмен, почти недостъпен склон. Разкопките разкриват направата на различни отбранителни съоръжения, които говорят за значимостта на крепостта. Вероятно калето е било част от плана за цялостната отбрана на региона и тук да са лагерували значителен брой войници. При проучванията е открит полуобработен каменен блок, върху който старателно е вдълбан знак YI , който продължава да буди интерес у посетителите. В самата крепост не са открити култови сгради (Атанасов 2012: 551-580).

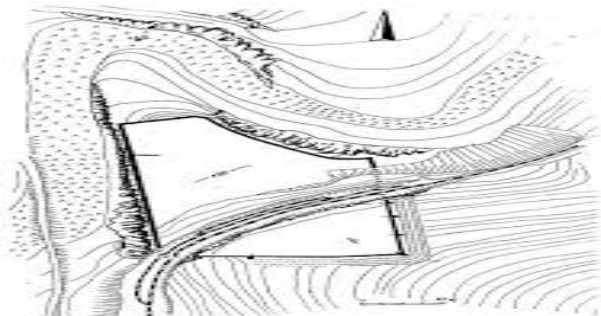


Фиг. 2. Карта на крепостта Картал кале. Източник: Атанасов, 2012.

Проучванията продължават и в по-ново време. Археологическите разкопки, проведени през 2000 и 2004 г. показват, че в подножието на *Картал кале* е било разположено българско селище на площ от над 120 дка. То е датирано от Х в. Разкрити са и останките от над 150 землянки. В непосредствена близост до брега на реката е открито и производствено съоръжение – железарска работилница, където е намерено голямо количество шлага и два крика. Има и останки от сгради, за които се предполага, че имат сакрален характер (Атанасов 2012: 551-580).

Ранносредновековна крепост *Аязмото*

През 1974 г. Рашо Рашев документира, че в землището на с. Руйно, където от много години хората почитат като светилище местността *Аязмото*, с налични останки от ранносредновековна крепост. Същата е разположена върху носообразно скалисто възвишение на брега на сухоречието Синебир. Котата на руслото на реката тук е 125 м, предполагаемият център на укреплението е на кота 150 м, а най-издигнатата му южна половина е на кота 165 м. Защитената площ е територия от около 70 дка, като стените на крепостта са опасвали цялото пространство, включително при стръмния и скалист скат. Укреплението е достъпно най-лесно от юг и изток. Екипът на Рашев установява, че стената е широка около 3 м и е фундирана направо върху терена. На много места около нея се забелязват стари културни пластове, доказателство за което е откритата тракийска керамика. На източната и южната стена са открити по две кули и една на ъгъла. Всички кули са правоъгълни с размер 6 x 5,50 м, а пред тях има допълнителна укрепителна система без аналог. Тя е с обща ширина 29 м и включва два рова, между които втора стена с дебелина 2,10 м (Рашев 1982).



Фиг. 1. План на средновековната крепост от X в. в местността Аязмо.
Източник: Рашев 1982.

За разлика от близко разположената крепост *Картал кале*, в скалите северно от крепостта *Аязмото* са намерени останки от древен манастирски комплекс, чийто разцвет се датира от IX-X в. Останките са добре запазени и достъпни за посещение. След проведени теренни изследвания през 1985 г. срещу крепостта е проучен още един скален манастир от X в.

Скален манастир до с. Руйно

Разположените в непосредствена близост две ранносредновековни крепости на т. нар. сухоречие Синебир, където в миналото е текла буйна река. От скалните процепи бликали извори, притегателно място за околното население още от времето на траките. Растящите вековни дървета, малките кладенчета и оформилите се езерца, а и самите скали се превръщали в обект на обожествяване и място за различни ритуали.

В народната памет тази местност винаги се е свързвала с нещо свръхестествено и свещено. Многобройните извори са дали името ѝ – *Аязмото*. Обичайно светилищата били посвещавани на тракийския бог Залмоксис. При направените разкопки на споменатите две крепости е установено, че около тях имало поселения, като местните хора обслужвали войниците от крепостите. Те основно осигурявали прехраната им, включвали се и при направата на всякакви съоръжения. Буйната тогава река им давала възможност за препитание с риболов, животновъдство и отглеждане на разни култури. Първите заселници се свързват с местни тракийски племена, а по-късно и с дошлите славяни и българи. Всеки от трите етноса оставял своите вярвания и обичаи, като обединяващото между тях било обожествяването на природните дадености – водата, камъка, слънцето. При навлизането на християнството и особено след приемането му за официална религия по време на Първото българско царство активна дейност развил изграденият още през V-VI в. скален манастир. Според Георги Атанасов, той бил неделима част от многобройните скални манастири, изградени по поречието на р. Русенски Лом, свързани с Ивановския скален комплекс и скалните манастири по Провадийското дефиле. Бурният им разцвет бил през IX-X в., но те продължили да действат до края на XIV в. В манастирския комплекс до Руйно били пренесени някои от монашеските практики, характерни за района на Добруджа от този период. Манастирският комплекс включвал църква, 3 килии, игуменарница и крипта. Някогашната църква е била разположена на северния скален венец, представляваща правоъгълно помещение. На около 30 м южно от църквата в съседен скален венец е оформена и крипта. Представлява триъгълно помещение в което е изсечена гробна камера, затваряна с капак, а над нея малко помещение за съхраняване мощите на монасите (Атанасов 1984: 83-91).

Култов комплекс *Демир баба теке*

В първите години след завладяването на българските земи от османските турци, значимостта на крепостите и скалните манастири в региона намаляла и почти изчезнала. Крепостите запустели. Населението около тях се установило в двете селища Казъл бурун (Руйно) и Аккадънлар (Дулово). Потокът от хора, посещаващи скалния манастир до Аязмото спрял. Променил се и етническият облик, като тук се заселвали мюсюлмани от клона на алианите.

От края на XVI в. мястото отново станало притегателен център за поклонение. В народната памет то вече се свързва с построеното тук теке на мюсюлманския духовен водач Демир баба (Железният баща). Неговата личност е еднакво почитана и от двата клона на исляма – алиани и сунити. Демир баба е наследник на един от първите пристигнали на Балканите проповедници – *суфи-дервиши*, който се заселил в територията на днешна Добруджа. Най-ранните записани сведения за живота и легендарните подвизи на Демир баба са в ръкописната апокрифна книга *Веляйетнаме* от 1824 г. Там се споменава, че негови родители били хаджъ Али деде и Захиде ханъм. Синът им, когото нарекли Демир, се родил през 1530 г. Самият хаджъ Али деде бил ученик на един от известните по онова време суфи-дервиши Акязълъ баба. След години като проповедник, неговото име заедно с това на учителя му се свързва с изграждането на редица духовни училища и текета както в Лудогорието, така и на юг от Стара планина – в Новозагорско, Хасковско и региона на Родопите. Благодарение на майчиния си знатен род, Демир постъпил в султанската армия като спахия. По-късно се върнал обратно в родното си място, за да продължи духовния път на своя баща. Настанил се в една от пещерите до с. Руйно. Пребивавал и в пещера близо до съседното с. Свещари, откъдето започнал своите проповеди. Възприеман нееднозначно през първите години, впоследствие бил припознат като духовен водач на хората от региона и при него идвали за съвет както мюсюлмани, така и християни. Местните хора го възприели като светец и нарекли с прозвището *евлия*. Целия си живот прекарал в този регион и накрая бил погребан до първото място, където се заселил. Това станало през 1650 г. (Хаджъсюлюш, Атанасов 2007: 1-22).

Край Аязмото, на мястото, където издъхнал Демир Баба, в негова чест, както повелява мюсюлманската традиция при такъв почитан светец, било изградено тюрбе (малък мавзолей) и около него теке (ритуален комплекс от сгради, в който централното място се заема от тюрбето). Подобно било изградено и на другото място, където светецът се подвизавал – в близко разположеното с. Свещари. И двата култови комплекса са разположени върху останките на древни тракийски светилища, свързани с бога Залмоксис. За основен обаче се счита този до Руйно. Сградата на тюрбето, единствено изцяло запазена до момента, е изградена от добре изгладени камъни, без хоросан, със спойка от олово. Постройката е внушителна, състояща се от преддверие и погребално помещение, в средата на което е дъсченият гроб покрит със зелено сукно. Погребалното помещение по традиция е седмоъгълно. Над него има купол, покрит с тежки оловни плочи, издържали без ремонт вече няколко века (Хаджъсюлюш, Атанасов 2007: 1-22).

Макар и почитан предимно от мюсюлманската общност и най-вече от нейния клон свързан с алианите, култовият комплекс край Руйно е обект на посещения от много хора. По традиция и до днес тюрбето на Демир баба е център, който събира християни и мюсюлмани от региона. Тук те отбелязват местните празници и правят курбан за здраве. В самото тюрбе има и място за палене на свещи. Възприет е и обичаят по клоните на дърветата да се връзват парцалчета. Според някои от изследователите, това е далечен отзвук на култа към Великата майка, чийто син Залмоксис владее слънчевата енергия (Хаджъсюлюш, Атанасов 2007: 1-22). Мястото носи своеобразна символика на единство и толерантност между различните религиозни и етнически общности. Този принцип остава запазен през годините, въпреки някои от превратностите на съдбата, сполетели местното население.

Използвани източници

Атанасов, Г. 1984. *Средновековни скални църкви в Силистренски окръг*. В: Изв. НМ-Варна, т. 20, с. 83-91 [Atanassov, G. Srednovekovni skalni tzarkvi v Silistrenski okrag, pp.83-91].

Атанасов, Г. 2012. *Крепостите до с. Руйно, Силистренско, или агломе-*

рация без аналог в Средновековна България през X век. В: Пътуване към България. Шумен, с. 551-580 [Atanassov, G. Krepostite do Ruino, Silistrensko, ili aglomeracia bez analog v Srednovekovna Balgaria 10 vek, pp. 551-580].

Георгиева, Ст. 2015. *Летопис на Дуловския край под румънска власт, 1913–1916–1918–1940 г.* В: Георгиева, Ст. Дневник с обратни дати. Силистра, с. 239-242 [Georgieva, St. Letopis na Dulovskia kraj pod romanska vlast 1913/16-1918/40, pp.239-242].

Маринов, Б. 2015. *55 години Дулово – град. История на Дулово.* В: Празнично издание на община Дулово (Силистра), 8 май 2015 [Marinov, B. 55 godini Dulovo-grad. Istoria na Dulovo].

Рашев, Р. 1982. *Старобългарски укрепления на Долния Дунав, VII-XI в.* Варна [Rashev, R. Starobalgarski ukreplenia na Dolnia Dunav VII-XI v.].

Хаджъсюлюш, С., Г. Атанасов. 2007. *Аязмо – Руино – култов център от три хилядолетия на три религии: Туристически албум.* В: Пътеводител по археологическите, култовите и природни паметници. Силистра, с. 1-22 [Hadjasiuliush, S., G. Atanassov. Aiazmo – Ruino: kultov centar ot tri hiliadoletia na tri religii. Turisticheski album, pp. 1-22].

Бележки

1. Министерска заповед № 2909 от 1942 г.В: ДВ, 31.07.1942.

III.
**КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ/
CULTURAL DIVERSITY**

IDENTITY AS RESISTANCE TO GLOBALIZATION

Veselin Bosakov

ИДЕНТИЧНОСТТА КАТО СЪПРОТИВА СРЕЩУ ГЛОБАЛИЗАЦИЯТА

Веселин Босаков
vesobos@abv.bg

Резюме: Независимо дали ни харесва или не, живеем в космополитна ситуация с непътни граници и универсална взаимна зависимост. Това, което ни липсва, обаче, е космополитното съзнание. Носталгията прилича на защита на старата и позната рамка на нещата от опасността, която идва от господстващите сили на глобализацията, които са извън всякакъв публичен контрол. От тази гледна точка глобализацията се смята за царство на амнезията. Силите, които обединяват света (капитализъм, наука, технология), са господстващи структури, които противопоставят бъдещето на миналото, глобалното на локалното, абстрактното на конкретното и модерността на идентичността.

Ключови думи: идентичност, глобализация, миграция, ислям, Европа

Abstract: Whether we like it or not, we are living in a cosmopolitan situation marked by permeable borders and universal mutual dependence. Yet we lack a cosmopolitan mindset. Nostalgia seems to be a means of defending the old and familiar framework of our world from the dangers that come with the predominant trends of globalization, trends that seem to escape public control. In this perspective, globalization is said to be a domain of amnesia. The forces that unite the world (capitalism, science, technology) are dominant structures that place in opposition the future to the past, the global to the local, the abstract to the concrete, and modernity to identity. However, the idea of progress today gives much less hope for the improvement of one's personal situation.

Key words: identity, globalization, migration, Islam, Europe

The presentation gives an overview of various theoretical approaches to identity, with a separate focus on the characteristics of Islamic identity. This identity is usually perceived as a menace to European values. The spread of such a notion generates fear, nourishes stereotypical images and prejudices, compounded by the problems arising from globalization. The understanding that radical Islam represents a policy for identification could explain why it is the second and third generation of European Muslims who become radicalized. Wedged between two cul-

tures with which they cannot fully identify, these people find the universal ideology of contemporary Jihadism highly attractive (Bosakov 2015).

While the financial disruptions have divided the EU into creditor and debtor countries, thus creating a split between North and South, the migrant wave brought back a split between East and West. Brussels describes this as a lack of solidarity, but it is rather a clash between different kinds of solidarities: national, ethnic and religious loyalties are in conflict with our duty to other human beings. Many countries in Europe today are marked by social inequality, poverty, breakdown of communities and rising nationalism and xenophobia. The social climate is dominated by fear of the unforeseeable future, and loss of shared values and a shared vision of the future.

Identity as we understand it simply did not exist in medieval Europe. If you were a peasant, growing up in the outskirts of Geneva, Saxony or somewhere in the English Midlands in the year 1500, you didn't worry what your identity was because your identity was completely ascribed to you by your surrounding society, including what your religion was, who you would marry, what your work would be, and under whose sovereignty you fell. These were not decisions that any individual could take for himself or herself. Therefore, the question *Who am I? Who am I really?* never came up for people in this period.

Recognition is extremely important with regard to identity: it is not enough to say, *who am I?* as an inward question unless other people inter-subjectively recognize my identity and my dignity as I understand it, as – for example – a Ukrainian or as an African-American. Therefore, the struggle for identity is inherently a political act. This is a point that the philosopher Hegel understood well. His philosophy of history held that history itself is driven by the struggle for recognition, by the desire of human beings to have their fundamental dignity recognized by other human beings, and that modern democracy emerges when equal dignity – and not only the dignity of the master – is achieved (Fukuyama 2011).

The twentieth century obviously saw tremendous excesses of nationalism, and the European project was put in place by wise people in recognition of the fact that August 1914 had in some way signaled the end of European civilization: the glorious European civilization of the nineteenth century. Europe could not survive after two horrific World

Wars unless – as Jürgen Habermas put it – Europeans moved into a post-national identity. In Europe, the discussion and the promotion of national identity at the level of individual countries became a very politically incorrect subject. Germans were not encouraged to wave German flags at football matches and the like. But it also made inappropriate the idea of nation-building itself on a pan-European level. This is an issue that has now come back to haunt the European Union (Habermas 2001).

Olivier Roy argues that traditional religiosity in Muslim countries is very particularistic. That is to say: your religious identity is ascribed to you; it is not something that is freely chosen. It is a product of your local mosque, family and environment; you have no choice over your choice of religion. What begins to happen with urbanization in Muslim countries and particularly with immigration by people from that part of the world to non-Muslim countries is what Olivier Roy calls the *de-territorialisation of Islam* (Roy 2004). Especially for Muslim immigrants or their children living in non-Muslim countries, the question of identity comes to haunt them in a particularly acute way. They are not living in a society that prescribes a very specific role to religion – one that defines their social role, that tells them who they can marry and how they need to behave. And it is for that reason you have what Emile Durkheim called the phenomenon of anomie. You lose contact with the norms that governed social life – the life of your parents or grandparents – and all of a sudden you are put into a new situation: *What is haram or halal?*, because there has never been a precedent for it back in Morocco or in Pakistan. It is in this context that radical Islam may fill a certain vacuum, because Al Qaeda and other sophist preachers can pose an answer to the question: *Who am I?* They can tell people in this situation in immigrant communities: you are not a traditional Muslim, you are not practicing the Islam of your forefathers nor are you accepted by the society into which you have immigrated. What your real identity is – is a much purer and more universal form of Islam: you are a member of an umma, an enormous community that stretches all the way from Tangier to Indonesia. That is who you are. It is a more abstract form of Islam and has tremendous appeal, particularly to second – and third – generation Muslims who are no longer rooted in the localized Sufism or saint worship that characterized the religion of their parents, and who do not feel accepted by the European society in which they have been living. This leads to what Olivier

Roy describes as the protestanization of Islam because – for this group of people – Islam is no longer a social norm imposed by the outside society; it is something that one believes on the inside. When the rest of the secular society around them does a lot of forbidden things, it is really an internal belief that makes one a Muslim. And this may explain why recruitment into extremist groups has been particularly strong among second-generation Muslims in Europe (Fukuyama 2011).

One of hardest tasks *subsidiarized* to the municipalities by globalization processes is tackling the heterogeneous, multi-ethnic, multi-lingual and all together multi-cultural composition of living-and-working space: the result of massive migration triggered by the globalized spread of modernization notorious for its intense production of *redundant people*, whom their native lands can't or wouldn't, for one reason or another, to accommodate. There were three different phases in the history of modern-era migration:

The first wave of migration followed the logic of the tri-partite syndrome: territoriality of sovereignty, 'rooted' identity, gardening posture (subsequently referred to, for the sake of brevity, as TRG). That was the emigration from the 'modernized' centre (read: the site of order-building and economic-progress – the two main industries turning out, and off, the growing numbers of 'wasted humans'), partly exportation and partly eviction of up to 60 million people, a huge amount by nineteenth century standards, to 'empty lands' (read: lands whose native population could be struck off the 'modernizers' calculations; be literally uncounted and unaccounted for, presumed either non-existent or irrelevant). Residual natives who survived the massive slaughters and massive epidemics had been cast by the immigrants from *modernized* countries as objects of *white man's civilizing mission*;

The second wave of migration could be best conceptualized as an *Empire emigrates back* case. In the course of retraction and dismantling of colonial empires, a number of indigenous people in various stages of *cultural evolution* followed their colonial superiors to the metropolis. Upon arrival, they were cast in the only worldview-strategic mould available: one constructed and practiced earlier in the nation-building era to deal with the categories earmarked for *assimilation*: a process aimed at the annihilation of cultural difference, placing 'minorities' at the receiving end

of cultural crusades, *Kulturkämpfe* and proselytizing missions (currently renamed, for the sake of *political correctness*, as *citizenship education* aimed at *integration*). This story is not yet finished: time and again, its echoes reverberate in the declarations of intent of politicians, notorious for their inclination to follow the habits of Minerva's Owl, known to spread its wings by the end of the day. After the pattern of the first phase of migration, the drama of the *empire migrating back* is occasionally tried, though in vain, to be squeezed into the frame of the now out-ated TRG (territory, roots, gardeners strategy) syndrome;

The third wave of modern migration, now in full force and still gathering momentum, leads however into the age of *diasporas*: a world-wide archipelago of ethnic/ religious/ linguistic settlements – oblivious to the trails blazed and paved by the imperialist-colonial episode and following instead the globalization-induced logic of the planetary redistribution of life resources. Diasporas are scattered, diffused, extend over many nominally sovereign territories, ignore the hosts' claims to the supremacy of local demands and obligation, are locked in the double (or multiple) bind of *dual (or multiple) nationality* and dual (or multiple) loyalty. The present-day migration differs from the two previous phases by moving both ways (virtually all countries, including Britain, are nowadays simultaneously 'immigrant' and 'emigrant'), and privileging no routes (routes are no longer determined by the imperial/colonial links of the past). It differs also in exploding the old TRG syndrome and replacing it with a EAH one (extraterritoriality elbowing out territorial fixation of identities, 'anchors' displacing the 'roots' as primary tools of identification, hunter's strategy replacing the gardener posture) (Bauman 2011).

The new migration casts a question mark upon the bond between identity and citizenship, individual and place, neighbourhood and belonging. Jonathan Rutherford, acute and insightful observer of the fast changing frames of human togetherness, notes that the residents of the street in London on which he lives form a neighbourhood of different communities, some with networks extending only to the next street, others which stretch across the world. It is a neighbourhood of porous boundaries in which it is difficult to identify who belongs and who is an outsider. What is it we belong to in this locality? What is it that each of us calls home and, when we think back and remember how we arrived here, what stories do

we share?

European identity is problematic because the whole European project was founded on an anti-national identity basis. It was intended to get beyond the national selfishness and antagonisms that characterized twentieth century European politics. And therefore, there was a belief that there would be a new universal European identity that would supplant the old identities of being Italian, German or French. But it was also the case that these old identities never disappeared. The ghosts of these old identities really became a problem with the influx of immigrants and the growth of immigrant communities that did not necessarily share traditional European values. What terrorist violence did was to suggest to these people that there are those in the community that do not share basic values that we have grown up with – that they were fundamentally hostile and willing to use violence in order to undermine that sense of community. Therefore, the question of identity and national identity, *What is it that you owe to the community that you live in?* comes to the fore.

There is a deeper failure at the European level – a failure in European identity. That is to say, there was never a successful attempt to create a European sense of identity, and a European sense of citizenship that would define the obligations, responsibilities, duties and rights that Europeans have to one another beyond simply the wording of the different treaties that were signed. The EU – in many respects – was created as a technocratic exercise for the purposes of economic efficiency. What we can see now is that economic and post-national values are not enough to really buy into this community together. So, wealthy Germans feel that they have got a sense of noblesse oblige towards poorer Germans; this social solidarity is the basis of the German welfare state. But they do not feel similar obligations towards the Greeks, whom they regard as being ill-disciplined, very non-German in their general approach to fiscal matters – and therefore, they feel no obligation to take care of them. So there is no solidarity in that broader European sense (Fukuyama 2011).

Many (most?) observers doubt the feasibility of begetting, cultivating, honing and entrenching a *European identity* – a political identity, not to mention the spiritual – and score low the chances of that effort being seriously undertaken, let alone successfully completed. The sceptics

don't believe in the viability of a 'post-national' democracy, or any democratic political entity above the level of the nation – insisting that the allegiance to civic and political norms would not replace *ethno-cultural ties*, that went down in history under the name of *nationalism*. Jürgen Habermas, arguably the most consistent and the most authoritative spokesman for the opposition to that kind of scepticism, points out however that a democratic order does not inherently need to be mentally rooted in *the nation* as a pre-political community of shared destiny. The strength of the democratic constitutional state lies precisely in its ability to close the holes of social integration through the political participation of its citizens (Habermas 2001: 76). The essential features of human solidarity need an *institutional* framework of opinion-building and will-formation. European Union aims (and moves – even if infuriatingly slowly, haltingly, sometimes in a one-step-forward-two-steps-back manner) towards a rudimentary or embryonic form of such institutional framework – encountering on its way, as most obtrusive obstacles, the political establishments of existing nation-states and their reluctance to part with whatever is left of their once fully-fledged sovereignty.

To live with the Other, live as the Other's Other, is the fundamental human task – on the most lowly and the most elevated levels alike... Hence perhaps the particular advantage of Europe, which could and had to learn the art of living with others.

In Europe like nowhere else, *the Other* has been and is always close, in sight and at hand's stretch; metaphorically or even literally, the Other is a next door neighbour – and Europeans can't but negotiate the terms of that neighbourliness despite the alterity and the differences that set them apart. The European setting marked by *the multilingualism, the close neighbourhood of the Other, and equal value accorded to the Other in a space tightly constrained* could be seen as a school, from which the rest of the world may well carry out crucial knowledge and skills making the difference between survival and demise. To acquire and share the art of learning from each other is, in Gadamer's view, *the task of Europe* (Gadamer 1989).

To put it in the nutshell, Europe invented *global* solutions to *locally* produced problems – but having invented them and practised for a couple of centuries Europe forced in the end all other parts of humanity to seek, desperately yet to no avail, *local* solutions to the *globally* produced prob-

lems. The future of *political* Europe hangs on the fate of European *culture*. Europe's currently composed heritage to the world's future is its (far from perfect, yet relentlessly growing) capacity to live, permanently and beneficially, with cultural difference: profitably to all sides not *despite* their differences, but *thanks* to them. Europe can offer to the globalized planet its know-how of reaching unity while leaving ossified antagonisms behind, its experience in devising and cultivating the sentiment of solidarity, the idea of shared interest and the image of a shared mission – not through the denigration of cultural variety and not with intention to smother it, but through its promotion to the rank of uncontested value and with the intention to protect it and cultivate. Europe has learned (and goes on learning) the art of transforming cultural differentiation from a handicap to cohabitation into its asset – an art which our planet needs more than any other art, a genuine *meta*-art, the art whose possession enables the development and acquisition of all the rest of the life-saving and life-sustaining arts. Five centuries or so of Europe's early history, to many observers its most magnificent era, the growing segment of Europe lived inside the protective shield of Pax Romana, where equal, unqualified sum-total of citizenship rights was granted to the population of every newly conquered/admitted country, while the statues of its gods were added, no questions asked, to the Roman Pantheon, thereby assuring the continuous growth in the number and versatility of divinities guarding the integrity and so also the prosperity of Roman Empire. That Roman tradition of respect for the otherness of the other and of the state thriving-through-variety (that is, achieving citizens' solidarity thanks to, not despite their differences) was not however continually observed throughout European history (Bauman 2011).

Whereas the emergent absolutist states in the West of geographical Europe were engaged in many decades of gory, devastating and seeds-of-hereditary-enmity-sowing religious wars, leading to the Westphalia settlement allocating to every ruler full right to coerce by hook and by crook his own religious (and so, by proxy, cultural) choices on the ruled, a large chunk of Europe east of Elbe managed however to escape the trend. That part of Europe stood up for its religious (and so, in substance, cultural *avant la lettre*) tolerance and communal autonomy. A star example of such alternative was Polish/Lithuanian *Res publica of Both Nations*,

generous in the rights of cultural self-governments and identity self-preservation lavished on its innumerable ethnic, linguistic and religious minorities – and escaping thereby the iniquities, bloodshed and other multiple horrors of religious wars that pulled the western part of Europe apart and covered it with spiritual wounds that took centuries to heal. This tradition, however, was to be brought abruptly to an end with the partition of the Polish-Lithuanian fortress of tolerance by its voracious neighbours – the dynastic empires.

We, Europeans, are facing today, in the emergent era of diasporas, the prospect of Europe being transformed into a steadily widening and lengthening “belt of mixed population”. Unlike the previous direction of pendulum, this present process is not (state) power-assisted; quite on the contrary, state powers try as much as they can to slow down the process or grind it to a halt altogether – but the capacity at their disposal is ever more evidently much short of what stemming the tide of the fast and unstoppable globalization of inter-human dependence would require. This is precisely the context in which the prospects of Europe as a political and cultural entity, and the exact location of Europe’s “centre”, need to be deliberated and debated (Bauman 2011).

References

Bauman, Z. 2011. What is “central” in Central Europe? In: Bardel, M.; Jankowicz, G. (editors) *Europe: An Unfinished Project*. Krakow, pp. 8-27.

Bosakov, V. 2015. *Islam and Modernity. Mutual Challenges*. Sofia: Ivrai Pbls (in Bulgarian) [Bosakov, V. Islyam i modernost. Vzaimni predizvikatelstva. Sofia: IvRay].

Fukuyama, F. 2011. *The Challenges for European Identity. A speech given at a conference with the University of Geneva and the Latsis Foundation in December 2011*.

Gadamer, Hans-G. 1989. *Das Erbe Europas*. Berlin.

Habermas, J. 2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*, transl. by Max Pensky, Cambridge.

Roy, O. 2004. *Globalized Islam: The Search for a new Ummah*. New York.

ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ

Людмила Кирилова

THE IMAGE OF THE OTHER

Lyudmila Kirilova

lkirilovabg@gmail.com

Abstract: *The problems of modern society are based mainly on the misunderstanding or the reluctance to understand the Other, the Man in front of us. Why is this so? Can it be changed? What needs to be done to change this situation? These are the questions to be answered. In order to get the answer it is absolutely necessary for the Man to get to know himself. How can this happen? Is this process of self-knowledge possible for everyone? These are questions that will be answered in response to the conclusions of modern psychology and the psychology of religious processes. This analysis will look at the similarities and differences in the social society, in its different layers and the influence of religions on the other.*

Key words: *otherness, communication*

Идеологията на съвременното общество, към което принадлежи всеки от нас, е следствие на победите и пораженията на поколенията преди нас. Това обаче не бива да е оправдание за грешките, които допускаме, както и за негативизма и агресията, които си позволяваме. Днес в голяма степен те са резултат на силното поляризиране на бедни и богати. Бедните станаха още по-бедни, богатите още по-богати, а средната класа е в процес на пълно изчезване. Този процес води към задълбочаване на чувството за несправедливост в по-голямата част на човечеството, от което следва и желанието за борба. То, от своя страна, е носител на най-негативните и агресивни качества, които биват подхранвани и засилвани за властови цели, като конфронтацията е неизбежен спътник.

Споменатият процес запълва цялото пространство и не дава възможност положителните качества да се проявят, които априори са заложени във всеки човек и ако им се даде дори най-малка възможност, те ще излязат на повърхността и ще бъдат показани. Така че когато говорим за нежелание на човека да разбере Другия, трябва да имаме предвид, че за да се случи това разбиране, е необходимо да му се даде възможност да се реализира. Или иначе казано, ако този, който има, се опита да разбере онзи, който няма, ще се

даде пространство за проява и на другия, който няма. Тук разбира се не става дума за тези, които чакат да получат блага наготово, както и за хората с престъпни намерения – те са в друга категория.

Дотук казахме няколко думи за основните препъни-камъни на обществото ни, но липсата на разбиране е налице и в много потесен мащаб: в семейството, на работното място, в много голяма степен в градското пространство. Причините могат да се търсят в неправилното домашно възпитание, в недостатъчната образование и в липсата на желание за образование. Недостатъчното познание (неграмотността) не дава възможност да се види цялата картина, откъдето идва и неспособността да разберем Другия. Защото нежеланието за разбиране е друг процес.

Първото, което е необходимо, е потребността да опознаем първо себе си. Повечето хора съзнателно избягват това, защото *който отива към себе си, рискува да се конфронтира със себе си. Огледалото не ласкае, то вярно показва това, което се оглежда в него, а именно лицето, което никога не показваме на света, защото го прикриваме с Персоната, маската на актьора. Но огледалото стои зад маската и показва истинското лице* (Юнг: 2016).

Ние живеем в непрекъсната илюзия за това кои и какво сме, не даваме възможност на познанието да се прояви чрез нас. А този процес може да бъде успешен при всеки, постигнал адекватно осъзнаване на света, в който живее, където се дава право на всеки да мисли различно, тъй като реалността се възприема по различен начин от различните индивиди.

Различното възприемане на света в голяма степен е плод на религиозното възпитание през вековете, оставило дълбоки следи в човешката душевност и до днес. Освен че хората се делят по принадлежност към различни религиозни общности, те са подвластни и на процесите вътре в тях.

Един от първите изследователи на религиозната психология е американският психолог и философ Уилям Джеймс (1842–1910). В книгата *Многообразието на религиозните преживявания* той говори за наличието на институционална религиозност, от една страна, а от друга остават личните преживявания. Джеймс разграничава *трезвата* религиозност, насочена към позитивното отношение към света, и *болезнената*, насочена към страданието. Т.е. човекът е

подвластен на различни по сила процеси, които формират неговото светоусещане и отношение към Другия.

Сходен е процесът и в социума, който е следствие от гореспоненатите процеси. В него хората се групират според самоопределянето си към определена група, която може да е: бедни, богати, интелегентни, творци, вярващи в Бог и т.н. Отделната група определя правилата на поведение и отношение към другостта и към Другия. Или иначе казано, начинът на разбиране и приемане на Различния е процес, развиващ се под контрола на обществото и обществените слоеве и групи. В момента, когато човек осъзнае тази си зависимост, започва друг процес: на разширяване на полезрението, който довежда до виждането на по-мощна картина и оттук приемането и разбирането на непознатия.

Целият процес на развитие на човешката мисъл има степени, които позволяват на търсещия да свери положението си спрямо другите. Живеейки в така нареченото *постмодерно* общество, чиито основни идеи днес стават *напрегнатите социални отношения, породени от различията и подобията в най-широк смисъл на думата видими в ситуация на специфичните процеси на глобалното общество* (Дерижан, Масирова 2016), е необходимо да насочим вниманието си към факта, че всички наши действия в крайна сметка, са плод на нашето индивидуално решение.

Човек може да надскочи всички външни влияния, развивайки интелекта си чрез натрупване на различни видове познание: физическо, емоционално, психическо и духовно. Това е начинът за постигане на личното освобождаване от външни влияния и зависимости. Най-важното за избралите този път е да не се отказват, когато претърпят неуспех, защото живеем в свят, създаден на основата на дуалността. Щом има плюс, ще има и минус, и тази действителност, от своя страна, помага на търсещия да не попадне в капана на зависимостта от собствените си решения.

Религията е част от целия този процес. Ако тя беше свързана с науката, хората биха били с напълно различен начин на мислене и житейска философия, което естествено би променило коренно отношението на човек към човека. Т.е. осъзнаването на вътрешния живот довежда до осъзнаването на външния. Така че, разбирайки

себе си, започваме да разбираме Другия и външния свят като цяло. Да не забравяме, че светът, който виждаме, е отражение на това, което сме.

От всичко казано до тук можем да направим извода, че образът на Другия е видян през призмата на наложеното от човечеството като цяло, от принадлежността на индивида към определена нация, населено място, професионално направление, социален статус и т.н. Т.е. нашето отношение към другостта не е наше, а е плод на външни влияния. Ако искаме да променим отношението към Другия в социума, е необходимо да променим всички гореспоменати нива на контрол, а за да успеем да изявим собствената си личност, необходимо е да се измъкнем от матрицата на влияния.

Използвани източници

Дерижан, И., Р. Масирова 2016. *Постмодерното общество – предизвикателства и възможности за професионалния профил на специалистите по социална работа*. Бургас. [Derizhan, I. and Massirova, R. 2016. Postmodern Society – Challenges and Opportunities for the Professional Profile of Social Work Specialists.] http://research.bfu.bg:8080/jspui/bitstream/123456789/883/1/271_PDFsam_Final_Tom2%20%D0%91%D0%A1%D0%A3.pdf [Accessed 09 August 2019]

Юнг, К. Г. 2016. *Архетиповете и колективното несъзнавано*. София [Jung, K. G. 2016. Archetypes and the collective unconscious. Sofia].

James, W., 1985. *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Ma.

**ПРОГРАМАТА НА ЮНЕСКО ПАМЕТТА НА СВЕТА –
ОПИТ ЗА ОПАЗВАНЕ НА СВЕТОВНОТО ДОКУМЕНТАЛНО
НАСЛЕДСТВО И ПРИМЕР ЗА МУЛТИКУЛТУРНА ТОЛЕРАНТНОСТ**

Венцислав Велев

**UNESCO'S PROGRAM *MEMORY OF THE WORLD* –
AN ATTEMPT TO PRESERVE THE WORLD'S DOCUMENTARY
HERITAGE AND AN EXAMPLE OF MULTICULTURAL TOLERANCE**

Ventzislav Velev

ventzislav.velev@gmail.com

Abstract: *This article presents some of the basic principles of the UNESCO World Memory Program as well as the World Register of Written Monuments. Emphasis is placed on the nature of the program with regard to the conservation of the literal and archival heritage of different peoples, as well as the Bulgarian contribution to its implementation nationally and internationally. The development draws on UNESCO's core documents defining the development and implementation of the program, as well as various studies in this field.*

Key words: *Memory of the World Program, UNESCO, World Documentary and Written Heritage, Register for the "Memory of the World" Program.*

Дни след края на Втората световна война, когато целият свят още не може да се отърси от преживения ужас и разруха, на 16 ноември 1945 г. към ООН се учредява специален орган – ЮНЕСКО¹, призван да обедини усилията за насърчаване на културното развитие и обединение между народите. Новото формиране съчетава усилията на международната общност, насочени към стимулиране на сътрудничеството в областта на образованието, науката, културата и комуникациите. Обединяваща идея е необходимостта от зачитане на справедливостта, законите, човешките права и основните свободи. Мотото на организацията гласи, че *мирът е създаден, не за да се нарушава, а за да подпомага интелектуалната и нравствената солидарност на човечеството* (Intrator 2019). През годините в резултат от прилагането на изработените, приети и ратифицирани от страните членки на ЮНЕСКО конвенции, насочени към опазване на културното наследство, са създадени и няколко специални регистъра (списъка). Това са: Списък на обектите от световно-културно и природно наследство на ЮНЕСКО, изграден в съот-

ветствие с Конвенцията за световно културно и природно наследство от 1972 г. (World Heritage); Представителен списък на елементите на нематериалното културно наследство и Регистър на добрите практики, изработени в резултат на приетата през 2003 г. Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство (Lists); Регистър на писменото и документалното наследство на човечеството, разработен в изпълнение на програмата *Паметта на света* (Memory).

Предмет на настоящия доклад е представянето на някои от основните принципи на програмата на ЮНЕСКО *Паметта на света*, както и изградения към нея Световен регистър на писмените паметници. Акцент се поставя върху същността на програмата по опазването на писменото, документално и архивно наследство на различните народи, както и българския принос при нейното прилагане в национален и международен план. Разработката се опира на основните документи на ЮНЕСКО, които определят развитието и изпълнението на програмата, както и на различни изследвания в тази област.

На 16 ноември 1972 г. ЮНЕСКО утвърждава и приема Конвенцията за опазване на световното културно и природно наследство. Създадена от международната общност като общ рамков документ тя се опира на разбирането, че

световното културно и природно наследство е застрашено все повече и повече от разрушаване, което се дължи не само на традиционните причини за деградация, но и на самото развитие на обществено-икономическия живот, в резултат на което се задълбочават увреждащите и разрушителните явления (Конвенция 1974).

В текста на Конвенцията не се засяга необходимостта от специална протекция и опазване на писменото и документалното наследство. В известна степен то може да се възприеме като упоменато единствено само в описанието за паметници на културното наследство, посочено в чл. 1, където се среща понятието *надписи*.⁶ Следващите години обаче показват необходимостта от специална програма, която да бъде насочена именно към писмените паметници. Съхранявани в различен тип архивохранилища (обществени, ведомствени или частни архиви, библиотеки, музеи или колекции), същите имат определена специфика, която се различава от общите подходи, прилагани при опазването на другите паметници на нацио-

налната и световната култура. Ето защо десет години по-късно, през 1992 г. ЮНЕСКО приема специалната програма *Паметта на света*. Тя се явява като резултат от усилия на международната общност, насочени към подобряване осведомеността на човечеството за неговото документално наследство, опазване и популяризиране на запазени писмени образци. Основната цел на програмата се свързва и с необходимостта от създаване на ново отношение към съществуващите архиви и съхраняваното в тях богатство, както и осигуряване на достъп до него, включително и посредством прилагането на различни форми на дигитализация. При оповестяването на програмата се заявява общото намерение на държавите страни по нея, че налице са сериозни проблеми, свързани със запазването на идентичността на хората, многообразието от езици и култури. Документалното наследство, което може да бъде един документ, колекция, фонд или цялостен архивен фонд, е от изключително значение да бъде съхранено, защото съдържащото се в този тип паметник на културното наследство надхвърля границите на своето време и култура. Често то е и един от основните белези на мултикултурализма в различните му измерения. Запазването на документите, тяхното съхранение и популяризиране се насърчава и от осъзнатата необходимост отделните народи да споделят познанието за себе си. Този тип наследство е изключително податлив на времето и за съжаление липсата на мерки за неговото опазване може да доведе до загуба на важни за човечеството знания. В същото време войни и социални катаклизми, както и сериозна липса на ресурси, също оставят негативен отпечатък върху паметта на човечеството. Значимите колекции по света са претърпели най-различни влияния, част от които са пагубни. Днес много писмени паметници са сериозно повредени или безвъзвратно загубени, което засяга културната памет и история на не един народ, а и на света като цяло. Понякога липсата на толерантност между отделните страни е доказателство за липсата на познание за общото начало на човечеството и за взаимосвързаността на голяма част от познанията. В контекста на всичко това, визията за развитие на Програмата *Паметта на света* е изградена върху основната насока: световното документално наследство принадлежи на всички, поради което то трябва да бъде на-

пълно запазено и защитено (General Guidelines: 7-9).

От значение за опазването и популяризирането на писменото документално наследство е да се признават спецификите, историческите и културните обичаи на отделните народи, в резултат на което да се изготвят препоръки, които да се прилагат в тази посока. В тази връзка се препоръчва разработването и налагането на единни стандарти и принципи за съхранение и безопасност на идентифицираното документално наследство. Всички те изискват да се създадат условия за съхранение, които да предотвратят евентуални проблеми по ефективното опазване на отделните документи, както и да недопускат възникването на такива, можещи да навредят или дори да унищожат самите документи. Препоръчва се те да се запазват и съхраняват в оригинал, защото по този начин съдържащата се в тях информация може да бъде четена и тълкувана в най-точния и правилен вид. Оценява се, че при направата на копия, независимо дали те са от миналото или от сега, както и независимо от използвания вид технология, оригиналът е най-ценен, а това изисква специални усилия за неговото запазване. Именно поради това, една от основните цели за запазването на документите е свързана с периода на тяхното физическо съществуване, което ще гарантира и по-продължителен период за достъп до тях. Не по-малко е важно документът да не остане в затворен вид, а да бъде достояние и на широката общественост, особено когато тя изпитва въздействие от неговото съдържание. В тази посока неоченима помощ днес се явява развитието и приложимостта на съвременните технологии. От създаването си и до момента Интернет става все по-мощен инструмент, посредством който най-добре и пълноценно може да се осигури широк и масов достъп до документално наследство, както и да се преодолеят ограниченията, свързани с разстоянията и мястото на съхраняване на отделните документи и тяхното ползване (General Guidelines: 19-21).

Повдигнатите въпроси, както и необходимостта от идентифицирането и регистрирането на най-ценните и значими писмени паметници е отразено в създадения Световен регистър *Паметта на света*. В него се вписват значими за човешката история документи, създадени през годините. Изграждането на такъв регистър е в уни-

сон и с основните стратегически цели на програмата, като в най-пълна степен той отговаря на необходимостта от идентификация и обществена осведоменост за документалното богатство, както и достъпност на всички до него (General Guidelines: 10-11).

През 1997 г. се поставя началото на този регистър. В методологичен план са предвидени три типа регистри: *международен, регионален и национален*. *Международният регистър* съдържа паметници, вписани в резултат на направени предложения от отделните страни, които биват съобразени с общи критерии, валидни за всички държави и отнасящи се до документално наследство с международен характер. Регистърът има за цел да насърчава държавите не само да издирват, идентифицират и популяризират своето документално наследство, но и да споделят неговото значение за културно-историческото развитие на човечеството в глобален мащаб. В *Регионалните* регистри се включва писмено и документално наследство, одобрено от регионален комитет по програма *Памет на света*. Регионалните регистри могат да се различават по характер: например те могат да бъдат под формата на съставяне на национални регистри или да се вземе под внимание документално наследство с регионално значение, което не е включено в националното. Те могат да бъдат свързани с отделните малцинства и/или съществуващи субкултури на регионално ниво. *Националните* регистри включват документалното наследство на една държава. Целта на този тип регистър е да позволи на правителствата в отделните държави и съответните институции да се идентифицират изцяло писмените паметници и документалното наследство, притежавано от организациите, различни институции или отделни лица на територията на съответната страна. И в трите типа регистри следва да се спазва зачитане на отделните етноси или културни малцинства, тяхната история, същност и различия. Мултикултурализмът и толерантността са задължително условие при регистрирането на документалното национално наследство (General Guidelines: 26).

За изграждане на регистрите по програмата *Паметта на света*, независимо от техния характер, се прилагат единни критерии, които е необходимо да се прилагат от всяка страна членка. Предложените за вписване документи трябва да отговарят на няколко изисквания,

между които изпъква *автентичността*. При идентификацията следва да се отговори на въпрос за установяване истинността на съответния документ, което да направи разлика от евентуално направено копие и не на последно място от фалшификат. Второто изискване е свързано с *глобалното значение* на самия документ, което следва да разкрие неговата важност в международен план. При подбора за предложение на документ, който бива номиниран за вписване във всеки от трите типа регистри, се прилагат още критерии.

Критерий „Време“ – разкрива годината или периода на създаването на съответния документ, както и оценка на времето, когато той е изработен. В този смисъл документът може да бъде единствен по рода си, да носи уникална информация и да не е съвместим с друг подобен; *Критерий „Място“* – посочва мястото на създаване и /или съхраняване на съответния документ, което може да се предостави важна информация за съответното място, регион, държава, както и за историческите събития от периода на създаване. Този критерий е със значимост от национален или световен характер, защото дава сведения за развитието, историята и културата на хората. Съответният документ може да съдържа информация за институции, градове или народи, които по ред причини вече може да не съществуват; *Критерий „Хора“* – е свързан с представянето на социокултурния контекст, когато документът е създаден, в резултат на което може да отразява съществени аспекти на човешкото поведение, социални, индустриални или политически процеси на развитие. Може да отразява същността на големите промени, преходни периоди, както и влиянието на бележити личности или група хора, включително и върху самите тях; *Критерий „Тема“* – отразява конкретно историческо, социално или културно събитие, свързано с развитието на съответното общество; *Критерий „Форма и стил“* – съдържа определени характеристики на времето, с които документът е свързан и отразява културното влияние върху хората, социалното развитие на съответното общество или влиянието върху него на друго такова. Разкрива и евентуални форми на създаване на документи в отделните исторически периоди. Наред с тези критерии, при подбора на документите се прилагат и *изисквания*, свързани с: рядкост на документа, целостта на писмения паметник, негово състояние, актуалност и визия за неговото опазване и по-

пуляризиране, достъп на всеки до съдържанието му (General Guidelines: 27-29).

В Оперативните насоки, свързани с разработването на Световния регистър, е предвидена определена процедура за кандидатстване с няколко основни принципа, между които изпъкват:

- Документи могат да се подават от различни организации, в т.ч. и неправителствени, като приоритет се дава на номинациите, отправени от Националните комитети по Програмата, както и през Националните комисии за ЮНЕСКО;

- Всяка държава може да направи свои номинации на всеки две години;
- Внимание се отдава и на мултинационални номинации, продиктувано от факта, че съответният писмен паметник може да се съхранява в една държава, но да отразява историята на друга.

