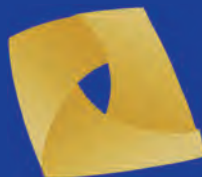


УНИВЕРСИТЕТ ПО БИБЛИОТЕКОЗНАНИЕ И  
ИНФОРМАЦИОННИ ТЕХНОЛОГИИ

БЪЛГАРСКИ ФОРУМ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН  
ДИАЛОГ И СЪТРУДНИЧЕСТВО



# ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА

## СБОРНИК С ДОКЛАДИ

Научна конференция  
„Хармония в различията“

София, 10.12.2020

ЗА БУКВИТЕ  
Золотен ключ



# **ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА**

**Сборник с доклади**

от Научната конференция  
*Хармония в различията*  
София, 10.12.2020

**Съставители**  
**Жоржета Назърска**  
**Светла Шапкалова**

София  
Академично издателство *За буквите – О писменехъ*  
2020

Сборникът с доклади и съобщения се издава с финансовата подкрепа на Дирекция *Вероизповедания* към Министерския съвет.

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, вкл. 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, 2020

© *За буквите – О писменехъ*, Академично издателство, 2020

ISSN 2367-7899

# **HARMONY IN DIVERSITY**

**Collection of Papers from**

**the *Harmony in Diversity* Conference  
Sofia, 10.12.2020**

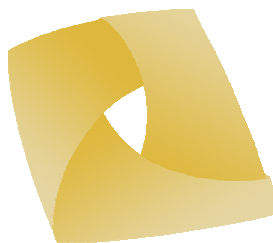
**Editors**

**Georgeta Nazarska and Svetla Shapkalova**

**Sofia**

***Za bukвите – O pismeneh*  
Academic Publishing House  
2020**

**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 10<sup>th</sup> December –  
the International Human Rights Day**

**10 декември 2020/ December 10<sup>th</sup> 2020  
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. д-р (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, доц. 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, доц. д-р  
Диана Стоянова, доц. 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 Hosaflook, 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, Assoc. Prof., Ph.D.  
Diana Stoyanova, Assoc. Prof., Ph.D.

## Editors

Georgeta Nazarska, Svetla Shapkalova

## Editorial Address

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





# СЪДЪРЖАНИЕ

|                   |    |
|-------------------|----|
| ПРИВЕТСТВИЯ ..... | 19 |
|-------------------|----|

## I.

### РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ

---

#### **РЕЛИГИОЗНИ / ЦЪРКОВНИ ДИАЛОЗИ**

|  |    |
|--|----|
| ЕНОРИЙСКО ПАСТИРСКО СЛУЖЕНИЕ ПО ВРЕМЕ НА ЕПИДЕМИИ<br>(ГРИЖА ЗА БЛИЖНИЯ И ЗА ДРУГИЯ) .....  | 27 |
| Иво Янев   |    |
| ГАРМОНИЯ МЕДИЙНОЙ КОМУНИКАЦИИ ПРИ УЛУЩЕНИИ ПОНИМАНИЯ<br>ПРАВОСЛАВНОГО УПРАВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩНОСТИ ДО И ПОСЛЕ<br>ПАНДЕМИИ 2020 ГОДА .....                       | 34 |
| Лиана Гълъбова   |    |
| ОСНОВИ НА ЕКЗИСТЕНЦИАЛНИЯ ДИАЛОГ .....   | 43 |
| Росица Тодорова  |    |
| КОРАНИЧНИЯТ ТЕКСТ МЕЖДУ ВЪНШНА ЗАВИСИМОСТ И ВЪТРЕШНА<br>КОХЕРЕНТНОСТ: АВРААМ ГАЙГЕР И ЙОХАН ФЮК .....  | 53 |
| Ариф Абдулах   |    |
| СОЦИОКУЛТУРЕН БАЛАНС НА ЦЪРКОВНИЯ И ГРАЖДАНСКИ ХАРАКТЕР НА<br>ОМИЛЕТИКАТА И КАТЕХЕТИКАТА В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ТРИ РАЗЛИЧНИ<br>ИДЕОЛОГИЧЕСКИ И ИСТОРИЧЕСКИ ПЕРИОДА ..... | 62 |
| Андриан Александров  |    |
| ХАРМОНИЯ НА УСВОЯВАНЕТО НА МЕЖДУНАРОДЕН ПРАВОСЛАВЕН ОПИТ<br>ПРИ СЪЧЕТАНИЯ НА ПРОПОВЕД И КАТЕХЕЗА В ПРИЦЪРКОВНОТО<br>РЕЛИГИОЗНО ОБРАЗОВАНИЕ В БЪЛГАРИЯ .....        | 73 |
| Велина Тонева  |    |
| ИЗПЪЛНЕНИЕ НА РАЗНОРОДНИ ПЕСНИ В ОБУЧЕНИЕТО ПО РЕЛИГИЯ<br>В ДЕТСКАТА ГРАДИНА .....   | 84 |
| Елеонора Асенова   |    |