- Писмените паметници носят национално, регионално и международно звучене, но за да бъдат обект на световна протекция и популяризиране следва да имат свой международен контекст, т.е. да са относими към историята и миналото на повече от една държава;

- Номинираният паметник да бъде с ясни и точни параметри и да разкрива същността си;

- Препоръчително е да не се създава конфликт между различните народи и да се акцентира върху толерантността и взаимното зачитане на миналото (General Guidelines: 2-3).

Въпреки идеалните цели, които Програмата си поставя в световен мащаб, в определени случаи се повдигат и въпроси относно целесъобразността на документите, които да станат обект на световна протекция и популяризиране. Част от проблема се корени в отделните спорове между различните държави, някои от които се губят много назад в годините. Въпросът относно съдържанието на различните документи си остава открит. По своята същност Програмата цели в рамките на световното внимание да се поставят документи с безспорна значимост не само за един народ, но и за човечеството като цяло. Това прави и програмата международна. В същото време за някои народи наличието на даден тип документи представлява част от тяхната история и национална идентичност. Тълкуванието обаче върху тези документи често остава с неизяснен характер и повдига известни въпросителни. Основно с това се характеризират някои от документите свързани с по-нови етапи от развитието на човешката история, най-вече от началото на ХХ в. насам. За първи път този въпрос се повдига през 2015 г., когато Ки-

тай предлага за вписване в световния регистър по Програмата *Паметта на света* документи, свързани с китайско-японския конфликт на територията на Нанкин. При разглеждането на китайското предложение, въпреки силните протести на Япония, Международният консултативен комитет (IAC) одобри внесените документи. По същото време се приема и внесеното от Япония предложение отнасящо се до архивни документи, разкриващи информация свързана с интернирането и репатрирането на японци след Втората световна война от Съветския съюз, както и за историята на древен будистки храм от Средновековието до съвременната епоха. Двата случая пораждат доста въпросителни относно взаимното зачитане и проявата на толерантност между отделните държави. Повдига се и въпрос, свързан с налагащото се убеждение, че при някои от номинациите се прилага нееднозначен подход, като същите се разглеждат и приемат от международния комитет *на базата на едностранни аргументи* (Yamatoto 2016: 14-16).

Към края на 2018 г. в Световния регистър *Паметта на света* са вписани 527 писмени документа. Попълванията са в съответствие с изискванията за двегодишен цикъл, като същите са през годините 1997, 1999, 2001, 2003, 2005, 2007, 2009, 2011, 2013, 2015, 2017 г. Страните са разделени на няколко зони: страни от Африка, страни от Арабския полуостров, страни от Европа и Северна Америка, страни от региона на Азия и Тихия океан, страни от Латинска Америка и Карибите. В отделен параграф се поставят предложенията, направени от частни колекции, както и тези на международни организации. В Световния регистър общо 76 държави са вписали лични документи, както и 8 международни организации (Statistics).

Само няколко години след приемането от ЮНЕСКО на Програмата *Паметта на света* България се присъединява към нея. Това става в отговор на необходимостта от популяризиране на българското документално наследство, като едно от най-старите в Европа и със съществен принос за европейското и световното културно, обществено и историческо развитие. В национален мащаб се обединяват усилията на няколко основни архивохранилища, между които Българския исторически архив при Националната библиотека *Св. Св. Кирил и Методий* (БИА), Държавна агенция *Архиви*, Научния архив на БАН, както и Центъра за славяно-византийски проучвания *Проф. Иван Дуйчев* към *СУ*

Св. Климент Охридски. Изграденият Национален комитет работи в пряка координация с Националната комисия за ЮНЕСКО на Република България. В резултат на неговите и на редица специалисти усилия, до момента в Световния регистър *Паметта на света* са вписани 3 български изключително ценни писмени паметника: *Енинския апостол* от XI в. (вписан 2011 г.), т. нар. *Борилов синодик* (вписан 2017 г.) и т.нар. *Лондонско четвороевангелие на цар Иван Александър* (вписан 2017 г.).

Като член и на Изпълнителния съвет на ЮНЕСКО за периода 2017-2021 г., България работи изключително активно във всички области на международната организация. В търсене на устойчиви форми за развитие и консенсус по развитието на Програмата *Паметта на света*, работата на Националния комитет е изключително активна и насочена към прилагане на принципите за устойчивост и развитие, насърчаване на межкултурния диалог и толерантност, разработване и прилагане на нови подходи в работата. Всичко това е базирано на високи етични принципи и предизвикателства в човешката дейност, характерни за съвременния динамичен век. България активно съдейства за прилагане в международен аспект на неотклонния ангажимент на ЮНЕСКО в отстояването на човешките права и свободи.

Използвани източници

Конвенция 1974. *Конвенция за опазване на световното културно и природно наследство* (Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage), приета от ЮНЕСКО по време на 17-та сесия на Генералната конференция на ЮНЕСКО. Ратифицирана от България през февруари 1974 и влизаща в сила за територията на страната от септември 1975 г. <<http://whc.unesco.org/en/conventiontext/>> [Accessed 20 August 2019].

General Guidelines. General Guidelines to Safeguard Documentary Heritage. In: *CII.95/WS/11 REV. (+ ADD. in Eng, Fre and Rus only)*, pp.7-9 <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000125637>> [Accessed 20 August 2019]

Intrator, M. 2019. UNESCO and the politics of postwar cultural reconstruction, 1945–1951. Cham.

Lists. Lists of Intangible Cultural Heritage and the Register of good safeguarding practices <<https://ich.unesco.org/en/lists>> [Accessed 20 August 2019]

Memory. Memory of the World Register <<https://en.unesco.org/programme/>>

mow/register/ > [Accessed 20 August 2019]

Statistics. Statistics of Memory of the World <https://en.unesco.org/sites/default/files/statistics_of_mow.pdf> [Accessed 20 August 2019]

World Heritage. World Heritage List <<http://whc.unesco.org/en/list/>> [Accessed 20 August 2019]

Yamamoto, M. 2016. Heritage and Diplomacy: A Cultural Approach to UNESCO's Document Registry Program in East Asia. In: *Annual Journal of Cultural Anthropology*, vol.11, pp.14-16.

Бележки

1. ЮНЕСКО – Организация на обединените нации за образование, наука и култура. (англ. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, UNESCO; фр. Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture). България е член на ЮНЕСКО от 17 май 1956 г.

КОМУНИКАЦИЯТА КАТО ФАКТОР ЗА ПРЕОДОЛЯВАНЕ НА МЕЖДУКУЛТУРНИТЕ РАЗЛИЧИЯ

Валя Симеонова

COMMUNICATION AS A FACTOR TO OVERCOME INTERCULTURAL DIFFERENCES

Valya Simeonova

valiasimeonova_sweet@abv.bg

Abstract: *The article identifies the definitions of culture, communication, intercultural communication. Cultural differences are described. Crops can not be seen as isolated entities because of the increasing importance of intercultural relationships between people or groups of different cultures. Culture and communication are closely linked. This fact is of utmost importance in defining the role of culture for meeting with others. The modern world largely depends on mankind's ability to show tolerance, respect and respect for the world's cultural characteristics, and their desire to communicate and cooperate with each other.*

Key words: *communication, culture, cultural differences, intercultural communication*

Култура и културни различия

Понятието култура е предмет на много изследвания. Различни изследователи са се опитали да дадат универсално определение, но това понятие не може да бъде поставено в една рамка. В научната литература съществуват много определения:

Културата е създаване на колективен умствен модел, който различава една група хора или отделна категория от друга (Хофстеде 2001); Културата е синоним на цивилизация, образованост, ученост, начетеност (Нанов 1963); Културата 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“ именно чрез общуването – така тя се разпространява навън и се легитимира (Рот 1991).

М. Николова отбелязва, че понятието култура се използва най-често в три основни смисъла: 1. Превъзходство на вкус в изобрази-

телното 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 (Николова 2012).

Културата е комплекс от субективни (представи, нагласи, норми и др.) и обективни стойности (език, начин на поведение и др.), 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 хора. Това допринася за нейното обособяване и откриване от други групи хора.

Причините за културните различия се формират и зависят от регион, религия, пол, поколение, класа. Регионалните, етническите и религиозните култури са в основата на вътрешнодържавните различия. Етническите и религиозните групи често прескачат държавните граници и установения обществено-политически строй. Тези групи сформират малцинства на кръстопът между господстващата култура на една нация и собствената си групова култура. Други се претопяват в основното културно течение, за което играят роля следващите поколения. По-консервативните успяват да запазят своите навици и традиции.

Междуполовите различия също се описват от гледна точка на културата. Във всяко общество съществува мъжка култура, която се различава от женската култура. Затова е толкова трудно да се променят традиционните полови роли. Жените не се смятат за подходящи за традиционно мъжки професии не защото са технически неспособни да ги изпълняват, а защото не са носители на символите, не отговарят на героическите представи и на изповядваните ценности, които господстват в мъжката култура. Чувствата и страховете поведението на противоположния пол са точно толкова силни,

колкото реакциите на хора, изложени на чужда култура.

Различията между поколенията по отношение на техните символи, герои, ритуали и ценности са очевидни. Често те се надценяват. Оплакванията, че младежите не уважават ценностите на по-възрастните са известни от древни времена. Много от различията в практиките и ценностите между поколенията са нормални спътници на възрастта, които се повтарят при всяка следваща двойка поколения. Но историческите събития наистина влияят по особен начин на някои поколения. Развитието на технологиите също води до видими различия между тях.

Социалните класи носят със себе си различни класови култури, затова отделната социална класа се свързва с възможностите за получаване на образование, с работата или професията на индивида. Образованието и работата сами по себе си са богати източници на културно познание. Не съществува стандартно определение за социални класи. Критериите за поставяне на даден индивид в определена класа често са културни, като тук символите играят важна роля – например говорният акцент, богатството на речниковия фонд, маниерите.

Хеерт Хофстеде в своята книга *Култура и организации. Софтуер на ума* използва пет показателя, чрез които очертава културните различия и специфика при различните народи – властова дистанция, индивидуализъм, мъжественост, бягство от несигурността и дългосрочна ориентация (Хофстеде 2001).

Властовата дистанция отразява степента, до която по-слабите членове на обществото приемат да бъде налагана неравномерно власт. Основният въпрос тук е как обществото се отнася към неравенствата между хората. Хората живеещи в общества с висока властова дистанция, приемат йерархичната структура, в която всеки си знае мястото. В обществата с ниска властова дистанция хората се стремят да балансират разпределението на властовите позиции.

Индивидуализъм срещу колективизъм. Индивидуализмът е свойствен за общества, в които няма тесни връзки между индивидите – от всеки се очаква да се грижи за себе си и за семейството си. Като негова противоположност колективизмът е свойствен за об-

щества, в които от раждането си индивидът е интегриран в силни, споени вътрешни групи, които продължават да го защитават през целия му живот в замяна на непрекословна вяроност.

Мъжественост срещу женственост. Показателят за мъжественост отчита отношението в обществото към постиженията, героизма, отстояването на позиция и материалното възнаграждение. Като цяло обществото е по-строго. При успех се дават материални и социални възнаграждения. Противоположното, женствеността, толерира близки взаимоотношения, скромност и грижа за слабите. Обществото като цяло е по-чувствително и внимателно.

Бягство от несигурност. Начините за преодоляване на несигурността са неразделна част в програмите на всяка социална институция във всички държави. Хората трябва да приемат факта, че не знаят какво ще се случи утре – бъдещето е несигурно, а нямат избор. Крайната несигурност поражда непоносима тревожност. Затова в държавната политика се отделя особено внимание върху начините за облекчаване на тази тревожност. Те са в сферата на технологиите, законодателството и религията. Същността на несигурността е, че тя е субективно преживяване и усещане.

Дългосрочна срещу краткосрочна ориентация. Обществата с краткосрочна ориентация уважават традициите, проявяват сравнително слаба склонност към спестявания, стремят се да сме като другите, нетърпеливи са да постигнат бързи успехи и силно са загрижени да установят истината като норматив. Обществата с дългосрочна ориентация имат за цел да адаптират традициите в модерния контекст, т.е. те са прагматични, с подчертана склонност към спестявания и инвестиции, пестеливост и упоритост за постигане на резултати.

В съвременния контекст културите не могат да се разглеждат изолирано и да бъдат анализирани единствено в тяхната специфичност, поради увеличаващото се значение на културните взаимоотношения на хора или групи от различни култури. Този актуален процес на търсене на обща зона между две култури, където е възможно да се осъществи конструктивен диалог между отделните индивиди, налага промени в спецификата на едната или на двете култури и се обозначава като акултурация. Това е една от особеностите на протичащите изменения в културната самобитност на общностите в

глобализацията се свят. Разновидностите от статични (традиционни) и динамични (модерни) култури се справят с предизвикателствата по различен начин (Попова 2005).

Комуникацията като мост между културите

В съвременната българска енциклопедия е дадено следното определение за комуникация: *Информационен обмен между източник и получател с перманентна обратна връзка, съобщаване, информизиране.*

Комуникацията е основен род социално информационно общуване, процес на социално взаимодействие, осъществявано чрез еднопосочно разпространение – предаване и приемане, или взаимен обмен на съобщения. Така 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 (Алексиева 2011).

Междукултурната 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 културните различия. Различни са не само езиците, но и разбирането за света. Хората възприемат света и влизат в комуникационния процес от позициите на своята собствена култура (Иванов 2008).

Културата е олицетворение на комуникацията, нравите и обичаите, чак до художествените изяви на дадена общност. За всичко в областта на културата езикът е основен медиум (Хайдрихс 2004).

Културата и комуникацията са тясно свързани. Този факт е от огромно значение при определяне ролята на културата за среща с чуждото.

Културните различия в комуникацията засягат способностите на всички хора. От голямо значение ще бъде ефективното и компетентно комуникиране с хора от други култури. Основната задача пред нас ще е 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 при среща с културни различия.

Във всяка межкултурна ситуация присъства както *привнесена култура на участниците*, така и *новосъздадената култура на общуването*. В процеса на комуникация съотношението между двете се променя и в резултат на това взаимодействие между партньорите могат да възникнат нови, смесени културни норми.

Опитът в комуникацията с представители на различни култури е важен фактор при формирането на межкултурна толерантност.

В *Бяла книга за мултикултурния диалог* (2008) е отбелязано, че *Мултикултурният диалог ни дава възможност да вървим напред заедно, да боравим с различните си идентичности по конструктивен и демократичен начин въз основа на споделени универсални ценности. За да напредва мултикултурният диалог, трябва да бъдат преподавани и изучавани мултикултурни компетенции. ЕС разглежда използването на езиците на своите граждани като един от факторите, които го правят по-прозрачен, по-легитимен и ефективен. Способността за разбиране и общуване на повече от един език – вече всекидневна действителност за повечето хора по света, е желателно жизнено умение за всички европейски граждани. Изучаването и говоренето на чужди езици ни насърчава да станем по-отговорни спрямо другите хора, техните култури и възгледи, подобрява познавателните умения, позволява да се възползваме от свободата да работим или учим в други държави.*

Комуникацията между хора от различни култури през последните години значително нарастна. За все повече хора межкултурните контакти са част от всекидневието. Но това съвсем не означава, че общуването протича гладко, че понякога възникват недоразумения (Pot 2007). Различията между два типа култури могат да причинят комуникационни проблеми. Според автора, срещите между културите рядко започват от нулата. Почти всяка среща (обикновено несъзнателно) е предопределена от по-ранни контакти или от съхранен в културната памет исторически опит по отношение на другата култура. Почти всеки културен контакт следователно е повлиян от собствен, предварително усвоен опит, който намира конкретен израз в специфичните образи на чуждото. Нерядко за всички хора, с които се срещаме, ние вече имаме някаква предварителна категоризираща ги информация. Точно тази информация направлява нашето мислене, нашите чувства и действия (Pot 2007). Тези стереотипи затрудняват и предизвикват подозрения най-малкото предварително или в началото на срещата между представителите на различни култури.

Изучаването на чужди езици създава изключително големи ползи, освен чисто лингвистичните умения: осъзнаване на различията и опознаване на тези различия чрез пътувания и работа. Използването на чужд език е обогатяващ опит за всеки. Езикът не е само система за общуване, но и културен код, който предава комплексна информация за културните норми, ценности, традиции и правила на поведение. Затова чуждоезиковите компетенции дават възможност за по-дълбоко проникване в другите култури и опознаване начина на живот, разширяват хоризонта, насърчават общуването между културите и помагат да се преодолеят личностни и национални ограничения.

В широкия смисъл всяка комуникация е *междукултурна*. Междукултурната комуникация се определя обикновено като *процес на пряко комуникативно взаимодействие между индивиди или групи с различна културна принадлежност*. С други думи, това понятие се отнася най-вече до междуличностната комуникация между нас и *чуждите* индивиди на микроравнището на общуване *лице в лице*. Но понятието се употребява и в по-широк смисъл (макар и по-рядко) за означаване на пряко и непряко взаимодействие или контакти между етнически групи, нации или култури, т.е. при всеки културен контакт. Съществува единно мнение, според Ю. Рот, че културата и комуникацията като *символна обмяна на значения* са тясно свързани помежду си (Рот 2007).

Съвременният свят до голяма степен зависи от способността на човечеството да проявява търпимост, уважение и зачитане на световните културни и социални особености, от желанието на модерните общества да комуникират и сътрудничат помежду си. Отстраняването на бариерите в междукултурната комуникация зависи изцяло от желанието и способността на обществата да решават възникнали междукултурни конфликти.

В заключение нека припомним част от думите, които каза папа Франциск при посещението си в София на 5 май 2019 г., че отвъд културни, религиозни или етнически различия хората трябва да продължат да се почитат. Различията не са пречка за единство. Да има съжителство в хармония на различните религии и да няма принуда да се пази човешкото достойнство. Мир, разбирателство и уважение към различията. Стените са паднали и са построени мостове.

Използвани източници

Алексиева, С. 2011. Бизнес комуникации. София [Aleksieva, S. Biznes komunikatsii. Sofia].

Иванов, И. 2008. Проблеми на педагогическата работа в интеркултурната класна стая. В: Многообразие без граници. В. Търново [Ivanov, I. Problemi na pedagogicheskata rabota v interkulturnata klasna staya. In: Mnogoobrazie bez granitsi. V. Tarnovo].

Нанов, Л. 1963. Български синонимен речник. София. [Nanov, L. Balgarski sinonimen rechnik. Sofia].

Николова, М. 2012. Имидж и онлайн медии: Образът на Балканите в сферата на културата. Дисертация. София [Nikolova, M. Imidj i onlain medii: Obrazat na Balkanite v sferata na kulturata. Sofia].

Попова, Д. 2005. Управлението на културните различия като фактор за устойчиво развитие. // Управление и устойчиво развитие, №3-4, с. 163-166. [Popova, D. Upravlenie na kulturnite razlichia kato faktor za ustoichivo razvitie. In: Upravlenie i ustoichivorazvitie.]

Рот, Ю. 1991. Култура, общуване, бизнес комуникации. В: *Съвременна журналистика*, № 1-4, с. 62-65. [Rot, U. Kultura, obshtuvane, biznes komunikatsii. In: Savremenna zurnalistika, № 1-4, с. 62-65].

Рот, Ю., Рот, К. 2007. Студии по интеркултурна комуникация. София [Rot, Y., Rot, K. Studii po interkulturna komunikatsia. Sofia].

Хайдрихс, Й. 2004. Революция на демокрацията. Реална утопия. Варна. [Haidrihs, I. Revolutsia na demokratsiata. Realna utopia. Varna].

Хофстеде, Х. 2001. Култура и организации. Софтуер на ума. София [Hofstede, H. Kultura i organizatsii. Softuer na uma. Sofia].

ЦЕНАТА НА ЧОВЕШКИЯ ЖИВОТ
КАТО СОЦИАЛНО-ПОЛИТИЧЕСКИ ЕКСПЕРИМЕНТ
В ТАЙНИТЕ ПРОГРАМИ НА ХИТЛЕР И КАРИМОВ

Ивета Якова

THE PRICE OF HUMAN LIFE AS A SOCIO-POLITICAL
EXPERIMENT IN THE SECRET PROGRAMS
OF HITLER AND KARIMOV

Iveta Yakova
yakova@swu.bg

Abstract: *Motherhood is a tremendous gift with which God has bestowed on woman and these words of Mother Teresa determine the meaning of human existence through the creation of a new life. The birth of a child as a prerequisite for continuation of family and lineage in the modern world does not always imply voluntary personal choice. At one time or another in the history of mankind, childbearing function has become the key to socio-political experiments that, in practice, lead to a crisis in women's identity*

Key words: *human rights, politics, demographic map, selection, fertility, maternity*

Човекът в търсенето на смисъл е заглавие на написаната за девет последователни дни книга на Виктор Франкъл, в която покрай описанието не на големите ужаси [...], а неизброимите дребни разновидности на тормоза (Франкъл 2014: 12) в концентрационния лагер Аушвиц, австрийският невролог и психиатър търси причините, които карат лагерника да търси смисъл в живота и да остане жив. Това търсене е в основата на неговата Логотерапия¹, която се съсредоточава както върху смисъла на човешкото съществуване, така и върху човешкото дирене на такъв смисъл и този стремеж на човека е неговата първична мотивираща сила (Франкъл 2014:131). Смисълът предполага причината и Франкъл посочва като един от възможните източници любовта² да се грижиш за друг човек (Франкъл 2014:6), онази никога неугасваща искрица, която те кара да продължаваш, въпреки собственото бreme.

Любовта – този сърдечен порив, който те тласка към друго същество, е част от трите измерения заедно с харесването и привличането, които създават междуличностни отношения на близост между

двама души (Якова, Йонкова 2012: 123). В тази близост на последващ етап от взаимоотношенията, другите очакват от тях да изпълнят две от четирите основни фиксирани функции на семейството: удовлетворяване на социални цели и поддържане на обществени образци (Якова, Йонкова 142), които безспорно кореспондират с инстинкта за продължаване на рода. И така, водени от инстинктивния избор на този втори инстинкт по рождение³, хората виждат смисъла на своето човешко съществуване в акта на раждане на деца, който да осмисли живота им.

Актът по човешко възпроизводство, някога изцяло личностен, днес включва техники за дишане, релаксация, медитация и др., и технологии като хидротерапия⁴, и ароматерапия⁵, които облекчават и донякъде делегират отговорност на редица деятели Дули⁶ и др.⁷. Нашето съвремие, пряко следствие от глобализацията на модерния свят, ни превръща в реални участници чрез наличните в Интернет видео, сайтове, блогове и пр. които разкриват този някога сакрален акт в неговите детайли. Или, казано на езика на Мирче Елиаде, цялото това преливане, на което сме свидетели, води до радикална секуларизация на профанния свят, в който обаче жената открива, че тя е създателка по отношение на живота, представлява религиозен опит, непреводим на езика на мъжкия опит (Елиаде 1998: 54) и така сякаш възстановява изгубената сакралност на раждането, което е безценно даже (свърхценно) с нищо несравнимо събитие за майката, за родителите и близките (Фотев 2012: 4). Казаното по този начин налага разбирането, че самото раждане е ценностно събитие (Фотев 2012:34), но какво се случва с тези жени, на които политическата идеология делегира ролята да раждат или пък с онези, на които друга политическа идеология им отнема правото да родят?

Два въпроса, чиито отговори засягат правото на жената в избора ѝ да роди, и които препращат изследователските дирения на територията на Хитлеристка Германия и на Каримовски Узбекистан. Два времеви отрязъка от човешката история, в които канцлер и президент регулират правото на жената в нейния избор да бъде или да не бъде майка, като контролират дела на раждаемостта чрез положителната и чрез отрицателната политическа селекция на експеримента *Лебенсборн* и правителствената програмата *ДХС*⁸.

Нацистката програма Лебенсборн (Lebensborn)

– Мечтата на „Лебенсборн“! – тихо и почитателно отбеляза американецът. – Развъдници, ферми или всъщност имения, ако не греша, в които най-добрите офицери на SS да се съвкупяват със силни тевтонски жени...

– Айхман е направил проучвания. Установено е, че северногерманската жена притежава не само най-добрата костна структура в Европа, но и изключителна сила и вродена склонност към подчинение на мъжа – прекъсна го генералът.

– Истинска висша раса – заключи Ласитър с възхищение. – Осъществена ли е тази мечта?

– До голяма степен – тихо каза фон Шнабе...

– Какво знаеш за това?

– ... Офицери от SS осеменявали русокоси синеоки жени от Северна Европа, по възможност около границите със скандинавските страни.

– Но това е абсурд!

– Измислил го е Хайнрих Химлер. Това е неговата концепция (<https://chitanka.info/text/342/47>)

В социалната политика на нацизма актът на раждането пропагандира ролята на германските жени, наричани от своя фюрер *най-лоялните, фанатични мои съмишленици*⁹, които по образцов начин и с желязна дисциплина ще се интегрират в голямата ни бойна общност¹⁰. Думите на Хитлер безспорно свидетелстват за специалната политика към германските жени, които ще сбъднат неговата мечта за доминираща Германия над Европа и вечен Трети райх чрез плана за създаването на идеална *арийска* общност. Тази политика на практика насърчава *расово чистите* жени да раждат колкото се може повече деца, тъй като за висшите еталони на партията, които споделят мечтаната идеална *арийска* общност, раждането е *ценностно събитие от най-висш порядък* (Фотев 2012: 34). Възприемането на жените като *биологична сила, като генератори на расата* намира отражение в иницирираната през 1936 г. Химлерова *Програма Лебенсборн* или *извор на живота*, или финансираните десет държавни *родилни домове* и *сиропиталища за осиновяване*, така и *услуги, сравними с модерните клиники за семейно планиране*, които да осигурят необходимите на Райха *расово ценни бебета*. Програмата насърчава анонимни раждания в родилните си домове и посредници в осиновяването на Лебенсборн

децата от *расово чисти и здрави родители*¹¹ (<https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/women-in-the-third-reich>). За целите на своята *евгенистична*¹² идея, в началото Химлер разчита на пламенните последователки на Хитлер, женени или неомъжени арийски жени, които са насърчавани да имат деца от най-добрите офицери на СС и Вермахта, като преди това трябва да докажат своя арийски произход чрез преглед при лекар от СС. Наред с това в Лебенсборн се включват вече бременни германки, които биват подлагани на преглед, но и които трябва да докажат, че детето, което очакват ще бъде или е *расово ценно* (Пак там).

– ... По-добре да ти кажа истината. Баба ми е била датчанка, пленена от нацистите и насила затворена в „Лебенсборн“. Когато се родила ... – моята майка, тя я откраднала и с усилия ... успяла да се върне в Дания с детето и да се скрие в малко село в покрайнините на Ханстхолм. Намерила си мъж, който се оженил за нея и приел детето (<https://chitanka.info/text/342/47>).

Използваният за втори път сюжет на бестселър *Апокалиптичните часовник* на американския писател Робърт Лъдълъм има за цел да покаже втория източник – Лебенсборн родилките, жените от окупиранията от нацистите страни. Използвам термина родилки, тъй като тези жени на практика зачеват, износват и раждат деца, тяхната утроба е сякаш наета от Химлер за реализирането на неговата програма, и те не могат да се нарекат майки, защото не отглеждат децата си, а са само техни преносители. Във всяка една от тези страни германските *оплодителки* изграждат филиали на Химлеровата фабрика за расови деца: девет в Норвегия, по три в Полша и Австрия, два в Дания и по един на територията на Франция, Белгия, Холандия и Люксембург. Интересен момент е концентрацията на Лебенсборн домове в Норвегия, което е пряко следствие от Химлеровата фиксация, породена от *наследството на викингите като воители*, което предизвиква норвежкото население. Публикацията *Жените в Третия райх* на сайта Holocaust Encyclopedia посочва още, че *много норвежки жени, независимо от семейното положение, са окуражавани, но и принуждавани да имат деца с офицери от СС*.

– Ние вярваме, че много от хората тук, ако не и по-голямата част, са деца на онези деца които ще съберем от цяла Европа, са зоненкиндер, Децата на Слънцето. *Наследниците на Райха!* (<https://chitanka.info/text/342/47>)

Третият източник на домовете, са онези *расово добри* деца, които

не са родени от Лебенсборн родилките, а от своите родни майки жителки на окупираните територии: Полша, Югославия, Русия, Украйна, Чехословакия, Румъния, Естония, Латвия и Норвегия, от които по нареждане на Химлер са отвлечени. За нуждите на Райха децата са категоризирани в групи, в зависимост от това дали отговарят на критериите за *чиста арийска раса* като *приемливите* – за да бъдат настанени в *германски семейства или интернати* преминават *лагери за превъзпитание* за индоктринация, докато *неприемливите* са изхвърляни или изпращани в концентрационни лагери (<https://www.messynessychic.com/2017/04/06>).

Програмата ДХС (доброволна хирургическа стерилизация)

– Какво съм аз след случилото се с мен? – казва тя, докато гали главата на дъщеря си, чието раждане промени живота на Адолат. – Винаги съм мечтала да имам четири – две дъщери и двама сина, но след втората си дъщеря не можах да забременея повече.

Когато след последното раждане Адолат отишла на лекар, той ѝ казал, че заедно с цезаровото сечение ѝ е била направена и стерилизация.

– Това ме потресе. Разплаках се и попитах: Защо? Как са посмели да направят това?, но докторът ми отговори: – Това е законът в Узбекистан (<https://www.bbc.com/news/magazine-17612550>)

Не, това не е сюжет от нечий бестселър, това е реалният живот в Узбекистан, видян през погледа на Наталия Антелева, кореспондентка на BBC за Централна Азия¹³, която разговаря с жени, подложени без тяхното знание и съгласие на такива операции, класифицирани в рамките на политическия цинизъм като доброволна хирургическа стерилизация. По думите на Антелева това е тайна правителствена програма и ето защо чуждестранните журналисти като *не са добре дошли в Узбекистан*, факт поради който в *края на февруари тази година* (април 2012, б.а.) *властите ме депортираха от страната* (Пак там).

След тази рестриктивна мярка на територията на съседен Казахстан в *относителна безопасност* журналистката продължава своята мисия в търсенето на истината за извършената хирургическа намеса, която криминализира дейността на лекари, които на практика потъпкват Хипократовата клетва и своята етика, и отнемат правота на избор на жените. В Казахстан Антелева събира *свидетелски*

показания и по телефон, и по имейл, и в записи, изнесени от страната с куриер, среща се с Адолат и много други узбекски жени, които по думите ѝ не казват истинските си имена, но идват от различни части на Узбекистан и техните истории съответстват на разказите на лекари и медицински специалисти в страната. Свидетелство за казаното са думите на гинеколожка и лекар, които застават пред репортерката само при условие, че останат анонимни, тъй като в страна, в която изтезанията на затворници са норма, разговорът с чужд журналист може да завърши със затвор.

– Всяка година ни спускат план. На всеки лекар се посочва на колко жени да се дават контрацептиви и колко жени да бъдат стерилизирани – разказа лекарка гинеколог, работеща в столицата на Узбекистан Ташкент. – Квотата ми е четири жени на месец – казва тя.

– На хартия стерилизацията трябва да е доброволна, но на практика на жените не им се дава никакъв избор, – казва лекар от провинциална болница. – Много е лесно да се манипулира една жена, особено ако тя е бедна. Можете да кажете, че здравето ѝ ще пострада, ако има повече деца... Или можете просто да направите операцията, без да обяснявате каквото и да е (<https://www.bbc.com/news/magazine-17612550>).

За маскирането на доброволната принудителна хирургическа стерилизация лекарите, най-вече тези в отдалечените райони и селата, извършват ражданията чрез цезарови сечения. Така оперативното раждане предоставя лесна възможност за стерилизация¹⁴ на майката, която няма основание да се усъмни в последващите действия на лекарите, които пък изпълняват възложената им квота, част от репродуктивните здравни практики на Ислам Каримов. Тук е мястото да посоча, че правителството на Узбекистан отрича съществуването на принудителна програма за стерилизация и определя подобни твърдения за клеветнически и нямащи връзка с реалността, тъй като хирургическата контрацепция не е широко разпространена и се провежда само на доброволни начала, след консултация със специалист и с писменото съгласие на двамата родители (Пак там).

Две програми – едната официална, другата тайна, двама диктатори – единият тоталитарен, другият авторитарен, два различни времеви отрязъка от човешката история, два различни бита и душевности, но един актьор, жертва на социално-политическите приумици – жената. Жената Лебенсборн и тази от Узбекистан няма да изпитат майчинството,

онзи ключов момент, свързан с нова идентичност, тъй като първата трябва просто да роди, за да подобри генофонда, докато втората няма да може да ражда, за да се намали числеността на една страна.

Жената Лебенсборн

Затворени в институцията, *изобразявана понякога като конезавод – място, където членовете на СС импрегнирали арийски жени, чакащи на опашка за превъзходната им сперма* (Ericsson 2015: 150), от които се очаква единствено и само да раждат, и така да дадат своя дан за арийската общност и да допринесат срещу намаляващата раждаемост в Германия. Осъзнават ли обаче, че тази програма ги превръща в марионетки, подвластни на външните сили (Химлер и Хитлер), които ги инструментализират, така както е било с роба, *третиран като говорещо оръдие по думите на Аристотел* (Фотев 2012: 35)?!

Германските момичета е етикет за норвежки Лебенсборн жени¹⁵, които след края на войната са репресирани в собствената си държава и съдени за държавна измяна – акт, влизащ в противоречие с текстовете на Всеобщата декларация за правата на човека на ООН (<https://debati.bg/tag/haynrh-himler/>). Подобно отношение има и към някои от Лебенсборн деца, които стават обект на *отмъстителни действия, отдавани на приемни семейства или поставяни в институции* (Пак там).

Жената от Узбекистан

По думите на Мансур Мирвалев¹⁶ интервюираната от него Саодат Рахимбаева заявява, че е трябвало да почине в деня, в който умира роденото от нея недоносено момче. Причината за това нейно желание е оперативното раждане чрез цезарово сечение, при което част от нейната матка¹⁷ е отстранена, а съпругът ѝ не само, че не се усъмнява в лекарите, но я заставя да се върне в къщата на родителите си, където да чака документи за развод, тъй като той не искаше да живее с безплодна съпруга (<https://www.inopressa.ru/article/19Jul2010/independent/uzbek.html>).

Този разказ говори сам по себе си, но всъщност извежда соци-

ално значими последици от *доброволната* стерилизация на узбекската жена: криза на женската идентичност, изкуствено създадена, принудителна маргинализация и социална изолация, която може да доведе до самоубийство.

Кризата на идентичността настъпва като резултат от желанието на жената да има дете, исканията и очакванията на обществото, разбирани като *култ към майката*, който *предопределя майчинството като основна функция на жената* [...] и *бездетната жена*, възприемана *като чудовище* (<http://hrlibrary.umn.edu/iwraw/publications/countries/uzbekistan>), тъй като е неспособността да реализира майчината функция. Тя настъпва обаче и в случаи като на Адолат, и други жени, които вече имат деца, и изпитват разрива между миналото Аз и настоящето, между възприятието за себе си вчера и онава, което е станало след намесата на интервенцията. Изброените факти и новото психологическо състояние превръщат тези жени в маргинали, изключени от своите семейства и общността. Обстоятелството на изтласкани в *покрайнините* на социума жени им отнема икономическите възможности: *няма работа, няма бъдеще*¹⁸ и ги изпраща в социална изолация.

Принудителната стерилизация е начин на правителството да контролира бързо растящото селско население на Узбекистан, но все пак ми се искаше Гулнара Каримова, която *предлага достъп до медицински специалисти от Израел за жени, страдащи от репродуктивни проблеми* (<https://www.vesti.bg/sviat/hiliadi-uzbekistanki>) да бе отговорила на Наталия Антелава, която искаше да разбере, защо бе депортирана в опита си да *проучи историята за всеобхватната правителствена политика на насилствена женска стерилизация* (<https://www.newyorker.com/news/news-desk/tweets-from-gulnara>).

Използвани източници

Димитрова, А. 2018. Норвегия се извини на „германските си момичета“ от Втората световна война. [Dimitrova, A. Norvegiya se izvini na „germanskite si momicheta“ ot Vtorata svetovna vojna.] Available at: <<https://debatl.bg/tag/haynril-himler/>> [Accessed 25 August 2019]

Елиаде, М. 1998. *Сакралното и профанното*. София [Eliade, M. *Sakralnoto i profannoto*. Sofia].

Лъдлъм, Р. 1995. Апокалиптичният часовник. София [Ladlam, R. Apokaliptichniyat chasovnik. Sofia], Available at: <<https://chitanka.info/text/342/47>> [Accessed 25 August 2019]

Миролев, М. 2010. Узбекските жени обвиняват състоянието на масова стерилизация. Русия [Mirolev, M., Uzbekskite zheni obvinjavat sastoyanieto na masova sterilizaciya. Rusia] Available at: < <https://www.inopressa.ru/article/19Jul2010/independent/uzbek.html>> [Accessed 27 August 2019]

Рачева, Р. 2012. Усърдните помагачки на Хитлер. София. [Racheva, P. Usardnite pomagachki na Hitler. Sofia] Available at: <<https://www.dw.com/bg/>> [Accessed 25 August 2019]

Фотев, Г. 2012. *Сфери на ценностите*. В: Лекции по аксиология и социология на ценностите. София [Fotev, G. Sferi na tsennostite. – In: Lektsii po aksiologia i sociologia na tsennostite. Sofia].

Франкъл, В. 2014. *Човекът в търсене на смисъл*. София [Frankal, V. Chovekat v tarsene na smisal. Sofia].

Якова, И. 2016. *Въвеждаш колаж от социологически дисциплини*. Благоевград [Yakova, I. Vavejdasht kolaj ot sociologicheski disciplini. Blagoevgrad]

Якова, И. Н. Йонкова, 2012. *Социология на пола*. Благоевград [Yakova, I., N. Yonkova, Sociologiya na pola. Blagoevgrad].

Ericsson, K. 2015. Women in War: Examples from Norway and Beyond.

Бележки

1. Логотерапията е метод на психотерапия.
2. Виктор Франкъл извежда още две възможни причини, източник на смисъл: работа (да правиш нещо значимо) и смелостта в трудни времена.
3. За Спиридон Казанджиев в „Психология на възрастите“ човек се ражда с инстинкт за продължаване на рода и за самопазване.
4. Хидротерапия представлява раждане във вода, като вариант за облекчаване на болката при раждането.
5. Ароматерапията е лечебен метод, който повлиява физическото и психологическото състояние на човека, използвайки естествени етерични масла.
6. Дула – обучен помощник за раждане и за следродилния период.
7. Има се предвид новите професии помагачи бременността и раждането: Дула, консултант по кърменето, инструктор по йога за бременни.
8. ДХС е тайна правителствена програма за доброволна хирургическа стерилизация на жени.
9. Тези думи са поместени в статията Жените в Третия райх, публикувана в Holocaust Encyclopedia. <https://encyclopedia.ushmm.org>
10. Тези думи са част от изнесената на 1.09.1939 г. пред Райхстага реч на Адолф Хитлер, в деня, в който германската армия напада Полша и слага

началото на Втората световна война.

11. Лебенсборн децата се осиновяват най-вече членове на СС и техните семейства.

12. Евгениката е програма за селективно размножаване (*евгеника* – гр. *eugenēs*, от добър род, т.е. с добро наследствено потекло), дефинирана от английският психолог и антрополог Франсис Галтън, братовчед на Чарлз Дарвин.

13. Наталия Антелава отговаря за регион Централна Азия, който включва Киргизстан, Казахстан, Узбекистан, Туркменистан и Таджикистан.

14. Стерилизацията се извършва по два начина: чрез отстраняване на матката или чрез връзване на Фалопиевите тръби.

15. Германските момичета са около 50 хил. жени, насилствено принудени да имат интимни отношения с германските мъже на територията на страната по време на окупацията.

16. Мансур Миравалев е журналист, работил за Associated Press, Al Jazeera English, CNN, NBC, WIRED, Los Angeles Times, RFE / RL и Vice News.

17. Лекарят обяснява, че трябва да извърши операцията, за да отстрани ракова киста, но тя смята, че той я стерилизира като част от държавна кампания за намаляване на раждаемостта.

18. Думи на Саодат Рахимбаева.

ЗАЩИТА НА ПРАВАТА НА ЧОВЕКА И ГРАЖДАНИНА С АДМИНИСТРАТИВНОПРАВНИ СРЕДСТВА

Мария Славова

PROTECTION OF HUMAN AND CITIZEN RIGHTS BY ADMINISTRATIVE LAW MEANS

Maria Slavova
mgslavova@gmail.com

Abstract: *Human and citizen rights are provided for by the Constitution and the main international law acts. The catalogue of the basic rights and freedoms has been enriched in the process of development of the economical, political and social relations. Protection of the rights, freedoms and interests of people and citizens has been carried out by means of every and each legal branch, among which the administrative law means occupy definite place. The development of the administrative law means for protection of human and citizen rights reflects the improvement of the state and the legal system of every society.*

Key words: *rights, human, citizen, protection, administrative law means, judicial review over the administrative acts*

Търновската конституция от 1879 г. въвежда за първи път в Европа каталога на основните права и свободи, залегнали в Конституцията на Съединените американски щати. Въпреки че САЩ са република, а България – княжество, българските първенци приемат, че правата на човека трябва да бъдат уредени по най-добрия познат за времето начин. Каталогът на основните права и свободи на човека се обогатява при двете социалистически конституции от 1947 и 1971 г., като в действителността конституцията от 1991 г. (КРБ) каталогът придобива завършен вид. Свидетелство за това е и обстоятелството, че за разлика от други държави, които членуват в Европейския съюз (ЕС) у нас няма случаи на противопоставяне на принципите на защита на правата на човека и гражданина с принципите на Договора за функциониране на ЕС и с разпоредбите на Хартата на правата на ЕС.

Разграничението относно права на човека и права на гражданина е в домейна на международното, респективно в националното право, в което връзката между държавата и гражданина може да предложи конкретна и бърза защита за разлика от декларативните и силно бланкетни норми на международните актове. Защитата на

правата на човека се свързва с процедура пред международни институции и може да засяга страната на произход, но и други държави. Едва в тяхната кумулативност правата на човека и правата на гражданина могат да осигурят най-добрия интерес на правния субект.

Декларирането на основните права и свободи обаче остава само декларация, ако не са развити правни средства за тяхната защита. Обичайно всеки правен отрасъл развива своите специфични средства за защита на основните права и свободи на човека и гражданина. Най-развити са средствата, които възпроизвеждат четирите вида юридическа отговорност в съответните им правни отрасли: гражданска, наказателна, дисциплинарна и административноправна. Сред тях административноправните средства имат специфична роля, поради промяната на режима за управление на собствеността в годините на промяната и замяната на административноправните средства за защита с гражданскоправни. Преди 10 ноември 1989 г. административноправният статус на гражданина у нас беше доминиращ, защото държавата интервенираше във всички видове отношения, независимо от спецификата на правния отрасъл, към който те принадлежаха. Днес гражданскоправният статус на гражданина у нас е доминиращ, с всички положителни и отрицателни последици от това. Държавните органи често отхвърлят задължението си да защитават правата на гражданите с аргумента, че не са компетентни по закон и задължението следва да се реализира от частноправни субекти.

На равнището на европейското обединение въпросът за защита на правата и свободите на човека и гражданина се ползва с особено внимание. Всеки, чиито права и свободи, гарантирани от правото на Европейския съюз, са нарушени, има право на ефективни правни средства за защита пред съд в съответствие с предвидените в чл. 47 от Договора за функциониране на ЕС (ДФЕС) условия. Всеки има право неговото дело да бъде гледано справедливо и публично в разумен срок от независим и безпристрастен съд, предварително създаден със закон. Всеки има възможността да бъде съветван, защитаван и представляван. На лицата, които не разполагат с достатъчно средства, се предоставя правна помощ, доколкото тази помощ е необходима, за да се осигури реален достъп до правосъдие. Приложението на тези разпоредби се организира около органи

за контрол, чиито изводи дават насоката на развитие на института за защита на правата на човека и гражданина. Така на 28 май 2018 г. Генералният секретар на Съвета пуликува годишния доклад за състоянието на правата на човека и демокрацията през 2017 г.¹ (Консилиум 2017), в който бяха подчертани дефицити при защита на правата на детето, при създаването на подходяща среда за дейността на неправителствените организации, нуждата от двустранни и многостранни диалози за решаване на проблемите по защита на правата на човека и гражданина и съответно финансиране² (Wahl 2017).

1. Конституционни основи

Действащият основен закон постулира бланкетни разпоредби за защита на правата на човека и гражданина, на чиято основа се изграждат конкретните институти на тази защита в отделните правни отрасли. Така чл. 30 от КРБ постановява, че всеки има право на адвокатска защита от момента на задържането му или на привличането му като обвиняем и има право да се среща насаме с лицето, което го защитава. Конституцията защитава тайната на техните съобщения, като я обявява за неприкосновена. Съгласно чл. 31 КРБ всеки обвинен в престъпление, следва да бъде предаден на съдебната власт в законно определен срок, като не се допускат ограничения на правата на обвиняемия, надхвърлящи необходимото за осъществяване на правосъдието. Според чл. 45 КРБ, гражданите имат право на жалби, предложения и петиции до държавните органи. Най-важна сред разпоредби на Конституцията е общата разпоредба на чл. 56, според която **всеки гражданин има право на защита, когато са нарушени или застрашени неговите права или законни интереси**. В държавните учреждения гражданинът може да се явява със защитник. Гражданите и юридическите лица могат да обжалват всички административни актове, които ги засягат, освен изрично посочените със закон. Те имат право на защита във всички стадии на административния и съдебния процес.

2. Административноправни средства

2.1. Административноправните средства за защита на правата на човека и гражданина са **юридически** по своето естество, но те мо-

гат да се реализират само при съществуването на определени политически и икономически гаранции. В очите на гражданите тези средства се представят като правомощия на органи в административни и съдебни процедури. В амалгамата от средства гражданинът не би могъл самостоятелно нито да избере, нито да приложи най-правилното от тях. В определени специални хипотези като защита на личните данни, неприкосновеност на жилището и кореспонденцията, участие в обществени поръчки, защита на основни социални права и прочее, изборът на средства за защита е ограничен от специално уредените в закона производства, а прилагането му е свързано с точно определени срокове и действия. Така административноправните средства за защита, макар и да са уредени от действащото право, често са опосредствени от специални познания и представляват инвестиция на средства и време, които не всеки може да си позволи. Затова достъпът до средствата за защита често намалява планираната ѝ ефективност и дори води до цялостното ѝ negliжиране.

Националните административноправни средства за защита се допълват от средствата за защита на международните договори. Съгласно чл. 5, ал. 4 КРБ международните договори, ратифицирани по конституционен ред, обнародвани и влезли в сила за Република България, са част от вътрешното право на страната. Международните договори имат предимство пред тези норми на вътрешното законодателство, които им противоречат. Такъв е случаят с Европейската конвенция за защита правата на човека и основните свободи (КЗПЧОС), която е в сила за България от 07.09.1992 г. Следователно Конвенцията е инкорпорирана в националната правна система и се прилага с предимство пред вътрешноправните актове, които ѝ противоречат, с изключение на Конституцията. При това не е необходимо приемането на специален вътрешноправен акт, който да възпроизведе клаузите на Конвенцията, за да станат част от вътрешния правен ред. Практиката по приложението на КЗПЧОС обаче не се създава автоматично. Българският съд не прилага Конвенцията служебно, и докато нейните разпоредби не бяха инкорпорирани в действащото национално право, тя на практика не действаше. Тази съпротива срещу прилагането на международни договори, които създават по-благоприятно положение за българските граждани от

националното право се прояви и по отношение на актовете на ЕС, които по дефиниция имат директен ефект. В мониторинговите доклади на Европейската комисия за напредъка на страната при възприемането на правото на ЕС непрекъснато се отбелязва отсъствието на готовност у българския съд да прилага нормите на правото на ЕС непосредствено, както и отправя преюдициални запитвания при несигурност в приложението на принципите на общностното право.

Правните механизми за защита срещу нарушение на установените в КЗПЧОС субективни права и свободи с актове, действия или бездействия на административни органи, обаче не се прилагат пряко. Съгласно чл. 34 от КЗПЧОС съдът може да приема жалби от всяко лице, неправителствена организация или група лица, които твърдят, че са жертва на нарушение от страна на някоя от високодоговарящите страни на правата, провъзгласени в конвенцията или протоколите към нея. На основание чл. 35, т. 1 КЗПЧОС съдът може да разглежда даден случай само след изчерпване на всички вътрешноправни средства за защита в съответствие с общопризнатите норми на международното право и в срок от 6 месеца от датата на постановяване на окончателното решение на националната инстанция.

При прегледа на част от практиката на Европейския съд по правата на човека (ЕСПЧ) може да се направи извод, че всички субекти на правото на жалба до съда, когато са нарушени установените им в разпоредбите на КЗПЧОС права и свободи, имат право да се ползват от регламентираните в нея защитни механизми³ (Злинсат 2006).

Европейският съд по правата на човека прилага КЗПЧОС на територията на 47-те държави членки на Съвета на Европа. Целта на съда е да следи за спазването и защитата на основните човешки права като правото на свобода, живот, на справедлив съдебен процес по граждански и наказателни дела, на зачитане на личния и семейния живот, ефективна защита, зачитане на собствеността, правото на глас и зачитане на свободата на словото, на мисълта, на съвестта и религията и др.

Съгласно чл. 35, т. 3, б. „б“ от Конвенцията съдът обявява за недопустима индивидуална жалба, когато намери, че жалбоподателят не е претърпял *значителна вреда*, освен когато зачитането на

правата на човека, защитени в Конвенцията и Протоколите към нея, изисква разглеждането на жалбата по същество, като никое дело не може да бъде отхвърлено на това основание, ако не е било надлежно разгледано от национален съд. След като се установи нарушение на Конвенцията за защита на правата на човека и основните свободи, възниква възможност за страната, по отношение на която то е установено с решението, да иска отмяна на окончателния вътрешен съдебен акт, с който спорът е решен по същество с решение или е прекратен със съдебно определение като недопустим. Съгласно разпоредбата на чл. 239, т. 6 от Административнопроцесуалния кодекс (АПК) съдебният акт подлежи на отмяна, когато с решение на ЕСПЧ е установено нарушение на КЗПЧОС. Само лицето, спрямо което решението на ЕСПЧ има действие, може да иска отмяна на влезлия в сила съдебен акт по реда на чл. 237 и сл. АПК, а не и от други лица, които не са били страни в процеса пред ЕСПЧ, но в чиято правна сфера са постановени административни актове по сходна фактическа обстановка, които са потвърдени като законосъобразни от националния съд⁴.

Съдебните решения, постановени от ЕСПЧ в производството по чл. 34 от Конвенцията, образувано по индивидуална жалба от лице, което твърди, че е жертва на нарушение от страна на някоя държава – страна по Конвенцията, на правата, провъзгласени в Конвенцията или протоколите към нея, когато станат окончателни, **се ползват със сила на присъдено нещо по отношение на страните по конкретното дело**, имат установително действие по отношение на констатираното и признато нарушение на гарантирано от Конвенцията право, и са задължителни за изпълнение от държавата, която е страна по делото. Действието на решението не се разпростира върху други правни субекти, които претендират, че са били жертва на нарушение при сходни обстоятелства. Тълкуването, направено от ЕСПЧ в неговите решения, следва да бъде прилагано от националните правозащитни органи, доколкото Конвенцията представлява част от вътрешното ни право. Наличието на такова решение обаче не може да послужи като основание за отмяна на вече влязло в сила решение между други страни и с друг предмет, макар и сходен, тъй като сред основанията за отмяна не съществува тако-

ва основание (Ангелова и кол. 2017).

2.2. Сред административноправните средства за защита на правата на човека и гражданина специално внимание следва да се отдели на защитата на лицата, които сигнализират за злоупотреба с власт и корупция. В Европа системата за защита на лица, които подават сигнали за злоупотреба с власт и корупция е повлияна от законодателството и практиката в САЩ, където е създаден и специфичният термин *whistle-blowing*⁶. Системата *whistle-blowing* се е доказала като успешен метод за превенция на корупцията. В европейското законодателство се противопоставят правилата за защита на информацията и личните данни и подаването на сигнали, което води до ограничения върху системата на сигнализиране. Във Франция, при сигнализиране за рискове, свързани с корпорацията *Mc Donald's* и *Exide Technologies* например, френската комисия за защита на личните данни, CNIL, постановява, че горещите линии за анонимни сигнали и жалби в тези компании са незаконни според френския и европейския закон за защита на информацията и личните данни⁷.

Там, където няма специална законова уредба за защита на лицата, които сигнализират за злоупотреба с власт и корупция, се прилагат общите норми за защита на свидетели. В други страни защитата се изразява в наличието на законови предпоставки за освобождаване от наказателна отговорност на лица, доброволно съобщили за корупционна практика и тяхното принудително участие в нея. Днес в страните от ЕС обикновено съществува специална законова уредба, която регламентира процедурата по подаване на сигнали за корупция и защитата на лицата, които предоставят информация. В Чили е предвидена защита само за служителите в държавния сектор и общинската администрация, а в САЩ уредбата е специална за отделните отрасли на стопанството.

В страните, в които е регламентирана специална защита, тя не е ограничена само до лицата, които подават сигнали за корупция, а се отнася за всички правонарушения. Най-добре работи системата за защита на лицата, които сигнализират за злоупотреба с власт и корупция в Япония и ЮАР.

Действащото национално законодателство е Прокрустово ложе⁸ за съвременните средства по защита на правата на човека и

гражданина, особено за административноправните защитни институти. Ограничаването на административното въздействие при управлението на стопанството и в личната сфера на гражданите не е основание за държавата да абдикира от първостепенната си роля на защитник на правата на човека и гражданина.

Използвани източници

Ангелова, Н. и кол. 2017. 25 ЕКПЧ. В: Правен преглед, №7-8, с. 89 и сл.
Злинсат, Спол С.Р.О. срещу България, р.от 15.06.2006 г., по жалба: №57785/00.

<https://www.consilium.europa.eu/bg/press/press-releases/2018/05/28/human-rights-and-democracy-in-the-world-eu-annual-report-2017-adopted/>

Wahl, T. 2017. EU 2017 Report on Human Rights and Democracy in the World, <https://eucrim.eu/news/eu-2017-report-human-rights-and-democracy-world/>

Бележки

1. В този смисъл е съдебната практика по приложението на чл. 239, т. 6 АПК, като решение № 7872 от 02.06.2010 г. по адм. д. № 4523/2010 г. на ВАС.

2. Понятието *whistle-blowing* произлиза от практиката на английските полицаи – боби, да сигнализират за нарушение или престъпление чрез надуване на свирка.

3. Директива 95/46/ЕС на Европейския парламент и Съвета от 24.10.1995 относно защита на лицата при обработването и свободния обмен на лични данни.

4. *Прокрустовото ложе* е идиом за ненужно тесни ограничения с цел уеднаквяване на несравними неща, често жертващи същността на ограничавания обект.

РОЛИТЕ НА СОЦИАЛНИТЕ КОНТЕКСТИ В ЗАЩИТА ПРАВОТО НА ЗДРАВЕ НА ВСЯКО ДЕТЕ

Светлана Ангелова

THE SOCIAL CONTEXTS' ROLES IN PROTECTION OF THE RIGHT OF EVERY CHILD TO HEALTH

Svetlana Angelova
s.angelova@ts.uni-vt.bg

Abstract: *Children have different rights that must be recognized by all citizens. This article analyses the right of every child to health. The roles of the social context are followed up – family, school and peers, against the background of the country's policies for children 6-7 to 10-11 years of age. Basic orientations for optimizing children's health are formulated here in response to legislative changes related to the health education in kindergartens and primary schools.*

Key words: *child's right to health, country's policies, social context, education*

Правото на здраве на детето е сред основните негови права. Въвеждането на институционална рамка за прилагане политиките в областта на детското здраве е необходимо, предвид социалната функция на държавата и в частност, отнасяща се до защита правото на здраве на всяко дете. Правителството на РБългария и институциите имат задължението и отговорността да осигурят защита на това право, съобразно международните политики. Детското здраве във възрастта от 6-7 до 10-11 г. следва своята специфика – упражняване правото на здраве на детето е обвързано с присвояване на акумулации във времето социален опит. Това предполага създаване на среда за възприемане и осмисляне на взаимоотношенията с другите, с цел изграждане на собствено отношение към здравето.

За детското здраве и правото на здраве на всяко дете

Здравето е ценност, която придава смисъл на човешкия живот. То съпътства развитието и просперитета на отделната личност и на обществото в неговата цялост. В сравнение с възрастните, *грижите за здравето на децата имат далеч по-социална и хуманна същност, тъй като доброто здраве в годините на израстването е в основата на здравето за цял живот. От друга страна, само при*

добро здраве, децата могат да растат и да се развиват като личности (Prodanov 2005: 69). Във възрастта 6-7 – 10-11 г. здравето на детето следва да бъде интерпретирано в неговата цялост, функционираща чрез свързаност и зависимост на компонентите, които я изграждат: психическото и физическото му здраве. Психическото здраве е измеримо с психичната зрялост като норма за психическо развитие, отнасяща се до протичане на психичните процеси – когнитивни (усещане, възприятие, памет, мислене, реч, внимание, въображение) и емоционално-волеви (емоции, чувства, воля). Физическото здраве е измеримо с функционирането на детския организъм и йерархично свързаните му нива на организация (клетки, тъкани, органи, системи от органи) в норма. Приема се, че векторът *пълноценно развитие на детето в средното детство* е мярката за норма – здравето на детето е проява на пълноценното психическо и физическо развитие на неговия бъдещ организъм. Следователно, *взаимоотношенията „развитие – здраве“ се регламентират на база психофизическата им същност и са изначално предпоставени* (Angelova 2018).

В хода на реализирането на своята онтогенетична програма, детският организъм не се развива стихийно и случайно, а се влияе от различни групи фактори – детерминанти, с преки и опосредствани въздействия върху неговото здраве. Постановвяването на тези взаимоотношения произтича от био-психосоциалната феноменология на човешката природа и трансферът ѝ в периода *средно детство* – именно феноменологичната същност постулира фундаменталната връзка *човек – общество – природа* и параметрите на здравето като атрибут на детето. Оттук следва да бъдат отделени групите детерминанти на детското здраве – биологични, социални и природни, влияещи поотделно и комплексно върху здравето, което произвежда и допълнителни, кумулативни ефекти.

Детското здраве се определя изключително от правото на детето на здраве и в частност може ли то, знае ли как да упражнява това си право.

Правото на здраве не трябва да се разбира буквално, невъзможно е да се осигури защита срещу всяка възможна причина за недобро здраве на човека. Това е правото на всеки, без дискриминация, да се радва на различните услуги, база и стоки, както и подходящи условия на живот, които са необходими, за да остане здрав, колкото е възможно повече¹.

Съгласно Закона за лицата и семействата, всяко лице от момента на раждането си придобива способността да бъде носител на права и задължения. Правото на здраве на всяко дете се регулира чрез създаване на отношения между детето и държавата (Bloom et al., 2012). Държавата, чрез нейните институции инициира и определя това, като защитава интересите и потребностите на всяко дете. Като страна по Конвенцията на ООН по правата на детето, България има ангажимент да подкрепя и да насърчава механизмите, защитаващи правото на здраве на всяко дете. Това е признато в много документи: Всеобщата декларация за човешките права, Харта на основните права на ЕС, Конвенцията за правата на детето, закони и др. Законът за закрила на детето определя закрилата като елемент на детското здраве. Основните принципи постулират, че: децата имат право да бъдат закриляни; личността на всяко дете трябва да бъде зачитана и уважавана; всяко дете трябва да се отглежда в семейна среда; отговорните лица, които вземат важни за детето решения преди всичко трябва да се ръководят от неговите интереси². Друг нормативен акт, който определя правото на детето на здраве, е Законът, уреждащ обществените отношения, свързани с опазване здравето на децата. Съгласно чл. 2., детското здраве е национален приоритет и се гарантира от държавата чрез прилагане на следните принципи: приоритет за децата при осигуряване на достъпна и качествена здравна помощ; приоритет на промоцията на здраве и интегрираната профилактика на болестите; предотвратяване и намаляване на риска за здравето на децата от неблагоприятно въздействие на факторите на жизнената среда; особена закрила на деца с физически увреждания и психически разстройства; държавно участие при финансиране на дейности, насочени към опазване здравето на децата³.

Правото на здраве при децата следва спецификата на възрастта 6-7 – 10-11 г. В тази възраст детето се развива в синхрон с динамиката на технологичните промени, на глобалните предизвикателства за ново качество на живот, когато се формират нагласите му към света, в който живее, на база изграждане на собствена идентичност. Идентификацията на личността на детето изиска повече автономност и свобода по отношение вземането на решения, свързани със здравето, осъществяване на избор в аспекта *правилно – неправилно пове-*

дене, вяра в себе си, самоефективност, оптимизъм.

Упражняването на правото на здраве не следва да се разглежда като резултат от дейността на здравеопазването в качеството му на единствено отговорен сектор за това. Устойчивите и еднакво достъпни подобрения на детското здраве са продукт от успешната политика на цялата държава, на координираните действия на обществото, на интегриране усилията на различни обществени сфери. Преодоляването на негативните тенденции към детското здраве, в това число и с цел превенция на заболявания, следва да бъдат анализирани в полето на поемане на лична отговорност.

В настоящия доклад се защитава тезата, че упражняване правото на здраве на всяко дете се насърчава, стимулира, подкрепя от ефективно здравно образование, защото правото означава още и информираност, отговорност и сигурност.

За социалните контексти и правото на здраве на всяко дете – ролите на семейството, училището и връстниците в детското здравно образование

От 01.08.2016 г. в България е в сила настоящият Закон за предучилищното и училищното образование⁴, който регламентира здравното образование в училища и детски градини като част от общата подкрепа за личностното развитие чрез гарантиране на достъп на децата и учениците до медицинско обслужване чрез програми за здравно образование, както и задълженията на педагогическите специалисти по време на образователния процес и на други дейности, организирани от институциите. Динамиката на промените в здравно-образователната сфера е израз на съгласуваност на политиките на България със страните членки на ЕС по отношение на резултатите в аспектите на здравното образование. Анализът на нормативните документи, регламентирани чрез закона, очертава общия замисъл – създаване на цялостен образ на здравето у детето. Регламентирани са определени знания, умения и отношения, които подпомагат процесите на целепоставяне, поемане на инициативи, изказване на предположения, вземане на решения, планиране на действия, оценяване и самооценяване.

Следвайки онтогенетичните закономерности, *възрастта 6-7 – 10-11 г.* извежда на преден план ролите на социалните контексти. За детето социалната среда е не просто външно обкръжение, а акумулиран общочовешки опит. В периода *средно детство*, правото на детско здраве изисква *вграждане* на детето в обществото – социализацията придобива не просто по-мощни измерения, тя предпоставя качествено различни социални отношения, базирани на изграждането на устойчива триада *семейство – училище – връстници*.

Безспорно, семейството е първичната социална детерминанта за детето, където се поставят основите на изграждане на отношението му към здравето, т.е. прилагане правото му на здраве. Ролята на семейството се проявява на равнище когнитивно-афективна динамика и динамика на инвестициите (Giudice, Belsky 2011). Конкретно, взаимоотношенията *родител – дете* на ниво когнитивно-афективна динамика се отнасят до взаимодействие, свързаност, ефективна комуникация, като част от семейното възпитание. Изгражда се среда на когнитивно-емоционално-чувствени преживявания: познание, любов, грижа, привързаност, толерантност в семейството. Тези сложни състояния у детето се формират чрез включване и съпреживяване на процесите. Не по-малко ценна е динамиката на инвестициите, понеже *възрастта 6-7 – 10-11 г.* е особено уязвима по отношение осигуряване на храна, закрила, подслон и информация за формиране на социални и практически умения.

Контекстуализацията на семейството в упражняване правото на здраве на всяко дете е базисна необходимост, предвид все по-осезаемите потребности от реализиране на изначално заложените функции на семейството и произтичащата от тях подкрепа / включеност в здравната образованост на детето. Конкретните измерения се отнасят до: установяване на ефективна комуникация *родител – дете – училище* по здравно образователни теми; стимулиране на самомотивиращи вярвания, относно възможностите за справяне със здравно образователни задачи, насърчаване и поощряване при решаването им в училище и къщи; предразположеност към нагласите, потребностите, интересите и мотивите на детето по теми, свързани със здравното образование; съобразяване с потенциалите на детето, с неговите когнитивни и метакогнитивни способности в про-

цесите на здравната образованост; изграждане на асертивност в аспектите на психическото и физическото здраве; разработване на механизми за преодоляване на (потенциални) трудности в реализиране целите на здравното образование; съгласуване на дейностите по решаване на задачата с учителя – изказване на мнения и предложения; участие в активностите на класа и училището / детската градина и групата, съобразно зададените условия и определените параметри; разширяване на социалните контекстуални влияния в аспектите на здравното образование на детето; инициране на активности въщи и извън дома, свързани с устойчивостта на знание-то за психическото и физическото здраве и т.н.

Подкрепите от родителите са ценни, защото

когато децата получават адекватен отговор на своите емоционални нужди, когато е налице сигурна привързаност между децата и техните родители (настойници), тогава те израстват като общителни, независими и уверени в класната стая. Такива деца демонстрират по-добро саморегулиращо поведение, имат повече приятели в предучилищна възраст и по-малко конфликти с връстниците си (Крумова 2017: 111).

Родителите следва да се грижат за изграждането на когнитивно-емоционалния свят на детето си, в това число и трансферът му в отношенията с училището и връстниците. Според В. Кутева, днес социалните връзки

носят преди всичко делови, формален характер, а контактите между хората все по-често губят личностния си оттенък. Човек запазва връзките си преди всичко със своето семейство, но в много случаи и те са условни и чисто формални (Кутева 2000: 262).

Тук в своята формираща, моделираща и опосредяваща роля встъпва училището – измеренията на училищните роли са многопосочни в аспекта здравно образование, респ. детско здраве. Професионално-компетентният учител е двигателят на *ученето на здраве* – това е процес на своеобразно *пътуване* към самото дете. По този начин учителят подпомага развитието на личността на детето, основана на знания, като посредници в обществените промени – постмодерни, технологични, информативни. Така се изгражда адаптацията на детето, ориентирана към тези промени. Акцентът следва да се поставя върху естествения ход на психическото и физическото развитие на детето в периода *средно детство* – въз основа на неговата индивидуалност и

предвид създаването на собствено отношение към здравето, като се подкрепят процесите по упражняване правото на детското здраве. Отношението към здравето следва да бъде издигнато на равнище базова ценност и професионалните компетентности на учителя да допринасят детето да се чувства уверено в усвояване на знания, като бъде поощрявано и насърчавано при решаване на специфични задачи, свързани със здравето му, и по конкретно: спазване на правила и норми за здравословно хранене; спазване на личната хигиена; спазване на правила за безопасност; придържане към здравословен стил на живот; прилагане на дневен режим; полагане на грижи за тялото; оценка за влиянието на собственото поведение върху физическото му състояние и развитие; разграничаване на рисково от нерисково поведение; отстояване правото на избор; прояви на подкрепа към другостта и различието; насърчаване на толерантността, насърчаване на емоционално-чувствените преживявания и т.н.

Когато става дума за право на здраве, детето се чувства на правилното място сред децата в групата / сред съучениците в училище. Този равен статут активира процесите на социализация. Сходните потребности, интереси, степен на рефлексия, предвид нивото на психична зрялост, създава отношения на близост, на привличане, които възрастният не може да осигури. За здравното образование е от особена важност *предоставянето на свобода на децата в избора им на общуване и комуникация с партньори и съмишленици – това е своеобразен център за ориентиране в многообразието от детски потребности, заложи, подбуди, мотиви. Детето би могло да възприеме възрастните и другите деца за свои партньори при наличието на съвместимост и сътрудничество, респект, взаимопомощ* (Гюров 2006: 55). Тук е важно да бъдат разграничени конкретните им измерения чрез: споделяне на чувства; изразяване на емоции; хармонизиране и балансиране на отношенията със съучениците / връстниците / децата в групата; създаване на отношения на привързаност и приятелство; съангажираност за реализиране на целите / очакваните резултати; сътрудничество при разпределяне на активности в груповата / екипната работа; напътствия при решаването на задачата (class-wide peer tutoring); взаимопомощ при осъществяване на активности в групова-

та / екипната работа; ефективна комуникация със съучениците / децата в групата / връстниците; личен пример в условия на едновременност, повсеместност, радикалност при решаване на задачата (в условия на смяна на стратегията за изпълнение на задачата); търсене на възможности, експериментиране, поемане на чувствителен риск при решаване на задачата (в условия на смяна на стратегията за изпълнение на задачата); сравнимост / измеримост с резултатите на съучениците / децата в групата / връстниците и т.н.

Правото на здраве на детето е основно негово право и неотменна част от процесите на социалната му адаптация. Социалните контексти, които допринасят за това право, следва да обединят усилия в посока възпитание към толерантност, защита от дискриминация, зачитане различието на всяко дете, уважение към личността му. Това предполага да не се накърнява правото на детето, а да се подкрепя чрез ефективно здравно образование във възможните избори, във вземането на решения по упражняване на това право. Така детето ще се научи да уважава не само собствените си права, но и правата на другите, ще бъде истински *отворено* към тях, ще бъде подготвено за бъдещото си израстване като отговорен гражданин.

Използвани източници

Ангелова, С. 2018. Концепция за детско здраве в началното училище, с. 383-394. В: Рашева – Мерджанова, Я., И. Петкова, М. Косева. *Детето и педагогиката. Юбилеен сборник в чест на 70 годишнината на проф. д-р Е. Василева*. София. [Angelova, S. Kontseptsiya za detsko zdrave v nachalnoto uchilishte, p. 383-394. In: Rasheva – Merdzhanova, Ya., Petkova, I., Koseva, M. (Red). *Deteto i pedagogikata. Yubileen sbornik v chest na 70 godishninata na prof. d-r E. Vasileva*. Sofia.].

Гюров, Д. 2006. *Педагогическо взаимодействие. Иновационен модел за изграждане на единна социално-педагогическа система „Детска градина – училище“*. София. [Gyurov, D. Pedagogicheskoto vzaimodeystvie. Inovatsionen model za izgrazhdane na edinna sotsialno-pedagogicheska sistema „Detska gradina – uchilishte“. Sofia].

Крумова, А. 2017. *Психология на образованието: един съвременен поглед*. Европейски център за бизнес, образование и наука. [Krumova, A., 2017. *Psihologiya na obrazovaniето: edin savremenен pogled*. Sofia].

Кутева, В. 2000. *Педагогика*. Велико Търново. [Kuteva, V. Pedagogika.

Veliko Tarnovo].

Проданов, В. 2005. *Бъдещето на философията*. Велико Търново. [Prodanov, V. 2005. *Badeshteto na philosophiata*. V. Tarnovo].

Bloom, B., R. Cohen, G. Freeman. 2012. *Summary health statistics for U.S. children: National Health Interview Survey, 2011*. National Center for Health Statistics. Vital Health Stat 10 (254).

Giudice, M., J. Belsky. 2011. Parent – Child Relationships, 65-82. In: Salmon, C., Shackelford, T. (Eds.). *The Oxford Handbook of Evolutionary Family Psychology*.

Бележки

1. Съвет на Европа. Достъпно на: <https://www.coe.int/bg/web/compass/health>
2. Закон за закрила на детето. Достъпно на: <https://sacp.government.bg>
3. Закон за здравето. Достъпно на: <https://www.mh.government.bg>
4. Закон за предучилищното и училищното образование. Достъпно на: www.mon.bg

ПРАВАТА НА ДЕТЕТО ВЪВ ВИРТУАЛНИЯ СВЯТ¹

Мария Дишкова

THE RIGHTS OF THE CHILD IN THE VIRTUAL WORLD

Maria Dishkova

dishkova.maria@gmail.com

Abstract: *The issue of child rights in the virtual world is extremely relevant in the context of the 21 century, when information technology and the Internet are part of our indispensable life. Today we are talking about cyber-addiction as a phenomenon that affects not a few children. A number of researches shows a worrying tendency of increasing the time spent on the Internet. In our days the children are not particularly sensitive to violence as a phenomenon and do not always recognize it in all its forms. This provokes research aimed to explore children's attitudes to their own rights, but also to the rights of others, in a virtual space where anonymity is easily attainable and actions often go unpunished. The European regulatory framework, as well as the Bulgarian laws, defines the rights of the child and provides working measures for its protection, but there is no mechanism yet when children's rights are violated not in real but in virtual life.*

Key words: *children's right, virtual world, online behavior, violence, impunity*

Проблемът за правата на детето във виртуалния свят е изключително актуален в контекста на XXI в., когато информационните технологии и Интернет са незаменима част от нашия живот. Неоспорим факт е, че съвременното дете прекарва голяма част от времето си във виртуалната реалност, където извършва много и разнообразни дейности и контактува с различни хора. В днешния ден говорим за киберзависимостта като явление, което засяга не малък брой деца. Резултати от редица изследвания показват тревожна тенденция за непрекъснато увеличаване на времето, прекарано в Интернет, но по-важно е, че възрастните около детето (неговите родители, близки, приятели, учители) нямат реална представа какво се случва там, например с какви хора общува детето, какво прави, каква информация получава, как я използва. През последните години се реализира превантивна дейност в тази посока и много ученици са запознати теоретично с опасностите, които се крият онлайн и как да реагират, когато станат жертва на киберпрестъпление; уведомени са към кого да се обърнат, къде да съобщят, как да сигнализират. Излиза обаче, че днешните деца не са особено

сензитивни към насилието като явление и не винаги го разпознават във всичките му форми. Това провокира изследване, чиято цел е да се проучи нагласата на децата към собствените им права, но и към правата на другите деца и възрастни във виртуалното пространство, където анонимността е лесно постижима, а деянията обикновено остават неонаказани. Резултатите са изключително показателни относно факта, че учениците знаят че имат права, които държат да бъдат спазвани, но нямат нагласата, че са длъжни да спазват правата на другите деца, особено ако те ги *дразнят, нервират*, поради което *заслужават това, което им се случва*. Европейската нормативна рамка, както и българските закони, дефинират правата на детето и предвиждат работещи мерки за неговата закрила, но все още няма изработен механизъм за действие, когато правата се нарушават не в реалния, а във виртуалния живот. Днес, когато говорим за *плоския свят*, в който има равни възможности за всеки, е много важно да има чувствителност към този проблем, за да е възможно успешното съжителство на хората в действителността и онлайн.

Някои автори разглеждат виртуалното пространство като източник на неограничени възможности за човека, които от друга страна променят неговото мислене и стопират овладяването на редица умения, необходими за приемливо поведение в реалния живот. Неограниченият достъп до информация, както и липсата на цензура, влияят неблагоприятно върху когнитивните процеси, мисленето, интелектуалното развитие, възприятията. Създаването на Интернет е свръхпостижение на човешката мисъл, но води и до процеси на деградация, особено що се отнася до подрастващите (Тодорова 2015). Новите технологии отчасти *променят принципите на организация на обществото* като нарушават йерархичните връзки, защото дават почти неограничена възможност на индивида да създава контакти според личните си предпочитания и желания. Освен това, скоростта на развитието на информационното общество никак не отговаря на скоростта на осмисляне на необходимостта от нормативен регулатор на онлайн взаимоотношенията. Определено липсват законодателни традиции в тази сфера, което още повече затруднява процеса на защита на правата на всеки един потребител в мрежата (Цакова 2014: 14-18). Докладът на Уницеф от *Състояние на децата по света* не само прави преглед на съвременния он-

лайн живот на децата в различни държави, но и предлага конкретни препоръки за преодоляване на негативните тенденции. На база проведени проучвания се установява, че все още не може да става дума за равни възможности за всички деца по света, защото немалък процент от населението на планетата все още няма достъп до информационно-комуникационните технологии. Оттук следва, че те съвсем не получават възможност да докажат своя потенциал и да се докажат като пълноценни членове на Интернет-обществото. От друга страна, високоскоростното развитие на новите технологии и дигиталните устройства увеличава многократно възможността за реализиране на насилствени актове спрямо деца чрез нарушаване неприкосновеността на личния им живот и/или осъществяване на кибер-тормоз; застрашено е детското физическо и психическо здраве. Кибер-тормозът е *невидим* и се характеризира с много по-голяма продължителност и изобретателност в сравнение с офлайн-насилието, което е явно. Дигиталната свързаност трябва да се подчинява на нормативни правила, за да се гарантира сигурността на всеки потребител, особено на децата (Децата в дигиталния свят 2017). Много привърженици на свободното слово са против цензурата в Интернет и промотират идеята, че това трябва да остане свободно пространство, в което всеки може да публикува, каквото пожелае (Segura-Serrano 2006: 201-202). Това обаче противоречи на българските закони, които задължават разпространяването на информация да не засяга чужд интерес или да zlepоставя конкретна личност (Конституция на Република България).

Виртуалното пространство е един различен свят със своите правила на връзки и съответна терминология (специфичен език): социални мрежи, Интернет-търговия, споделяне на контакти, спам, онлайн-обучения, авторско право, администратор, *бисквитки* и т.н. (Чакърова 2012). Въпросът за правоотношенията в Интернет стои не само пред Европейското, но и пред Българското законодателство (Спасова 2016). Мит е, че родените в дигиталната епоха (McCrindle 2014) са естествено грамотни и използват дигиталните устройства по възможно най-добрия начин. Проведено изследване показва, че макар съвременните деца да използват Интернет от все по-ранна възраст, това не означава, че развиват медийно-дигиталната си грамотност и се справят успешно с рисковете онлайн (Онлайн поведение на децата в България 2016).

Факт е, че безопасността в Интернет не е гарантирана.

Конституцията на Република България гарантира неприкосновеността на личния живот на всеки гражданин, включително и на децата. В Закона за закрила на детето са регламентирани принципите, мерките, органите за закрила, както и задължението на държавата, обществото и семейството да се брани интереса на детето. Конвенцията на ООН за правата на детето е правен документ, който забранява сексуалната експлоатация на деца във всичките ѝ форми. Много държавни и неправителствени организации имат мисия да разпространяват информация за опасностите, които се крият в мрежата, особено сред ученици. В най-общи линии може да се каже, че обществото е ангажирано с опазването на правата на детето онлайн. За съжаление, обаче, непрекъснато има сигнали за нови случаи на насилие над дете онлайн.

Освен Интернет, няма друг носител на информация, който да се развива и разпространява с толкова високи темпове по целия свят. Темата за законова регулация на онлайн общуването предизвиква сериозен интерес, но сякаш се акцентира повече на защитата на личните данни, на авторското право, на електронната търговия и т.н., а много по-малко върху защитата на правата на човека като емоционална и психологическа категория (Еко 2013).

С цел да се проучи мнението (нагласите) на съвременното дете за неговите и правата на другите в Интернет бе проведено изследване и съставена анкетна карта от 25 въпроси, групирани както следва: Демография (пол, възраст, местоживееене); Употреба на информационните технологии и дигиталните устройства; Нагласи за правата на детето онлайн; Правата на другите в Интернет.

Изследвани бяха 75 деца в начална училищна възраст, от които 39 момичета и 36 момчета, от три различни паралелки. Някои въпроси бяха отворени, за да им се даде пространство за свободно изразяване на лично мнение.

Безспорен факт е, че основна причина за рисковете, които се крият в онлайн пространството е анонимността. Тя дава възможност на извършителя на престъпление да остане *невидим*, респективно ненаказан. Това води до повече креативност в деянията, за да се засегне личността по много и различни начини. Точно по тази причина се проучи мнението на децата по въпроса дали неизвестността

на онлайн насилника го оправдава, дали деянието, извършено на тъмно, е реално престъпление.

Оказа се, че децата имат изключително ясна представа за анонимността в Интернет и не малка част от тях (9,33%) признават, че са се възползвали от тази възможност. Те споделят, че се страхуват да се изправят *лице в лице* с друго дете, което им създава дискомфорт по някаква причина, но онлайн могат да се държат както поискат, т. е. да го обиждат, да го игнорират, да му се подиграват. Причината за *онлайн куража* е, че противникът не се намира срещу тях, конфронтацията не е директна и те се чувстват в безопасност, което ги кара да предприемат не толкова социално приемливи действия.

Почти всички анкетирани деца (94,67%) споделят, че са били обект на подигравки в социалните мрежи от свои близки, съученици, приятели, връстници, което отчитат като нарушаване на собствените им права. В същото време признават, че и те са си позволявали неприемливо поведение спрямо други потребители на Интернет – техни съученици, приятели и връстници, но имали оправдание за това, че подобно поведение от тяхна страна не нарушавало правата на другите, защото:

- са били провокирани от срещнатата страна да постъпят по този начин;

- другите били започнали първи;

- другите си заслужавали обидите, заради предишни техни действия;

- онлайн обидите не се считат за истински;

- в момента били много ядосани и затова са реагирали така;

- нищо чак толкова не било станало;

- техните приятели преувеличават;

- всички употребявали лоши думи в Интернет – така се прави.

Изброените отговори са цитирани по анкетните карти на учениците почти дословно, за да се предадат възможно най-точно и красноречиво нагласите им относно правата на другите във виртуалното пространство.

Всички респонденти са информирани, че българските закони пазят техните права, но не знаят точно как. 100% от децата изразяват мнение, че да се защитят нечии права означава виновникът да бъде наказан. Всички те очакват възмездие, без да конкретизират как очакват да се

случи това. По-интересно е, че желаят публично наказание, което означава виновникът да бъде наказан пред тях – едва тогава щели да се почувстват защитени. Паралелно с това децата допълват, че не могат и не трябва да се пазят сами. Техните права могат да бъдат защитени само от възрастен, като най-често посочват за доверени лица родителите си, по-големи братя или сестри, учителите, полицаите. Попитани какви са техните права, учениците отговарят (отново отговорите са цитирани):

- да не бъдат обиждани;
- да не бъдат лъгани;
- другите да се съобразяват с техните желания;
- да се зачита мнението им;
- да бъдат уважавани;
- да не им се подиграват;
- да не се разпространяват техни снимки, на които изглеждат глупаво или смешно;
- да не се пишат грешни неща за тях;
- да имат много *лайкове*.

Забележително е, че 34,67% от изследваните ученици са на мнение, че техните права в Интернет са нарушени, когато не са включени или биват изключени от конкретна социална група. Този резултат е тревожен, защото показва една обезпокоителна тенденция, според която поведението на децата онлайн строго определя техния социален живот в реалността. Да не бъде член на Viber, Facebook или друг вид група, създадена в социалните мрежи, означава, че детето се чувства аутсайдер, което се отразява в поведението му и може да доведе до тежки последствия, включително до превръщането му в *hater* или онлайн насилник.

На база проведеното теоретично и анкетно проучване може да се направи извода, че скоростта на развитие на Интернет не отговаря на всички изисквания на неговите потребители. Те се чувстват не достатъчно защитени, особено децата. Тяхната активност онлайн е продължение на поведението им в реалността и обратното. Това означава, че безобидна забележка или необмислено изказване в социалните мрежи, може да доведе до конфликт наяве. Учениците знаят, че имат права, но тяхното отношение е твърде субективно, особено когато се отнася до

правата на другите. Затова се търсят варианти за международна регулация на поведението във виртуалното пространство, въпреки че самата философия на Интернет за високоскоростно разпространение на информация по целия свят сякаш противоречи на идеята за опазване неприкосновеността на личния живот на потребителя. Зачитането на личните права в известен смисъл е и индивидуална отговорност, затова е наложително децата да бъдат информирани от възможно най-ранна възраст за рисковете и опасностите на пребиваването онлайн, както и институциите, които могат да окажат помощ в случай на необходимост. Държавите трябва да обединят усилия в борбата с кибертормоза и киберпрестъпността като се развива международното право във връзка с употребата на Интернет.

Не на последно място голяма е отговорността на педагогическите субекти за поведението на децата онлайн. Техният интерес към информационните мрежи следва да бъде научноизследователски, а не да се използват единствено с развлекателна цел. Стремещт към анонимност и чувството за безнаказаност трябва да бъдат изяснени като явления с отрицателен знак. Необходимо е у децата да се създаде сензитивност по тази тема и непримиримост към кибер-престъпността.

Използвани източници

Доклад на Уницеф. 2017. „Децата в дигиталния свят“. Състояние на децата по света през 2017, (резюме). Публикувано от Отдел „Комunikации“ на УНИЦЕФ, САЩ, Ню Йорк – NY [Doklad na Unitsef „Detsata v digitalnia svyat“, Sastoyanie na detsata po sveta prez 2017. (rezyume). Publikuvano ot Otdel „Komunikatsii“ na UNITsEF, USA, New York – NY 10017].

Закон за закрила на детето, обн. ДВ, №48, 13.06.2000 [Zakon za zakrila na deteto. In: DV, br.48, 13 Yuni 2000].

Конвенция на ООН за правата на детето, приета от ОС на ООН на 20.11.1989 г. Ратифицирана с решение на ВНС от 11.04.1991 г. – ДВ, бр. 32 от 23.04.1991 г. В сила от 3.07.1991 г. [Konventsia na OON za pravata na deteto, 1989. Ratifitsirana s reshenie na VNS ot 11.04.1991. In: DV, br. 32, 23.04.1991].

Конституция на Република България, обн., ДВ, бр. 56 от 13.07.1991г., в сила от 13.07.1991г. [Konstitutsia na Republika Bulgaria, 1991].

Онлайн поведение на децата в България, Основни изводи от национално представително изследване, 2016, Национален център по безопасен Интернет [Onlayn povedenie na detsata v Bulgaria, Osnovni izvodi ot natsionalno

представително изследване, 2016].

Спасова, Д. 2016. *Правото на информация*. Автореферат на дисертация за получаване на образователна и научна степен „Доктор“, СУ „Св. Климент Охридски“, София [Spasova, D. Pravoto na informatsia. Avtoreferat, Sofia].

Тодорова, Д. 2015. *Интернет или какво знание „остава в мрежата“*. Сборник от научна конференция с международно участие „Хоризонти в развитието на човешките ресурси и знанието“, т. 2, Бургас, с. 68-74, ISBN: 978-619-7126-11-2 [Todorova, D. Internet ili kakvo znanie „ostava v mrezhata“. In: Sbornik „Horizonti v razvitiето na choveshkite resursi i znaniето“. Т. 2, pp.68-74. Bургas].

Цакова, И. 2014. *Интернет право „бг“ – кратък курс лекции*. Изд. „Парадигма“, София [Tsakova, I. Internet pravo „bg“ – kratak kurs lektсии. Izd. „Paradigma“, Sofia].

Чакърова, И. 2012. *Социални мрежи в Интернет – удобства и рискове*. Пета национална конференция „Образованието в информационното общество“, ПУ „Паисий Хилендарски“, с. 154-162 [Chakarova, I. 2012. Sotsialni mreжи v Internet – udobstva i riskove. Peta natsionalna konferentsia „Obrazovaniето v informatsionnoto obshtestvo“, PU „Paisiy Hilendarski“, pp. 154-162].

Еко, L. 2013. *Internet Law and Regulation*. The International Encyclopedia of Communication. Donsbach, Wo., ed. Blackwell Publishing, 2008. Available on 13.08.2019 at: Blackwell Reference Online. http://www.communicationencyclopedia.com.proxy.lib.uiowa.edu/subscriber/tocnode.html?id=g9781405131995_yr2012_chunk_g978140513199514_ss70-1, DOI: 10.1111/b.9781405131995.2008.x.

McCrinkle, M. 2014. *The ABC of XYZ – Understanding the Global Generations*. Published by McCrinkle Research Pty Ltd, ISBN: 978-0-9924839-0-6.

Segura-Serrano, A. 2006. *Internet Regulation and the Role of International Law*. Max Planck Yearbook of United Nations Law, Volume 10, pp. 191-272.

Бележки

1. Авторката изразява своята благодарност на научен проект ДН 05/2016. „Дигитални компетенции и медиаобразование в предучилищна и начална училищна възраст (2016-2019)“ за подкрепата, осигурена за настоящата статия.

ХОРАТА С УВРЕЖДАНИЯ – РЕШЕНИЕ ИЛИ ПРОБЛЕМ

Иван Карагъзов

PEOPLE WITH DISABILITIES – SOLUTION OR PROBLEM

Ivan Karagoyzov

karagoyzov.ivan@gmail.com

Abstract: *The diverse perspectives influenced by the scientific interest of researchers, enrich but also complicate the topic concerned people with disabilities. At the same time, we are witnessing of "wander" in search of "the unity in diversity". In order to illustrate the complex situation to the group of people with disabilities, a more accurate review of the literature on the subject is needed. The problems will then be outlined. Namely, the direction and process of finding a solution to the problems of the group of people with disabilities may be the right formula for activating alternative processes in society to achieve "unity in diversity".*

Key words: *people with disabilities, society, solution perspective*

В исторически план отношението към хората с определена характеристика (увреждане) търпи развитие. В Древна Спарта например се е смятало за излишно да се полагат грижи за хора с недъзи, поради което ги елиминирали като безполезни индивиди. Със своята социална функция религиите обхващат в известна степен точно този контингент. С течение на годините се правят различни, макар и спорадични опити за овладяване на отношението и третиране на определени категории от групата на хора с увреждания (болнично заведение за душевно болни в Одрин). Истински прогрес обаче се постига чрез организирано движение в тяхна защита в САЩ. То се приема за своеобразен катализатор на събитията, довели до положителни промени при групата на хората с увреждания в световен мащаб.

Процесът на започналата промяна е предшестван с приемане на редица документи за равен старт на всички до пика – *Конвенция за правата на хората с увреждания на Обединените нации* (КПХУ).

Обективният поглед върху тази сфера на хуманно отношение поражда необходимост да се изясни на първо място крайно динамичната реалност, свързана с употребата на понятията. Научните изследвания по проблема показват, че отношението към *инвалидите* е свързано предимно с приетия модел на инвалидността. Този модел пряко или косвено генерира социалните представи за същ-

ността на инвалидността, разбиранията за причините, които са я породили и последствията, които следват.

Моделът на *инвалидността* е в основата и на критериите, с които тя се определя, на нормите, които *формират отношението към инвалидизираните, както и социалните възгледи за тяхното поведение* (Ивков Б. 2004). Разглеждайки този въпрос, винаги трябва да се подчертава и отчита биологичния или социалния фактор в даден контекст, защото в зависимост от много причини приоритетите се променят. Накратко това е интердисциплинарен проблем, който засяга всички сфери на обществото.

Един подробен анализ на дискурса за използваните дефиниции от различни автори демонстрира, че най-често става дума за не/възможности да се извършват ежедневни дейности и да се изпълняват традиционни задължения и социални роли, диференцирани в зависимост от съответните социодемографски и социокултурни фактори като пол, възраст, образование, професионален статус и др. Понятието *инвалидност* се употребява заедно и с други понятия – недъг, увреждане, ограничени възможности и др. Има случаи, в които изследователите използват и по-различни наименования на понятието „инвалидност“ – например *функционално ограничение (W)*.

Тази тема има своите отражения и в България и финал на спора тук се слага, чрез влезлия в сила от 01.01.2005 г. Закон за интеграция на хората с увреждания (обн. ДВ. бр. 81 от 17 септември 2004 г.). Въведена е нова терминология – *увреждане и човек с трайно увреждане (ЗИХУ)*. Тази дефиниция има критики в определени среди. Концептуално критиката е в три посоки – съдържание, езикова интерпретация и степента на стигматизиращ ефект. Една от критичните позиции изразява Б. Ивков, но случайно или не, авторът не взема под внимание идеята за *човека на първо място в езика*. Това е инициатива на Американската психологическа асоциация (APA 2019), където използването на масово въведения термин *хора* има своята логическа изходна позиция.

Понякога тенденциите и концепциите са диаметрално противоположни. Например в използването на терминологията – *инвалид, хора с увреждания*. Науката *дефектология* от недалечното минало и схващането там за основен обект *аномалните*, аргументира фокуса

върху индивидуалните корекционно-компенсаторни механизми. Навлизането на социологията, от друга страна, дава перспектива на развие на изучаването на специфичните взаимодействия.

Диференцирането на различните групи явно е трудна задача, и тя има своите особености в различните страни. Руската федерация е възприела разделянето по групи – деца инвалиди и възрастни инвалиди; произход на инвалидността – инвалиди по рождение, инвалиди от войната, инвалиди от трудови злополуки, инвалиди от общо заболяване; степен на нетрудоспособността – инвалиди които са трудоспособни, инвалиди, които са нетрудоспособни и/или инвалиди 1 група, инвалиди 2 група, инвалиди трета група; характер на заболяването – мобилни, малко мобилни или неподвижни (Колектив 1997: 188). Тази класификация, търпи критика в наши дни от гледна точка на възможно ограничение при използването на ресурси. Например от 1 група (нетрудоспособен) без мобилност индивидът може да използва друг свой ресурс, но се появява невъзможност от вече поставено ограничение (рамки).

Други автори разделят групите и разглеждат физическата и психическата инвалидност и определят в отделна категория *учебни затруднения* (Антология по социална работа 2008). Дебора Маркс (2008) представя три модела на инвалидност – медицински, психологически, социален. Много точно тя отбелязва, че в медицинския модел *въпросът кой е физически инвалиден, не е напълно ясен [...] и затова може да предостави само ограничена помощ при разбиране на естеството на физическата инвалидност* (пак там: 65). В тази връзка тя отбелязва, че един интегративен подход в разбирането на инвалидността ще помогне за отчитане на различията, обединявайки ценните прозрения от трите предложени модели на инвалидността. Авторката е на мнение, че *инвалидността* има телесни, социални и психологични измерения. Категоризирането на „инвалидността“ все още остава спорен въпрос, в зависимост от култура, ценности, институции, нормативни документи и др.

С тезата, че психичните заболявания, са основен глобален проблем Питър Хъксли (2008) им отделя специално внимание. Определяйки като нестабилни досегашните диагностични модели за класифициране на тези заболявания, той предлага модел, който се

състои от пет равнища, всяко едно от които съответства на етап от пътя към психиатричните грижи (Пак там: 80). Анализът на социалните и демографските фактори го водят до заключението, че чрез качеството на живота и неговите изменения, могат да се открият социалните измерения на психичните заболявания. Това разкритие може да послужи за база на последствията от социалните интервенции.

Друг изследовател Тим Буут (2008) повдига редица важни въпроси и апелира за промяна в отношенията на всички нива в работата с тази категория хора.

Българският периодичен печат не изостава от общата тенденция. Публикуват се текстове с определени достойнства, които разглеждат тази материя. Д. Левтерова (2010) описва модели на уврежданията (Левтерова 2003: 3-17), посочвайки модифициран инструментариум (Левтерова 2009). Водеща цел е по-прецизна диагностика на обществените нагласи спрямо хората с увреждания. Тя акцентира върху интеграцията на хората с увреждания, и схващанията ѝ са в посока социализацията и педагогическите измерения на процеса. Оформянето на система от класификации на различните видове увреждания на базата на различни показатели и/или критерии би могло да улесни разпределянето и структурирането на различните явления вътре в системата.

Актуални са критериите за терминологията от гледна точка на увреждането в човешкото тяло и последствията за индивида (личността), които възникват в резултат на увреждането: критерий за преодолимост на последствията от инвалидността и/или на самата инвалидност; изцяло преодолима инвалидност (с или без помощни и ортопедични средства; частично преодолима инвалидност – начални форми на болестта на Бехтерев, ревматоиден артрит; непреодолима инвалидност – това са трайни състояния; по степен на зависимост от социалното обкръжение при извършването на ежедневните дейности и изпълнението на присъщите за даден индивид социални роли, вследствие на което не се развива зависимост от социалното обкръжение; зависимост от видовете дисфункции – физическа, сензорна, умствена (ментална), комбинирана; периодът на живот, през който настъпва – вродена, придобита; начина и/или темповете, с ко-

ито настъпва – внезапно придобита, постепенно настъпваща, по рождение; зависимост от видимостта – видима, невидима; зависимост от отношението на социалното обкръжение (обществена реакция) – заклеявявана, не заклеявявана; възможност за предотвратяване на заклеявяването на инвалидността (обществена реакция) – предотвратим, непредотвратима; дали е регистрирана или не в дадена социална институция – регистрирана, нерегистрирана (скрита); зависимост от осъзнаването – осъзната, неосъзната; зависимост от социалното пространство, в което се придобива – военна инвалидност, гражданска, трудова злополука или професионална болест, поради общо заболяване; биологическата активност – биологически активна, биологически неактивна; характер на уврежданията и засегнатите органи и системи на организма – увреждания с всеобхватен (глобален) характер, увреждания със селективен характер, увреждания със специфичен характер; биомедицински и функционални – правна, биологична (субективна).

Явно класифицирането е важен и актуален въпрос, и липсата на еднозначен отговор създава затруднения. В този контекст Световната здравна организация към ООН (WHO) като структура в Обединените нации, разработва международна класификация, която се ползва и в наши дни. Целите на тази класификация (International Classification of Impairment, Disability and Handicap – ICDH) е замената на нестандартните и съмнителни термини с точна, обективна и международно призната терминология. Преимуществото на тази класификация е в демонстрирането какви са последствията, които предизвикват различните увреждания.

Тълкуването на различните равнища в класификацията е: измерение на тялото (body dimension). Тук са включени две класификации – едната за функциите на системите на тялото и втората за структурата (органите) на тялото (анатоомофизиологична класификация на организма). Нивото е изцяло медико-клинично, измерение на действието (activities dimension). Включени са всички действия, които са характерни за отделния човек, и организацията е от прости към сложни действия; измерение на участието (participation dimension). Тук са класифицирани областите от живота, в които участва обичайно всеки индивид и до които има достъп и/или за ко-

ито съществуват възможности или бариери (WHO).

Очевидно съществуват дефинитивни неясноти в полето на *уврежданията*, и това създава предпоставка за разсейване на посоката на интервенции. Точното дефиниране на степента на невъзможност при индивида е ключово за ефективен интервесионен процес. В глобален план все още няма универсално и ефективно решение за менталните увреждания. Участието в обществения живот, степента на нарушение и времевата линия за тяхното преодоляване са ключови при диагностицирането на деца и лица с увреждания.

В тази връзка може да се твърди, че различните научно-изследователски перспективи дават прекалено ограничено и строго специфично решение за определена категория увреждане, водени от научно-професионален интерес. Това разнообразие обогатява професионалния спектър на специалиста, но създава и ограничения при специфични случаи (например при множествени/комбинирани увреждания).

Традициите показват, че анализът на обществените явления и процеси, на човешките оценки и нагласи, би останал незадоволително повърхностен ако се спре на *хоризонталното* равнище на *самовъзпроизвеждащите се, организмови цялости* по Е. Дюркхем (1858-1917) – обществото като цяло, региона, областта, общината, селището, т.е. ако не се навлезе *навътре по вертикалата* на социалните статуси, според М. Вебер (1864-1920), и ако не се отчетат реалните носители, субектите на същите тези оценки и нагласи. Един анализ, би останал твърде общ и недопустимо елементарен, без отчитане на дълбочината на пластове на социалната действителност, без да се разкрият позициите, формиращи и предопределящи мненията на основните социални актьори, на различните социални класи и групи.

Въвеждането и разработването на общоприети стандарти за измерване на социалните неравенства, приемането и използването на общоприети класификации на социалните класи и слоеве, групи и категории са част от общата тенденция.

Въпросът е в осмисляне и приемане на главната тенденция, даваща възможност да надскочим *затворените* си национални *отделни светове* и да съизмерваме открито своето развитие с това на

останалия свят.

България иска да догони средноевропейските стандарти не само за икономическа развитост и среден стандарт на живот, но и за организация и регулиране на обществените дейности и отношения, както и за гражданска атмосфера и качество на живот на средните класи и на голямата част от низовите прослойки в обществото. Проблемът е, че това е принципно невъзможно, ако не бъде спрян процесът на поляризиране, и ако се запази вече достигнатата степен на вътрешно разпадане целостта на обществото. Някои автори посочват, че първо е нужно преоценяване на крайнолибералните формули на социалното инженерство в България, които действат. И второ – нужно е връщане към *социална балансираност* (Мирчев 2019).

При такава закономерна съпротива (и отгоре, и отдолу) решението е в едно **целенасочено и интелигентно усилие в посока активизиране на алтернативни процеси**. Вътрешно разпадащото се общество не може да постигне обща икономическа производителност, нито може да оздрави политическата си надстройка, нито е в състояние да консолидира градивна гражданска енергия. Затова алтернатива трябва да се търси в други посоки.

Очевидните проблеми за групата на хората с увреждания, които се очертаха по-горе в текста, ни водят към предположение. Има предпоставка именно посоката и процесът на търсене на решение на проблемите на групата на хората с увреждания да е онази точна формула за активизиране на алтернативни процеси в обществото. Този аспект все още е подценяван, макар в наши дни да изглежда като единствена алтернатива за *единство в разнообразието*. Няколко са посоките, в които може да се работи за постигането на целта.

Независимо от констатацията за ръст по отношение на обществената информираност за проблемите на хората с увреждания, запазването на тези темпове няма да доведат до устойчивост на процеса. Със сигурност има необходимост от **мощабна и постоянна кампания**, която да включва колкото се може повече компоненти на проблемните точки. А това ще консолидира обществената енергия за намиране на решение.

Ако има негативни нагласи или незнания към субекта, тогава интеграционната рамка ще е неправилна в генезиса си. Знаейки

най-важното за спецификите на субекта, всеки от нас би могъл да предотврати едно евентуално *дамгосване* на хората с увреждания. Следователно има нужда от по-високо ниво на информираност за възможностите не само на отделния индивид, но и на цялата местна общност.

В потвърждение на казаното позоваването на А. Тофлър би било най-подходящо:

днес се намираме пред прага на нова ера на синтеза. Във всички интелектуални сфери – от фундаменталните природни науки до социологията, психологията и икономиката – виждаме връщане към мащабното мислене, към общата теория, която открива връзките между нещата... Търсим основополагащите връзки между потоците на промяна.

Използвани източници

Вебер, М. 1992. Социология на Господството и Социология на Религията. София [Veber, M. Sociologia na gospodstvoto i sociologia na religijata. Sofia].

Дебора, М. 2008. Антология Социална работа, съст. М. Дейвис. София, с. 65 [Debora, M. Antologia socialna rabota. Sofia].

Дюркем, Е. 1936. Възпитание и социология. София [Durkem. E. Vazpitanie I sociologia. Sofia].

Ивков, Б. 2004. Електронно списание LiterNet, //litenet.bg/publish17/b_ivkov/poniatiiata.htm, последно достъпен на 10/09/2019

Коллектив авторов. 1997,1999,2000. Основы социальной работы, Педагогическое содержание социальной работы, Педагогические основы социальной работы. Москва, с. 188 [Kolektiv avtori. Osnovi socialnoi raboty, Pedagogicheskoe soderjanie socialnoi raboty. Pedagogicheskie osnovi socialnoi raboty. Moskva].

Лайънс, К. 2008. Антология социална работа, съст. М. Дейвис. София [Laians, K. Antologia socialna rabota. Sofia].

Левтерова, Д. 2009. Интеграция на хора с увреждания. Пловдив [Levterova, D. Integracia na hora s uvrejdania, Plovdiv].

Левтерова, Д. 2010. Бариери в социалната работа с хора с увреждания. В: *Специална педагогика*, №1, с. 3-17 [Levterova, D. Barieri v socialnata rabota s hora s uvrejdania].

Мирчев, М. 2019. <http://www.assa-m.com/sociologia22.php/>, последно достъпен на 10/09/2019.

Питър, Х. 2008. Антология социална работа, съст. М. Дейвис, УИ "Св. Климент Охридски", с. 80 [Pitar, H. Antologia socialna rabota. Sofia].

Тим Буут. 2008. Антология социална работа, съст. М. Дейвис, УИ "Св.

Климент Охридски" [Boot, T. Antologija socialna rabota]

Тофлър, А. 1991. Третата вълна, изд. Къща „Яворов“, ISBN 0-553-24698-4 [Toflar, A. Tretata valna. Sofia]

Ярская-Смирнова, Е.Р., Е.К. Наберушкина. 2005. Социальная работа с инвалидами. С. Петербург. [Yarskaia-Smirnova, E.R., E.K. Naberushkina. Socialnaya rabota s invalidami]

W. 2019. bg.wikipedia.org последно достъпен на 10/09/2019.

WHO. 2019. <http://www.who.int/topics/disabilities/en>, последно достъпен на 10/09/2019.

APA. 2019. <https://www.apa.org/>, последно достъпен на 10/09/2019.

ЗИХУ. 2004. Закон за интеграция на хората с увреждания [Zakon za integracia na horata s uvrejdania]

КПХУ. 2019. <http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull.shtml>, последно достъпен на 10/09/2019.

**СЕРЕНДИПНОСТ: ЕТИМОЛОГИЯ НА ФЕНОМЕНА
НА ОТКРИВАТЕЛСТВО, СКРИТО В ПРИКАЗКИТЕ
(КЪМ ВЪПРОСА ЗА ХОЛИСТИЧНОТО СЪЗНАНИЕ
НА ПОСТМОДЕРНОТО СЪВРЕМИЕ И ОНТОЛОГИЯТА
НА ЧЕТЕНЕТО И РАЗБИРАНЕТО: БОРАВЕНЕ С ДИСТИНКЦИЯ)**

**Александра Куманова
Никола Казански
Николай Василев**

**SERENDIPITY: ETYMOLOGY OF THE PHENOMENON
OF THE DISCOVERIES, HIDDEN WITHIN THE FAIRY TALES
(TO THE PROBLEM OF THE HOLISTIC SENSE
OF THE POSTMODERN PRESENT AND THE ONTOLOGY
OF THE READING AND PERCEPTION: PROCESSION
WITH DISTINCTION)**

**Alexandra Kumanova
Nikola Kazansky
Nikolay Vasilev**

alexkum@abv.bg, nkazanski@abv.bg, n.vasilev@unibit.bg

Abstract: *The revealing of phenomenon of discovering through the fairy fixation of Homo Sapiens. The point is given to the sense, intuition which are naturally motives for researcher to the right direction of its study. The characteristics of the notion serendipity (Lat., Ital.: serendippo), introduced by Horace Walpole, 1717-1797). The emphasizing of the phenomenological ground of the term: fairy tale Travels and Adventures of Three Princes of Serendip („Peregrinaggio di tre giovani, figluoli del re di Serendippo”), edited by Michele Tramezzino in Venice in 1557. The circulation of this fairy tale all over the world. Description of the wandering subjects through fairy tales, reduced to the dictum: If you succeed finding the good in your misery you will obtain more wealth than before. The indication of non-reading and misunderstanding of the fairy tales as related to the Bulgarian context of the real social reality. Referring to the fact of the creative laboratory of Albert Einstein who was suggested by ancient fairy tales to the idea of the Theory of relativity.*

Key words: *fairy anthropological fixations of Homo Sapiens, reading – perception – discovery, serendipity (definition)*

Посвещава се на всички рицари на благочестивото
начало в живота и в творчеството –
доброто, красотата и истината

*Imagination is more important than knowledge. For
knowledge is limited, whereas imagination embraces the entire
world, stimulating progress, giving birth to evolution. It is, strictly
speaking, a real factor in scientific research.*

A. Einstein

Въображението е по-важно от знанието. Докато
знанието е ограничено, то въображението обхваща целия
свят, стимулира прогреса, ражда еволюцията. То е, стро-
го казано, истинският фактор на научното изследване.

A. Айнщайн

I. Откривателство: приказна фиксация на Homo Sapiens

Откривателството е присъща черта на човека. Откривателството превръща човека в **ИЗСЛЕДОВАТЕЛ, СЪПРИЧАСТЕН НА КОСМИЧЕСКАТА ХАРМОНИЯ...**

Чувството и интуицията, които движат изследователя в правилната посока на неговото изследване, биха могли се обозначават и с понятието **серендипност** (лат., итал.: **serendippo**; англ.: **serendipity** – вж по-долу: II. разд.: **Хорас Уолпол (Horace Walpole, 1717-1797)**).

Разгърнатият смисъл на това понятие откриваме в една приказка. Става дума за **Странстването на тримата млади синове на царя на Серендипо** (*Peregrinaggio di tre giovani, figliuoli del re di Serendippo*), издадена от Микеле Трамезино (Michele Tramezzino, 1526-1576) във Венеция през 1557 г. [4]. Текстът на повествоването е преведен от персийски на италиански език от Кристофор Арменеца (Christophero Armeno). Адаптацията е направена по книга първа от *Хашт Бишшт* (*Hasht Bihisht*, букв.: *Осемте рая* – 1302) на Амир Хусроу (Amir Khusrau, 1253-1325).

Амир Хусроу е индийски суфит и поет, който пише на персийски език. Той пръв въвежда сред притчите за цар **Бахрам V Гур** (Bahram V Gur, 400-438), познати от „*Шах Наме*“ (*Shahnameh The Book of Kings*) на Фердуоси (Abul-Qasim **Firdowsi Tusi** or **Ferdowsi, Firdawsi, Firdusi, Firdosi, Firdausi**, ок. 940-1020), текста за **Трум принца на Серендип** (*притчата за камилата* е спомената още

през V в. в *Талмуда*).

Следват преводите на тази приказка на немски (*Die drei Prinzen von Serendip*, 1583) [2], френски (*Les Trois Princes de Serendip* – Париж, 1610, 1719) [7] и английски език (*Travels and Adventures of Three Princes of Sarendip* – Лондон, 1722) [6]...

Философската притча **Zadig** (Paris, 1748) [8] (**Задиг** / прев. Никола Доспевски. – София, 1898) на Фр.-М. А. Волтер (François-Marie Arouet Voltaire, 1694-1778) е пряко повлияна от *Трите принца на Серендип*. (*Задиг* е философ от древен Вавилон.)

О. Норман (O. K. Norman) и Е. Ходжес (E. J. Hodges) превеждат и издават приказката в САЩ – *The Three Princes of Serendip* (New York: Atheneum, 1964) [3].

Следва изданието на Т. Ремер (Theodore G. Remer) от 1965 г. по публикацията от 1557 г. (*Serendipity and the Three Princes* / прев. О. Норман под грифа на Университета на Оклахома – University of Oklahoma Press) [5].

Ж.-Фр. Бори (Jean-François Bory) публикува знаменития текст като приказка за деца („*Dix-huit chateaux dans la vie des frères Sérendip*“) (Paris: Mouche, 1994) [1].

II. Трите принца на Серендип: странстващи сюжети на планетарното мислене

Ако за европейците страната на приказките е Персия, приказната земя за персийците и китайците е остров Цейлон. Марко Поло пише, че царят на Цейлон имал най-големия рубин на света.

Текстът на *Трите принца на Серендип* може да бъде сравнен с персийско-индийския приказан цикъл *Приказки от хиляда и една нощи*.

Серендип е староперсийско име за остров Цейлон, днес – Шри Ланка.

Сюжетът на *Трите принца...* се основава на легендите за живота на персийския (сасанидския) цар Бахрам V Гур.

Гур е прозвище (прякор) и означава диво магаре, което царят е обичал да ловува, но за чийто лов са се изисквали изключителни умения и находчивост. Бахрам V е царувал от 420 до 438 г. Славел

се е с остър ум, съобразителност и чувство за хумор¹.

Приказките *Трите принца на Серендип* са съхранени в класическите съчинения на персийската литература (Firdausi's Shahnameh, 1010 AD; Nizami's Haft Paykar, 1197 AD; Khusrau's Hasht Bihisht, 1302 AD)².

През 2001 г. излиза на екран филмираната американска романтична комедия *Серендипити*.

Основната сюжетна линия на приказния цикъл разкрива историята на тримата млади принцове на Серендип, които решават да странстват по света в търсене на слава и богатства за честта и уважението на своя баща. Те пътуват като обикновени хора, нямат привилегии. Сблъскват се с мъката и страданията на хората. Но в същото време ОТКРИВАТ НЕОЧАКВАНИ ВЪЗМОЖНОСТИ ЗА РЕАЛИЗАЦИЯ.

След дълги години на странстване принцовете се завръщат в родината и разказват на баща си своите приключения и премеждия...

На английски език са преведени седем сюжета от приказния цикъл *Трите принца на Серендип*.

Най-известна е приказката *Тримата принцове и камилата*: принцовете използват своята съобразителност и интелект, за да опишат камила, която никога не са виждали – тя е куца, едноока, без един зъб, вози бременна жена, носи мед от едната си страна и масло от другата...; принцовете са обвинени, че са откраднали камилата и са под заплаха от смъртно наказание; изведнъж един странник казва, че е видял въпросната камилата да се скита в пустинята; това спасява принцовете – царят ги награждава с богати дарове и ги прави свои съветници...

Другото заглавие е *Тримата принцове и търговецът*: принцовете яздят дълго време; изведнъж чуват шум на буйна вода; решават, че наблизо има река; когато отиват до нея, виждат на брега ѝ богато облечен мъж, който се представя за търговец; мъжът се вайка и проклина боговете; принцовете искат да му помогнат, но той им обяснява, че е прокълнат; търговецът им разкрива, че в момента цялото му богатство е на дъното на реката; водата придошла и помела всичко – и двореца, и съкровищата, скрити в него; принцовете му обясняват, че всъщност не го е сполетяло нещастие, а

голяма благословия; съветват го да намери доброто в нещастieto си, за да постигне още по-голямо богатство; принцовете благодарят за урока и си тръгват, а търговецът остава да мисли над техните думи; след известно време – връщайки се обратно в бащиното царство – те минават покрай същата река; тогава при тях идва слуга, който ги кани да гостуват на господаря му; слугата ги завежда в разкошен дворец, построен върху скала над реката – там ги посреща същият търговец, когото са срещнали преди време; след като ги поздравява и нагощава, той им разказва своята история – дълго мислел над думите им, гледал реката и си спомнил, че като малък обичал да споделя с нея съкровенията си мисли; така и сторил, а реката му обяснила, че това не е мястото, където е трябвало да построи двореца – истинското място се намира по-нагоре; на посоченото място търговецът забелязал скала, от която се откривал още похубав изглед към реката – разбрал, че е благословен и решил там да построи съвсем скромен дом; когато обаче започнал да копае за темелите на къщата, намерил съкровище, което било по-голямо от предишното; така построил още по-голям и по-богат дворец, в който канел всички странници да се подкрепят в пътуването си, на някои от тях дори давал скъпи дарове...; накрая търговецът признава пред принцовете, че от всички съкровища, които е открил, най-голямото е общуването му с тях, защото тъкмо от тях разбира, че е благословен, те му връщат младежкия жар и просветлението – въпреки голямото нещастие, – че най-важното в живота са семейството, приятелите и доброто здраве...

Има и други приказки, в които принцовете получават неочаквани награди от неочаквани открития (женижба с красива принцеса, получаване на земи, богатства...). Самите решения на загадките са резултат от интелигентността, мъдростта и съобразителността им...

III. Нечетенето и неразбирането на приказките: *българският контекст на реалната обществена действителност*

Известно е, че най-много приказки в света са преведени и издадени в Русия.

Много по-малко е известно, че най-много световни приказки –

на глава от населението (!) – са преведени и издадени в България.

Това се случва именно у нас след едно правителствено постановление от 1952 г., наречено *Насърчаване на преводната детска литература*.

Преводна детска литература е издавана в България и преди това, но в несравнимо по-малък обхват и мащаб. През 1942 г. излизат **Японски народни приказки**, преразказани от Ценко Цветанов (1904-1960) – брат на професор Тодор Боров (1901-1993) и първи директор на Държавния библиотечарски институт, предшественик на Университета по библиотекознание и информационни технологии.

... Първата лястовичка навремето беше **сборникът от монголски приказки Приключенията на богатирът Шовшур, наречен Лотос (1953)**.

Изключително емблематични са **Грузински народни приказки от 1957 г.** ...

По образец на Дома на детската книга в Москва и в София през 1959 г. се създава Дом на литературата за деца и юноши. Той притежава изключителна колекция от детски книги (приказки) с фонд от над 100 000 тома³.

... Оттогава до днес ТРИТЕ ПРИНЦА НА СЕРЕНДИП продължават неумолимо да прекосяват българското време и пространство, където днес – за съжаление – бродят странни алегорични създания, погълнати от обсебващата страст да се групират, да са мнозинство и да се изкачват по стълбата все по-нагоре и по-нагоре. Защо?

Защото там, все по-нагоре и по-нагоре, е светло, весело, доволно... ... – там всеки един от тях обича да казва, без да се обръща назад: *Аз съм принц по рождение и боговете ми са братя! О, колко красива е земята и колко са щастливи хората!* (Христо Смирненски. *Приказка за стълбата*)...

IV. Обобщение: хуманитарни измерения на смисъла на приказките: ризома – дистинкция

СЪВРЕМЕННАТА ФИЛОСОФСКА И ИНФОРМАЦИОННА КАРТИНА НА СВЕТА (!) издига с особена сила онтологичния въпрос за

ЧЕТЕНЕТО и РАЗБИРАНЕТО като глобално осмисляне на стари текстове, каквито са *приказките*...

Приказките са кодирани в себе си мъдростта, придобита от хилядолетния опит на човечеството.

ПРИКАЗКАТА (: ЗНАНИЕ) утвърждава, че *идеалният* – хуманитарният – *свят* на метафизичната реалност на човешки значимото (*Дух, душа*) е висша кодификация на битието, защото в нея **ДОБРОТО, КРАСОТАТА И ИСТИНАТА (: ПРАВДАТА) СА МЯРКАТА ЗА БЛАГОЧЕСТИЕ**.

Този извод е интелектуално предизвикателство, което формира **холистичното** (*англ.*: holistic – цялостен, всеобхватен) **съзнание** в пост-модерните времена.

Именно чрез приказката се свързват идеалният и реалният свят на човека.

Хуманитарните измерения си пробиват път в човешкото съзнание със своята обрънатост *към* вечните космични пулсации на хармонията като **единство на многообразието**. Тези хуманитарни измерения се извисяват на порядъци *над* **едновекторната физическа реалност**...

... Когато Homo Sapiens вписва едновременно и **науката**, и **литературата**, и **изкуството**, и **обикновения живот** в **ХУМАНИТАРНОТО ИЗМЕРЕНИЕ**, наречено **приказка**, тогава философската картина става **човекоцентрична**.

Говорейки за приказките като за феномен, следва да имаме предвид **начина**, по който те **битуват сред хората**, за да осъществят **своите послания**. Посланията на добрите приказки излъчват **универсални нравствени модели**, в които **доброто винаги побеждава злото**. Щастливият край е задължителен...

В **автентичния словесен фолклор** приказките битуват по *два начина* – или като директно **теренно фонологично разкритие**, направено по време на научна експедиция, или **посредством литературна обработка на фолклорен източник**. И в двата случая автентичността изчезва – в *първия случай*, защото **граматичната обработка променя конструкцията на изконните синтагми**, а във *втория случай*, защото приказката се **авторизира**, т.е. търсенето на **автор** става задължително.

Народните приказки не се записват, те се слушат, а след това се

ПРЕРАЗКАЗВАТ. Те са общонародни умотворения, които „забравят“ своя автор, предават се от уста на уста... Думата **приказка** означава **НЕЩО, КОЕТО Е ПРИБАВЕНО КЪМ ГОВОРЕНЕТО, КАЗВАНЕТО.**

Не е важно *какво ти казвам*, а *как ти го ПРИ-КАЗВАМ* или **ПРЕ-РАЗ-КАЗВАМ...**

Приказката е първото място в парадигмата на словесността, където **народът е въвеждал допълнително съдържание във формата.**

Много често обаче – поради **причини, скрити във фабулата на текста** (прекалена словоохотливост, скучни и проятжни описания, неаргументирани ретардации и лирически отклонения...) или в **липса на приказници** (хора, които умеят увлекателно да **раз-КАЗВАТ** и **пре-раз-КАЗВАТ**) – целият текст изчезва, но се **съхраняват само неговите върхови идейно-художествени и философски послания**, т.е. оцеляват само т. нар. **устойчиви словосъчетания**, утаени най често в:

– **ИДИОМИ** (напр: **Настъпвам опашката на котката** ≡ *засягам неприятен за някого въпрос*; **Криво дърво** ≡ *опак, неразбран човек*; **Де го чукаш, де се пука** ≡ *подготвя се едно, а се случва друго...*);

– **ФРАЗЕОЛОГИЗМИ** (напр: **Сцила и Харибда** ≡ *опасност от две места*; **Преминавам Рубикон** ≡ *вземам съдбоносно решение, действвам смело, рискувам*; **Глас в пустиня** ≡ *напразен зов за помощ...*);

– **БЯГАЩИ ИЗРЕЧЕНИЯ** (напр: **Ne sutor ultra crepidam** ≡ *Обущарят да не дава мнение освен за обувката* ≡ *не давай мнение по въпроси, които не са по силите ти*; **Ave, Caesar, morituri te salutant!** ≡ *Здравей, Цезар, умиращите те приветстват!*; **Dum spiro, spero** ≡ *Докато дишам, надявам се...*);

– **ПОСЛОВИЦИ И ПОГОВОРКИ** (напр: „**Всяко зло за добро**“; „**Не е важно аз да съм добре, по-важно е Вуте да е зле**“; **В царството на слепите едноокият е цар...**).

Целият приказен арсенал на човечеството е съхранен в подобни поанти (фр.: *pointe* – острие) – **осиротели във времето синтактични конструкции**, които **СЯКАШ КАЗВАТ ВСИЧКО**, макар че, ако открием как са стояли в композиционната рамка на изчезналата приказка, **те щяха да имат друго значение.** Идиомите, фразеологизмите, бягащите изречения, пословиците и поговорките... – тъкмо оцелявайки като **остриета** – формират представата за психологията на един народ.

СЕРЕНДИПНОСТ е поанта („острие“) от подобен порядък. Хорас Уолпол (вж: по-горе: I-II. разд.) който въвежда това понятие за обозначаването на **ОТКРИВАТЕЛСТВОТО В НАУКАТА**, създава своеобразна традиция в интерпретацията на рационалното познание.

Има блестящи примери в това отношение:

– Джеймс Фрейзър (James Frazer, 1854-1941) – шотландският етимолог, антрополог и изследовател на сравнителната история на религиите – въвежда термина **ЗЛАТНАТА КЛОНКА**, следвайки легендата за унаследяването на жреческия пост на Немийската Диана;

– Зигмунд Фройд (Sigmund Freud, 1856-1939) – австрийският психолог, психоаналитик, психиатър и невролог – въвежда термина **ЕДИПОВ КОМПЛЕКС**, следвайки легендата за цар Едип;

– Робърт Грейвз /Грейвс (Robert Graves, 1895-1985) – британският поет, романист, критик и учен – въвежда термина за **БЯЛАТА БОГИНЯ**, следвайки келтски сказания и германо-скандинавски и славяно-балтски саги, които олицетворяват раждането – любовта – смъртта във всички европейски и блискоизточни фолклорни традиции, стъпили върху индоевропейския (арийски) ареал...

В *хуманитарните измерения на приказките* на човечеството звучи едно **вечно предупреждение** за жизнеността на човека. Жизнено важно е да разбираме това предупреждение, защото то е скрито – без посредници... – в **онтологично безсмъртното наследство на човечеството**: от Платон, Кант и Шопенхауер до Омир и Шекспир, от Гьоте и Пушки до Коперник, Нютон, Менделеев и Айнщайн, от Моцарт и Верди до Чайковски, **ВСИЧКИ** възпитани на *приказките на човечеството*,

за да създадат сами своите *творения* – *нови приказки, разгадаващи – с понятия и образи, слово, картини и звук – и морала, и мирозданието като порядъци на един и същи космос*, които също предстои да прочетем и разберем по присъщ на всеки от нас уникален начин.

Това разбиране е важно, за да сме **ЖИВИ В БИТИЕТО** и **ОНТОЛОГИЧНО БЕЗСМЪРТНИ В ПОПУЛАЦИЯТА КАТО ЛИЧНОСТИ, ОТКРИВАЩИ СМИСЛА НА ЧОВЕШКИТЕ ПРОЯВИ КАТО ПОСТОЯННО НЕПРЕДВИДЕНО ОТКРИВАТЕЛСТВО**, извеждащо ни в антропосферата – далече от илюзорния блясък на самотата, танцуваща с пустотата и суетата... Навсякъде може да открием **ЕСТЕСТВЕНИЯ СТРЕМЕЖ ДА СИ ЧАСТ ОТ ПОЛИФОНИЯТА НА СЕРЕНДИПНОСТТА, ОСНОВАНА**

НА ПРИКАЗКАТА ЗА Трите принца...). Тук е скрита идеята за **МНОГОГЛАСИЕТО ПРИ ОСМИСЛЯНЕ НА МИРОЗДАНИЕТО** (*интерпретирана от информационната ризома* (старогер., старолат., старофр., англ.: rhizoma – **КОРЕНИЩЕ ОТ ВРЪЗКИ**) **на XXI в., която е инструментът за боравене на холистичното съзнание с n-гледища** – с различията – **дистинкция** (лат.: distinctio). В ризомата е важен принципът на **СВЪРЗАНОСТ – конотация** (къснолат.: connotatio – съпътстващо значение), **контаминация** (лат.: contaminatio – смесване), **коинциденция** (нем.: Koinzidenz /от лат.: incidentis – случай/ – съвпадане). **Всяка нова порция информация на различното** (в хуманитаристиката: гледище, ценност, позиция) **усилва** (итал.: *crescendo*) **смисъла на пораждащите се връзки в системното цяло на ризомата – идеалното ментално построение на реалността и съзнанието. ПОЛИФОНИЯТА ОТ ГЛАСОВЕ, ВОЛЕВИТЕ РАЗРЯДИ И ЕТИКАТА ПОСОЧВАТ В ЖИВОТО НАУЧНО ДЕЙСТВИЕ ОТГОВОРНОСТТА НА ЧОВЕКА ПРЕД СЪЗДАДЕНОТО ОТ ЧОВЕКА** (срв.: *Шест разходки в горите на измислицата* на У. Еко)...

... Много може да се каже по този въпрос, но ние ще си позволим само да припомним съжденията на немския физик-теоретик, един от основателите на съвременната теоретична физика, философ, лауреат на Нобелова награда **Алберт Айнщайн** (Albert Einstein, 1879-1955). Този гений на човечеството си спомня, че когато не е бил нито най-добрият математик или дори физик на своята епоха, а дори е бил отхвърлен от научния свят (но е имал време да пътешества от Швейцария към Италия) – точно когато се **спускал** на велосипед покрай приказните замъци и манастири на бенедиктинците (той е роден в католическо семейство), **си спомнил за древните приказки и сказания, които го навели на мисълта за ТЕОРИЯТА НА ОТНОСИТЕЛНОСТТА...**

... Това разбира се ни напомня и как преди него на друг гений – руския енциклопедист-химик, физик, икономист, геолог **Дмитрий Менделеев** (1834-1907) – внук на **свещеник** – му се явила на сън **Периодичната система на химическите елементи** (Таблицата на Менделеев) – един от **фундаменталните закони на мирозданието, разкриващ космическата хармония на света, в който живеем...**

... Сега вече като че ли почти никой не чете приказки и именно затова – може би – започват да се сбъдват най-страшните от тях, защото

не сме се научили да боравим с различията = дистинкция (!)...

СЕРЕНДИПНОСТТА е **проницателност и прозорливост**, основаващи се на:

– природна **интелигентност с хуманитарна насоченост и религиозен морал**;

– широка **обща** и специална култура и пределни знания;

– безкрайно **въображение**, придобито и заучено от вълшебните **приказки**, които са антропологичен еквивалент на вълшебството на живия живот.

ДОБРОТО Е ДЕЙСТВИЕ! *Доброто* изначално противостои на *злото* в приказките. *Действеното добро* е химнът на всяка добра приказка. Такъв е феноменът на приказките – огледалото на живия живот на цивилизацията като планетарно явление на ризоматично мислене чрез дистинкция.

Приказният цикъл „Странстването на тримата млади синове на царя на Серендипо” са учебник по планетарно мислене... о културното трасе на трансмисии – Арийска (Хиперборейска) – Иранска (зороастрийска) – Северо-Месопотамска (Анатолийска) влизат от Мала Азия към Балканския полуостров не само соларният култ и най-старите технологии, които са непроменени от повече от 4 хил. г. пр. н.е. – керамичната и килимарската, но и ЗНАНИЕТО като феномен на ризомно-дистинктното мислене на ОТКРИВАТЕЛСТВОТО, съхранен от дописмените времена в паметта на планетарните сказания: ... **та кой си? / Част от силата, която желае зло, а все добро твори!** – Й. В. фон Гьоте. Фауст / прев. Кр. Станишев.

Използвани източници

Bory, J.-F. 1994. *Dix-huit chameaux dans la vie des frères Sérendip*. Paris: Mouche.

Die drei Prinzen von Serendip, 1583. Basel.

Norman, O. K. and Hodges, E. J., 1964. *The Three Princes of Serendip*. New York: Atheneum.

Peregrinaggio di tre giovani, figliuoli del re di Serendippo dalla persiana nell'italiana lingua trapportato published by Michele Tramezzino in Venice in 1557 and 1584, [1557], [Venezia].

Remer, Th. G. ed. 1965. *Serendipity and the Three Princes, from the Peregrinaggio of 1557*. Norman.

Travels and Adventures of Three Princes of Sarendip. 1722. London.
Les Trois Princes de Serendip. 1610. Paris.
Voltaire, 1748. *Zadig.* 1748. Paris.

Бележки

1. Персийският (сасанидският) шахиншах **Бахрам V Гур** би могъл да се сравни с петия халиф Харун ал-Рашид (*Harun al-Rashid*, 763-809) или с император Карл Велики (Charlemagne, 747-814).

Основополагащата приказка за мъдрото царуване на Бахрам V Гур е тази за седемте негови жени (*Haft Paykar*, Седемте красоти на света), на които той дал да построят различни дворци като символ на **Седемте познати страни на Зороастрийския свят – Индия, Туркестан, Хорезм** (Централна Азия), **Славия** (думата идва от произволно етимологизиране на името на етнолингвистичната група *славяни* – от гр. Σκλάβοι, Σκλαβηνοί..., – макар че такава държава никога на е съществувала), **Мароко, Римската империя, Иран**. Бахрам V Гур посещава тези страни в седем последователни дни. Те му разкриват *седемте най-съкровени тайни на света*, чиито свещени оракули и пазителки са *жените*...

След това Бахрам отменя най-тежкия данък на народа и дарява придобитото от войните на зороастрийските светилища...

Тъкмо заради този жест той остава в народната памет...

Има източна мъдрост в неговата съдба. Веднъж, преследвайки едно диавола азиатско магаре, той намира смъртта си. В името **Бахрам V Гур** има игра на думи – на *фарси гур* означава както **магаре**, така и **гроб**...

2. **Понятието СЕРЕНДИПИТИ – букв.: способност да откриеш нещо, което не си търсил специално... – е създадено от Хорас Уолпол на база на английското издание на Трите принца на Серендип (вж: по-горе: I. разд.).**

3. По време на посещението на иранския шахиншах Мохамад Реза Пахлави (Mohammad Reza Pahlavi, 1919-1980) в София неговата височайша съпруга **шахинята Фарах** (Farah Diba Pahlavi, 1938-) по своя лична инициатива посещава Дома на литературата за деца и юноши и води дълъг разговор с тогавашния му директор Петър Чолов (1923-2013). П. Чолов е включен в официалната делегация на българския държавен глава при ответното му посещение в Иран. Това става след изрично настояване на високата особа.

ЗА ЕДИНСТВОТО, НАРЕЧЕНО НАРОДНО ИЗКУСТВО И НЕГОВИТЕ ИСТИНСКИ ФУНКЦИИ

Люба Златкова

THE UNITY OF FOLK ART AND ITS TRUE FUNCTIONS

Liuba Zlatkova

liuba.zlatkova@gmail.com

Abstract: *The article considers folk art as a unity made up of different elements, each with its own means of expression. Each of these elements – construction, ornament, fairy tale, song – brings knowledge as a whole and tells the true story of our human development. The true role (function) of folk art at the dawn of the human path is to safeguard life, the inner integrity of man; it blesses the family to be healthy, to continue, to identify the person and to communicate who is and where he is from and to preserve and transmit to the generations what he has created. Modern society, parents, teachers, and all who are relevant to our future development need to turn to the roots and discover the knowledge hidden in our folk art. This can become a starting point for educating young people in the values our grandparents have bequeathed to us.*

Key words: *symbol, function, rhythm, trinity*

В последно време все повече се говори за фолклора. Медиите постоянно съобщават, че на различни места у нас и по света се извиват хора по площади и открити пространства, в които българи от различна възраст, имащи българско самосъзнание, се включват. Стана *модерно* много млади семейства да започват съвместния си път, облечени в български носии, автентични или с нарочно за случая сътворени костюми с български народни елементи. Попкултурата също е пълна с подобни примери – български и световни изпълнители включват български народни певици като беквокали, използват народни мотиви и интонации в цялостното си звучене. Причините за това са различни и не бихме могли да ги анализираме с няколко изречения. Важно е, че това се случва в едно или друго направление на живота, но дали тези, които включват елементите и изразните средства от един или друг клон на народното ни изкуство, имат представа за мястото и ролята му в живота на българите, както и какво е закодирано в него? За да не възприемаме народното изкуство единствено като традиция, декоративност и развлечение, е необ-

ходимо да потърсим знанието, което е втъкано в различните елементи на цялото, наречено *народно изкуство*.

С понятието *функция* се отбелязва ролята, предназначението, мисията на едно явление или група явления в определена сфера на живота или конкретна дейност. Народното изкуство като такава има различни функции, които претърпяват промяна в историческото развитие. Днес то се възприема предимно със своята декоративна и развлекателна функция. В образователните институции се говори за неговата образователна и възпитателна функция. В миналото обаче ролята на всеки клон от цялото, наречено народна мъдрост, както и на самото цяло, е съвсем различна.

В научната литература народното изкуство рядко се разглежда като цялостност, съдържаща народна мъдрост, знание и дух. В понятието народно творчество или фолклор се включват литературни и музикални произведения с неизвестен или неуточнен (анонимен) автор; то съдържа устно предавана традиция – музика; песен; слово (гатанка, приказка, пословица) и танц (<http://rechnik.info>). Затова е целесъобразно да се потопим в елементите му, да опознаем фигурите, мотивите и съчетанията, които го изграждат, да разберем какво съдържат, да ги анализираме и да открием причинно-следствените връзки между тях. Чак след това може да потърсим логиката и смисъла, които носят, както и посланията, които изпращат на наследниците с помощта на своите символи.

Народното изкуство е националното нематериално културно наследство на всеки народ (НКН). ЮНЕСКО включва в него обичаите, формите на представяне и изразяване, знанията и уменията и свързаните с тях инструменти, предмети, артефакти и културни пространства, признати от общностите, групите, а в някои случаи отделни лица като част от тяхното културно наследство. Това НКН, предавано от поколение на поколение, се пресъздава постоянно от общностите и групите в зависимост от тяхната обкръжаваща среда, тяхното взаимодействие с природата и тяхната история, и формира чувството им за самобитност и приемственост. По този начин то насърчава уважението към културното многообразие и творчеството на човечеството. Това наследство се проявява в следните области: устни традиции и форми на изразяване, в т. ч. и езика в качеството

му на носител на нематериалното културно наследство; художествено изпълнителско изкуство; социални обичаи, обреди и празненства; знания и обичаи, отнасящи се до природата и вселената; знания и умения, свързани с традиционните занаяти (UNESCO 2001).

В документите на ЮНЕСКО се отдава особено значение на фолклора и се изтъква необходимостта от по-дълбоко осъзнаване, особено от младото поколение на значението на НКН и неговото опазване (Аргирова 2016).

Приблизително до средата на XIX в. клоновете на българското народно изкуство съхраняват духа чрез символите си, проявени в градеж, шевица, размер, стъпка, фигура и др., и изразени чрез ритъм и ритмични модели. До тогава няма необходимост от имена и авторство, защото егегорът¹ е общ и носи енергията на националното, на българската общност. След този период, когато заплахата от национално асимилиране намалява, надига глава индивидуалното, търсещото; появява се авторът, когото после ще наричаме с рожденото му име и ще се възхищаваме на изкуството му.

Изкуството е проявление на човешкия дух и в неговите образци са запечатани епохи, нрави, обичаи, вярвания и традиции. То претворява видимия и невидим свят на човека и неговите преживявания с помощта на художествени образи. Най-общо под *изкуство* се разбира разнообразна гама от човешки дейности за създаване на визуални, слухови или изпълнителски произведения, които показват въображението, мисленето и разбиранията на твореца, както и неговите технически умения, които са предназначени да бъдат оценени заради своята красота и емоционален заряд (<https://en.oxforddictionaries.com>). Тези дейности включват създаването и на произведения на изкуството, и критиката към вида изкуство, и изучаването на историята на изкуството, и естетическото разпространение на изкуството. До XVII в. за изкуство се приема всяко човешко умение или майсторство, а *занаятите и науките* не се разграничават едни от други. Всички изкуства притежават качествата изобразителност и изразителност. *Архитектурата и декоративното изкуство са визуални изкуства, които създават творби, в които практическото прилагане е от съществено значение* (Gombrich 2005). *Изобразителност* е характерна не само за визуалните изкуства – изобрази-

телно изкуство (откъдето идва и името му), архитектура, скулптура, дърворезба (която според повечето класификации се числи към приложните изкуства или занаятите), керамика и пр. Изобразителност притежават пластиката, хореографията (танцът) и разбира се, музиката. В музиката изобразителността е опосредствена и не е конкретизирана, но различните съчетания от музикално-изразни средства правят изобразяването изключително живо и ярко. *Изразителност* е характеристика също на всички клонове от изкуството. Тя е свързана повече с човешкото възприятие за света, с психиката, с личността. Изразителност има във формите, движенията, позите. Стилите и особеностите на визуалните изкуства го подчертават във всеки свой артефакт, независимо от времето, в което е създаден. И тъй като стилът като начин на представяне и битуване по света е изразител и на светоусещането на твореца, изразителността зависи в голяма степен и от авторския поглед. *Зависи и от качествата (външни и вътрешни) на възприемащия и преди всичко от неговото знание* (Добрева 2018). В съвременността една готическа катедрала се възприема повече като културен образец, отколкото като съкровищница на вярата, сакралност и отражение на всемира. Същата тази катедрала в епохата, когато е създадена, е носител на различни енергии, а емоцията, с която е натоварена, дава пряко отражение и на нейната външна форма.

Съществуват над 300 дефиниции за понятието *култура*. ЮНЕСКО определя като култура *множеството отличителни духовни, материални, интелектуални и емоционални черти на дадено общество или обществена група* (Делчев 2019). Културата обхваща освен изкуството и литературата, *начина на живот, формите на съжителство, ценностните системи, традициите и вярванията* (UNESCO 2001). *Културата не е рефлекс на мисленето, а вътрешно откровение, което одухотворява историческия момент! Цивилизацията е нейна външна форма, която ни обслужва* (Толев 1993). От една страна стои цивилизацията – осъщественият ум в техническото достижение, във възпитанието и в социалните отношения между членовете на обществото, в мястото на този ум в историята. От друга страна, е културата, която е усвоената духовност от всичко притежавано от човешката душа. Тя има един неос-

порим момент – евристичния, когато не нюансът е важен, а мъдростта като вибрация за живот, като интуитивно откровение. Културата е еманация на духа, най-висшето проявление на личността, личността е единично съзнание, в което човек се осъществява, за да създаде от своя страна нова култура или да изведе обществото напред.

Без равнище на интелектуалност може да се прави икономика, социология, но не може да се направи култура ... Историята създава култури, а това, което културата прави като принос, е изкуството (Толев 1993).

Представата за света е продукт на човешката мисъл и като такава минава през различни етапи на развитие. Това са митологичен, фолклорен и литературен/авторски етап. Всеки от тези етапи дава своя принос и допълва представата за света от своя гледна точка. Според М. Китова *Митът формира универсално образно мислене, което обобщава видяното и почувстваното. Всичко се повтаря в природния кръговрат, изразен от раждането и смъртта, от деня и нощта* (Китова 2017). Фолклорното мислене се проявява с развитието на трудовите отношения. То насочва към делника, към конкретиката, към трудностите във физическото оцеляване на хората. С неговата поява се формират нови колективни представи не само за света, но и за ежедневието. Словото загубва своята сакралност. Изпълва се с обикновено, всекидневно; преосмисля малкото и незначителното като смисъл на живота.

Традиционната народна духовна култура обхваща вътрешното и социалнопсихологическото съзнание на хората, което съответства като информация в колективната жива памет, проявява се в определени норми на поведение, действия, художествено творчество.

Към духовната култура се отнасят трудовите навици и производствения опит, мирогледът, знанията и вяръванията; битовите навици, нравиите, обичаите, празниците, обредите, свързани с годишните времена, със стопанския, семейния и обществен живот; народното художествено творчество – изобразително, музикално, певческо, танцово, драматично, словесно и др., народните игри и пр. (Хаджиниколов 1979: 69).

Понятията *материална култура* и *духовна култура* са двете страни на един общ мисловен процес, защото всичко, създадено от човека има и материално, и духовно проявление. Всеки материален предмет преди да бъде създаден, се формира във въображението,

първо е идея в ума на човека. А всяка идея, за да бъде достъпна за сетивата, е необходимо да се материализира под формата на писмо, говор, на изображение, форма, звук и мелодия и т. н.

Понятията *народно изкуство* и *фолклор* могат да се разглеждат като аналогични, що се отнася до това, че изразяват същността на културното развитие на народа ни в отдалечен по време исторически етап. Ние приемаме, че *народното изкуство е една неделима цялост, която трябва да се разглежда като жизненост и функциониране в общността, която го е създала, и показва етапа на духовно развитие на хората от определено време.*

Общуването като взаимодействие между хората, както и между хората и природата, създава различни по своята форма и съдържание културни видове човешка дейност. Това са наука, религия и изкуство. Те са трите стълба на познанието, *трите кита*², върху които е стъпило човешкото развитие. Всяко едно от тях изявява с помощта на средствата си знанието за света и хората, които потребяват това знание.

– *Наука* – форма на материално възприемане на света. В повечето случаи се изискват доказателства за съществуването на нещо, за да се обяви то за съществуващо;

– *Религия* – форма на духовното ниво на човека или група от хора. Показва представата за това кои сме и къде отиваме, за връзката със силите в природата и вселенския разум;

– *Изкуство* – форма на взаимовръзка на науката и религията с художествени средства. Изкуството пресъздава света и човешките отнoшения в зависимост от духовното и интелектуалното ниво на твореца.

Изкуството в сегашния си вид съществува приблизително от около 1000 г. Преди това *изкуство, наука и религия* съществуват в синергия, която има една единствена функция – да съпровожда човека в неговия еволюционен път и да осигурява материалното му съществуване, както и да създава връзки между човека и Вселената с помощта на различните религиозни практики и вярвания. Те, от своя страна, изразяват мисленето на човека в конкретния етап от неговото развитие. В *началото на времената* изкуствата и науката са били едно цяло, част от живота или живота в неговата цялост.

Религията, изкуството и науката са трите най-важни средства за

човешкото възпитание. Било е време, когато те са били учени неразделно в тайните храмове, но за по-доброто развитие на всяко е било необходимо за известно време да се разделят (Хандл 2001).

*Антропософията*³ разглежда изкуството в съвкупност с науката и религията като един вид път на познанието, по който духовните сили на човешкото същество биха могли да навлязат сред духовните сили на космоса. Антропософите смятат, че истинското изкуство има, от една страна, мисията да импулсира духовно-божествения живот в условията на физическия свят, а от друга, да извиси физическия земен живот така, че с различни изразни средства – форми, цветове, думи и звуци той да се прояви като едно земно откровение на Космоса. Според тях, изкуството се нуждае от връзка с действителния духовен свят, а не с неговите мисловни съответствия.

Художникът не би могъл да твори в материалния свят, ако в гърдите му не вибрират импулсите от духовния. Истинското изкуство винаги се свежда до това човекът да търси или тези духовни сфери, в които душата навлиза, след като е напуснала тялото или другите, които иска да опознае, когато се потапя в тялото и с които се усеща дълбоко свързан. По този начин душата усеща своето родство с космическите духовни сили така, както става в областта и на музиката, и на поезията, и на изобразителните изкуства. А религията, като организирана система от вярвания, културни системи и мирогледи, които свързват човечеството с даден порядък на съществуване, се стреми да издигне човека над физическите закономерности и отново да пробуди у него усещането, че той представлява нещо много повече от един жив организъм (Щайнер 2004).

Според Н. Тесла, *Науката и поезията са двете очи на един човек. Творящата енергия е идентична със светлинната* (<http://webstage.bg>). Гьоте смята, че истинският художник носи духовния импулс в себе си.

Различните аспекти на познанието хвърлят светлина върху отделни страни или елементи на заобикалящия ни свят и нито един от тях не може да се обясни без другите, те са в неделимо единство. Това, което днес се разбира под понятието *изкуство*, класификациите на различните изкуства са само различни начини за пресъздаване на света, за *втъкаване* на неговите елементи в различни форми и с различен материал. Това е начин за *разказване* на историята, за скриване на знанието от неподготвения зрител с помощта на символи, за откриването му от тези, които имат сетива и отворено съзнание, за да го видят. За функциониране на изкуството започваме да говорим тогава, когато

това изкуство се изважда от контекста на цялото, когато започва да се използва с определено предназначение в даден момент, когато художественото произведение се създава с някаква цел. Следното определение на понятието функция може да се свърже и с изкуствата: 1. Професионално или друго задължение, поле на дейност; предназначение, длъжност, роля; 2. Явление, което е свързано с развитието на друго явление или произтича от него.

Естетическа, образователна, възпитателна, развлекателна и др. функции са само начини за възприемане на различните страни на цялото, наречено изкуство и принизяване на истинската му същност – да бъде свидетел на човешката еволюция; да съхранява и пренася знанието, да го даде на човека в подходящ момент, когато е готов да го понесе; да разкрива цялото в една малка частица, в артефакт, в художествен елемент или няколко елемента. С други думи, като в миниатюрна холограма, да ни каже всичко за всичко в един ритмически подреден модел.

Народното изкуство е единен организъм. То е имало и има предназначение да бъде: *комуникация* – да съобщава на другите; *да пази живота, вътрешната неприкосновеност на човека* (шевицата се поставя около ръкави, пазва, риза, на престилката); има *фертилен* характер – благославя младото семейство да продължава рода и поколението да бъде здраво; *идентификация* – показва кой е човекът, откъде е, какъв е; *украса и декорация*.

Това са истинските *функции* на народното изкуство – всеки елемент на народната култура е в съприкосновение с останалите и всички заедно изграждат кода, наречен човек – индивид, човек – личност.

В настоящето *функциите на изкуството* са свързани с неговата възпитателна, образователна, комуникативна и развлекателна страна. Нито една от тях не може да се разглежда самостоятелно, с изключение може би на развлекателната, с която днес се идентифицира и самото изкуство.

Именно *народното изкуство* е изкуството, което е най-близо до истинското преживяване и което най-чисто свързва наука, религия и изкуство в тяхната цялостност. То се ражда без принуда, в естествеността на живота и го показва без украса и стереотипи. Народното изкуство е изкуството, което не е замъглено от лицемер-

ността и претенциите на професионализма, което все още не се е превърнало в поза.

Днес, когато изкуството служи за забавление, а учебните дисциплини в училище, свързани с изкуството, от години се интерпретират като леки, за почивка и разтоварване, темата за духа в нашето народно изкуство е особено необходима и навременна. В съвременното училище предметите от хуманитарния цикъл (литература, история) не се представят на младите хора така, че да създадат в съзнанието им обща картина за света някога и сега, да направят връзка между минало и настояще, да създадат визия за бъдещето. Музиката и изобразителното изкуство не помагат на учениците да придобият представа за епоха, стил, историчност и предпоставки за културните и общочовешките явления, както и да видят мястото им в потока на времето. Това поражда объркване, а то, от своя страна, води до липса на житейски и културен интерес, към търсенето на причинно-следствените връзки между ежедневието и културните явления в настоящето. За да започнем да решаваме житейските въпроси, е необходимо да се обърнем и към формата, и към съдържанието на фолклора (народното изкуство), да разберем какво предците ни са заключили във фолклора с помощта на изразните му средства (символи), да разберем посланията им. Само тогава ще имаме здрави устои и перспектива пред себе си.

Използвани източници

Аргирова, И. 2016. *Нематериално културно наследство. Традиционни знания и занаяти. Дух на мястото*. Проект: В света на старопланинската архитектура <http://staraplanina.meshtrango.com/nematerialno-nasledstvo/> [Argirova, I. Nematerialno kulturno nasledstvo. Traditsionni znanija i zanayati. Duh na myastoto. Proekt V sveta na staroplaninskata arhitektura] (Достъп 28.06.2019)

Делчев, Ив. 2019. *Лекции по история на архитектурата*. Пловдив. <http://www.bezpolezno.info/> [Delchev, Iv. Lektsii po istoria na arhitekturata Plovdiv: Academy of Music, Dance and Fine Arts] (Достъп 20.07.2019)

Добрева, С. 2018. *Речевото поведение на учителя като експерт оценител на ученически писмени текстове в обучението по български език и литература*. Шумен [Dobрева, S. Rechevoto povedenie na uchitelya като ekspert otsenitel na uchenicheski pismeni tekstove v obuchenieto po balgarski ezik i literatura. Shumen]

Кабаловски Д. 1976. *Трите стълба на музиката*. София [Kabalovski D.

Trite stalba na muzikata. Sofia]

Китова, М. 2017. *Езикът и религията – два различни модела на света* Варна: LiterNet, 2017 [Kitova, M. Ezikat i religiyata – dva razlichni modela na sveta Varna:] (Достъп 08.07.2019)

Толев, В. 1993. *Слово за българската култура*. В: НУР, №4 [Tolev, V. Slovo za balgarskata kultura. In: NUR, № 4]

Хаджиниколов, В. 1979. *Теоретико-методологически проблеми на етнографската наука*. Велико Търново [Hadzhinikolov, V. Teoretiko-metodologicheski problemi na etnografskata nauka. Veliko Tarnovo]

Хандл, М. 2001. *Космогонията на розенкройцерите*. София [Handl, M. Kosmogoniyata na Rozenkroytserite. Sofia]

Щайнер, Р. 2004. *Събрани съчинения. Изкуството и неговата мисия*. Стара Загора [Shtayner, R. Sabrani sachinenia. Izkustvoto i negovata misia. Stara Zagora]

English Oxford Living Dictionaries, <https://en.oxforddictionaries.com/> (Достъп 06. 08. 2019).

Gombrich, E. 2005. Press statement on The Story of Art. The Gombrich Archive. Archived from the original on 6 October 2000.

UNESCO. 2001. Universal Declaration on Cultural Diversity.

<http://rechnik.info> (достъп 1.07.2019)

<http://webstage.bg>

<https://bojoz.wordpress.com> (достъп 31.08.2019)

<https://rechnik.newage.bg>

Бележки

1. „Егрегор” енергийно поле, което обединява насочеността на съзнание-то на хората, свързани на определен принцип, който не е родов. Егрегорът представлява "мисловна форма" или "колективен групов ум", автономна психическа същност, съставена от мислите на група хора и влияещи върху тях. (<https://bojoz.wordpress.com>)

2. Трите кита, трите стълба на музиката – по аналогия с трите основни музикални жанра. В Древността се е смятало, че земята лежи на гърба на три кита (Кабалевски 1976).

3. Антропософията е опит да се изследват и опишат духовните феномени със същата точност и яснота, с която природните науки описват физическия свят. Според Р. Щайнер, тя е такъв път на познанието, по който духовните сили на човешкото същество биха могли да навлязат сред духовните сили на космоса. Корените на антропософията се откриват и в немската култура и трансценденталната философия на Хегел, Фихте и Шелинг, и в поетичните и научни творби и разработки на Гьоте (<https://rechnik.newage.bg>).

СТУДЕНТСКИТЕ ТЕКСТОВЕ – РАЗЛИЧИЯ ПО ПЪТЯ НА ТЪРСЕНАТА ПРОФЕСИОНАЛНА ХАРМОНИЯ

Снежанка Георгиева

STUDENTS' TEXTS – DIFFERENCES ON THE ROAD OF SEARCHED PROFESSIONAL HARMONY

Snezhanka Georgieva
s.dobрева@shu.bg

Abstract: *The article presents in new university context traditional usage of students' texts for achieving educational goals in academic preparation of future teachers. The article presents explicit material of two hundred and eighty four essays educated in Pedagogic department in The of Shoumen University. Essays are analyzed according to their diversity and variation, in order to fulfill choices and freedom of interpretation of the suggested pedagogic model. Usefulness of technological models is proved through working for searching and approving of creating from the university of a competent and capable of developing image of the teacher in Bulgarian in school.*

Key words: *education, essay, personal diversity, professional harmony.*

На съвременния етап социално детерминирани образователни доминанти на университетска подготовка в България предполагат необходимост от реализиране на обучителни дейности със студенти – бъдещи педагози, в среда, развиваща ги като креативни и комуникативни личности, реагиращи целесъобразно и адекватно на различни ситуации, с умения да генерират и оценяват информация, да се справят с педагогически проблеми и кризисни ситуации, да комуникират толерантно и етично в разнообразен педагогически дискурс. Актуални стават университетски контексти, които разчитат на разнообразието на мотиви и активности, на различието на интерпретативни модели по пътя на перманентни усилия за изграждане образа на съвременния учител по роден език като хармония на нормативно детерминирани компетентности (академична, педагогическа, комуникативна и административна) (Наредба № 12) и формирана интелигентност, подкрепящи изпълнението на педагогически задачи и дейности.

Проведените през последните 3 г. анкетни проучвания показват, че постъпващите за педагогическо обучение в Шуменския университет *Еп. Константин Преславски* студенти имат разнообразни мотиви за кандидатстване (Добрева 2017: 200–270); отличават се по интелек-

туални възможности и подходи за учене; в същото време са доста единни като маса с определени очаквания за възможностите си в края на университетското образование – натрупан когнитивен запас, за да се реализират като добри съвременни учители по роден език.

В търсене на ефективни технологични модели за постигане на желаната професионална хармония през трите последователни учебни години бе използван модел на работа, основан на *текстоцентричността*. Още в началото на своето обучение студентите създават текст, който да послужи като ориентир както за различията (на мотиви, идеи, представи, виждания), така и като средство, чрез което да се работи за възможно постижима хармония на педагогически професионализъм. По техен избор се спират на някои от следните педагогически проблеми: *Раждат ли се добрите учители или се създават?; Лош е възпитателят, забравил детството си; Децата умеят да обичат – те могат да се възпитават само с любов; Добрият учител – талант, упорит труд или съдба; Да откриеш у себе си учителя и у учителя – себе си; Да оценяваш човека до теб – проява на професионализъм и/или хуманизъм; Помага ли обратната връзка да ставаме по-компетентни? А по-човечни?; Целта на обучението на детето е да го направи да се развива без помощта на учителя (Е. Хъбърт); Децата имат повече нужда от примери, отколкото от критика (Жозеф Жобер); Учителят и дървото се познават по плодовете (украинска поговорка)*. Създадените текстове се анализират в контекста на разнообразността и различността си по много показатели – изборност на тема, експлицираност на гледни точки, композираност на текстови структури, изведеност на семантични доминанти, предпочетеност на стилно-езикови модели и др. При свободата по избор на тема студентите показват предпочитания към теми, неизразени чрез афоризъм или пословица – 184 текста (64,79%). За известно единомислие говори масовото създаване на монологични текстове – 273 (96,13%). Непредпочитането на диалогови текстови формации (въпреки предоставената свобода на студентите) насочва към една не много позитивна *хармония на единодействието* – като че ли страх от задаване на въпроси към адресат, свързан или не с педагогическата комуникация, за която разсъждават в текстовете си бъдещите педаго-

зи; страх от даване на конкретни отговори към възможни провокативни въпроси. Предпочетените от студентите монологични текстове могат да бъдат характеризирани в два (условно обособени) модела – традиционни монолози и солилоквиуми (монолог, представящ разговор със самия себе си)¹.

Студентските работи, изградени по традиционен монологичен модел, представляват есета. Тематично ангажирани са с представянето на педагогическата проблематика в най-общ план, изграден върху приетия в научната литература дидактически концепт. Монологичните текстове, разчитащи предимно на неутралността на изказа и на безличната констативност, препредават (често в недостатъчно коректна перифрастична форма) общоутвърдени постановки и шаблонни дефиниции; позовават се на чуждия опит, на *тривиалността* на педагогически конструкти; трафаретно актуализират обучителни позитиви; не експлицират преосмислени през собствената призма наблюдения върху педагогическата практика.

Текстовете солилоквиум разчитат на вътрешната реч на студентите, проявяваща се в мисленето им за самите себе си. Макар и доста разнообразни, есетата от този модел могат да се дефинират като монолог на по-високо равнище заради категорично заявената субективна гледна точка чрез необичайна езикова форма (реч, адресирана към самия адресант или към неналичен събеседник, подпомагащ извеждането на собствените мисли, аргументиране на персоналната позиция).

От 169 такива текста 148 са изградени като есета; само 21 текста са предложени в нетрадиционен структурен модел – дневник, писмо до добрия учител, разказ за преживяно, спомен. Текстовете солилоквиум приличат на оригинално духовно упражнение на бъдещите педагози, защото в тях разглежданият педагогически проблем е в по-голяма или в по-малка степен лично преосмислен, персонално почувстван, емоционално активиран, много често оригинално вербално моделиран. Тези текстове са чужди на трафаретния модел; те *тренират* по посока критичност и толерантност мисълта на бъдещите педагози, говорещи за функциите, ролите и значимостта на добрия учител в контекста на лично преживяното и очакваното. В своята понякога примитивна или наивистична афористичност тези текстове дори звучат по човешки откровено:

Учителят е човек, който показва главния булевард, а учениците сами

трябва да опознаят улчиците му; Учителят носи на гърба си двойно бреме – да бъде едновременно представител на света на възрастните пред децата и представител на света на децата пред възрастните.

Разнообразното диалогизиране е или вербално експлицирано, или имплицитно закодирано в съдържателния план на текста. Кодираният *скрит диалог* актуализира в речевото цяло противоречивост на постановки; гради се като спор на гледни точки, като борба на общоприето и лично почувствано, като конфронтация на случилото се и предстоящо да се случи в плана на професионалната реализация на пишещия субект. В студентските текстове езиковата еспликация на вътрешен диалог е осъществена по два начина – чрез вербализация в плана на лично преосмислената констативност и обобщеност или чрез провокативна последователност от въпросителни конструкции. Показателен за първия модел е изборът на текстове за позоваване (пословици, поговорки, афоризми) в различни вариации: само цитирани чужди мисли като аргумент (*Каквото посееш, това ще пожънеш, Посредственият учител казва. Добрият учител обяснява. По-добрият учител демонстрира. Великият учител вдъхновява – У.А. Уорд*); цитирани с последващ коментар чужди мнения (*Както казва В. Ключевски, любовта е в основата на истинското учителстване – „За да бъдеш добър преподавател, трябва да обичаш това, което преподаваш, и да обичаш тези, на които преподаваш.“; Има два начина на възпитание в училище – с любов и без любов... „Не можете да научите децата да се държат по-добре, като ги карате да се чувстват по-зле. Когато се чувстват по-добре, децата се и държат по-добре“ – Пам Лео*); лично изказани като крилата мисъл собствени твърдения (*Учителството не е професия. Учителството е призвание – най-висшето, най-трудното, най-благородното и най-отговорното призвание – създаването на хора; Искам да оставя следа, която да обича, а не, която да мрази. Защото децата умеят да обичат онези, които ги обичат. Да, най-щедрата форма на възпитание е любовта; Както едно здраво дърво дава хубави плодове, така от един добър учител биват създавани истински хора; Ако е добре обгрижвано, дървото ще ти се отблагодари. Ако ученикът попадне на добър учител, благодари не за отговарянето, а за питането, активрането, мотивирането*). При текстовете с въпросителна вербализация (последвана или непоследвана от отговори) питането е към самия себе си (*Кой учи-*

тел е добър? Еднакво добър ли е един и същ учител за различните ученици?; На какво не искам да уча учениците си? Труден въпрос с много неизвестни; Какво ли всъщност е за мен да бъдеш добър учител? Да бъдеш добър учител е да можеш да учиш децата с любов и търпение, с разбиране. Да си позволиш да обичаш и да приемаш учениците като свои деца, да си позволиш да им бъдеш приятел, съветник, наставник, но без да се опитваш да вземаш решения вместо тях. Добрият учител трябва да споделя своите принципи и убеждения с учениците си, но без да ги налага или да настоява те да се съгласяват с тях; Дали ще намеря ключа към детските сърца като учител?) или към неясен събеседник – запомненият добър учител от собственото минало или неидентифициран анонимен адресат (Как да проявя достойнството, на което ме научи?; Какъв ли трябва да бъде съвременният преподавател, за да остане в сърцето на ученика завинаги?; Но какво е да си учител в наши дни? Повод за гордост или срам и притеснение?). Себеанализа си студентите – бъдещи учители, проецират в два основни времеви плана – на миналото (като себеизмерване с добрия учител от ученическите спомени) и на бъдещето (като страх дали ще бъде постигната хармонията на съпреживения през ученическите години педагогически професионализъм или очакване/ желание това да се осъществи по време на собствената им учителска практика). Студентите проявяват вербална и емоционална креативност при футуристичното си проециране и обмисляне на собствената педагогическа реализация като добри учители: Ако искаш да поемеш по пътя на добрия учител, трябва да задаваш въпроси. Трябва да се научиш да приемаш различни отговори. Трябва да обичаш хората, които ще питаш и от които ще очакваш отговори. Социално-педагогическата активност, проецирана в плана на бъдещността вече говори с езика на категоричността, необходимостта, императивността (Добрият учител трябва да е търпелив, да е психически устойчив, да е толерантен и да се държи с децата като с равни. Успешният учител трябва да умеє да създава връзка с учениците си, да бъде съпричастен с техните чувства и емоции; Добрият учител трябва да бъде много добре подготвен, да бъде в крак с всички новости, но и да бъде обаятелна и чаровна личност, която да увлича учениците си, разкривайки им необятния свят на науката; Учителят трябва да бъде не само педагог, но и психолог, естет, изповедник).

Мисълта на студентите е фиксирана и върху присъствието на собствено-то Аз сред другите, себеутвърждаването им чрез другите (*Никога не е късно да се научиш да бъдеш добър учител; Надявам се да владее ситуациите, да бъде учител, който чува и усеща децата; Мисълта, че можеш да бъдеш пълноценен и полезен за някого, те стимулира да учиш още и още; Голямо богатство е в бъдеще да си част от детските мечти и смях*).

Разнообразните примери на самооценяващ и самоанализиращ диалог в студентските есета провокират търсенето на технологични модели за максимално приближаване на образователния дискурс до търсената професионална хармония в края на университетската подготовка. Така се стига до целенасоченост на активности, до ефективен взаимодействие на обратни връзки, до съпоставяне на теоретични постановки с практически примери, до разрешаване на казуси, до разгорещени дискусии *за и против* аспектите на професионализма. В такива случаи майсторството на университетските преподаватели (по езиковедски, педагогически и методически дисциплини) намира проекции в перманентността на ефективно осъществяваната дискусийност на базата на вглеждане в казаното в текста – собствен или на състудент. Пътят за постигане на единно хармоничен, съответстващ на съвременните очаквания образ на бъдещия учител по роден език предполага повторна (след първоначалната креативност по текстопроизводство) активност по рефлексия и саморефлексия на студентските текстови модели. В дискусийността и рефлексивността се пресичат разнообразни педагогически ситуации и образи (на компетентния учител, на вариативния урок, на резултатната педагогическа комуникация и др.). Различията на гледни точки и конструкти се оказват не пречка, а *трамплин* за разнообразност на технологичните модели по съотнасяне на теория и практика, на себепозициониране в перспективите на бъдещата успешна педагогическа реализация като учител. В единодействие се осъществява задълбочено *потопяне* в текстове чрез активното участие на студента педагог в различни роли (автор, редактор, методист, учител, ученик) и подроли (съотносимими с многообразните функции на учителя – информатор, ръководител, фасилитатор, медиатор, оценител, приятел, координатор, сътрудник, съветник, диагностик, мотиватор и др.). Подобни анализационно-прагматични дейности се оказват целесъобразни в процеса на уточ-

няване на понятия по дидактическите и методическите дисциплини; в процеса на формулиране и осмисляне на цели, при анализиране на речеве и поведенчески модели на настоящите/бъдещите учители, при дискусии за адекватността на методите на преподаване и оценяване; помагат за формирането на висши интелектуални умения (свързани с критичност, проблемност, мотивираност) и развитието на различен тип интелигентност, ценни за реализацията на учителя в съвременното образование, *основаващо се върху силните страни на всеки човек, на критично и на творческо мислене* (Гарднър 2014: 77-78).

И ако текстът се явява своеобразен резултат от мисловно-речевата дейност на бъдещия педагог, последващата работа със студентските текстове се свързва с един по-висш стадий – на пресичане на интелектуална, диалогова и праксиологическа рефлексия² за откриване на постижимата хармония от интелигентния учител. Бъдещото проявление (след университета) на тази хармония като разнообразни педагогически практики е отново въпрос на самомотивация, на компетентност и интелигентност.

Използвани източници

Василев, В. 2006. *Рефлексията в познанието, самопознанието и практиката*. Пловдив [Vasilev, V. Refleksiyata v poznaniето, samopoznaniето i praktikata. Plovdiv].

Гарднър, Х. 2014. *Множеството интелигентности. Нови хоризонти в теорията и практиката*. София [Gardnar, H. Mnozhestvoto inteligentnosti. Novi horizonti v teoriyata i praktikata. Sofia].

Добрева, С. 2017. *Анкетирането като форма на обратна връзка и ролята му за ефективизиране на учебния модул по съвременен български език*. – В: Образователни технологии. Шумен [Dobrova, S. Anketiraniето kato forma na obratna vrazka i rolyata mu za effektivizirane na obuchitelniya modul po savremenен balgarski ezik. Shumen].

Наредба № 12 от 01.09.2016 г. за *статута и професионалното развитие на учителите, директорите и другите педагогически специалисти*. В: ДВ, бр. 75 от 27.09.2016 [Naredba № 12 za statuta i profesionalното razvitie na uchitelite, direktorite i drugite pedagogicheski spetsialisti. In: DV, br. 75, 27.09.2016].

Available at: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/soliloquy>; <https://www.litcharts.com/literary-devices-and-terms/soliloquy>; <https://docplayer.it/94377-Laboratorio-delle-competenze-comunicative.html>; http://nilolay-pulp-fictions.blogspot.com/2013/06/blog-post_6178.html (Accessed 14 June 2019).

Бележки

1. Понятието *солилоквиум* [лат. soliloquium < solo – сам, един + loqui – говоря] е дефинирано като диалогично отношение към самия себе си; като разговор със самия себе си. В научната литература обикновено понятието е свързано с естетическия контекст – в театъра като говорене със/на себе си; като сценичен монолог, който има за цел да представи неизречена мисъл и рефлексия на герой от пиеса. Понятието е осмисляно като отражение на характера на ситуацията, като „вътрешен дискурс“, който е намерил своите литературни прояви в театралния монолог (драматичния монолог на Шекспировия Хамлет) или в наративната техника на „потока на съзнанието“ на Джеймс Джойс и други писатели от XX век (Уеб източници).

2. Терминът *праксиологическа рефлексивност* е еквивалент на сложния психичен феномен по регулиране, контролиране и осмисляне на ефективността от използването на прагматизирани програми и действия. В българската научна литература терминът праксиологичен е разчетен в контекста на рефлексивността от В. Василев. Авторът представя специфичната посока и особеното съдържание на рефлексивния процес; разчита понятието праксиологична рефлексия като еквивалент на мисловни процедури, чрез които се подготвя, регулира и контролира превръщането на определени знания в средства за решаване на професионални и житейски практически задачи (Василев 2006: 185).

КУЛТУРНИ РАЗЛИЧИЯ И КУЛТУРНИ ВЛИЯНИЯ В ИНТЕРКУЛТУРНИЯ ДИАЛОГ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ

Янка Тоцева

CULTURAL DIFFERENCES AND CULTURAL INFLUENCES IN INTERCULTURAL DIALOGUE IN THE BULGARIAN SCHOOL

Yanka Totseva
y_totseva@abv.bg

Abstract: *The Bulgarian school is a place where cultural differences and cultural influences occur, because students and their teachers are often representatives of different ethno-cultural or socio-cultural groups. This necessitates a rethinking of the concept of the essence of intercultural dialogue and the ways of its implementation in the educational environment. This article aims to provide answers to some key questions about the new dimensions of the intercultural paradigm. To achieve this, theoretical and practical aspects of intercultural dialogue will be analyzed in the context of a multicultural social and educational environment. An attempt will be made to identify problems and trends towards solving them.*

Key words: *cultural differences, cultural influences, intercultural dialogue, multicultural social and educational environment*

Културните различия и културните влияния в българското училище са факт още при създаването на образователния модел в Третата българска държава в края на XIX в., защото се отчита, че се обучават и възпитават ученици от различни етноси, народности и нации, което е отразено и в Закона за народното просвещение от 1891 г.

В началото на XX в. диференциацията се обогатява, защото Ньойският договор за мир от 27.11.1919 г. задължава страната ни да открие обществени малцинствени училища или паралелни към народните училища, в които обучението да се води на съответния малцинствен език и да признае правото на лица от малцинствата да откриват и издържат частни училища (Цонева 2013: 7).

Към тези училища се отнасят арменските, еврейските, гръцките, българо-католическите, българо-мохамеданските, румънските, турските и руски училища, а американските, френските, немските, италианските, чехословашките и руски училища влизат в групата на училища на чужди мисии (Сачкова 1995: 197). Така България на практика изпълнява една международна политика за осигуряване на правото на всяко дете да получи качествено образо-

вание, съобразено с езиковия и религиозния му статус.

Елена Сачкова счита, че могат да се обособят *четири етапа*, на които съответстват различни образователни политики към малцинствата: на сегрегация (1878-1946), на плурализъм (1946-1958), на асимиляция (1958-1991) и на интеграция (1991-до днес) (Сачкова 1999: 49). Всяка от политиките има своите основания в политическия и културен контекст на времето си. Наличието на училища, обособени по езикови и религиозни признак, в които се е преподавало на майчиния език до средата на ХХ в., от една страна, може да се определи като сегрегация, но от друга то може да се разглежда и като прекрасна възможност да се развиват и стимулират културните различия чрез обучението на майчин език и култура, най-вече в началното училище. От друга страна, всяко дете е можело да бъде записано в българско училище независимо от националната, етническата или религиозната принадлежност на родителите му.

Закриването на частните училища след приемането на Закона за по-тясна връзка на училището с живота от 1958 г. драстично променя картината. Всички ученици вече се обучават само на български език и училището е подчинено на идеологията на управляващата партия.

Промяна на нормативната база

Промените, настъпили след 1989 г., се отразяват в Закона за народната просвета от 1991 г., с който може да се каже, че се възстановява частично възможността за зачитане на езиковите специфики на учениците. Правото да се изучава майчиния език се регламентира законово и се подготвят учебни програми и учебници. Децата и учениците от езиковите малцинства могат да изучават своя майчин език и да го използват на битово ниво.

Повече от десет години обаче са необходими, за да се осмисли концепцията, че само с изучаването на майчиния език не се решават проблемите с образованието на малцинствата. Приемането от Министерството на образованието и науката през 2004 г. на *Стратегия за образователна интеграция* на децата и учениците от етническите малцинства е първият опит да се отчете не само езиковото, но и етнокултурното разнообразие в българското училище. В Стратегията е за-

писано, че системата на народната просвета е призвана да формира като базисна обществена ценност уважението към правата и свободите на всеки индивид и да не допуска дискриминация на никакво основание. Тя трябва да се ангажира със създаването на съвременни условия в българското училище за *опознаване и разбирателство между различните етнически и верски групи, като систематично полага усилия за преодоляване на предразсъдъците и дискриминацията по етнически и верски признак* (Стратегия 2004). В обосновката на необходимостта от приемането е посочено, че

недостатъчно са представени в учебното съдържание историята и културата на малцинствата. Основополагащите елементи на културната идентичност най-често се свеждат до традиционния фолклор, без да се отчитат всички останали културни постижения на етническите малцинства, а още по-малко приносят им към общонационалната култура и развитието на обществото (Стратегия 2004).

Това дава основания да се изведат два приоритета, насочени към постигане на качествено образование за децата и учениците от малцинствата.

Шест години по-късно Стратегията е актуализирана и в нея 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* (Стратегия 2010).

Първите два приоритета отново са свързани с достъпа до качествено образование, но вторият отчита извършената оптимизация на училищната мрежа и насочва вниманието към средишните училища, а третият – демонстрира институционалната подкрепа на интеркултурната перспектива за мениджмънт на образователната интеграция.

Сред ценностите и ръководни принципи на Стратегията от 2010 г. особено внимание заслужават следните постановки:

- *Образователната интеграция е процес, в който участват децата от*

етническите малцинства и от мнозинството и който ангажира цялата училищна общност за осъществяването му.

– Процесът на образователна интеграция се реализира при осигуряване на баланс между приобщаването на децата и учениците от етническите малцинства в образователната система и в обществото – от една страна, и съхраняването и развитието на тяхната специфична културна идентичност – от друга. Съхраняването и развиването на културната идентичност на децата и учениците от етническите малцинства не ги обособява, а е предпоставка за качествено им образование и за равноправната им интеграция в училищния живот и в обществото.

– Предпоставка за успешна образователна интеграция при сформирването на групите в детските градини и на паралелките в училищата е условието етническият състав на децата и учениците в тях да отразява пропорционално етнокултурните характеристики на населението в съответното селище.

– Утвърждаването в училище на атмосфера за межкултурно опознаване, сътрудничество и сближаване и за повишаване на межкултурната диалогичност в мултиетничната образователна среда е неизменна част от интеграционната политика (Стратегия 2010).

Може да се каже, че Стратегията от 2010 г. прави сериозни крачки по създаването на политики за отчитане на културните различия и влияния по един нов и модерен начин. Тази политика намира своето развитие в следващата *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)*. За постигането на втората стратегическа цел *Гарантиране на равен достъп до качествено образование за децата и учениците от етническите малцинства (Стратегия 2015)* са разписани набор от дейности, мероприятия и активности:

1. Назначаване на „помощник на учителя“ от директори на училища и на помощник-възпитатели от директори на детски градини, където има необходимост от допълнителни образователно-възпитателни дейности с деца и ученици от етническите малцинства.

2. Разработване на целесъобразни за различните райони на страната механизми за максимален обхват на децата, подлежащи на задължително предучилищно обучение и училищно образование.

3. Осигуряване на разнообразни форми на допълнителна подкрепа за децата от етническите малцинства за изравняване на стартовите им по-

зиции при постъпване в образователната система.

4. Подпомагане на училищата, единствени в населеното място, които нямат статут на средни и/или защитени.

5. Осигуряване при необходимост на допълнително обучение по български език за деца и ученици от етническите малцинства.

6. Осигуряване на допълнителна квалификация на педагогическите специалисти за работа в мултикултурна образователна среда, включително за преподаване на български език на деца, за които той не е майчин.

7. Осъществяване на извънкласна работа, занимания по интереси и на организиран отход и спорт в мултикултурна образователна среда, съчетана с традициите на отделните етнически групи.

8. Изграждане и функциониране на информационна система за проследяване на децата в риск.

9. Допълнителна работа с ученици от етническите малцинства, застрашени от отпадане и/или преждевременно напускане на училище.

10. Подкрепа на учениците от уязвимите етнически общности за продължаване на образованието им и след задължителната училищна възраст.

11. Специализирана работа за мотивиране на учениците от уязвимите етнически малцинства в гимназиалната степен за продължаване на образование във висшите училища.

12. Разработване на професионален профил на учител за езикова подкрепа в часовете за допълнително обучение и подкрепа (Стратегия 2015).

Почти в края на периода за нейното изпълнение е видно, че по-голяма част от мерките и дейностите са реализирани или се реализират. Това неминуемо води до промяна на училищния климат и интеркултурния диалог в него.

През 2015 г. Народното събрание прие Закон за предучилищното и училищното образование, който влезе в сила от 1 август 2016 г. и предизвика сериозни трансформации както по отношение на структурата, така и на съдържанието. В чл. 5 заслужават внимание две от посочените основни цели:

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 (Закон 2015).

Възниква въпросът: Какви са реалните възможности за тяхното постигане? Ако при първата акцентът е върху формирането на толерантни и уважителни отношения към културно различните, то при втората той е поставен върху усвояване на познания за различни културни

ценности и традиции. Тяхното опознаване е предпоставка за формиране на интеркултурна компетентност и толерантност, което 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* (Закон 2015), 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 (Закон 2015).

Майчиният език е маркер за културно различие, което се поощрява чрез възможността той да се изучава в училище, но трябва да се отбележи, че владенето на българския език, е безусловно необходима предпоставка за постигане на образователните цели и успешната личностна, социална и професионална реализация. Владенето му от учениците, наред с майчиния език, 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 общ език, на който общуват представителите на различните културни групи.

В посоката на промяна, за която говорим, се появи и Наредба №13 от 21.09.2016 г. за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование, която 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, екологично и интеркултурно образование;

4. институционалните политики за подкрепа на гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование.“ (Наредба № 13 2016)

Появата на държавен образователен стандарт, третиращ темата за интеркултурното образование, е пореден успех на политиката за образователна интеграция в българското училище. Интеркултурната перспектива, която се появява първо в Стратегията от 2010 г. е подкрепена от Закона и разширена в Наредбата. В последната са заложили 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 за това доколко Наредба № 13 ще съдейства за истинска промяна в училищните стратегии и политики.

Теоретични разсъждения и предложения

Въпреки споделените въпроси и опасения, направеният преглед на нормативните документи от последните 15 г. показва, че е налице устойчива тенденция за утвърждаване на интеркултуралистка политика в българското образование. Трите стратегии, Законът от 2015 и Наредба №13 от 2016 разписват една нова парадигма на интеркултурното образование и интеркултурния диалог. Официалното признаване на културните различия и културните влияния в тези документи вече е осмислено от позициите на теорията, като се предлагат и възможностите за тяхното практическо приложение, благоприятстващо техните носители.

Наред с това липсва в достатъчна степен готовност училищната общност да създава позитивна мултикултурна образователна среда, за да може учениците с различна културна идентичност да се чувстват приети, разбрани и уважени.

Новата парадигма налага промени в образователната среда и в процеса на обучение, които да превърнат интеркултурната компетентност в ключово постижение не само на настоящите и бъдещите учители и ученици, но и на всички бъдещи граждани. В нейните рамки следва да се създаде цялостен модел за интеркултурно образование, включващ интеркултурния диалог, който да се конструира на базата на емпирично проучване на интересите и очакванията както на етно-

културните малцинства, така и на българското мнозинство. Този модел методологически ще се опре на ценностите на интеркултурната философия и педагогика, а за технологичното му конструиране ще спомогнат представените по-горе нормативни документи.

Интеркултурният диалог в образователните институции все още се затруднява на първо място от езиковите дефицити на част от учениците с майчин език, различен 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, но в редица случаи се различават значително от правилата на училищната организационна култура, които от своя страна са част от правилата на националната култура. Това би могло да се преодолее като се създаде модул за адаптация на тези ученици към училището и неговата култура.

Втори съществен елемент в този модел са процесите на управление на преподаването и ученето в мултикултурна среда, които следва да бъдат съобразени с културните, социалните, икономическите, историческите и географските характеристики на обучаваната група: етнически произход, религия, език, пол, семейно възпитание и родителски стратегии, стиловете на учене, способности, обучителни трудности и др.

Все още пред учителите стои дилемата (за съжаление, често те дори не се замислят за нея) дали да преподават и да изискват от учениците да овладеят включеното в учебната програма и учебника съдържание, или да се съобразят с етническите и религиозните характеристики на децата в класа (паралелката) и да въведат допълнителна информация, поясняваща историята на събитието и мястото му в живота на хората от дадения етнос. Проблемите със съдържанието на обучението са толкова много и толкова сериозни, че в повечето случаи учителите се оказват неподготвени да ги преодолеят, даже и когато им се дадат необходимите указания и правомощия. В новия модел би следвало учителят да има свободата да интерпретира учебното съдържание в контекста на социокултурните характеристики на обучаваните.

Учителите в прогимназиите и в гимназиите също се сблъскват с езиковите затруднения на част от учениците, които идват от малки на-

селени места от региони с компактни маси население с майчин език, различен от българския, и те също имат нужда от модулна технология за преодоляване на езикови, а понякога и културни дефицити.

Новата интеркултуралистка парадигма би могла да вземе елементи от няколко други стари и нови такива. В парадигмата на инструкторизма, който функционира в българското училище, акцентът е върху учебното съдържание и знанията, които се предлагат от учителя и е необходимо да се усвоят от учениците и да се проверят от учителя. Той носи основната отговорност за резултатите от обучението, които се измерват количествено и качествено спрямо заложенания обем учебно съдържание. Тази парадигма все още е господстваща и води до ориентация само към резултата, без да се отчитат езиковите и/или обучителни трудности на учениците от малцинствата. Преминването към формиращо оценяване – за сметка на нормативното или критериалното, би била добра възможност за оценяване на индивидуалния напредък и постижения.

При екологичната парадигма, която допуска разглеждане на преподаването в неговата цялост, обективност и субективност, тъй като предмет на изследване в нея се явяват изказванията на учителя, вниманието се насочва към езика на учителя, неговата емоционалност, надеждност, непосредственост и атрактивност и не на последно място към влиянието на културните фактори. В рамките на тази парадигма изследванията и анализите се свързват с проучване на влиянието на обичайния език в класната стая; уменията на учителя да реализира вербална и невербална комуникация, отчитаща рационалните и емоционалните фактори; ефектите на физическата привлекателност; комуникативната надеждност на учителя и способността му да се държи естествено и непринудено в процеса на обучението и общуването. Акцентът върху учителя, характерен за екологичната парадигма, би могъл да се пренасочи към неговата интеркултурна сензитивност и компетентност, към психологическата и методическата му готовност да работи с културно различни.

При парадигмата на конструкторизма не учебното съдържание и учителят, който го контролира, а ученикът е център на образователния процес. Учителят създава условията, за да се реализира самостоятелен и творчески процес на откриването на новите знания и

най-вече на тяхното осмисляне и практическо приложение. В нея ученикът е център на обучението и е активен и отговорен за собственото си обучение и развитие. При конструктористката организация на процеса на обучение активността за получаване, осмисляне и използване на новите знания изцяло принадлежи на учениците. Комуникацията между учениците е абсолютно необходима, за да се работи ефективно и ефикасно.

Ефективният мениджмънт на преподаването предполага ученето, което пък се свързва с необходимостта от провеждане на предварително проучване на стиловете на учене на децата от различните културни групи. Учителите трябва да са наясно, че учениците с различен културен произход имат различни стилове на учене и се чувстват различно в структурирани и неструктурирани учебни ситуации. Ученици, идващи от култури със силно избягване на несигурността, не се чувстват комфортно във втория вид ситуации и затова те се приемат от учителя като пасивни и неспособни да се включат в работата. Философията на конструкторизма е създадена и функционира успешно в култури със слабо избягване на несигурността (различието) и трудно се приема, а по-често се проваля в тези със силно избягване на несигурността. Това е част от нещата, които имат базисно значение за успеха или неуспеха на иновации, свързани с промяна на парадигмата.

Културните различия и културните влияния в българското училище са отчетени на нормативно ниво и осмислени на теоретично ниво, но все още не са операционализирани на практическо ниво. Това поражда необходимостта от конструиране на нова интеркултуралистка парадигма, която да се технологизира и приложи в мултикултурната училищна среда. Това неминуемо ще бъде свързано със съпротива, но и с творчески иновации. Промяната в мисленето на педагогическите специалисти ще изиграе ключова роля, за да се промени и модела им на работа с културно различните ученици. Тази промяна може да се осъществи само когато има еднопосочни действия на управляващите системата и на педагозите – теоретици и практики.

Използвани източници

Държавен вестник. 1941a. [Darzhaven vestnik], № 79, 13.10.2015. Закон за предучилищното и училищното образование. В сила от 1.08.2016 г. [Zakon za preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie].

Държавен вестник. 1941b. [Darzhaven vestnik], № 80 от 11.10.2016. Наредба № 13 от 21.09.2016 г. за гражданското, здравното, екологичното и интеркултурното образование. В сила от 11.10.2016 г.; изм. и доп., № 80 от 28.09.2018 г., в сила от 28.09.2018 г. [Naredba № 13 ot 21.09.2016 g. za grazhdanskoto, zdravnoto, ekologichnoto i interkulturnoto obrazovanie].

Сачкова, Е. 1999. От образование на малцинства към интеркултурно образование. В: *Интеркултурното образование в България – идеал и реалност*. София, с. 48-81 [Sachkova, E. 1999. Ot obrazovanie na maltsinstva kam interkulturno obrazovanie. V sb.: *Interkulturnoto obrazovanie v Balgariya – ideal i realnost*. Sofiya, pp. 48-81].

Сачкова, Е. 1995. Общобразователните училища на малцинствата в България 1919-1944. В: *Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“*, ФП, т. 88 [Sachkova, E. 1995. Obshtoobrazovatelnite uchilishta na maltsinstvata v Balgariya 1919-1944. V: *Godishnik na SU „Sv. Kliment Ohridski“*, FP, t. 88] 5. *Стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства* 2004, www.minedu.government.bg [Strategiya za obrazovatelna integratsiya na detsa i uchenitsi ot etnicheskite maltsinstva, S., 2004].

Стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства. 2010. www.minedu.government.bg [Strategiya za obrazovatelna integratsiya na detsa i uchenitsi ot etnicheskite maltsinstva, S., 2010].

Стратегия за образователна интеграция на деца и ученици от етническите малцинства (2015-2020), 2015 <http://www.mon.bg/?go=page&pagelid=74&subpagelid=143> [Strategiya za obrazovatelna integratsiya na detsa i uchenitsi ot etnicheskite maltsinstva, S., 2015].

Цонева, П. 2013. Образованието на децата от етническите малцинства в България и съпътстващите го педагогически проблеми 1919–1944 г. В: *Българско списание за образование*, №1, с. 7-14 [Tsoneva, P. 2013. Obrazovaniето na detsata ot etnicheskite maltsinstva v Balgariya i sapatstvashite go pedagogicheski problemi, 1919–1944 g. In: *Balgarsko spisanie za obrazovanie*, №1, pp. 7-14].

ПРЕОДОЛЯВАНЕ НА ДИСКРИМИНАТИВНИ МОДЕЛИ СРЕД МАЛКИТЕ УЧЕНИЦИ

Юлия Дончева

OVERCOMING DISCRIMINATION MODEL AMONG SMALL STUDENTS

Julia Doncheva
jdoncheva@uni-ruse.bg

Abstract: *The theoretical rationale and positively influenced practical experience through a variety of models and methods, both on the part of teachers and parents, working in collaboration. So-called inclusive schools are the most effective way to overcome discriminatory attitudes, creating friendly communities, building an integrated society, achieving accessible, seamless and motivating learning for all. Moreover, they provide effective education for both the minority and the majority of children and improve the efficiency of reciprocity and empathy. We have often heard the saying that there is no "School for Parents", the initiative should not be for them only to ask, to be interested, and to self-portray. Teachers are the ones who can and know how to make parents alike in the name of the child. Sharing good practices, with a proven positive effect, contributes to the multiplication of information on the topic, which will be useful to both the theoreticians and practitioners.*

Key words: *inclusive education, school, family, good practices, positive effect*

*Думата „криза“, написана на китайски,
се състои от два йероглифа:
единият означава „опасност“, другият –
„благоприятна възможност“*

Най-ефикасното средство за преодоляване на дискриминационното отношение е създаване на дружелюбни общности, изграждане на интегрирано общество с достъпно, безпроблемно и мотивиращо обучение за всички. Реализацията се постига в учебните заведения с ориентация към приобщаване чрез изграждане на единна ценностна система, базирана на толерантност, недискриминация, ненасилствена комуникация и др.

За целите на всяко едно проучване първо се анализират теоретичните и методичните постановки на изследваната проблематика. Теоретичните обосновки са важни, защото дават общо обяснение на изследванията и изясняват поведението на обекта/ите.

Моделът от обучителната методика представлява мислено представяне, проекция, на това, което не може да се види или изпита директно. В началото се подбират темите от учебния материал за I-IV клас, в които може да се постави акцент върху запознаването и утвърждаването на значими общочовешки ценности. Всичко това се постига чрез разнообразни модели и методи както от страна на учителите, така и от родителите, работейки в колаборация, за да е налице положително повлиян и реализиран с устойчив ефект практически опит. Нещо повече, така се осигурява ефективно образование, както за малцинството, така и за мнозинството от децата, подобрява се ефективността на взаимност и емпатия.

Начална училищна възраст

В началната училищна възраст интеркултурното възпитание има специфични прояви, които подпомагат взаимното разбиране. Една от тях е екипната работа. Тя е основата на интеркултурността. В презумпцията си общата задача/ дейност обединява различията. Екипната работа е практиката на интеркултурното възпитание. В условията на класа се реализират разнообразни съвместни игри, трудова дейност, национални празници, традиции, обичаи и др., в които се включват деца от всички общности и етноси. Целият клас е обединен под общата активност. Осъзнавайки себе си като етнически различни, те споделят ценностите, постиженията и проблемите на общество, към което принадлежат и от което зависи качеството на собственото им битие. Животът на етнически различните хора е изпълнен с ежедневно присъствие в общности от друг етнически състав, с динамичност и непрекъсната променливост при общуването със свои и с чужди етнически субекти.

В човешката природа е заложен стремежът към самоусъвършенстване и издигане над другите в стълбицата на обществената йерархия. Човек се ръководи винаги и във всички свои начинания от крайната цел и от собственото си его, готов е да преодолее бариерите, препречащи пътя му напред, за да надвие противниците, които съперничат на неговите постижения... Освобождаването от предразсъдъците по отношение на критиката позволява да не се страхуваме да чуем различни гледни точки и да уважаваме чуждите мнения. И докато търсим и проучваме, откриваме своето собствено мнение, откриваме себе си, усещаме себе си (Железова 2013: 61).

Образованието, самоусъвършенстването, саморазвитието е процес, път към знанието, предадено от по-възрастните членове на обществото към младото поколение, подготвяйки ги за живот, развиващ се с все по-бързи темпове. Лавината от предизвикателства, стоящи пред българските деца и ученици, намира отражение и в образователната система. *Защото именно в ранна детска възраст (училищна) интеграцията между етническите и културни групи се случва най-безболезнено.*

Връзките между обществото и природата се реализират чрез човешката дейност и са насочени към задоволяване на едни или други обществени потребности, които неминуемо рефлектират върху формирането на личността.

Постъпвайки в училище, децата откриват нова сфера на своя живот, на своите интереси и взаимоотношения с връстниците си. ...В процеса на учебната дейност между децата възникват определени отношения: ...у тях възниква интерес към мнението на другите, желанието да се ползват от тяхното разположение и да бъдат признати техните достойнства, стремят се да намерят своето място сред другите (Кръстева 2002: 69).

Дискриминация. Дискриминативни модели

Нормативната уредба на Република България напълно съответства на всички международни и европейски стандарти, свързани с темата. В контекста на хоризонталните политики на Европейския съюз и Закона за защита срещу дискриминация българското образование подобно на останалите сфери на социалния живот се ангажира да спазва всяка пряка или непряка дискриминация на базата на пол, раса, етническа принадлежност, религия или вяра, увреждане, възраст или сексуална ориентация.

За съжаление, все още предразсъдъците и стигмата са факт. Тук в кратък вид ще обърнем внимание на популярния изказ *езикът на омразата* или понятието *етноцентризъм*. То е особена психологическа нагласа за *ние и другите*, изключваща всякаква солидарност и толерантност извън собствената група. Проекциите са върху ролевите функции. Етноцентризмът формира стереотипи, които провокират поведение от спектъра на дискриминативността. С адаптирането на понятието *етноцентризъм* в правната теория се обособяват специфични форми на дискриминация. Те водят до намаляване на социалните икономи-

чески и политически възможности, на определени социални групи, стоящи въвн от доминантния обществен модел. Редица изследвания по темата (вж. Динева 2018; Иванова 2019; Неминска 2018 и др.) споделят допускането, че обикновено тези предразсъдъци се формират и отнасят до етнически и расови характеристики; сексуална ориентация; възраст или увреждания и др. А мотивираното чрез тях поведение по отношение формите на различия, се изразява в индивидуални или институционални действия по изключване, маргинализация, агресия и др.

Все пак през последните години са налице добри модели и практики, които подпомагат засегнатите.

Напоследък страната направи значителен напредък като прие редица закони, целящи да предотвратят пряката и косвената дискриминация в сферата на труда, образованието, социалната защита, здравеопазването и други аспекти на обществения живот. Много сектори са обект на тези закони – държавата и нейните институции, обществото, бизнесът, академичната общност и медиите. В резултат българското общество постепенно започва да еволюира от етноцентризъм към етнорелативизъм (Назърска, Хайдиняк 2004: 98).

И още:

Известно е, че в основата на религиозното обучение са християнските добродетели и идеята за толерантност към различията, които са важен мотив при развитието на всеки ученик. Реално педагогическият ни опит показва, че религиозните знания е редно да се разработват съвместно с учениците в свободен дух и да възпитават търпимост към другия – различно-изповядващия (Шапкалова 2019: 18).

Авторите коментират ученическа възраст. В това се състояха нашите надграждащи дискусии и анализи по темите, т.е. да не се изчерпва проблема *тук и сега*, а *там и утре*, в бъдещото формиране и развитие на личността.

Учители и родители във взаимност и колаборация

Нееднаквият темп на израстване и различните условия на живот водят още в ранните години до различия в детското развитие. Нивото на осигурена социална компетентност повлиява върху умственото развитие, на степента на неговата обучаемост с изпреварващо или изоставащо темпо. Друг важен момент е: доколкото мултикултурното възпитание като обществено, социално явление трябва да колаборира по отношение на децата от социокултурно марги-

нализираните слоеве? При тях голям процент от вербалните елементи са заместени от невербални. За компенсирането на езиковите отклонения у децата особена роля имат съвместните действия с родителите и учителите. *Комуникацията между учители и родители активизира и стимулира социалното, познавателното и личностното развитие на детето* (Полихронов 2017: 417).

Днешните деца се раждат и израстват в един сложен виртуално-реален свят. Почти 80% от общуването и социализирането на младите хора минава през интернет. Този процес започва във все по-ранна възраст (по В. Войноховска). Светът на интернет е напълно реален за тях, оказвайки силно въздействие върху формирането на техните възгледи, ценности и идеи. Но в същото време интернет е неконтролирана, многообразна среда, в която те се сблъскват с противоречиви, а често с агресивни, дискриминативни нагласи и с изобилие от език на омразата.

Безспорно образованието е фундаментално за всички групи:

С увеличаване на образователното равнище от начално/основно към средно и висше, нараства значимостта на ценности, акцентиращи върху личните качества (себеизява, постижения, активност, амбициозност и др.), които изразяват индивидуалното утвърждаване, професионалната реалитация и междуличностните отношения не само в тесния кръг на семейството (Гарванова 2015: 61).

От казаното до тук можем да обобщим, че:

образованието като овладяване на култура не е възпроизвеждането на норми по предварително зададен шаблон, а процес на активно преобразуване на тези норми. Последното придава достойнство на подрастващия и демонстрира неговите силни страни. (Стоянова 2016: 11).

Модел → мислено представяне (картина) на това, което не може да се види или изпита директно (Тужаров 2009)

Забележка: Презентирането на модела е изграден напълно върху постановката на Хр. Тужаров. Той е на база информационни и комуникационни технологии, но връзката с методологията на настоящото изследване е изключително близка, ясна и приложима. Поради тази причина, я представяме като част от теоретико-приложната страна на дизайна на изследването.

Теория на педагогическия дизайн: Предлага ясно и точно ръководство за подходите и средствата, подпомагащи децата и лицата (под лица приемаме хората във формат *Учене през целия живот*)

да се обучават и развиват.

Видове обучение: Когнитивно/понятйно. Емоционално. Социално. Физическо. Духовно обучение.

Основни характеристики (Reigeluth) на теорията на педагогическия дизайн: Ориентация/ направления на дизайна. Определяне на методите за обучение и учебните ситуации. Педагогически методи, които могат да бъдат разделени на подходи и отделни методики.

Думата модел е от латинското *modulus* (мярка, образец, прототип). Определение на модел: *Нов обект (реален, информационен или въображаем), различен от изходния, който притежава съществени за реализиране на поставените цели свойства и в рамките на тези цели напълно заменя изходния обект.*

Предназначение на модела. Моделите на обекти от реалната действителност (предмети, процеси, явления) се използват за: представяне на материални предмети; обяснение на известни факти; създаване на хипотези; получаване на нови **знания** за изследваните обекти; прогнозиране; управление и т.н.

Характеристики на модела. Представява концентрирано изражение на същността на предмета или процеса, характеризирайки неговите основни черти. Притежава по-голяма нагледност от самите обекти и активно се използва в процеса на обучението или изследването. Играе ролята на инструмент за прогнозиране и др.

Представената в *Схема 1* характеристика на педагогическия дизайн съдържа в себе си: конкретната теория, интерпретирана чрез съответния модел/и. В и за процеса на обучение преподавателят избира подходящ модел за целта и задачите на обучението. Изборът му е на основа личносно усещане и разбиране за начина на преподаване, неговата професионална философия, и не на последно място нивото и целеполагането на обучаемите.

При стремежа за 100% описание на обекта нарастват разходите, свързани с моделирането, увеличава се точността и се намалява вредата от използване на неадекватен модел. Обратно, при стремеж към 0% адекватност се намаляват разходите, но се увеличава неточността на модела. На *Схема 2* експонираме свойствата на модела, съдържащ в себе си: крайност, опростеност, приближеност и адекватност.



Схема 1. Характеристика на педагогическия дизайн (по Хр. Тужаров)

Крайност на модела. Всички реални обекти като част от света са безкрайни по отношение на свойствата си, свързващи ги с други обекти. Всички модели са крайни. Абстрактните модели по начало са крайни – техните свойства са фиксирани.



Схема 2. Свойства на модела (по Хр. Тужаров)

Реалните модели са крайни в този смисъл, че от безкрайното множество на техните свойства избираме и използваме само някои, подробно интересувачи ни свойства на обекта.

Опростеност на модела. За целите на моделирането се оказва достатъчно непълното, опростено изобразяване на действителността. От два модела, описващи с еднаква точност даден обект, по-близо до оригинала е този, който е по-опростен. За конкретни цели такова опростяване се явява и необходимо, позволявайки да се разкрият главните свойства на оригинала (физическите абстракции – идеален газ, абсолютно черно тяло и др.).

Приближеност на модела. С този термин са свързани количествените различия между модела и оригинала (качествените различия са свързани с термините крайност и опростеност). Такива количествени различия има винаги и сами по себе си са нито големи нито малки. Явяват се мерна единица за съотношението на модела към целта на моделирането.

Адекватност на модела. Адекватен е онзи модел, с помощта на който се постига поставената цел. Тъй като моделът е изражение на характеристики на обекта на изследването, той може да бъде абсолютно идентичен с разглеждания обект. От своя страна реалният обект е безкраен за познанието. Затова няма смисъл да се стремим към точно описание на обекта (по Тужаров).

На съвременното общество са необходими бързо адаптиращи се личности, притежаващи умения за справяне с проблемни ситуации, проявяващи толерантност към различията, съпричастност, с хуманистично и гражданско самосъзнание. Личности, които ще придобият гореописаните умения в училище – мястото, което събира всички деца заедно. Умения, гарантиращи им успешна социализация в обществото. Правото на всеки човек да получи равен достъп до качествено образование, независимо от различията – расови, полови, религиозни, с или без увреждане, социален статус и др., са сред основните приоритети на международните организации.

Положителната емоционална нагласа към членовете на определена маргинализирана общност, към възможностите съобразно потребностите и интересите им, са гаранции за адаптацията и интеграцията на малкия ученик в социалната среда като част от група и същевременно като личностно автономен субект.

Използвани източници

Войноховска, В. 2012. *Информационните технологии и мултимедията като фактори за повишаване мотивацията на обучаемите и ефективността на учебния процес.* Русе [Voinohovska, V., 2012, Informacionnite tehnologii i multimediatata kato faktori za povishavane motivaciata na obuchaemite i efektivnosta na uchebnia process. Ruse].

Гарванова, М. 2015. *Трансформация на ценностите на съвременния българин*, https://magigarvanova.files.wordpress.com/2015/03/book_mgarvanova_values2.pdf [Garvanova, M. Transformacia na cennostite na savremennia balgarin]

[Accessed Jul 25 2019].

Дебрюне, Н. 2016. Оземляването на бежанците от Мала Азия в Емона (1924-1928). В: *Хармония в различията*, с. 246-257 [Debriune, N. Ozemlqwaneto na bejancite ot Mala Azia v Emona (1924–1928). In: *Harmonia v razlichyata*, pp. 246-257].

Динева, В. 2018. *Семейна терапия*. Русе. [Dineva, V. Semejna terapia. Ruse].

Железова Д. 2013. *Метарегулативни компетентности и роли на съвременния учител*. Русе [Zelezova, D. Metaregulativni kompetentnosti I roli na savremennia uchitel. Ruse].

Иванова, Е. 2019. *Модел на педагогически технологии за приобщаващо обучение по учебния предмет „Околен свят“*. В: Сборник доклади от Годишна научна конференция на НВУ „Васил Левски“. Велико Търново [Ivanova, E. Model na pedagogicheski tehnologii za priobshavashto obuchenie po uchebna predmet 'Okolen sviat', In: Sbornik dokladi ot Godishna nauchna konferencia na NVU 'Vasil Levski' Veliko Tarnovo].

Кръстева, А. 2002. Фактори, влияещи върху процеса на социализация на малкия ученик. В: *Начално образование*, №1 [Krasteva, A. Faktori, vliaeshti varhu procesa na socializacia na malkia uchenik. In: *Nachalno obrazovanie*, №1].

Назърска Ж., М. Хайдиняк. 2014. Социален пол, миграции и интеркултурни взаимодействия: Анализ на политиките в България (1990–2010). В: *Миграции, пол и межкултурни взаимодействия в България*, София. http://imir.bg.org/wp-content/uploads/2014/01/Migracii_PRESS.pdf. [Nazarska G., M. Hajdiniak. Socialen pol, migracii I interkulturni vzaimodejstvia v Balgaria, Sofia] [Accessed Jul 27 2019].

Неминска, Р. 2018. *Съвременни аспекти на гражданското образование*. Стара Загора. [Nemiska, R., Savremenni aspekti na grajdanskoto obrazovanie, Trakijski universitet. Stara Zagora].

Полихронов, Д. 2017. Училище за родители – пренос на знания чрез диалог. В: *Хармония в различията*, с. 417-433 [Polihronov, D. Uchilishte za roditeli – prenos na znania chrez dialog. In: *Harmonia v razlichyata*, pp. 417-433].

Стоянова, М. 2016. *Овластяване на ключови компетенции в детството чрез интерактивен технологичен модел на образование*. Автореферат за ОНС „Доктор“, София. [Stoianova, M., 2016, Ovladiavane na kluchovi kompetencii v detstvoto chrez interaktiven tehnologichen model na obrazovaniето. Avtoreferat za ONS “PhD”, Sofia].

Тужаров, Хр. 2009. e-Learning, <http://tuj.asenevtsi.com/EL09/EL28.htm> [Tuzarov, Hr., 2009, e-Learning.] [Accessed Jul 29 2019].

Шапкалова, С. 2019. *Педагогически опит за обучение в междурелигиозна толерантност*. www.ethnotolerance.org/biblioteka/Obrazovanie/Pedagogicheskiq_tolerantnost. [Shapkalova, S., Pedagogicheski opit za obuchenie v mejdureligiozna tolerantnost] [Accessed Jul 15 2019].

АРТТЕРАПЕВТИЧНИ ПОДХОДИ В ПОМАГАЩИЯ ПРОЦЕС И СОЦИАЛНО – ПЕДАГОГИЧЕСКАТА РАБОТА¹

Нели Бояджиева

ART-THERAPY APPROACHES IN THE HELPING PROCESS AND SOCIOPEDAGOGICAL WORK

Nelly Boyadjieva
nelybo2@abv.bg

Abstract: *Art-therapy can help people to express their emotions, and experiences through creating a tangible product. Psychomotor activities such as drawing, coloring, and working with clay/play dough involve all senses, including vision, touch and sound – depending on the materials being used. The variety of materials and activities in art therapy can either be applied as an element of a broader framework, or as an approach itself. Art therapy promotes creativity, self-awareness, self-esteem, communication skills, and overall personality and psychomotor development. The purpose of this presentation is to show various applications of the art therapy approaches as an alternative for communication and self-expression or relying on art therapy as a way of overcoming communication issues.*

Key words: *arttherapy, helping process, socio-pedagogical work and education*

Навлизането на арттерапията в образованието и помагания процес в социално-педагогическата и психологическата работа е ново направление от нейното развитие. Това започва с преустройството на обучението по изкуствата и се проявява като основен елемент в педагогическото реформаторство в движението за образование и възпитание чрез изкуство от последните десетилетия на XIX в. и първите десетилетия на XX в. в Европа и България.

Изучаването на детските рисунки и техните символни функции в генезиса на детското развитие стават неотменна част от научните изследвания на границата на психологията, педагогиката и теорията на изкуството. Новаторите в художествената педагогика помагат и за навлизането на изкуството не само като възпитателно, но и като терапевтично и психо-профилактично средство в образованието. Независимо че движението за образование и възпитание чрез изкуство запада към средата на XX в, създадените методи, техники и практики са основата, върху която през втората половина на XX в. се развива практиката на арттерапията не само в психотерапията, но и в социал-

но-педагогическата работа и спомагателните дейности.

Възпитанието чрез изкуство в широк смисъл е отдавна утвърден принцип и подход в педагогиката. Той се прилага от най-ранна възраст в педагогическото взаимодействие на всички степени и етапи на образованието, а в съвременните условия се прилага и в работата с възрастни. Подготовката на специалисти за помагащите професии – социални работници, педагози и психолози, неотменно включва и този подход, в рамките на който се прилага изкуствоведския метод с артпедагогическа и арттерапевтична насоченост.

През последното десетилетие на XX и първото на XXI в. към изучаването на изкуството като средство за терапия и профилактика в социалната и педагогическата сфера се проявява заслужен интерес. Появяват се първите системни курсове по арт терапия. Изкуството се прилага не само при работа с децата в детската градина и в училище, в социалните домове и институции, в извънучилищните дейности и неформалното образование, но се превръщат в елемент на социокултурната анимация в свободното време.

Терминът *арттерапия* най-общо казано означава лечение чрез пластично изобразително творчество с цел изразяване на собственото психо-емоционално състояние. За пръв път се употребява от А. Хил през 1938 г. при описание на занятията с болни в санаториумите. По-късно се прилага към всички видове терапевтични занимания с изкуство (музика, драма, танц и т.н.). В българската литература се срещат понятията *арт-терапия* или *изкуство-терапия* наред с *артпедагогика*.

Основното съдържание на терапевтичните сеанси, в които се използва изкуство, е предлагането на разнообразни занимания с художествено-творчески дейности. Тяхната насоченост е свързана с активиране на общуването между водещия и участващите в терапевтичния процес. Арттерапевтичният метод помага за по-ясно и осъзнато изразяване и проекция на вътрешни преживявания, на вътрешни недостатъчно неосъзнати състояния и противоречия. В арттерапията днес се включват и такива форми на творчество като кино и видео-арт, фото, инсталация, пърформанс, компютърно творчество, където визуалният канал на комуникация играе водеща роля.

Терапията чрез изобразително изкуство (арттерапия в тесен смисъл) е сравнително нова терапевтична модалност, като произве-

денията на изкуството се използват в психиатричната практика с диагностична цел отдавна. Спектърът на приложение е широк – от деца с емоционално-поведенчески проблеми и разстройства до болни от рак. Сесиите се провеждат индивидуално или в групи. Някои средства, методи и техники са подходящи за специфични групи, нуждаещи се от помощ. Затова изкуствоведът терапевт трябва да има подготовка както за терапевтично използване на различни художествени форми и стимули, така и за психотерапия. Чрез внимателен анализ на спонтанните творчески продукти от дейността на клиента/пациент арттерапевтичният метод дава възможност за обективизиране както на вътрешната динамика, така и за реструктуриране на преживяването.

Многобройните начини за използване на изкуство-терапията зависят от теоретичните убеждения на терапевта и конкретните цели на терапията. Независимо от големия фактически материал, арттерапията се намира все още в стадий на емпиричните обобщения. Няма общоприета теория, която да обяснява въздействието на изкуството в терапията. Обяснението е свързано със сложността при търсене на конкретни доказателства, които потвърждават целителното въздействие на тези дейности в комплексната терапия на болните.

Приложението на арттерапевтичния метод при социална рехабилитация се осъществява чрез различни форми и техники на художествено-творчески дейности. Този вид помощ е основан на способността на човека за образно възприемане на околния свят и взаимодействие с него в символна форма. Изкуството като дейност дава възможност за експериментиране с художествени символи като заместители на реалните обекти. Арттерапията се базира на тези качества на изкуството. За ефективната ѝ реализация се изучават всички възможности в процеса за консултиране и диагностика, терапия, корекционна работа и социална помощ.

В арттерапевтичната работа се подбират художествени произведения като стимул за терапевтично въздействие. Този начин на работа е основан на свойствата на произведенията на изкуството да предизвикват у възприемачия специфични преживявания и психически състояния – радост, тъга, покой, възбуда, гняв, спокойствие и т.н. Целенасоченото изграждане на естетическата среда позволява да се създадат условия, които могат да въздействат върху личност-

та по мотивиращ, активиращ или компенсаторен начин, а също да се снижава и премахва болезненото напрежение или фрустрация.

В процеса на работа професионалистите въвеждат клиентите/пациенти в естетическата среда и съвместно анализират позитивните и негативните въздействия на отделните компоненти, търсейки причините за това. В хода на общуването нуждаещите се получават възможност в омекотена форма да преживеят и реагират на болезнени събития. Така те започват да осъзнават и да се освобождават от стереотипите на поведение, да преосмислят и трансформират тези от тях, които затрудняват адаптацията им. Това се отнася и за позитивните преживявания при контакта с изкуството и възможността да възпроизведат или да усилят това въздействие в търсените предели. Така клиентите/пациенти се научават сами да управляват компенсацията и изживяването на своите неадекватни реакции.

Заниманието с активна художествена дейност е типичен метод, основан на свойствата ѝ да подрежда индивидуалния и групов културен опит и да представя резултатите от това в интересубективна културна форма с помощта на характерните за изкуството символични изразни средства. Ефективността на арттерапията е в пряка връзка с непосредственото участие и активността на нуждаещия се. Основните функции на арттерапията са *компенсираща*, *развиваща* и *обучаваща*. Те са взаимосвързани и се основават върху преместването на доминантата на активността към области, в които може да бъде постигнат успех. Освен това, са достъпни за контрол и самоконтрол, за по-ефективно въздействие и взаимодействие с околните. Арттерапията се използва и за формиране на нови социални умения, целесъобразни за стратегиите за справяне и в непривична среда.

Арттерапия се изучава в повечето университети, професионални организации и институции във връзка с повишаването на квалификацията на работещите в социалната и педагогическата сфера педагози, психолози, социални работници и терапевти.

В СУ Св. Кл. Охридски – ФНОИ в учебните планове на специалностите социална и специална педагогика в ОКС *бакалавър* и *магистър* има задължително избираеми дисциплини: *Арттерапия в социалната работа*, *Арттерапевтични техники в консултирането*, *Арттерапевтични техники за работа със семейството*,

Арттерапия при деца с комуникативни нарушения, Драматерапия, Фамилна социокултурна анимация и терапия, Семейна драма терапия и психодрама, Социално-терапевтичен театър, Куклотерапия, Приказко-терапия, Синемалогия, Библиотерапия, Музика терапия, Кино и фото-терапия и др. В рамките на обучението по педагогика за зрително-затруднени е специалността *Специална педагогика*, където се изучават скулптура, тактилна керамика, моделиране и работа с глина. В педагогика за деца с интелектуална недостъпност се изучава куклотерапия, а в обучението по изкуства се преподават неконвенционални методи, много от които са с терапевтична насоченост.

Арттерапевтичният метод се разглежда като елемент от теорията и методиката на възпитанието и художественото образование, на социалната работа, на консултирането и съветването в процеса на оказване на помощ на различни социално-възрастни, професионални и групи в риск. В рамките на междууниверситетски обмен по програмите *Еразъм* се осъществява обучение и съвместни дейности по арттерапия с водещи европейски университети.

В Академиите по изкуства (НХА, МА, АМТИИ) и в НБУ има магистърски програми арттерапия и форми за следдипломна квалификация за: деца с комуникативни нарушения, по артистични психосоциални практики, по арттерапия за работа със семейства. Подобни форми има все повече и в други университети като отделни курсове или теми в рамките на педагогиката на обучение по изкуства или в педагогиката и социалните дейности (ПУ, ШУ, ЮЗУ, ВТУ, РУ).

При обучението на специалисти от помагачите професии арттерапия се изучава в СУ *Св. Кл. Охридски* – ФНОИ, в педагогическите факултети на други университети, където са разкрити специалности или факултети по изкуства – ПУ, ЮЗУ, ШУ и ВТУ. В различни публикации се представя възпитанието, терапията и профилактиката чрез изкуство, в помагачия процес в психологическата, педагогическата и социалната работа.

Трудно е да се открие собствен оригинален опит и школи за това. В повечето случаи се възпроизвеждат чужди практики или се модифицират изпробвани и известни подходи за работа с определен контингент лица. Развиват се направленията на арттерапията

чрез визуално-пластични изкуства, театър и драма, музика, приказки, басни и притчи, както и фотография и кино, комбинирани форми на ритуална терапия чрез изкуство. Публикациите на утвърдени титуляри се издават като учебно-методическа литература, както и преводни методически ръководства по арттерапия за помагащите специалисти. Съдържанието на обучението в прилагането на арттерапевтични подходи в подготовката на специалисти от помагащите професии е насочено към запознаване с мястото и ролята на изкуството в спомагателния процес с неговите терапевтични функции: експресивна, проективна, сублимационна, комуникативна, продуктивна, социализираща и др.

При обучението се изнасят лекции за историята и теорията на изкуството и развитието на арттерапията; индивидуална и групова арттерапевтична работа; демонстрации; ролеви игри; казуси; супервизия на случаи от практиката. Чрез тези методи се усвоява комплекс от основни арттерапевтични техники. Самостоятелната работа се състои в подготовка на портфолио, описание на приложение на конкретна техника на арттерапевтична работа с клиент/ пациент. Използват се по избор *активни* и *пасивни* форми на занимания или комбинирани варианти. Студентите провеждат своя терапия в рамките на самия процес на обучение, което повишава тяхната мотивация за включване и повишава качеството на процеса на обучението им.

Арттерапевтичните практики в обучението дават възможност за придобиване и на личен опит, за изпробване реакциите при различни роли – на клиент/пациент, консултант и терапевт, които в своето единство оформят облика на специалиста в помагащите професии. Така се допълва и обогатява общотеоретичната и методическата подготовка и се дава възможност за интензивно междуличностно общуване, взаимно опознаване, сближаване и ентузиазизиране на студентите за самостоятелна работа и по-нататъшно професионално усъвършенстване. Тези практики помагат за изграждане не само на базисните за помагащите професии умения за общуване, сближаване, опознаване и подпомагане, но и за оформяне на професионално-личностните им качества. Много от участниците в такива занимания откриват поле за бъдеща работа и успяват да изградят ориентири в кариерата си.

Арттерапевтичната работа е включена и в практическото обуче-

ние на студентите от помагащите професии. Те имат възможност да посещават различни центрове за работа с деца и възрастни, където се прилага изкуството в специално оборудвани ателиета, студии и работилници. Там те могат не само да наблюдават индивидуални и групови занимания, но и сами да работят с нуждаещи се лица в рамките на текущата и пред-дипломна практика при държавния педагогически стаж. В научноизследователската си работа студентите имат възможност да проучват проблемите и възможностите за арттерапевтична работа в самостоятелни или екипни курсови работи, в дипломни проекти и чрез съучастие в съвместни изследвания със своите научни ръководители. Тематиката и направленията на проучване дават възможност на всеки да избере такъв проблем, в който ще има възможност да се запознае с чуждестранен опит и добри практики, да направи критично-аналитичен прочит и коментар на нови подходи, както и да се изяви в самостоятелно експериментиране и изпробване на възможностите си за арттерапевтична работа на терен.

Научните изследвания в областта на арттерапията и приложението ѝ са неотменима част от проучванията в областта на педагогиката, психологията, обществените и хуманитарните науки в света. Това е нов етап на развитие, утвърдил се от края на XX в. и първото десетилетие на XXI в. у нас. В университетите се разработват отделни направления на изкуство-терапията, които се представят в различен тип публикации, докладват се на научни конференции или са част от дисертационни трудове. Едновременно с това много специалисти от практиката търсят възможности за експериментиране и приложение на арттерапевтичния метод с различен тип клиенти/ пациенти в помагащия процес.

Арттерапията се прилага от психолози и педагози, изкуствоведи, художници и други творци на изкуството на базата на разпространени и утвърдени подходи и научни програми по света. Разработват се все повече дисертации в областта на арттерапията в различни научни направления – психология, педагогика и социална работа, изкуствознание, педагогика на изкуството, методика на обучението по изкуства. Нови теми са приложението на изкуствата в творческо- педагогическия, в терапевтичния процес и консултирането. Подходите към този тип проучвания са в зависимост от научната и образователната компетентност на авторите и насоките за приложение: в процеса на обу-

чението и подготовката на специалисти, в социалната практика или в монографични изследвания, в т.ч. от дисертационен тип.

В социалната практика се разгръщат различни варианти на приложение на арттерапията в различни типове и форми на работа (комплекси за социални услуги, школи, ателиета, приюти, центрове, кабинети, домове за работа с деца, юноши, младежи, възрастни и инвалиди, които се нуждаят от подкрепа). Тези форми се развиват самостоятелно, без пряко участие на академичните среди като центрове за подготовка на специалисти в областта на изкуство-терапията. Оформят се паралелни структури за професионална квалификация в областта на арттерапията. В тях се предлагат варианти и форми за обучение в групи за личен опит и участниците на практика работят като терапевтична група.

Развиват се и се обособяват направленията на терапия чрез изобразителни изкуства, драма, музика, танц, художествена литература (приказки, поезия, басни, притчи, митове). Разработват се и методи на фото- и кинотерапия, както и различни комбинирани форми на творческа, комплексна, музикално-двигателна или ритуална терапия. Налице са практико-приложни разработки на арттерапията като елемент на психодиагностиката, консултирането и съветването, корекционно-възпитателната работа с деца и възрастни, в социалната рехабилитация със специфични лица и групи в риск, в образованието, като средство за профилактика в широк обхват на социалната сфера.

Конкретни постижения и доказателства за ефективността от приложението на изкуство-терапията има при деца с емоционални и поведенчески проблеми и повишена агресивност, при проблеми в развитието и комуникацията (говорно, телесно и интелектуално развитие), при социално занемарени и деца отглеждани в институции, при малолетни и непълнолетни правонарушители, с девиантно поведение, във възпитателни училища и интернати, при възрастни с когнитивни нарушения, с дегенеративни заболявания, във фамилната социална работа и семейната психотерапия, както и в клиничната практика при психосоматични проблеми и болести.

Перспективите са за разширяване на приложната терапевтична функция на изкуството и художествените дейности като основно средство в помагачия процес. Това се отнася за превенцията и профилакти-

ката на отклоненията в поведението, индивидуално-личностното и социалното развитие, психо-педагогическата и социалната диагностика, консултирането, терапията, като елемент на ерго-терапията и терапията чрез заетост. Съществуват опити за приложението на изкуствата и в клиничната терапевтична работа освен в психиатричните отделения и при пациенти и болни в диспансери, в клиниките за интензивно лечение, за долекуване в санаториуми и болнични заведения от различен тип. Богатият опит, натрупан в характерното поле на лечението чрез изкуство се проучва и се включва в образованието за помагащите професии не само в медицинската сфера.

Все още няма стандарти за обучение на специалисти арттерапевти, които да работят с различни групи клиенти/ пациенти в социалната и педагогическата работа в институциите. Няма и утвърдена професия *арттерапевт*, а тези дейности се извършват в рамките на заеманата длъжност като ресурсен учител, социален работник, възпитател, рехабилитатор, терапевт. Помагащите професионалисти използват различни варианти на приложение на специални умения за арттерапевтична работа в образователни, социални, медицински, училищни и извънучилищни, културни и обществени центрове за работа с изкуства в свободното време, за социална рехабилитация, в комплекси за социални услуги на държавно, общинско равнище, в неправителствения и частния сектор на услуги и специализирана помощ.

Необходимо е теоретическо обосноваване на арттерапевтичните подходи за системното им включване в подготовката на специалисти за помагащите професии. Програмите по арттерапия във ВУ се радват на интерес сред студентите, но те не са обвързани достатъчно с практически сфери на приложение. За това трябва да се създадат междууниверситетски или междуфакултетски програми за подготовка на арттерапевти за помагащите специалисти с участието на чуждестранни утвърдени специалисти от България и Европа.

Бележки

1. Публикацията е по тема на Научно-изследователски проект по Фонд „Научни изследвания“ на СУ „Св. Кл. Охридски“ на тема „Приложни полета на социалната педагогика“, Научен р-л проф. д-р Нели Бояджиева № 80-10-88/15.04.2019 г.

ИНТЕРАКЦИЯ И ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЯ В ПРИОБЩАВАЩОТО ОБРАЗОВАНИЕ

Евгения Тополска

INTERACTION AND INTERCULTURAL COMMUNICATION IN INCLUSIVE EDUCATION

Evgenia Topolska
etopolska@abv.bg

Abstract: *The intercultural communication has different aspects: psychological, socio-cultural, pedagogical, linguistic, etc. In the report, intercultural communication is presented in the context of inclusive education. The specifics of interaction and interactive pedagogical techniques and their role in the formation of intercultural communication in inclusive education are analyzed. An option to construct interactive pedagogical techniques for intercultural communication is suggested.*

Key words: *interaction, intercultural communication, inclusive education*

Водеща цел на приобщаващото образование е да се осигури равен достъп и качествено образование за всяко дете. Тази цел е дефинирана в Наредбата за приобщаващо образование от 2017 г. и нейното практическо реализиране е детайлно регламентирано. Процесът по осъзнаване индивидуалността на всяко дете, създаването на възможности за неговото развитие и участие е многообхватен. Приобщаващото образование е насочено не само към реализиране на образователни цели. То трябва да подготви детето *в социален и емоционален план, за да се развива безпроблемно в сложната социална система на училището, а от там и в реалния живот* (Дончева 2018: 359).

За да се реализира такова образование е важно да има включваща среда в обществото; необходима е социална кохезия (Чавдарова – Костова 2019: 17-18). Социалната кохезия все по-често се посочва като цел, чрез която да бъде постигнато мирно и хармонично съжителство между представители на различните социални и културни групи в обществото. *Социалната кохезия е необходимост за преодоляването на т. нар. рискове от не-диалог.* (Чавдарова – Костова 2019: 18).

Наличието на ограничения при комуникация *с различни от нас*, липсата на диалог, създават затруднения при реализиране на политиката за приобщаващо образование. За преодоляване на тези зат-

руднения помага интеркултурната комуникация.

В настоящото теоретично проучване ще бъде направен опит да се анализира интеракцията и интеркултурната комуникация в процеса на приобщаващото образование, и да се предложи вариант за конструиране на интерактивни педагогически техники за интеркултурна комуникация.

Релация интеракция – интеркултурна комуникация

В психологията понятието *интеракция* означава *взаимодействие и взаимовлияние между хора в процеса на общуването им* (Девев 2003).

Човек не може да съществува без да общува. Това е една от основните тези за комуникацията. За човешкото поведение няма друга алтернатива. Всяко поведение в ситуация на интеракция има характер на съобщение, в резултат на което се явява комуникация. Дейност или бездействие, думи или мълчание – всичко това има стойност на съобщение: те оказват влияние на едни, на чиито послания другите не могат да не отговорят, т.е. получава се общуване (Исаев 2008: 18).

От психолингвистично гледище комуникативният акт е не само езиков. В него се реализира съвкупност от фонови знания, които задават социокултурния фон на самото общуване. В комуникативния акт езиковите и фоновите знания се сливат в мисловно-речево единство. Значението и функционирането на фоновите знания е предмет на изследване в етнографията на езиковата комуникация, лингвостранознанието, общата теория на превода и др. (Сотирова 2011). Посочените фонови знания играят роля в интеркултурната комуникация.

Взаимодействието се разбира като непосредствена междуличностна комуникация, чиято най-важна особеност е способността на човек да приеме ролята на Другия и да си представи как го възприемат събеседниците, да контролира своите действия. Интерактивният процес се характеризира с интензивна комуникация и обмен на дейности, целенасочена рефлексия на участниците към дейността и взаимодействието помежду им. Според С.С. Кашлев (2004: 38-40) признаци и инструменти на интерактивно взаимодействие са: полилог; диалог; мисловна дейност;

смислотворчество; междусубектни отношения; свобода на избора; позитивност; рефлексия.

От цитираното се вижда, че понятията *интеракция* и *комуникация* са взаимосвързани, като посочената релация се разширява при включване на различните видове комуникация. В настоящия текст фокусът ще се съсредоточи върху интеркултурната комуникация, разглеждана в контекста на приобщаващото образование.

В специализираната литература, освен понятието *интеркултурна комуникация* се използват *мултикултурна комуникация* и *междукултурна комуникация*. В някои случаи се използват като синоними, а в други – като различни понятия. Необходимо е да се направят някои понятийно–терминологични уточнения. Според Я. Тоцева всяка *комуникация, която включва перцепция и взаимно обогатяваща интеракция между участници, принадлежащи към различни култури, може да се разглежда като интеркултурна* (Тоцева 2012). Авторката приема, че понятията *интеркултурна комуникация, интеркултурно общуване и интеркултурен диалог* са синоними, защото с тях се описва едно и също, а именно *обмен на вербална и невербална информация, знания, опит и емоционални преживявания, основаващи се на приемане на другостта, признаване на правото и на съществуване, съпътствано от уважение към нея между участниците в комуникативния акт, принадлежащи към различни култури, но не винаги говорещи различни езици* (Тоцева 2012).

Цитираните уточнения и теоретични постановки ни дават основание да разгледаме релацията *интеракция-интеркултурна комуникация* като взаимодействие между две понятия по следния начин (фиг. 1).

Интеркултурната комуникация може да се анализира от различни аспекти: лингвистичен; психологически; социокултурен; педагогически и др.

В настоящото проучване се спираме на педагогическия аспект в контекста на приобщаващото образование.

Интеракцията в съвременното образование се свързва с хуманистичния образователен модел, при който се създават *субект– субектен* тип отношения. Усилията на педагозите са насочени към създаване на образователна среда, която да мотивира децата/ учениците. При инте-



Фиг. 1. Релация между понятията „интеракция“ – „интеркултурна комуникация“

рактивното обучение учителят е фасилитатор, който стимулира активността и взаимодействието между децата/учениците, за да достигнат до ново знание. Защо интерактивността е важна? Според С. Ангелова интерактивността е израз на изискванията на пост-

модерния свят – ученикът да бъде в центъра на обучението, дейностите да бъдат отправени към самия него и той да се чувства *имплантиран* в създадената учебна среда (Ангелова 2015: 202).

Интерактивното взаимодействие е интензивна комуникативна дейност между участниците в образователния процес, разнообразие и смяна на дейности. В интерактивното обучение М. В. Кларин (Кларин 2000: 14) разглежда три вида активност: познавателна; социална; физическа.

Посочените три вида активност ни дават основание да направим следната характеристика при интеракция и интеркултурна комуникация в педагогически аспект (табл. 1):

Таблица 1.

Структура на интеракцията и на интеркултурната комуникация в педагогически аспект

Компоненти на взаимодействието	Интеракция	Интеркултурна комуникация
Познавателна активност	В процеса на взаимодействие между субектите се стига до нова информация, придобива се ново знание, умение	В процеса на взаимодействие между субекти от различни култури се постига нова информация, знание, умение относно други култури, формира се толерантност
Социална активност	Взаимодействие между субектите в образователната среда, което води до промяна в дейността и резултатите от нея	Взаимодействие между субектите от различни култури в образователната среда, което води до приемане на „Другия“ и формиране на толерантност
Физическа активност	Двигателни действия, съпътстващи другите два вида активност	Двигателни действия, съпътстващи другите два вида активност

За педагозите терминът *интеркултурно образование* е често употребяван от термина *интеркултурна комуникация*, като продуктът от обучението (образованието) следва да съдържа знания, умения, техники и практики за ефективна взаимно удовлетворителна интеркултурна комуникация (Тоцева 2012).

Интеркултурна комуникация и приобщаващо образование

Интеркултурната комуникация е значим компонент в процеса на приобщаващото образование. В рамките на дефиницията за приобщаващото образование като качествено образование за всяко дете, интеркултурната комуникация насочва към образование, което обхваща деца от различни култури, етноси и помага за създаване на толерантна атмосфера. В Наредбата за приобщаващо образование от 2017 г. интеркултурна комуникация намираме в контекста на дейностите към раздел *Обща подкрепа*. Кои са аргументите? Според чл. 20 от Наредбата *Общата подкрепа за личностно развитие е насочена към развиване на потенциала на всяко дете или ученик в детската градина или в училището*. Наредбата предвижда различни форми на работа, сред които може да цитираме заниманията по интереси, които включват

дейности за стимулиране развитието на личностни качества, социални и творчески умения и изяви на способностите в областта на науките, технологиите, изкуствата, спорта, глобалното, гражданското, здравното и интеркултурното образование, образованието за устойчиво развитие, както и за придобиване на умения за лидерство.

Разбира се, основно място интерактивната комуникация има в образователния процес, в който непринудено се формира чрез интерактивни педагогически техники. Технологията на конструиране на интерактивни педагогически техники може да се проследи по предложената по-горе таблица, в която сравнихме компонентите на интеракцията и интеркултурната комуникация. Планирането на конкретно съдържание по всяка от посочените активности: познавателна, социална и физическа, ще доведе до конструиране на интерактивна педагогическа техника, с която да се работи върху интеркултурната комуникация.

Интеракцията е задължителен елемент в интеркултурната комуникация. В този смисъл интерактивните педагогически техники са необходими за изграждане на интеркултурна комуникация в услови-

ята на приобщаващото образование. Поради спецификите на различните възрастови групи обучаеми и невъзможността да се изпълзват еднакви интерактивни техники в предучилищното и училищното образование, предстои да се въведат педагогически техники, които да формират интеркултурна комуникация, съдържаща познавателна, социална и физическа активност.

Използвани източници

Ангелова, С. 2015. *Интерактивните методи в подкрепа на деца с обучителни трудности*: Psychological Research, vol. 18, No 2, pp. 201-206 [Angelova, S.. Interaktivnite metodi v podkrepa na detza s obuchitelni trudnosti. In: *Psychological Research*. vol.18, No 2, pp. 201–206].

Десев, Л., 2003. *Речник по психология*. София [Desev, L.. Rechnik po psihologia, Sofia].

Дончева, Ю. 2018. *Процесуални и резултативни особености на приобщаващото обучение в мултикултурна и разновъзрастова среда*. В: Детето и педагогиката. София, с. 359-366 [Doncheva,Yu., Protzesualni i rezultativni osobenosti na priobshavashtoto obuchenie v multikulturna i raznovazrastova sreda. In: Deteto i pedagogikata, pp. 359-366, Sofia].

Исаев, Э. 2008. *К определению понятий коммуникация, интеркультурная коммуникация и коммуникативистика*. В: Культура народов Причерноморья. №138, с. 18-21 [Isaev, E.Sh. K opredeleniu ponyatii kommunikatzia, interkulturnaya kommunikatzia i kommunikativistika – In: *Kultura narodov Prichernomoria*, № 138, p.18-21].

Кашлев, С. 2004. *Интерактивные методы обучения педагогике*, Минск [Kashlev, S.S., Interaktivnie metodi obucheniya pedagogike, Minsk].

Кларин, М. 2000. *Интерактивное обучение – инструмент освоения нового опыта* В: Педагогика., М. [Klarin, M.V. Interaktivnoe obuchenie – instrument osvoenia novogo opita In: *Pedagogika*, M.].

Сотирова, М. 2011. *Многоезичие и интеркултурна комуникация в образователното пространство* В: Реторика и комуникации, 1 [Sotirova, M. Mnoгоеzichie i interkulturna komunikatzia v obrazovatelното prostranstvo. In: *Retorika I komunikatzii*, 1].

Тоцева, Я. 2012. *Педагогически подход към интеркултурната комуникация* В: Реторика и комуникации, 6 [Totzeva,Y., Pedagogicheski podhod kam interkulturnata komunikatzia In: *Retorika I komunikatzii*, 6].

Чавдарова-Костова, С. 2019. *Приобщаващо образование*. София [Chavdarova–Kostova, S., Priobshavashtoto obrazovanie. Sofia].

Наредба за приобщаващото образование. 2017. МОН [Naredba za priobshavashtoto obrazovanie, MON].

АГРЕСИВНИ ТЕНДЕНЦИИ И ПРОЯВИ МЕЖДУ РОДИТЕЛИ И УЧИТЕЛИ В БЪЛГАРСКОТО УЧИЛИЩЕ

Галина Тимова

AGGRESSIVE TENDENCIES AND MANIFESTATIONS BETWEEN PARENTS AND TEACHERS IN THE BULGARIAN SCHOOL

Galina Timova
galina.timova@abv.bg

Abstract: *Increasingly, pedagogical professionals complain about being subjected to aggression in their workplace. A substantial part of these events came from parents of students. This aggression causes the deterioration of partnerships between adults, who have the greatest impact on the lives of adolescents. About 80% of Bulgarian teachers complain that they have been approached with some form of aggression, violence or harassment that has occurred as a result of their official duties. In an author's national survey of 691 pedagogical experts on the frequency and forms of aggression, violence and bullying by parents towards teachers, the data shows that eight out of ten teachers have been subjected to behavior that grossly violates their rights, causes lasting physical and mental traumas and leads to feelings of defenselessness. Extortion, threats, conditions, and the spread of false data and lies constitute the majority of forms shared by pedagogical professionals that undermine their prestige, goodwill and reputation, as well as causing them lasting fears and instilling a sense of inferiority.*

Key words: *aggression, harassment, victim.*

Много научни трудове са насочени към изследване на агресията и тормоза в училище, но те касаят предимно подрастващите. Взаимоотношенията *родители – учители* представляват слабо изследвано поле на двупосочна комуникация и интензивни връзки, чиято най-важна цел е успехът на всяко дете. МОН работи целенасочено за създаване и развиване на успешно работещи училищни общности, в които се предполага, че взаимодействието между всички заинтересовани страни е на база добронамереност, позитивизъм, взаимно уважение, общо целеполагане и поемане на отговорности за изпълнението на всички важни и значими цели и задачи. В ангажиментите на педагогическите специалисти влизат задължения за срещи с родители – планови и извънредни, групови и индивидуални, както и ежедневен контакт със семействата на отсъстващи ученици от училище. Родителите имат задължение да осигуряват редовното присъствие на детето/ ученика в училище, редовно да се ос-

ведомаяват за своите деца, да участват в процеса по изграждане на навици за самоподготовка, да присъстват на родителски срещи и др.

Тези регламентирани полета за взаимодействие дават възможност за гъвкаво развитие на различен тип партньорства – на взаимопомощ, доброволчество, извънкласни занимания и дейности, съвместно организиране на тържества и прояви и др. В голяма степен родители и ученици желаят да бъдат пълноправни партньори в процесите на социализация и възпитание, дори и в тези, свързани с обучението. Партньорските отношения, изградени върху принципите на добронамереност, уважение и зачитане на етнически, социални, културни и други специфични различия, носят гарантиран успех за всяко дете и всеки ученик.

Възможностите за свободно общуване не винаги гарантират добри намерения и взаимно уважение. Различни социални типове поведение, възприятия, нагласи, култури често носят предпоставки за конфликтност, неразбирателство и дори агресивни прояви при комуникация. В последните години все повече педагогически специалисти се оплакват, че са били обект на различни форми на неоснователни претенции, отправени към тях. Някои родители си позволяват неуважително отношение, завишени изисквания и понякога тези взаимоотношения надминават етичните правила и норми, които са част от управлението на всяка образователна институция.

Според доклад, публикуван на страницата на международния проект, финансиран от Европейската комисия *I'm not scared*, в който участват 11 партньори от 9 европейски държави, насилие е всяко действие или поведение, насочено срещу другия човек или собствената личност, което предизвиква физическо, психическо и емоционално страдание. По своята социална същност насилието е античовешки акт. То е вид претъпнение и нарушава достойнството и интересите на личността.

В това изследване ще се опитаме да проследим честотата и тенденциите при видовете агресивни прояви от страна на родители към педагогически специалисти; кои форми на родителска агресия, насилие и тормоз имат най-силно влияние върху емоционалното състояние на педагогическите специалисти; как реагира ръководството на образователната институция и как е бил решен проблемът.

Отношението към педагогическите специалисти от страна на ро-

дителите интензивно се променя спрямо съвременните етични норми, които обществото е приело да възпитава и спазва. През последните години се отчита тенденция на занижено уважение към българския учител, което наложи в Закона за предучилищното и училищно образование да бъде записано в чл. 219, ал. 3, че *на педагогическите специалисти се дължи почит и уважение от учениците, родителите, административните органи и обществеността* (Държавен вестник 2015). Въпреки разписаното в закона задължение, все повече учители стават обект на неуважителни действия към тях. В същото време, с навлизането на информационните технологии, които подпомагат обмена на информация и комуникации, се открива възможност за разгръщане на кибертормоз. С настоящото проучване ще може да се потвърди или отхвърли хипотезата, че все повече учители са обект на агресия, насилие и тормоз от родители, както и че психическият тормоз във всичките му форми е значително по-разпространен от физическия. Ще бъде показана и ролята на ръководството на образователната институция по отношение на вземането на страна в конфликтна ситуация и преодоляване на проблема.

Изследването е проведено в периода 02.05.–20.07.2019 Г. в три затворени учителски групи във Facebook. За участие във всяка от групите се изисква да се докаже, че заявителят работи в сферата на образованието. Групите са *Педагози* с приблизително 17 000 членове, *Аз съм детски учител* с приблизително 11 000 членове и *ОбразоваНИЕ* с приблизително 4000 членове към август 2019 г.

Инструментариум: На база онлайн формуляр на Google Forms бе съставен въпросник с 8 въпроса, формулирани с цел да се получи ясна и обективна оценка на твърдението, че има тенденция все повече учители да бъдат обект на агресия и тормоз от страна на родители. В анкетата имаше 5 въпроса със задължителен характер и затворен тип, на които отговор са дали 691 педагогически специалисти и още 3 въпроса с доброволен характер, 2 от които са отворен тип, на които са отговорили по-малко участници.

Изследването не може да бъде определено като представително, защото се предполага, че засяга чувствителна тема и предизвиква интерес за отговор предимно у онези учители, които са били обект на някаква форма на насилие, агресия или тормоз. Участниците са педаго-

гически специалисти с различен трудов стаж по специалността, като 2/3 от отговорилите са с над 16-годишен опит, 17,2% са отговорили, че работят като педагози между 6 и 15 години, 13% – между 1 и 5 години и едва 3% от анкетираните имат опит под 1 г.

Анкетираните педагогически специалисти са приблизително равномерно разпределени в различен тип по големина населени места (фиг.1). В *голямо село* работят 8,5% от педагозите, а в *малко село* – 6,9%.

Вие преподавате в училище в:

691 отговора



Фиг. 1. Педагогически специалисти

Повечето участници в анкетата са начални учители – 40,7%, прогимназиални учители са 25,9%, гимназиални – 22,3%, а останалите отговори са разпределени между ресурсни учители, заместник-директори и директори, специални учители, психолози и др.

На въпроса *Били ли сте обект на тормоз от родител на Ваш ученик?* положителен отговор са дали общо 551 души, или общо 80,2% (фиг. 2).

За уточняване на видовете насилие, агресия и тормоз бе изготвен задължителен елемент във въпросника, на който може да бъде даден повече от един отговор – *Ако сте били обект на родителски тормоз, моля, маркирайте това, което е вярно за Вас (в случай, че не сте били обект на тормоз, моля отбележете това като "Не съм бил обект на тормоз")*.

Вие преподавате в училище в:

691 отговора



Фиг. 2

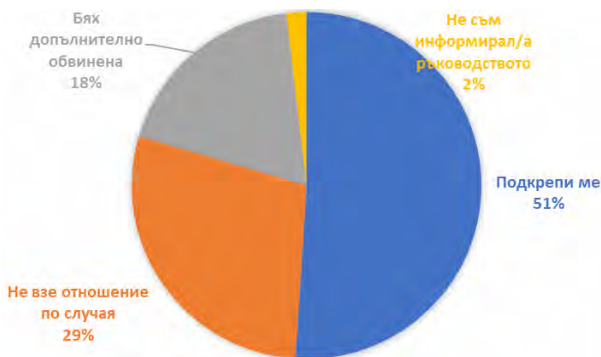
Педагозите сами определяха типовете агресия, насилие и тормоз, на които са подлагани. Дадени бяха общо 40 отговора за физическа агресия: *бутане, препъване, ритане, шамаросване и др.*, и *измъчване и тормоз*. Вербалната агресия бе определена с *изнудване, заплахи, поставяне на условия*, маркирано като валидно 294 пъти и *иронични забележки, унижение и злепоставяне*, отбелязано 282 пъти.

Тормозът като форма на последователно, целенасочено, умишлено, враждебно, повтарящо се поведение на едно или повече лица, които желаят да причинят вреда на други, се откри в определението *разпространение на неверни данни и лъжи*, отбелязано като вярно 258 пъти, *злоупотреба и разпространение на невярна информация* – 107 пъти, *използване на обидни обръщения, сексистки изрази, прякори* – 155 пъти. При възможност за добавяне на допълнителен свободен отговор в отметка *други* са получени отговори *денонощни заплахи по телефона, замерване с чинии, многократни жалби до различни институции* и др.

На отворения и незадължителен за анкетата въпрос *Моля, опишете накратко инцидента, който е имал най-силно отражение върху емоционалното Ви състояние* са дадени 289 отговора с кратки разкази на различен тип инциденти, в които са описани разнообразни форми на агресивни прояви от страна на родители. Преобладават случаите на вербална агресия и тормоз в съответствие с данните, получени от затворените въпроси. Описани са прояви на физическа агресия, като *родител ме хвана за якето и ме избута от стаята на заместник-директорките, а те просто гледаха и не предприеха нищо...; Родител с пистолет в ръка ме гонеше из-*

вън населено място, биха ме, майката ме удари неочаквано по гърба, докато отивахме при директора, а бащата на другия ден (дрогиран!) ме заплашваше, че ще ме пребие на улицата и др.

На въпроса *Какво бе отношението на ръководството към казуса* 51% от отговорилите определят, че са били подкрепени, за 29% ръководството не е взело отношение по разрешаване на проблема, а 18% са били дошълнително обвинени.



Фиг.3

Резултатите от проведеното проучване показват високи нива на насилие, агресия и тормоз от родители към учители. Осем от десет учители дават положителен отговор за това, че поне веднъж са били обект на антихуманно поведение към тях. Едва половината от анкетираните са посочили, че са били подкрепени от ръководителите си, като в свободните отговори най-често се посочват като причина делегираните бюджети и важноста за присъствието на всеки ученик. За съжаление, 18% от педагозите са били обвинени от преките си ръководители като виновни за влошените отношения с родителите, а в свободните отговори е описано, че в много случаи директорите дори са отказали да се запознаят с конкретиката на казуса. Психическата агресия в различни форми – обвинения, заплахи, изнудване, обиди, лъжи и др. е най-често посочвана като реакция от родителите към учителите. Физическата агресия в сравнение с психическата е слабо представена в получените резултати.

С обработените данни от настоящото изследване може да се потвърдят работните хипотези, че насилието, агресията и тормозът във взаимоотношенията *родители – учители* са често срещани и се наблюдава обезпокоителна тенденция към разширяване на обхвата,

честотата и многообразието в проявите. Потвърждава се и другата хипотеза, че психическата агресия превъзхожда по честота и разнообразие физическата.

Голяма част от съвременните фактори на средата, които засилват тенденцията за упражняване на насилие в българските училища, са:

- социално-икономическата криза и нейните последици – фактор, който застрашава физическото оцеляване на отделни лица или семейства и предизвиква духовно обезверяване;

- средствата за масова информация – фактор, който застрашава изграждането на ценностната система у подрастващите и в известен смисъл провокира използването на насилието като механизъм за решаване на конфликти;

- глобализацията – фактор, който застрашава личностната реализация. В глобалното общество психически неувереният човек осъзнава несъвършенството си и по-често изпада в депресия;

- отчуждението – фактор, който застрашава сплотеността на общността като група и провокира недоверие и несигурност;

- социалната девалвация – фактор, който застрашава съхраняването на духовната идентичност. Липсата на ценности и ценностна ориентация се отразява предимно регресивно на човешкия род. (I'm not scared 2011).

Въз основа на тези особености в настоящата социално-икономическа и политическа обстановка е необходимо да се разработят общовалидни правила за поведение в учебните заведения, в които да бъдат разписани всички форми на агресия, насилие и тормоз като античовешки актове, подлежащи на своевременно рестрикции по отношение на агресивния субект. Би било подходящо да се проведат широки дискусии по отношение на агресивни прояви в образователната институция, в които обект са не само ученици, както е, например *Механизмът за противодействие на тормоза и насилието в институциите в системата на предучилищното и училищното образование*.

Използвани източници

Държавен вестник. 2015. [Darzhaven vestnik], № 79, 13.10.2015.

Какво е насилие. I'm not scared, project, Available at: <https://iamnotscared.pixel-online.org/data/database/publications/359_45_mvr_nas_deca.pdf> [Accessed 31 August 2019]

ТРАДИЦИЯ И ПРОМЯНА – ЕДИНСТВО
НА ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИТЕ (БЪЛГАРСКОТО
КНИГОИЗДАВАНЕ В ПРЕХОДНИЯ ПЕРИОД 1944-1948 г.)

Маргарет Поппетрова

TRADITION AND CHANGE – UNITY OF OPPOSITES
(BULGARIAN BOOK PUBLISHING
IN THE TRANSITIONAL PERIOD 1944-1948)

Margaret Poppetrova
m_poppetrova@abv.bg

Abstract: *The period between 1944 and 1948 is a transitional in terms of the Bulgarian publishing. On one hand, private publishing houses continue to exist. On the other hand, many new publishing houses are being created, which are implementing a new publishing policy. They publish books directly related to the political agenda of the new regime, established after the September 1944 coup in the country. The two trends exist in a kind of symbiosis and reflect the specifics of the country's cultural development during this transitional period. With regard to publishing companies established before the fall of 1944, a process of adaptation to the new public agenda is underway. In the paper this situation is illustrated with examples of the activities of the publishing series of Slavcho Atanasov (Golden Grains) and the Yurukovi Family (Mosaic), and of the publishing houses Hristo G. Danov and Prosveta.*

Key words: *new public agenda, transitional period, traditional publishing programs, new subject*

Периодът от септември 1944 г. до към средата на 1948 г. може да се характеризира като преходен в развитието на държавата и обществото, в т. ч. и на културните институции (Еленков 2009: 19-74; Калинова 2011: 21-48; Мигев 2001: 9-52).

В разглежданите години в сферата на книгоиздаването протичат едновременно няколко процеса. Един от тях е на реструктуриране, поява на нови книгоиздателства и други публикуващи институции. Друг процес е на запазване, а при някои и активиране на съществуващите издателски фирми. Протича и процес на силно ограничаване на публикуването по отделни исторически, политически и социални теми (например, национален и преди всичко Македонския въпрос) (Гергова 1999: 783-803). Едновременно с това се наблюда-

ват амбивалентни тенденции. Водещата е на едновременното съществуване, от една страна, на плурализъм в издателските инициативи и прояви, и от друга – на идеологически и други ограничения, които управляващите налагат. Тази специфика не се пропуска от изследователите на периода (Пенелов 2018: 29-54; Дойнов 2019: 13-49; Поппетрова 2018: 388-393).

Спецификите на прехода могат да се представят и като развитието се разглежда чрез опозицията традиция – промяна. За целта в текста се използват примери от дейността на четири издателства: на *Славчо Атанасов*, на *Юрукови*, *Христо Г. Данов* и на Държавното издателство при Министерството на народната просвета. За основа на прегледа служат съответните библиографски списъци и справочници на четирите книгоиздателства. Цитираните книги са прегледани *de visu*.

И при четирите издателства има определени традиции. Най-силни и най-дълги са при *Христо Г. Данов*, издателска фирма основана в 1855 г. Тя е специализирана в издаването на учебна, педагогическа и обществено-политическа (история, актуална политика) литература. Утвърдени традиции притежава и издателството на *Юрукови* (започнало дейността си в 1909), чийто основен проект е поредицата *Мозайка от знаменити съвременни романи*. С кратка история, но с утвърден профил е фирмата на *Сл. Атанасов* (започнала работа през 1936 г.), известна по своя основен проект, поредицата *Златни зърна*. По-особена е традицията при Държавното издателство на МНП. То има дългогодишна издателска практика, при която в средата на 20-те год. на XX в. се превръща фактически в значителен издател. На база на тази издателска практика в началото на 1945 г. е създадено и самостоятелно издателство към Министерството, известно по-късно под името *Народна просвета* и *Просвета* (Българска книга 2004:46, 117, 190, 290, 366, 456, 491). С изключение на Министерското издателство другите фирми прекратяват съществуването си с ликвидирването на частното книгоиздаване през май 1948 г.

Избраната гледна точка в предлаганото изложение е свързана с възможността да се потърси отговор на въпроса дали отделните издателства продължават да следват своите традиции или значително се променят (и доколко тази промяна излиза извън традици-

онната им едичионна политика).

Към септември 1944 г. българските книгоиздатели имат свой индивидуален профил, видови и жанрови предпочитания, интерес към определени теми. Работят с определени автори. Притежават своята идеологическа ориентация. Имат и читателска аудитория. Специфичните им практики представляват и тяхната традиция. С настъпилите промени у нас и в света се променя и ориентацията на издателите, актуалността на тематичните им предпочитания.

Под влияние на събитията от септември 1944 г. дневният ред на родното книгоиздаване рязко се изменя. На първо място, отпадат темите за династията и монархията, за Националния въпрос в основните му аспекти, за националистическото възпитание. С идването на власт на правителството на ОФ и с присъединяването на България към антихитлеристката коалиция отпадат и всички теми свързани с Третия райх, фашистка Италия, фашизма, националсоциализма, антисемитизма, антикомунизма, за Обединена България и пр. В новия дневен ред влизат теми за борбата против фашизма (и хитлеризма), против монархията, против реакционната и националистическа политика на българската буржоазия, великобългарския шовинизъм, милитаризма. Значителен брой нови теми и сюжети са свързани с марксистката идеология, комунизма, революционното минало, новия свободен живот, славянското единство, както и борбите и героите на Комунистическата партия, с постиженията в СССР и живота там, и др.

Въвеждането на новата тематика става основен ориентир за промяна в издателските политики. При *Славчо Атанасов* в новите условия се наблюдават най-малки промени. Издателските му инициативи следват установена традиция. Основните литератури, които той представя са западноевропейските, предимно френската, както и английската (Великобритания и САЩ). Това са предимно книги на съвременни автори, някои от които отразяват най-актуални тенденции в художествената литература. До края на съществуването си издателският проект на Атанасов ще следва тази насока на развитие (Атанасов 1996: 27-38; Златните зърна 2009: 115-126). Това, което той започва да издава едновременно с основната поредица *Златни зърна* и биографичната серия *Бележити личности*, отразява неговите

предпочитания към исторически изследвания. Новата му инициатива, с която той прави опит да разшири дейността си не променя с нищо издателския му профил. В поредицата *Исторически етюди* се публикуват трудове на буржоазни учени като Шарл Сеньобос и Якоб Буркхарт, а в основната серия *Златни зърна* – на Иван Дуйчев.

Другите промени в издателските планове са следствие от общите политически и културни промени в света в резултат на Втората световна война. Появяват се заглавия с антифашистка ориентация, предимно книги, отразяващи антихитлеристката съпротива и сблъсъка с националсоциализма. Такива са произведенията на Вики Баум (*Марион живее, Хотел Берлин*), Синклер Луис (*Париж пред изгрев*), Ъптон Синклер (*Агент на председателя*) и др. Тези книги са най-актуалните произведения на популярни автори и представят злободневната тематика на следвоенните години. Военната тема присъства дори в един психологически семеен роман като *Завръщане в Брайдсхед* на Ивлин Уо, също издаден от Атанасов. Те се вписват в новата обществено-политическа уредба на България, но не може да се твърди, че са избрани по идеологически критерий, а защото са знакови книги за момента в страните, където са издадени за първи път. Новото, което може да се разглежда като развитие в посока на социалната проблематика или като реверанс към Съветския съюз са такива книги като *Бяла и черна Америка* на Ричард Райт, сборникът с произведения на Александър Куприн и Николай Лесков, книгата на Юрий Тинянов за Пушкин и на Иван Папанин *Живот върху леда*. Тези четири произведения обаче имат своята художествени качества и познавателно значение. В традиционната издателска програма на Атанасов влиза и значителният постоянен интерес към автори като Стефан Цвайг, Андре Мороа и Пърл Бък, чиито произведения той публикува до края на съществуването на поредиците си.

При поредицата на Юрукови *Мозайка от знаменити съвременни романи* също се наблюдава съчетаване на вярност към традиционната издателска програма с отделни промени (За издателство „Мозайка“ 2000: 59-70). Новото е основно в посока на публикуването на български автори. Прекъсва публикуването на руска литература, критична към съветската действителност. Силно консервативни във вкуса си, Юрукови допускат много малки промени. Те не

отговарят на новите тенденции, налагани от режима на Отечественния фронт. Основната маса от издадените през 1945-1948 г. книги са от френски автори (14 от общо 26 заглавия). Сред тях изпъква многотомния роман на Ромен Ролан *Жан Кристоф*, а Ролан е писател, който е високо ценен в средите на Комунистическата партия и лявата интелигенция, заради неговото политическо поведение (симпатии към СССР, антифашистки прояви, защита на Георги Димитров по време на Лайпцигския процес). Единствената книга в превод от руски език е произведение на Алексей Толстой. Книгите от български автори са три – двете са пряко свързани с личността и творчеството на Константин Величков, а третата е мемоарите на Данаил Юруков. Тези промени не могат да бъдат посочени като резултат на конюнктурно влияние в страната. Може да се направи изводът, че Юрукови най-малко са се съобразявали с новите тенденции в културния живот след 9 септември 1944 г. Ориентирани към преводната литература, Атанасов и Юрукови имат добре открити издателски специфики. При тях нямат място конюнктурни теми и автори, избирани поради политически или идеологически причини.

По-различен е случаят с издателство *Христо Г. Данов*. То има висок престиж, но публикува годишно сравнително малка на брой продукция. Освен учебна литература, то издава обществено-политическа литература и исторически книги (Летопис, 1980: 107-117). Сред заглавията, появили се през годините на войната до промените от есента на 1944 г., има книги, посветени на дейността на Дружба *Родина* в Родопите, пътни бележки за Македония и Беломорието. Има и единични заглавия, които отразяват близостта на режима в България до *новия ред*, установяван от Третия райх в Европа. Типична е публикацията *Чрез „Труд и радост“ към български трудов фронт* от Тодор Вълчев, един от най-активните пропагандатори на националсоциалистическата организация на труда и свободното време. В първите години на войната Издателство *Христо Г. Данов* публикува и книги, които могат да бъдат възприети като британска пропаганда. По същото време са отпечатани и книгите *Татул и Крилатия Данко* (1943) на Георги Караславов. Тези примери показват широкия идеен профил на издателската продукция. В периода след есента на 1944 г. *Христо Г. Данов* запазва основната насока на

своята издателска политика, като се отваря и към теми, пряко свързани с предпочитанията на комунистите. Много ярко проличават промените през 1945 г., когато издателството отпечатва сборници за писатели и политически дейци комунисти като Христо Смирненски, Станке Димитров-Марек, Димитър Полянов. Продължава обаче практиката за издаване на писатели с различни идейни позиции. През преходния период например са публикувани произведения на Йордан Йовков, Константин Петканов, както и на комунистите Христо Радевски и Георги Караславов.

Съчетаването на традиционното и с новата обществено-политическа и културна промяна, особено когато тя е свързана с адаптиране към нови идеологически тенденции, показва, че частните книгоиздателства са били принудени да се нагаждат към дневния ред, определян от управляващите сили в страната.

Създаденото през януари 1945 г. Държавно издателство при МНП с дейността си също илюстрира процесите на едновременно поддържане на традиция и осъществяване на промяна. Основно се публикуват учебници и друга учебна литература. Развитието му е много интензивно, защото едновременно с неговото създаване държавата предоставя на Просветното министерство монопол върху отпечатване на учебници (Издателство „Просвета“ 1995: 11-33). До края на 1947 г. в Издателството са публикувани 298 заглавия, а с премахването на частното книгоиздаване само през 1948 г. са отпечатани още 149 издания. В работата с авторите при това книгоиздателство се очертават две тенденции. Първата е на използване на автори, утвърдени и популярни от предишната епоха. Такива са например, Еню Николов, специализирал се в помагала по българска литература и литературният критик и историк, учителят Малчо Николов – обект на нападки от страна на писатели и критици, свързани с новия режим. Сред авторите на учебниците по чужди езици се срещат имена на лица, също активни от времето преди 9 септември 1944 г., някои от които също не гледани с добро око от комунистите – например, преводачката от немски език Живка Драгнева. Втората тенденция е на значителното присъствие на лица и теми, свързани с новите политически тенденции. Авторы на учебници, учебна и подобна литература са представители на левите среди на интелигенцията, симпатизанти или

членове на Комунистическата партия. Между тях има учени изследователи, лица с организационен опит, журналисти и писатели като Тодор Боров, Ценко Цветанов, Димитър Косев, Войн Божинов, Камен Зидаров, Трайко Симеонов, Тодор Самодумов, Асен Киселинчев. Издаваната до края на 1947 г. художествена литература не показва забележимо влияние на идеологическите директиви. Представен е широк кръг от български и чужди автори. Значителна част от тях са такива, чиито произведения са изучавани в училище, като Софроний Врачански, Георги Раковски, Любен Каравелов, Елин Пелин, други български писатели, като Антон Страшимиров, Емануил Попдимитров, Георги Райчев, Светослав Минков, Веса Паспалеева. Сред чуждите писатели са класици като Франсоа Рабле и Уилям Шекспир, както и автори на популярни развлекателни и приключенски произведения като Вилхелм Буш, Майн Рид, Джек Лондон, Ърнст Томпсън Ситън. Новите идеологически тенденции са отразени в отделни книги. Такива са например, сборникът с избрани поеми за деца и юноши *Строители ще станем* от Асен Босев и *Пътеписи* за Съветския съюз на Стефан Каракостов (и двете издадени през 1947 г.). Ситуацията силно се променя през 1948 г., когато в издателската продукция вече присъства преводна от руски език учебна литература: по педагогика, методика на нравственото възпитание, история на философията, избраните произведения на видния руски педагог К. Д. Ушински и др.

От съотношението традиция – промяна в българското книгоиздаване може да се направи изводът, че отстояването на определен тематичен кръг, подбор на автори и заглавия е зависело в голяма степен от личните предпочитания на собствениците. Поведението на книгоиздателите се е определяло от читателската аудитория. Това е важало за издателите, които са публикували поредици от преводни книги (т.нар. *библиотеки*), разпространявани на определени интервали и по абонамент. Наблюдаваната дейност на *Юрукови* и на *Сл. Атанасов* е пример, че в разглежданите години е било възможно да се отстояват традиционни едиционни политики, без да се налага да се публикуват произведения, необичайни за техния издателски профил. В разглеждания случай има съвпадение по тематика между световните издателски тенденции и политическия курс на режима в София (антихитлеристката тема). Обвързаните пряко с

държавната политика книгоиздателства (в случая Държавното издателство към МНП) са следвали задаваното им поведение. Показаните тук примери отразяват особеностите на поведението на книгоиздателите в един сложен и преходен период (1944–1948).

Използвани източници

Атанасов, Ат., съст. 2009. Златните зърна на Славчо Атанасов – златни зърна в българската култура. София [Zlatnite zarna na Slavcho Atanassov – zlatni zarna na balgarskata kultura. Sofia].

Атанасов, Сл.1996. *Под светлината на словото живях*. София [Atanassov, Sl. Pod svetlinata na slovoto ziviah. Sofia].

Българска книга. Енциклопедия. 2004. Съст. А. Гергова. София-Москва [Balgarska kniga. Enciklopedia. Sast.A. Gergova. Sofia-Moskva].

Гергова, А. 1999. Книгоиздаването. В: Панайотов, Ф., съст. *България 20 век. Алманах*. София, с. 783- 803 [Gergova, A. Knigoizdavaneto. In: Bulgaria 20 vek. Almanah. Sast. F. Panajotov. Sofia, pp. 708-803].

Дойнов, Пл. 2019. Трудното начало на 1946-а през 1945-а. В: Дойнов, Пл, съст. 1946. *Между царството и народната република. Годината на комунистическия прелом. Поетика на новия канон*. София, с. 13- 49. [Doinov, Pl. Trudnoto nachalo na 1946-a prez 1945. In: 1946. Mejdut sarstvoto I narodnata republika. Godinata na komunisticheskia prelom. Poetika na novia kanon, pp. 13-49].

Еленков, Ив. 2009. *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма. Политическо управление, идеологически основания, институционални режими*. София [Elenkov, Iv.Kulturniat front. Balgarskata kultura prez epochata na komunizma. Politicheskо upravlenie, ideologicheski osnovania, institucionalni rejimii].

Калинова, Е. 2011. *Българската култура и политическият императив (1944-1989)* [Kalinova, E. Balgarskata kultura I politicheskia imperativ (1944-1989). Sofia].

Каменов, Й., съст. 2000. *За издателство „Мозайка от знаменити съвременни романи*. [Za izdatelstvo "Mozaika ot znameniti savremenni romani- Sast. J. Kamenov. Sofia].

Летопис. 1980. *Летопис на издателство „Христо Г. Данов”, 1855-1980. Библиографски справочник*. Пловдив [Letopis na izdatelstvo "Hristo G. Danov" 1855-1980- bibliografski spravochnik. Plovdiv].

Мигев, Вп. 2001. *Българските писатели и политическият живот в България 1944-1970 г.* [Migev, Vl.Balgarskite pisатели i politicheskia jivot v Bulgaria 1944-1970].

Пенелов, И. 2018. Трансформациите в издателския сектор през 1947/1948 г. – етап в изграждането на единна цензурна система в НРБ. В: Дойнов, Пл., съст.

Цензурата върху българската литература и книгоиздаване, 1944-1990 с.29-54 [Penelov, I. Transformaciiite v izdatelskia sector prez 1947/1948 g. – etap ot izgrajdaneto na edinna tsenzurna sistema v NRB. In: Tsenzurata varchu balgarskata literatura i knigoizdavane 1944-1990. Sast. P. Dojnov. Sofia, pp. 29-54].

Попова, Цв., И. Фундажиев. 1995. *Издателство „Просвета“*. Библиография, ч. I: 1945-1970. 1995 [Izdatelstvo "Prosveta". Bibliografia. Sast. Zv. Popova, Iv. Furnadziev. ch. I: 1945-1970. Sofia].

Поппетрова, М. 2018. Плурализъм и ограничения в българското книгоиздаване (септември 1944 – май 1948). В: Назърска, Ж., С. Шапкалова, съст. *Хармония в различията*, с. 388-393 [Poppetrova, M. Pluralizam I ogranichenia v balgarskoto knigoizdavane (septemvri 1944 – maj 1948). In: Harmonia v razlichyata. Sbornik s dokladi, p. 388-393].

ЗА ИНТЕРАКТИВНИТЕ КОМУНИКАЦИИ И ИЗДАТЕЛСКАТА ДЕЙНОСТ

Евгения Василева

ON INTERACTIVE COMMUNICATIONS AND PUBLISHING ACTIVITY

Eugeniya Vasileva
e.vasileva@unibit.bg

Abstract: *The article discusses the questions of types of communications and communication practices emphasizing the interactive communications – nature, definitions, trends and their future; models of interactive communications; what is the nature, role and responsibility of the print and the e-book (textbooks, learning aids, etc.) as products of the publishing activity and for a more effective and efficient interactive communication in the learning process.*

Key words: *interactive communications, communication, models, society, technologies*

В съвременното информационно общество комуникациите и комуникационните практики са в сърцевината на обществения и научния живот. Традиционните понятия за комуникация и комуникационни практики бележат бурно развитие и налагат иновативни процеси и практики.

Комуникацията е процес, чрез който двама или повече души си споделят информация и обсъждат нейния смисъл. Терминът *комуникация* се използва за означаване на научната област и на съвкупността от дейности, свързани с нея (Алексиева 2015; Дени 2006; Ефтимова 2006). Комуникацията е динамичен процес, разширил своето значение през XX в.

Ето няколко схващания за комуникацията: *Първото* е, че комуникацията представлява трансфер (пренос) на съобщения от някакъв краен получател ($A \rightarrow B$). *Второто* е, че комуникацията е обмен ($A \leftrightarrow B$). *А третото* е, че тя е обмен на знакови структури с цел извличане на информация (Буркарт 2000). Общата характеристика на комуникацията е, че тя е процес, че винаги е семиотична (т.е. използва знаци) и че е взаимодействие или интеракция най-малко между двама души.

Според научната литература са експлицирани следните основни **видове комуникации**: пряка и опосредствана комуникация – според вида на използваната медия. При пряката се използват само телесни средства, а при опосредстваната се използват странични технически средства; контактна и дистантна – според разстоянието между участниците; монологична, динамична и комбинирана – според тактиката на общуване; двупосочна и едноросочна – според възможността за обратна връзка; зрителна, слухова, тактилна, вкусова, обонятелна – според канала; всекидневно-битова, дидактична, религиозна, научна – според типа дискурс; масова и междуличностна – според участниците.

Основните елементи или структурата на процеса комуникация включват: **Адресант** – човек (обект), който в най-общ смисъл е източник на информация, човекът или институцията откъдето излиза някакво съобщение. Комуникативната му роля е сложна, тя включва три позиции: автор – продуцент; аниматор – репродуцент; принципал – инициатор. Тези три позиции могат да се комбинират по различни начини.

Кодовете са правила, чрез които участниците общуват. При съществуването на кода в комуникационната система се характеризира с две особености: с набора от кодове, с които си служат участниците в процеса; достатъчно е да има определено покритие между кодовете, които владеят адресантът и адресатът.

Канал е трасето, по което сигналите се придвижват във времето и пространството от адресанта до адресата. Съществуват пет канала, чрез които хората получават информация от външния свят: зрител/ визуален; слухов/ аудио; чрез допир/ тактилен; вкусов/ густативен; обонятелен/ олфакторен.

Предмет (тема) е всеки текст е свързан с някаква тема, т.е. разказва нещо. Тази тема е свързана с определен предмет от действителността. Темата се определя като специфичен зрителен ъгъл, под който нещо от света се представя в даден текст, определен от адресанта. Той решава за какво ще се отнася текста. Адресантът се стреми да представи темата си и тази работа се нарича текстово разгръщане на темата. Адресатът от своя страна декодира сигнала в темата, като се стреми да схване съдържанието.

Линейните модели на комуникация се появяват през 30-те

год. на XX в. Те са механични, ситуативни, нехуманизиранни. Един от първите линейни модели е на Карл Бюлер, който представя комуникацията, която протича между адресант и адресат във връзка с определен предмет. През 50-те год. на XX в. се появяват първите многокомпонентни модели, също от линеен тип, на американците Шенън и Уивър (Палашев 2010). Основен недостатък на всички линейни модели е, че те предполагат просто трансляция на някакво съобщение, което без проблеми се възприема по смисъла, който изпращачът е имал предвид. Другият недостатък е, че те представят една идеална ситуация в абстрактни условия.

Интерактивни модели на комуникация или **интерактивната комуникация** не е предаване на съобщение, а е процес на взаимодействие. Важен фактор е обратната връзка (feedback). При този фактор се има предвид, че самият адресант поддържа обратна връзка със собственото си съобщение; предвижда се и възможната редакция на адресата под формата на обратна връзка. Модели на интерактивна комуникация има при У. Шрам, Г. Берло (Андонов 1999).

Концепциите за интерактивност и интерактивно взаимодействие се появяват през 90-те год. на XX в. Като съответните технологии за реализация на интерактивността се развиват в началото на XXI в. Понятието *интерактивна комуникация* е изключително усложнено, натоварено с множество значения и се дефинира по специфичен начин от различните експерти.

Интерактивната комуникация предполага създаване на динамична среда, променящо се пространство, специфична навигация, в зависимост от предпочитанията на потребителя, динамичен дизайн, използване на специален компютърен код на най-високо равнище, мобилни технологии и непрекъснати иновации (Маринов 2011). Възприемането на съобщението при всяко посещение на потребителя в интерактивната връзка са различни, в зависимост от неговите умения, натрупана информация в системата и знание за интересите и ориентацията му.

Разграничават се три категории интерактивност: навигационна, която позволяваща на потребителя да се движи през сайтовете за информация с помощта на съответните хипервръзки; функционална – позволяваща на потребителите да взаимодействат с други потре-

бители, както и да получават новини, използват се най-вече в дискуссионни форуми, блогове и електронна поща; адаптирана – позволява персонализация на сайта и браузъра в зависимост от специфичните предпочитания на потребителите (Маринов 2012).

Автори, които изследват феномените, свързани с интерактивната комуникация, описват дигиталните форми на общуване като игри, интерактивна драма, хипертекстови функции. През 1984 г. Антъни Нейс и Норман Холанд въвеждат понятието *интерактивна функция* при обсъждане текста на една приключенска игра. През 1991 г. Бренда Лаурел в статията *Компютрите като театър* класифицира интерактивността, като използва три основни параметъра: честота, поредица и значение (Маринова, Николова 1996).

Понастоящем теоретичните изследвания на различните концепции за интерактивност и интеракция продължават. Само за пример ще посочим, че занимаващите се с *Комуникационни и медийни изследвания* въвеждат нови полезни съвети за *компютърно-опосредствената интерактивност и кибер интерактивност*.

Интерактивността е променлива характеристика на комуникационната среда. Формално казано, интерактивността е израз на пространството, дадено в серия от комуникационни обмени, където всяка трансмисия на съобщения има отношение към степента на предишни обмени на информация (Маринов 2011).

Интерактивността може да се разглежда и като мярка за медиен потенциал, даващ възможност на потребителя да упражни влияние върху съдържанието или формата на медийната комуникация в реално време.

Каква е същността, ролята и отговорността на печатната и електронната книга (учебници, учебни помагала и др.) като продукти на издателската дейност за по-резултатна и ефективна интерактивна комуникация в т.ч. и в учебния процес.

Интерактивността във въображаема среда е ясна: потребителят на дигиталното произведение има желание да взема активно участие, докато в същото време разработчиците на съдържание ограничават интеракцията, за да контролират играча.

Конфликтът, от една страна, между желанията на потребителя за по-активно, действено участие и, от друга страна – ограничаване-

то на неговата функция, стават ясни при анализ на компютърните игри или дигиталните разкази с дидактична цел. Преподавателят иска от студентите да използват дадения материал, да овладеят определена информация в определено време. Позитивните резултати в случая зависят от преподавателя, зависят от предоставената им печатна или електронна книга (учебни помагала, учебници), а това са всъщност продукти на издателската дейност.

Сайтове като на онлайн библиотеката www.amazon.com могат да се дадат за пример само за изборна интеракция (статична интерактивност) на потребителя с предварително зададени опции за интерактивност. Примерите са много (и главно за нашите издания), защото авторите са ерудирани учени и изследователи.

Интерактивността на равнище презентация означава да променяме следващите събития, в смисъл кога и как да се появяват. *Интерактивността на ниво разказ* означава възможност да променяме събитията сами. Крайната форма на интерактивност зависи обаче от потребителя.

В заключение може да се обобщи, че различни форми на интерактивни текстове могат да се идентифицират на различни нива на въздействие и влияние. На колкото по-високо ниво е кодът при конфигуриране на текста, толкова повече права се дават на потребителя. Анализът на тази дейност е въпрос за откриване на архитектурата на интерактивност: Каква функция на интеракция ни се предлага? Как се програмира от потребителя? Как се използва интерактивността в средата? Каква е ролята на другите потребители?

Основни типове интерактивни текстове, които могат да се генерират, са: статичен интерактивен – текст в съдържателно отношение изцяло програмиран, манипулируеми са следствията; интерактивност – на равнище презентация или на повърхностно ниво; псевдодинамичен интерактивен – текст с основно програмирано съдържание, но с определени празни пространства, които могат да бъдат запълнени с данни, като например индивидуална информация за потребителя, така че да се създава илюзия за приспособимост на съдържанието; интерактивност – основно на ниво презентация и външна поява на текста; динамични-интерактивни – текстове с възникващо съдържание, системата е програмирана за актуализиране

на съдържание, създаване на допълнителна версия на дадения текст или съдържание, в зависимост от избора, предпочитанията и движенията на протекителите; интерактивност на ниво съдържание на разказа и история на заданието (Маринов 2011; Палашев 2010).

От гледна точка на съвременните стратегически концепции интерактивността може да се определи като *мрежова форма на комуникация*, позволяваща на участниците обмен на знание в реално време с помощта на семантични технологии и нови мрежови модели от типа на Data Web и графични карти на знанието.

През XXI в. моделите за интерактивната комуникация преодоляват слабостите на някои теоретични разсъждения, че комуникацията е само обикновена форма на общуване и налагат технологичния подход при взаимодействие между хората с помощта на специални комуникативни устройства. Стига се дотам да се игнорира дори участието на човека в комуникационните процеси, с цел ограничаване на безредието, семантичния шум и хаоса в инфосредата (Маринов 2012).

Някои характеристики на интерактивната комуникация при обучението означава генериране на значение чрез обмен на идеи и използване на поредица от съвременни дигитални средства и технологии за предаване на данни и комбинация от електронни процеси.

Интерактивната комуникация осигурява активно участие на онези хора и обучаеми, които обикновено не изразяват открито своите идеи. Тя разрушава монопола върху съдържанието, контролирано от традиционните медии. При избора на формата на интерактивно обучение е необходимо да се вземат предвид: характеристиките, условията и етикета за поведение, типични за изградената интерактивна среда; да се направи подбор на процесите, подходящи за целите на обучението; търсене на контакти и взаимодействие с виртуални общности с близки до нашите интереси (Алексиева 2015; Дени 2006; Маринов 2011).

Интерактивното обучение може да се основава на синхронна и асинхронна комуникация и да включва електронна кореспонденция; списък с електронни адреси; групово взаимодействие във виртуални места на знанието; chat rooms; интерактивни видеоконференции; аудио-комуникация; взаимодействие чрез симулиране и моделиране

на процесите. Технологиите, сами по себе си, не променят фундаменталните принципи за високо качество на обучението.

Трябва да подчертаем, че интерактивната комуникация и в частност – интерактивното обучение, добавя нови измерения към образователния процес.

Наред с издателската дейност (печатен и електронен формат) интерактивността кореспондира с други понятия и направления като компютърни технологии, нови медии, кибернетично пространство и култура, виртуални светове и имерсивни среди.

Използвани източници

Алексиева, С. 2015. *Бизнес комуникации*. София [Aleksieva, S. Biznes komunikatsii. Sofia].

Андонов, Б. 1999. *Бизнес комуникации*. София [Andonov, B. Biznes komunikatsii. Sofia].

Буркарт, Р. 2000. *Наука за комуникацията*. Велико Търново [Burkart, R. Nauka za komunikatsiata. V. Tarnovo].

Дени, Р. 2006. *Печеливши комуникации*. София [Denny, R. Pechelivshi komunikatsii. Sofia].

Ефтимова, С. 2006. *Масовата комуникация – архитект на човешкия свят*. В: Издател, №1-2, с. 30–32 [Eftimova, S. Masovata komunikatsia – architect na choveshkia sviat. Sofia].

Маринов, Р. 2011. *Интерактивни комуникации – стратегии и знание* [Електронен ресурс]. В: НБУ

Маринов, Р. 2012. *Интерактивни стратегически комуникации*. В: НБУ [Marinov, R. Interaktivni komunikatsii – strategii i znanie; Marinov, R. Intractivni strategicheski komunikatsii. In: NBU. Sofia].

Маринова, Ив. Н. Николова. 1996. *Бизнес-комуникации в организацията*. София [Marinova, Iv., N. Nikolova. Biznes komunikatsii v organizatsiata].

Палашев, Н. 2010. *Обществена комуникация. Частна теория за комуникацията*. София [Palashev, N. Obshtestvena komunikatsia. Chastna teoria za komunikatsiata. Sofia].

БАЛКАНСКИ АРХИТЕКТУРНИ ИНДИКАЦИИ ЗА ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

Стела Дулева

BALKAN ARCHITECTURAL INDICATIONS FOR HARMONY IN DIVERSITIES

Stela Duleva
steladuleva@abv.bg

Abstract: *Cultural transformations leave lasting material traces, noticeable in the architectural and spatial environment, as well as in its fragments and details. Their redurance and preservation of their authenticity gives credible signs of the harmony achieved in cross-cultural differences.*

Key words: *dimension of culture, architectural fragments and details*

Според съвременните теории за културата, нейните времеви изменения са оставили трайни материални следи, видими както в заобикалящата ни архитектурно-пространствена среда, така и в някои отделни фрагменти и детайли. Доколкото еднаквостта е монотонна, то различията в отделни аспекти са оценявани по своята допустимост, приемливост, търпимост и дори хармоничност като отчетливи, тризвучни акорди. Хармонията сама по себе си означава разбирателство, особено ако се отнася до човешки взаимоотношения.

Общуването между хората (колкото и да са различни по социален или етнически произход, религиозна принадлежност, пол или възраст) се гради на словото. А то се изказва и предава чрез подредени фонемни (чуваеми звуци или зрими жестомимични знаци), и е четимо чрез подредени графемни (зрими или тактилни).

Постигането на разбиране изисква задължително владееене на езика – майчин и/или обществено приет. Изучаването на своя език, познанието за себе си, за рода и родината означава придобиване на културен статус.

Постигането на взаимно разбиране изисква знаене и на чужди езици. Това поставя на следващо място запознаването с други обичаи и културни традиции.

Постигането на трайно разбирателство изисква взаимно уважение на базата на ясна ценностна система. Оттук произлиза необ-

ходимостта към разграничаване на добро от зло, на шепот и реч от неразбираема гълчава, т.е. стъпки към постигане на така нужната хармония.

За постигната хармония в различията могат да се посочат и някои съхранени архитектурни индикации – от рода на съгласуваност и съразмерност между частите и цялото, съчетание на материали, орнаменти и цветове, което говори за конструктивно трайно и съзидателно материално изкуство, за разбирателство между хора и общности от различни култури.

Факт е, че свободното придвижване на хората, при което всеки е носител на свой културен модел, е катализатор за исторически настъпили обществени промени, където културните традиции се смесват в различен ритъм и порядък. Оpozнаването на чужди модели (умения, строителни техники и стил), припознаването и копирането дори на някои елементи води до разпространяване и преориентиране към поведенчески стереотипи в собствения житейски модел – както на търсещата творческа личност и съответна обществена група, така и на обществото в цялост.

Друг факт е, че всяка принудително наложена политическа система, ограничаваща свободното придвижване на хората чрез изграждане на бетонни стени и железни завеси, действа като инхибитор на общественото развитие.

В последните десетилетия след настъпилото *отприщване* с производни турбуленции: срив на фалшиво градени морални устои, поддаване на изопачени верови ценности и усилни опити за тяхното въздигане, започна реорганизация в образователната система, в културната политика и в много други социални сфери.

Ярко видимите културни различия, наблюдавани в началото тихомълком с любопитно око, подсказват за дълбоки исторически корени, в които се крият инвазивни модели. Примери за постигната хармония в между културните различия откриваме в унаследените и запазени до днес исторически архитектурно-пространствени следи, четими в някои характерни фрагменти и детайли. Едни от тях са типични, а други, отличаващи се – са привнесени:

– декорации с цветно стъкло при изграждане на сгради от местни материали и по местни традиции – в Мелник, Гирокастра и др. (фиг. 1);



Гирокастра, къща-етнографски музей Скендули, строеж 1823 г. (източник: личен архив, 2019)



Фиг. 1. Триетажна жилищна сграда, с два реда прозорци на последния етаж; в горния ред от които те са двукатни, с декорация от цветно стъкло (изгледи на фасади и в интериор)

Мелник, Курдопулова къща-музей, строеж 1754 г. (източник: <http://www.kordopulova-house.com>)



– покривни стрехи, с отличаваща се дълбочина и конструктивно укрепване, дървена аркада под покривния гредоред на чардака – в Арбанаси, Роженски манастир, Гирокастра, Рилски манастир и др. (фиг. 2);



Арбанаси, Къща-музей
 Констанцалиева къща, строеж
 края на XVIIвек;
 Къща при чешмата
 (източник: личен архив, 2019)



Фиг. 2. Дълбоки стрехи с подкоси; аркада под покривния гредоред, измазана със/без украса



Гирокастра, къща-етнографски музей Скендули,
 строеж 1823 г. (източник: личен архив, 2019)

Роженски манастир, строеж XVIII
 век (източник: личен архив, 2018)



Рилски манастир, строеж 1846 г.
 (източник: личен архив, 2017)



– открити чардаци с монтирани умивалници на дървения им парапет Банско, Роженски манастир, Гирокастра и др. (фиг. 3);



Банско, Бенина къща; Велянова къща, строежи XVIII век
(източник: личен архив, 2017)

Гирокастра,
къща-
етнографски
музей Скендули,
строеж 1823 г.
(източник: личен
архив, 2019)



Фиг. 3. Чардаци с
дървен парапет и
умивалник в
интерколумниума



Роженски манастир,
строеж XVIII век
(източник: личен архив,
2018)



– огнища в интериора със специфична форма на прекрила над тях – в Мелник, Роженски манастир, Гирокастра и др. (фиг. 4);

Роженски манастир, строеж XVIII век (източник: личен архив, 2018)



Фиг. 4. Огнища в интериора: прекрили с конична форма

Мелник, Курдопулова къща-музей, строеж 1754 г. (източник: <http://www.kordopulova-house.com>)



Гирокастра, къща-етнографски музей Скендули, строеж 1823 г. (източник: личен архив, 2019)



– дървени тавани, врати и вградени шкафове в Трявна, Рилски манастир Гирокастра и др. (фиг. 5);

Трявна, Даскалова
къща-музей,
строеж 1808 г.
(източник: личен
архив, 2019)



Фиг. 5. Дървени тавани, врати и
вградени шкафове



Гирокастра, къща-
етнографски музей
Скендули, строеж
1823 г. (източник:
личен архив, 2019)



Рилски манастир,
строеж 1819 г.
(източник: личен
архив, 2017)



– вътрешни санитарни помещения, достъпни от жилищните помещения (директно или през чардака/доксата) – в Арбанаси, Рилски манастир, Роженски манастир, Гирокастра и др.

В селищата на Балканите с наследена древна история и смяна

на държавни управленски режими и до днес съжителстват материалните следи на установени хармонични етнокултурни житейски модели. Акордите на всеки подобен модел, овладян в ритъм и метрум (седем осми), идентифицират фолклора и локализируют територии с народи, които продължават да спорят *чия е тази песен*. Подредбата на обществото се отразява огледално в исторически формираната от него архитектурно-пространствена среда, като във всяко такова селище:

- кварталите (разделени по занятие, етнос или религия),
- площадите (около храм, геран/чешма/перало и/или пазар),
- улиците (обособени за обмен на стоки или услуги, или просто за придвижване),
- дворовете (понякога с комшулуци в оградните зидове) и сградите,
- нравите на хората с различен произход...

са колкото различни, толкова и сходни. Свободата всеки да изявява своята индивидуалност и в хармония да общува с другия, жителите са изразявали в контекста на темата и чрез усвоени строителни техники и похвати с местни материали в архитектурни форми и съответен художествен стил. Разпространението на архитектурно-строителни модели с идентични фрагменти и детайли, с аналози на интериорни декорации и текстилен колорит в селища и квартали, населявани от различни етноси, изповядващи различни религии, преживели междусъседски и световни войни, смени на политически системи и икономически сътресения, е свидетелство за постигнато и трайно уталожено разбирателство.

Механичната смес на графемите не може да състави нито думи, нито свързано слово за постигане на разбирателство. Миксирането на всички цветове от дъгата създава т. нар. мръсен цвят. Струпването на акорди без съблюдаване на хармония може да доведе до шумов хаос. Доколкото хармонията е наука за строежа, взаимоотношенията, ролята и организацията на акордите в музиката (и не само); за съгласуваност и съразмерност между частите и цялото; за съчетание на цветове; за разбирателство между хора, общности и народи (без абсолютно съгласие или единомислие), то за оценка на постигнатата хармония в междукултурните различия може да бъдат

намерени и архитектурни индикации.

Еклектиката от наследени архитектурни фрагменти и детайли, видими днес в заобикалящата ни пространствена среда представляват трайни материални следи за възприетото културно разнообразие. Тяхната устойчивост и опазването на автентичността им се явява още едно измерение на културата, даващо достоверни индикации за постигната хармония в между човешките творчески отношения.

МЕЖДУВОЕННАТА АРХИТЕКТУРА НА БЪЛГАРИЯ – ТОЛЕРАНТНО СЪЖИТЕЛСТВО НА ПРОТИВОРЕЧИЯ

Николай Поппетров

BULGARIA'S INTERWAR ARCHITECTURE – A TOLERANT COEXISTENCE OF CONTRADICTIONS

Nikolay Poppetrov
poppetrov_n@mail.bg

Abstract: *The article presents the main trends in the development of Bulgarian architecture in the period between the two world wars. These years are characterized by the initial strong influence of secession and historicism, in parallel to which the influence of the Art Deco and, to a lesser extent, of expressionism is noticeable. Immediately afterwards, the architectural modernism emerged, which at the end of the period began to give way to the pronounced influence of neoclassicism. Architectural theory and critique clearly express the tendencies to impose ideas on "native architecture", which coexist with the propaganda of architectural modernism and the concepts of representative national architecture. In theory and in practice stand out both the German modern and, later, neoclassical architecture and the French architectural modernism.*

Key words: *secession, historicism, modernism, neoclassicism, architectural theory and practice*

Предложеният текст е инспириран от продължителни наблюдения върху проблеми на социалния живот на българската архитектура между двете световни войни и има тезисен характер. Той има за цел да открои една възможна гледна точка, която може да се сведе до твърдението, че в българската архитектура в междувоенния период (1919-1939) съществува ясно изразено многообразие от влияния, едновременна проява на различни архитектурни стилове, както и че тази еkleктика не е съпътствана с резки противоборства и шумни полемки.

Още в началото трябва да се посочи, че интерпретирането на темата за българската междувоенна архитектура се сблъсква със значителни трудности, породени от липсата на обхватен анализ на основните тенденции в архитектурното развитие в страната, от съществуващата понятийна неяснота и от отсъствието на систематизирана информация за конкурси, обекти, публикации.

Исходна постановка

Развитието на българската архитектура минава през различни фази, в които на моменти се наблюдават ясно обособени насоки на развитие, но съществуват и множество преливания между отделни влияния и концепции, едновременно съжителство на различни тенденции.

Българската архитектура още от първите си стъпки е силно повлияна от европейските архитектурни тенденции, към които плътно се интегрира. Тясната обвързаност на архитектурната професия с чужди школи (активната роля на чужденци-архитекти в страната до началото на ХХ в. и фактът, че висшето архитектурно образование в страната започва едва с откриването на Висшето техническо училище през 1942 г.) създават условия за влиянието на различни архитектурни и стилови направления.

В разглеждания период не може да се говори за развита архитектурна мисъл и архитектурна критика, още по-малко за изявена архитектурна теория, архитектурни манифести и пр. концептуални текстове. Няколкото полемки по проблеми на архитектурата не очертават ясни разделителни линии между отделните направления. Специализираната архитектурна периодика се появява в края на 20-те год. на ХХ в. (сп. *Архитект*) и прекратява съществуването си след близо десет годишно съществуване.

Характерни за българската архитектура в годините между двете световни войни са едновременното съжителство на еkleктика и модернизъм, както и на модернизъм и неокласицизъм. По същото време се проявяват две различни по съдържанието си концепции: стремеж към създаване на национален архитектурен стил, почиващ върху елементи от националното архитектурно (и културно) наследство (*родна архитектура*) и на една вписваща се добре в съвременните чуждестранни тенденции архитектура.

Безспорно тези характеристики на българския архитектурен пейзаж свидетелстват за едно състояние на еkleктика, на множество противоречиви тенденции, които обаче съжителстват като цяло без особени бурни противопоставяния.

Ситуацията

На първо време в следвоенните години се забелязва силно френско влияние в духа на историзма, едновременно с произведението изцяло или с единични белези на сецесиона. Тези основни тенденции се съчетават с навлизането на Ар деко, както и на решения, повлияни от германския експресионизъм. Едновременно могат да се наблюдават сецесионни реплики, сгради, проектирани в духа на германските нови строежи, и дори с известна условност някакъв полъх от следвоенната Веркбунд-архитектура. Един общ поглед върху целия междувоенен период открива изразени следните тенденции:

Първата е за създаване на родна архитектура, архитектура национална по дух, преоткриваща и използваща елементи от националното архитектурно (и в по-широк план – културно) наследство (Рашенов 1921; Торньов 1924). Това направление има своя разцвет през втората половина на 20-те и началото на 30-те год. на XX в. В практиката (като проекти и построени обекти) то не е монолитно, а напротив, представлява еkleктична смес от външни влияния, преработени елементи от доосвобожденската архитектура и фантазни вариации, които трябва да наподобяват някакъв старинен национален български стил. Особено силно това направление се забелязва в жилищната архитектура и при интериорни решения. Като типични примери могат да се посочат къщите на Сирак Скитник и на Александър Божинов, интериорното решение на дома на Тодор Плочев и др. В този *български стил* работят редица архитекти, между които Георги Овчаров и особено тандема Храбър Попов и художника Иван Пенков.

Навлизаният по това време в архитектурната теория и практика Александър Рашенов очертава съвременното състояние на архитектурното творчество, като посочва необходимостта от изработване на български национален архитектурен стил, опрян на елементи от националното културно наследство (Рашенов 1921; 1924). Той лансира постановката, че в старинния град трябва да се строи в стила на съществуващите сгради (Рашенов 1927: 47).

Същевременно от втората половина на 20-те год. на XX в. набира скорост модернистичната тенденция. Архитектурният функционализъм навлиза в жилищната и обществената архитектура срав-

нително бавно. Неговото утвърждаване е затруднено от общата идейна обстановка и трудната промяна на нагласи и вкусове на публиката. Модерната архитектура бързо намира свои опорни точки – в кооперативното жилищно строителство, при проектиране на индивидуални жилища и на офис сгради. Към началото на 30-те год. на ХХ в. сп. *Архитект*, орган на Дружеството на българските архитекти, става една от опорните точки на модерното движение в българската архитектура. В това направление изпъкват няколко архитекти, които може да бъдат определени като протагонистите на българския архитектурен модернизъм: Петър Карасимеонов, Асен Михайловски, Радослав Радославов, Константин Джангозов, Васко Василев, Атанас Делибашев.

Третото направление, което се появява по-късно, но в което се изявяват архитекти, преминали през един или друг момент в кариерата си през посочените вече две, е на неокласицизма. Това направление, колкото и парадоксално да изглежда, се появява в условия, когато на дневен ред е темата за националната самобитност в културата. То се отъждествява със задачата да се създаде национален репрезентативен архитектурен стил при административни и други сгради с обществено предназначение. Неокласицизмът започва да доминира в годините на войната, но неговото начало е заложено в развитието на културните процеси през 30-те год. на ХХ в. Първите му важни образци са от втората половина на това десетилетие (сградите на Вътрешното и Военното министерство, на Народната библиотека и др.).

Теорията и критиката

Съществена страна от развитието на архитектурното творчество в страната е отсъствието на оформено, специализирано направление на архитектурна теория и на архитектурна критика. Създава се впечатлението, че като цяло за един дълъг период от време до втората половина на ХХ в. архитектите оставят малко на брой специализирани текстове. Това съвсем не означава обаче, че проблемите на архитектурата отсъстват публикации. Архитектурната тема разполага с определени традиции на публична интерпретация. В

нея взимат участие както архитекти, така и представители на други професионални среди.

Основите акценти в тези текстове са различни становища по конкретни архитектурни проекти, както и стремеж за популяризиране на различни практики, видове жилища, строителни тенденции и инициативи. Типичен пример за това са публикации от самото начало на века – полемичните текстове на арх. Никола Лазаров, статиите на Асен Кермекчиев (Аврамов 1983; Кермекчиев 1907), и в междувременната епоха – популяризаторските текстове на архитектите Трендафил Трендафилов и Храбър Попов и др. Що се отнася до историята на архитектурата, дълго време авторите на основните публикации са лица, специализирали предимно в областта на историята на изкуствата, а не архитекти – Андрей Протич, Богдан Филев, Никола Мавродинов. Проблемни статии по архитектурни проблеми се публикуват на страниците на различни периодични издания, като *Златорог* (1920-1943), *Изкуство и критика* (1938-1943), *Списание на Българското инженерно-архитектно дружество* (1894-1944), *Архитект* (1928-1936), *Известия на инженерно-архитектната камара* (1938-1943) (Поппетров 2013). Разбира се, при една съпоставка ясно проличава много по-силният интерес и количество публикации по проблеми на изобразителното изкуство от разглеждания период (Русинова, 2016).

Сърцето на архитектурната мисъл е сп. *Архитект*, орган на Дружеството на българските архитекти. На неговите страници се усеща ясно присъствието на Иван Бояджиев (все още неоценен в цялост като художник и като архитект) и Чавдар Мутафов, а по-късно – на Любен Тонев и Александър Обретенов. Списанието проявява подчертан интерес към модерната германска, френска, швейцарска, чешка архитектура, но и насочва внимание към архитектурата и строителството в СССР.

В списанието се представят принципите на модерната архитектура в редакцията на Льо Корбюзие, както и проекти на различни немски, чешки, френски и швейцарски архитекти, някои от които повлияни или свързани с школата на Баухаус (Андреев 1987-1988). Сред текстовете, посветени на архитектурата се отличават няколко основни теми: за характера на родното в българска архитектура (и

за същността на *родната архитектура*), за необходимостта от български стил, както и критични текстове за състоянието на архитектурния облик на страната. С изключение на една краткотрайна полемика в началото на 30-те год. на XX в. (Андреев 1987-1988), специализираните текстове не противопоставят стилове и направления, а преди всичко представят оценки за съвременното състояние на българската архитектура или очертават възможните насоки за развитието ѝ.

Съжителство на стилове

Характерно за разглеждания период е, че в работата на едни и същи архитекти се наблюдават прояви на различни аспекти на преплитащи се влияния, както и различни стилови решения като например при тандема Иван Васильов – Димитър Цолов, при Храбър Попов, Станчо Белковски и др. Особено ясно това проличава при Георги Овчаров, при когото се забелязват влияния, и съответно решения, в духа на школата на Паул Бонац (от т.нар. *Цепелинбау* в Щутгарт), на германския тухлен експресионизъм, на неокласицизма (преимуществено в редакцията, наложена в архитектурата на Третия райх), а така също проекти и изпълнени обекти в духа на т.нар. *родна архитектура*.

Типичен пример за съжителство на различни стилови решения и подходи е архитектурният ансамбъл на площад *Александър I* и прилежащите му територии. Наред със сградите, типични произведения в духа на историзма от края на XIX в. (Царският дворец, сградата на Осигурително дружество *Балкан*), сецесиона (хотел *Юнион палас*) и късния еkleктизъм (хотел *Империял*), там се наблюдават и решения, отразяващи модерните тенденции (например функционализъм). Първа по време, в самия край на 20-те год. на XX в., се появява жилищната кооперация *Стефан Караджа*, последвана десетилетие по-късно в края на 30-те год. на XX в. от сградата на италианската застрахователна компания *Асигурационни дженерали*. Почти едновременно са построени новият хотел *България* и новата сграда на Българската народна банка, която е проект, излизаш извън обичайните класицистични нагласи на бюрото на Васильов – Цолов. Впрочем самото творчество на прочутата

двойка архитекти свидетелства за възможността по едно и също време, в рамките на едно десетилетие, да се предлагат проекти с определено различна стилистика. Съжителството на различни стилове е повтаряща се констатация в публикациите на българските архитекти от междувоенния период.

Развитието на архитектурата в междувоенните години е оценено силно критично от архитектите Тодор Златев и Делчо Сугарев. Златев посочва еkleктиката като основна характеристика на съвременната му българска архитектура: *Построените досега обществени сгради у нас, носят в голямата си част белега на нездърпели и непълни литературни увлечения* (Златев 1939:175). Подобни оценки, макар и не в такъв критичен тон дава и Сугарев (Сугарев 1939). Като изтъква съжителството на различни стилове в архитектурата, той предлага следното компромисно решение: обществените сгради да се проектират в модерен стил, а жилищните – в национален (традиционен) (Сугарев 1941: 478-479). Неговият текст е симптоматичен. Той утвърждава подхода на толерантно съжителство на различни архитектурни решения и очертава противоречивото развитие на българската архитектура.

Във военните години се забелязва съжителство на модернистични решения (В. Василев и Ал. Дубовик) с напълно доминиращия в областта на общественото строителство неокласицизъм. Френските възпитаници Димо Сербезов и Константин Джангозов, които от една страна показват ясни предпочитания към модернизма, от друга предлагат неокласицистични решения (Сербезов) или излагат възгледи за националната българска архитектура, подкрепени с позовавания на практики от Третия райх и дори с цитати от Адолф Хитлер (Джангозов 1943).

Впрочем тенденцията от края на 30-те год. на XX в. ясно показва, че в българската архитектура се оформя едно официозно архитектурно течение, което се вписва в основни стилови белези на тоталитарната архитектура, наложена в Третия райх. Типичен пример за това е творчеството на Станчо Белковски – проектите за Външно министерство, за Телефонната палата, за Физическия факултет на СУ (Белковски 1942; Rittich 1938; Wolters 1940).

Пример за съжителството на модернизъм с неокласицизъм и дру-

ги решения дава големия международен конкурс за сграда на Централната софийска железопътна гара, проведен през октомври 1941 – август 1942 г. В него участват 61 допуснати проекта (от 68 изпратени). Журито подхожда крайно неадекватно, определяйки три групи отличия: шест първи, 6 втори и 6 трети награди, както и седем проекта, отбелязани с похвален отзив. Сред отличените общо 19 проекта преобладават решенията в духа на неокласицизма или с уклон към образци от 20-те год. на XX в. (обозначавани в тогавашната българска среда като *модерна класика*). Открояват се обаче и предложения изцяло в стилистиката на модернизма, които рязко се отличават от общия дух на архитектурата в началото на 40-те години (Златев 1943).

В първата група, сред най-високо оценените шест проекта, е един на германски автор, един от двамата представители на Протектората Бохемия и Моравия, един на хърватски тандем, един на италианец и два на български участници. Симптоматичното е, че три от проектите (с италиански, хърватски и чешки архитекти) са издържани в духа на модернизма. Макар и да са сред най-високо класираните произведения, те получават и критични оценки, които предопределят невъзможното им използване. За хърватския проект се посочва, че *архитектурата по характер е нетрадиционна – не отговаря на предназначението на зданието. Архитектурните форми са неприемливи* лаконично гласи становището за чешкия проект, а за италианския се твърди, че *архитектурата не е съобразена с характера на страната* (Златев 1943:48, 86, 99).

Най-консервативни в решението са двата български проекта. Впечатляващото при тях е усещането за влияние на германската архитектура. При Ат. Делибашев и Р. Дамянова-Делибашева имаме случай на популярната *модернизирана класика*. Техният проект представлява отстъпление от решението, което Делибашев предлага (и е изпълнено) за Железничарския дом на културата, намиращ се в непосредствена близост до столичната Централна гара. Проектът на тандема Васильов – Цолов V (*Виктория с железничарско коло*) е изцяло в духа на утвърдения в творчеството им през втората половина на 30-те год. на XX в. неокласицизъм (сградите на Военното министерство и на Народната библиотека) и се родее с представителната архитектура на Третия райх. Той може образно да се характеризира

редом с произведенията на Георги Овчаров от същото време, като триумф на българската идея за неокласицизъм (Златев 1943: 96). Проведеният конкурс, макар в извън междувоенния период, е симптоматичен за разнородните течения не само в българската архитектура, но е и доказателство, че развиващите се архитектурни тенденции в български условия не са някакъв единичен случай.

Използвани източници

Аврамов, Ив. 1983. *Архитект Никола Лазаров – живот, творчество, обществени прояви*. [Avramov, Iv. Arhitekt Nikola Lazarov – zhivot, tvorcestvo, obshchestveni proiavi. Sofia].

Андреев, Л. 1987-1988. Опити за концептуалното усвояване на функционализма в България. В: *Годишник на Висшия институт по архитектура и строителство*, т. 33, св. II, с. 121-136 [Andreev, L. Oпитi za konceptualnoto usvoivane na funkcionalisma v Balgaria. In: *Godishnik na Vischia institut po arhitektura i stroitelstvo* – Sofia, t. 33p sv. II, pp. 121-136].

Белковски, Ст. 1943. *Конкурсно дело 1922-1942. Жилища, обществени сгради, селища* [Belkovski, St. Konkursno delo, 1922-1942. Zilista, obshchestveni zgradi, selishta. Sofia].

Джангозов, К. 1943. *Българска национална архитектура*. [Dzangosov, K. Balgarska nacionalna arhitektura. Sofia].

Златев, Т., съст. 1943. *Конкурсни проекти за постройка ново приемно здание при главната гара София*. [Zlatev, T., ed. Konkursni projekti za postroika novo priemno zdanie pri glavnata gara. Sofia.]

Златев, Т. 1939. *Застрояването на София*. В: Сп. БИАД, № 13-14, с. 174-176 [Zlatev, T. Zastroyavaneto na Sofia. In: Spisanie na Sajuza na balgarskite inzeneri i arhitekti, № 13- 14, pp. 174-176].

Кермекчиев, А. Н 1907. *Нашата столица, нейното благоустройство и украсяване. Pro Sophia artibusque*. [Kermekciev, A. N. Nashata stolica, neinoto blagoustroistvo i ukrasiavane. Pro Sophia artibusque. Sofia]

Поппетров, Н. 2013. *Формиране и ранно развитие на изследванията в областта на архитектурата в България: опит за типология на теми и тенденции*. В: *Изкуствоведски четения*, с. 93-102 [Poppetrov, N. Formirane i ranno razvitie na izsledvaniata v oblastta na arhitekturata v Balgaria: opit za tipologia na temi i tendencii. In: *Izkustvovedski cetenia*, pp. 93-102].

Рашенов, Ал. 1921. *Стил в българската архитектура*. В: *Златорог*, №7, с. 426-429 [Rashenov, Al. Stil v balgarskata arhitektura. In: *Zlatorog*, № 7, pp.426-429].

Рашенов, Ал. 1924. *Запазване на старите архитектурни паметници*.

В: БИАД, № 22-23, с. 359-362 [Rashenov, Al. Zapazvane na starite arhitekturni pametnici. // *BIAD*, № 22-23 359-362].

Рашенов, Ал. 1927. Старинния български град. В: *Сп. БИАД*, № 3, с. 43-48 [Rashenov, Al. Starinnia balgarski grad. In: *Sp. BIAD*, XXVII, № 3, pp. 43-48].

Русинова, Е. 2017. Рецепция на жените художнички в българската преса между двете световни войни. В: *Изкуствоведски четения*, с. 323-331. [Rusinova, E. Recepacia na zenite hudoznici v balgarskata presa mezdu dve svetovni voini. In: *Izkustvovedski cetenia*, pp. 323-331].

Сугарев, Д. 1939. Архитектурна София. В: *Златорог*, 1939, № 9, с. 450-455 [Sugarev, D. Arhitekturna Sofia. In: *Zlatorog*, № 9, pp. 450-455].

Сугарев, Д. 1941. Железобетон и българският национален стил. В: *Златорог*, 1941, № 10, с. 475-480 [Sugarev, D. Zelezobeton i balgarski nacionalen stil. In: *Zlatorog*, № 10, pp. 475-480].

Торньов, А. 1924. Нашата къща. В: *Сп. БИАД*, № 22-23, с. 357-358 [Tornjov, A. Nashata kasta. In: *Sp. BIAD*, № 22-23, pp. 357-358].

Rittich, W. 1938. *Architektur und Bauplastik der Gegenwart*. Berlin.

Wolters, R. 1940. *Neue deutsche Baukunst*, Berlin.

БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ

Александра Куманова: Доктор на педагогическите науки, професор, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: alexkum@abv.bg

Ангелина Пенева: Редактор и публицист. Адрес за кореспонденция: lina.p@abv.bg

Ариф Абдулах: Доктор по теология, Нов български университет, Висш ислямски институт. Адрес за кореспонденция: arif_abd1lh@yahoo.com

Бертина Салиу: Магистър, Институт за албански и протестантски изследвания, Тирана. Адрес за кореспонденция: bertinasalliu@gmail.com

Валерия Фол: Доктор на науките, професор, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: valeriafol@gmail.com; v.fol@unibit.bg

Валя Симеонова: Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство, Министерство на отбраната. Адрес за кореспонденция: valiasimeonova_sweet@abv.bg

Венцислав Велев: Доктор по история, доцент, УниБИТ, Министерство на културата. Адрес за кореспонденция: ventzislav.velev@gmail.com

Веселин Босаков: Доктор по социология, доцент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: vesobos@abv.bg

Владислав Иванов: Доктор по история, главен асистент, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: gfunkenator@gmail.com

Володя Златев: Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство. Адрес за кореспонденция: volodya_zlatev@abv.bg

Галина Богданова: Доктор, доцент, Институт по математика и информатика - БАН. Адрес за кореспонденция: galina@math.bas.bg

Галина Тимова: Докторантка по педагогика, *СУ Св. Кл. Охридски*. Адрес за кореспонденция: gol@abv.bg, goltu@abv.bg

Гоар Хнканосян: Доктор по история, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: ggoar@abv.bg

Гюлгюн Гайгаджова: Докторантка по културно-историческо наследство, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: gulgulgun@abv.bg

Доминика Височинска: Докторантка, Университет *Н. Коперник* – Торун, Полша. Адрес за кореспонденция: dominika-wysoczynska@wp.pl

Ева Ковачева: Доктор по теология, асистент, Пловдивски университет *П. Хилендарски*. Адрес за кореспонденция: eva_kovacheva@yahoo.com

Евгения Василева: Докторантка по библиотекознание, книгознание и библиография, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: jeny_vasileva@abv.bg

Евгения Тополска: Доктор по педагогика, доцент, ВТУ *Св. св. Кирил и Методий* – филиал Враца. Адрес за кореспонденция: etopolska@abv.bg

Елена Панайотова: Докторантка, Факултет по науки за образованието и

изкуствата, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: elena.panajotova@gmail.com

Жаклин Бодурова: Черноморски строителен холдинг – Варна, Църковно настоятелство при храм Св. Саркис – Варна. Адрес за кореспонденция: jaklin_bodurova@abv.bg

Жоржета Илиева: Докторантка по теология, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: sveti_georgi@abv.bg

Ибрахим Карахасан – Чънар: Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство. Адрес за кореспонденция: ibrahim_chynar@abv.bg

Иван Иванов (Кюмурджийски): Дякон, доктор по теология, доцент, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: studio.liturgico@gmail.com

Иван Карагъзов: Докторант, Факултет по науки за образованието и изкуствата, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: karagyzov.ivan@gmail.com

Ивета Якова: Доктор по социология, главен асистент, ЮЗУ Н. Рилски. Адрес за кореспонденция: yakova@swu.bg

Иво Янев: Доктор по теология, доцент, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: yanev@theo.uni-sofia.bg

Илко Димитров: Докторант по теология, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: ilkodi@gmail

Йордан Дойков: Доктор по политология, доцент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: j.doykov@unibit.bg

Йорданка Стефанова: Магистър по българска филология, ст. преподавател, МУ П. Стоянов – Варна. Адрес за кореспонденция: jordanka.stefanova@mu-varna.bg

Йосиф Нунев: Доктор по педагогика, доцент, Педагогически колеж – Плевен при ВТУ Св. св. Кирил и Методий. Адрес за кореспонденция: inunev@abv.bg, inunev@ts.uni-vt.bg

Калина Йочева: Доктор по педагогика, доцент, Шуменски университет Еп. Константин Преславски. Адрес за кореспонденция: yosheva@abv.bg

Леон Бенатов: Инженер, Централна софийска синагога. Адрес за кореспонденция: leonbenatov@gmail.com

Лиана Гълъбова: Магистър по богословие. Адрес за кореспонденция: lianagalabova@abv.bg

Лилия Цинцарова: Магистър по журналистика. Докторантка по теология, СУ Св. Кл. Охридски.

Люба Златкова: Доктор по Методика на обучението по музика, главен асистент, Шуменски университет Еп. Константин Преславски. Адрес за кореспонденция: liuba.zlatkova@gmail.com

Людмила Кирилова: Доктор по филология, Център по източни езици и

култури - СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: lkirilovabg@gmail.com

Маргарет Поппетрова: Докторантка по история, СУ Св. Кл. Охридски.
Адрес за кореспонденция: m_poppetrova@abv.bg

Мария Дишкова: Доктор по педагогика, доцент, Университет Проф. д-р Асен Златаров – Бургас Адрес за кореспонденция: dishkova.maria@gmail.com

Мария Серафимова: Доктор по социология, доцент, ЮЗУ Н. Рилски.
Адрес за кореспонденция: serafimova@swu.bg

Мария Славова: Доктор по право, професор, ЮФ, СУ Св. Кл. Охридски.
Адрес за кореспонденция: mgslavova@gmail.com

Марияна Шабаркова-Петрова: Издателство Инле. Адрес за кореспонденция: izdatelstvo_inle@abv.bg

Марсел Израел: Доктор на техническите науки, Коалиция Религии за мир – Европа, Форум Авраам – Мадрид, Сдружение Благодарност. Адрес за кореспонденция: marcelisrael@telefonica.net

Марта Георгиева: Докторантка по теология, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: martagg@uni-sofia.bg

Масис Хаджожян: Доктор по право, доцент, Варенски свободен университет. Адрес за кореспонденция: masisbg@yahoo.com

Мирослав Михалски: Доктор по теология, професор, Висше училище за педагогика и администрация – Познан, Християнска богосолска академия – Варшава. Адрес за кореспонденция: mamichalski@wp.pl

Мюмюн Тахиров: Доктор по философия, професор, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: dr.mumun.tahir@gmail.com

Нели Бояджиева: Доктор по педагогика, професор, Факултет по науки за образованието и изкуствата, СУ Св. Климент Охридски. Адрес за кореспонденция: nelybo@abv.bg

Никола Казански: Доктор по библиография, Централна библиотека на БАН. Адрес за кореспонденция: nkazanski@abv.bg

Николай Василев: Доктор по библиография и библиотекознание, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: vasil2009@abv.bg

Николай Поппетров: Асистент, Институт за исторически изследвания – БАН. Адрес за кореспонденция: poppetrov_n@mail.bg

Николина Стоянова: Богослов. Адрес за кореспонденция: nikolinads@abv.bg

Николинка Климукова: Докторантка по теология, СУ Св. Кл. Охридски; Социален и младежки център Св. Константин към Фондация Конкордия. Адрес за кореспонденция: art_muza@abv.bg

Нина Дебрюне: Доктор по културно-историческо наследство, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: n.debruyn@unibit.bg

Румяна Неминска: Доктор по педагогика, доцент, Тракийски университет – Ст. Загора. Адрес за кореспонденция: neminska@abv.bg

Светлана Ангелова: Доктор по педагогика, главен асистент, ВТУ Св. св.

Кирил и Методий. Адрес за кореспонденция: sv_p_angelova@abv.bg

Севделина Николова: Доктор по философия, главен асистент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: sevdelinanikol@abv.bg

Сезер Нихат: Докторант по културно-историческо наследство, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: cezar81ss@gmail.com

Сергей Антаманов: Директор на Отдел за комуникации на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни в Източна Европа. Адрес за кореспонденция: antamanovsy@churchofjesuschrist.org

Сергей Методиев: Доктор по философия, главен асистент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: dominogym@yahoo.com

Снежанка Георгиева: Доктор по педагогика, доцент, Шуменски университет *Еп. Константин Преславски*. Адрес за кореспонденция: s.dobрева@shu.bg

Стела Дулева: Магистър по архитектура, председател на УС на Фондация *БЕЛОВА*. Адрес за кореспонденция: steladuleva@abv.bg

Стефан Пенев: Доктор на философските науки, професор, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: dr.st.penov5776@gmail.com

Теодор Тодоров: Докторант по социология, ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: tat_83@abv.bg

Цветанка Маламова: Богослов, учителка по религия, *СУ Хр. Ботев* - Горна Малина.

Цветелин Ангелов: Доктор по теология и по философия, главен асистент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: florians@dir.bg

Юлия Дончева: Доктор по педагогика, доцент, Русенски университет *А. Кънчев*. Адрес за кореспонденция: jdoncheva@uni-ruse.bg

Янка Тоцева: Доктор по педагогика, професор, Европейски политехнически университет – Перник. Адрес за кореспонденция: y_totseva@abv.bg

BIOGRAPHICAL NOTES ON AUTHORS

Alexandra Kumanova: Doctor of Sciences, Professor, SULSIT. Correspondence address: alexkum@abv.bg

Angelina Peneva: Editor and Publicist. Correspondence address: lina.p@abv.bg

Arif Abdullah: Ph.D. in Theology, New Bulgarian University, Higher Islamic Institute. Correspondence address: arif_abdlh@yahoo.com

Bertina Salliu: M.A., Institute for Albanian and Protestant Studies, Tirana. Correspondence address: bertinasalliu@gmail.com

Dominika S. Wysoczyńska: Ph.D. student, *Nicolaus Copernicus* University in Toruń. Correspondence address: dominika-wysoczynska@wp.pl

Elena Panajotova: Ph.D. student, Faculty of Sciences for Education and Arts, Sofia University *St. Kl. Ohridski*. Correspondence address: elena.panajotova@gmail.com

Eva Kovacheva: Ph.D. in Theology, Assistant Professor, University of Plovdiv *P. Hilendarski*. Correspondence address: eva_kovacheva@yahoo.com

Evgenia Topolska: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, VTU *Sv. St. Cyril and Methodius* - branch of Vratsa. Correspondence address: etopolska@abv.bg

Evgyenia Vasileva: Ph.D. student in Library Studies, Book Studies and Bibliography, SULSIT. Correspondence address: jeny_vasileva@abv.bg

Galina Bogdanova: Ph.D., Associate Professor, Institute of Mathematics and Informatics – BAS. Correspondence address: galina@math.bas.bg

Galina Timova: Ph.D. in Pedagogy, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: gol@abv.bg, goly@abv.bg

Goar Hnkanosyan: Ph.D. in History, Institute of Balkan Studies with Center for Thracology – Bulgarian Academy of Sciences. Correspondence address: ggoar@abv.bg

Gülgün Gigağjova: Ph.D. student in Cultural Heritage, SULSIT. Correspondence address: gulgulgun@abv.bg

Ibrahim Karahasan – Cinar: Ph.D. in Organization and management outside the sphere of material production. Correspondence address: ibrahim_chynar@abv.bg

Ilko Dimitrov: Ph.D. student in Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: ilkodi @ gmail

Ivan Ivanov (Kumurdjiski): Deacon, Doctor of Theology, Associate Professor, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: studio.liturgico@gmail.com

Ivan Karagyzov: Ph.D. student, Faculty of Science for Education and

Arts, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: karagyofov.ivan@gmail.com

Iveta Yakova: Ph.D. in Sociology, Chief Assistant Professor, South West University *Neofit Rilski*. Correspondence address: yakova@swu.bg

Ivo Yanev: Ph.D. in Theology, Associate Professor, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: yanev@theo.uni-sofia.bg

Jacqueline Bodourova: Engineer, *Black Sea Construction* Holding - Varna, Board of Trustees at the *St. Sarkis* Church – Varna. Correspondence address: jaklin_bodurova@abv.bg

Julia Doncheva: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, University of Rousse *Angel Kantchev*. Correspondence address: jdoncheva@uni-ruse.bg

Kalina Yocheva: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, *Konstantin Preslavski* University of Shumen. Correspondence address: yocheva@abv.bg

Leon Benatov: Engineer, Central Sofia Synagogue. Correspondence address: leonbenatov@gmail.com

Liana Galabova: Master of Theology. Correspondence address: lianagalabova@abv.bg

Lilia Tsintzarova: Master of Journalism. Doctoral student in Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*.

Lyuba Zlatkova: Ph.D. in Philosophy in Music Teaching Methods, Chief Assistant Professor, Shoumen University *Ep. K. Preslavsky*. Correspondence address: liuba.zlatkova@gmail.com

Lyudmila Kirilova: Ph.D. in Philology, Center for Oriental Languages and Cultures - Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: lkirilovabg@gmail.com

Marcel Israel: Ph.D. in Engineering, *Religion for Peace – Europe* Coalition, *Abraham Forum* - Madrid, Bulgarian Forum for Inter-religious Dialogue and Partnership. Correspondence address: marcelisrael@telefonica.net

Margaret Poppetrova: Ph.D. student in History, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: m_poppetrova@abv.bg

Maria Dishkova: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, University *Prof. Dr. Assen Zlatarov* – Burgas. Correspondence address: dishkova.maria@gmail.com

Maria Serafimova: Ph.D. in Sociology, Associate Professor, South West University *Neofit Rilski*. Correspondence address: serafimova@swu.bg

Maria Slavova: Ph.D. in Law, Professor, Law Faculty, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: mgslavova@gmail.com

Mariana Sharbarkova-Petrova: *Inle* Publishing House. Correspondence address: izdatelstvo_inle@abv.bg

Marta Georgieva: Ph.D. student in Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: martagg@uni-sofia.bg

Masis Hadjolian: Ph.D. in Law, Associate Professor, Varna Free University. Correspondence address: masisbg@yahoo.com

Miroslav Mihalski: Ph.D. in Theology, Professor, Higher School of Pedagogy and Administration - Poznan, Christian Theological Academy - Warsaw. Correspondence address: mamichalski@wp.pl

Miroslaw A. Michalski: Priest, Doctor of Sciences, professor of Christian Theological Academy, Christian Theological Academy – Warsaw. Address for correspondence: mamichalski@wp.pl

Mumun Tahir: Ph.D. in Philosophy, Professor, SULSIT. Address for correspondence: dr.mumun.tahir@gmail.com

Nelly Boyadzhieva: Ph.D. in Pedagogy, Professor, Faculty of Education and Culture at Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Address for correspondence: nelybo@abv.bg

Nikola Kazanski: Ph.D. in Bibliography, BAS Central Library. Correspondence address: nkazanski@abv.bg

Nikolay Poppetrov: Assistant Professor, Institute for Historical Research – Bulgarian Academy of Sciences. Address for correspondence: poppetrov_n@mail.bg

Nikolay Vassilev: Ph.D. in bibliography and librarianship, Chief Assistant Professor, SULSIT. Address for correspondence: vasilef2009@abv.bg

Nikolina Stoyanova: Theologian. Correspondence address: nikolinads@abv.bg

Nikolinka Klimoukova: Ph.D. student in Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*; *St. Konstantin* Social and Youth Center to the Concordia Foundation. Address for correspondence: art_muza@abv.bg

Nina Debruyne: Ph.D. in Cultural Heritage, Chief Assistant Professor, SULSIT. Correspondence address: n.debruyne@unibit.bg

Rumyana Neminska: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, University of Thrace – Stara Zagora. Correspondence address: neminska@abv.bg

Sergei Metodiev: Ph.D. in Philosophy, Chief Assistant Professor, Institute of Philosophy and Sociology - BAS. Correspondence address: dominogym@yahoo.com

Sergey Antamanov: Director of Communications at the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Eastern Europe. Correspondence address: antamanovsy@churchofjesuschrist.org

Sevdellina Nikolova: Ph.D. in Philosophy, Chief Assistant Professor, Institute for Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences. Address for correspondence: sevdelinanikol@abv.bg

Sezer Nihat: Ph.D. student in Cultural heritage, SULSIT. Address for correspondence: cezar81ss@gmail.com

Snezhanka Georgieva: Ph.D. in Pedagogy, Chief Assistant Professor, Shoumen University *Ep. Konstantin Preslavsky*. Correspondence address: s.dobрева@shu.bg

Stefan Penov: Doctor of Sciences, Professor, Institute for Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences. Address for correspondence: dr.st.penov5776@gmail.com

Stela Duleva: Master of Architecture, Chairperson of the *BELOVA* Foundation. Correspondence address: steladuleva@abv.bg

Svetlana Angelova: Ph.D. in Pedagogy, Chief Assistant Professor, VTU *Sv. St. Cyril and Methodius*. Correspondence address: sv_p_angelova@abv.bg

Teodor Todorov: Ph.D. student in Sociology, South West University *Neofit Rilski*. Correspondence address: tat_83@abv.bg

Tsvetanka Malamova: Theologian, teacher of religion, High school *Hristo Botev* - Gorna Malina.

Tsvetelin Angelov: Ph.D. in Theology and in Philosophy, Chief Assistant Professor, Institute for Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences. Correspondence address: florians@dir.bg

Valeria Fol: Doctor of Sciences, Professor, Institute of Balkan Studies with Center for Thracology - Bulgarian Academy of Sciences, SULSIT. Correspondence address: valeriafol@gmail.com; v.fol@unibit.bg

Valya Simeonova: Ph.D. in Organization and management outside the sphere of material production, Ministry of Defense. Correspondence address: valiasimeonova_sweet@abv.bg

Ventsislav Velev: Ph.D. in History, Associate Professor, SULSIT, Ministry of Culture. Correspondence address: ventzislav.velev@gmail.com

Veselin Bosakov: Ph.D. in Sociology, Associate Professor, Institute for Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences. Correspondence address: vesobos@abv.bg

Vladislav Ivanov: Ph.D. in History, Chief Assistant Professor, Institute of Balkan Studies with Center for Thracology – Bulgarian Academy of Sciences. Correspondence address: gfunkenator@gmail.com

Volodia Zlatev: Ph.D. in Organization and management outside the sphere of material production. Correspondence address: volodya_zlatev@abv.bg

Yanka Totseva: Ph.D. in Pedagogy, Professor, European Polytechnic University – Pernik. Correspondence address: y_totseva@abv.bg

Yordan Doikov: Ph.D. in Political Studies, Associate Professor, SULSIT. Correspondence address: j.doykov@unibit.bg

Yordanka Stefanova: Master in Bulgarian Philology, Senior Lecturer, University of Medicine *P. Stoyanov* – Varna. Correspondence address: jordanka.stefanova@mu-varna.bg

Yosif Nunev: Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, Pedagogical College – Pleven at Veliko Tarnovo University *St. St. Cyril and Methodius*. Correspondence address: inunev@abv.bg, inunev@ts.uni-vt.bg

Zhorzheta Ilieva: Ph.D. student in Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: sveti_georgi@abv.bg

ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА/ HARMONY IN DIVERSITY

Сборник с доклади от Научната конференция
„Хармония в различията“ – София, 10.12.2019/
Collection of Papers from
the *Harmony in Diversity* Scientific Conference,
Sofia, December 10th 2019

Българска/ Bulgarian
Първо издание/ First edition

Съставители/ Scientific Editors
Жоржета Назърска, Светла Шанкалова/
Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova

Редактор/ Editor
Ангелина Пенева/ Anguelina Peneva

Формат 60/90/16
Печатни коли 39
Печат БПС ООД

Академично издателство
За буквите – О писменехъ/
Za bukвите – O pismeneh
Academic Publishing House

ISSN 2367-7899

ISSN 2367-7899