#### **РЕЛИГИЯ, ЦЕННОСТИ И КУЛТУРА**

|  |     |
|--|-----|
| ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЧОВЕШКИТЕ ПРАВА И ХРИСТИЯНСКИТЕ ЦЕННОСТИ .....                            | 99  |
| Сергей Методиев  |     |
| ХРИСТИЯНСКИТЕ ЦЕННОСТИ И ПРИЕМАНЕТО НА ДРУГИЯ ЧОВЕК .....                              | 105 |
| Красимир Иванов  |     |
| РЕЛИГИОЗНОТО ВЪЗПИТАНИЕ – ДВИЖЕЩА СИЛА ЗА ОПАЗВАНЕ<br>НА ЕКО СРЕДАТА .....             | 114 |
| Марсел Израел  |     |
| ПАЗЕТЕ ПОЛСКОТО – СЪЗДАВАНЕТО НА ПОЛСКАТА НАЦИОНАЛНА<br>КАТОЛИЧЕСКА ЦЪРКВА В САЩ ..... | 123 |
| Мирослав Михалски  |     |

|   |     |
|---|-----|
| ЦЕННОСТНО ОТНАСЯНЕ В БЕЗСМИСЛЕНАТА БЕЗКРАЙНОСТ<br>НА СВЕТОВНИТЕ СЪБИТИЯ ..... | 135 |
| Веселин Босаков   |     |
| ЦЕННОСТНИ МОДЕЛИ НА БАЛКАНИТЕ .....   | 146 |
| Магдалена Гарванова   |     |
| ДИАГНОСТИКА НА РЕЛАЦИЯТА АЛТРУИЗЪМ – ЕГОИЗЪМ У ЛИЧНОСТТА.....                 | 163 |
| Мария Дишкова   |     |
| ЦЕННОСТНИ НАГЛАСИ НА БЪЛГАРСКАТА ДИАСПОРА СРЕД<br>СЪВРЕМЕННИТЕ СТУДЕНТИ.....  | 171 |
| Нели Колева   |     |

### **РЕЛИГИЯ И ИЗКУСТВО**

|   |     |
|---|-----|
| АНТИЧНИ ПИСМЕНИ ИЗВОРИ ЗА ТАНЦ ВЪРХУ ЖАРАВА .....   | 180 |
| Валерия Фол   |     |
| РАЗПОЗНАВАНЕ НА МУЗИКАЛНИ ИНСТРУМЕНТИ: ЧАСТИЧНИ И ЦЯЛОСТНИ<br>НАХОДКИ И ИЗОБРАЖЕНИЯ ВЪРХУ ТРАКИЙСКИ КУЛТУРНИ ПАМЕТНИЦИ .....  | 184 |
| Александра Фол  |     |
| СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ НА МИТА В ТВОРЧЕСТВОТО НА МИРЧА ЕЛИАДЕ.....   | 197 |
| Людмил Петров   |     |
| ЛИТЕРАТУРА И КИНО В ЕДНО: КРАТКИЯТ РАЗКАЗ НА ОСАМУ ДАДЗАЙ БЯГАЙ,<br>МЕЛОС! И НЕГОВИЯТ АНИМИРАН ОБРАЗ .....  | 207 |
| Мария Симеонова   |     |
| УНИВЕРСАЛНИЯТ ЛИТУРГИЧЕН ЕЗИК НА ЗОГРАФИЯТА НА ПРАВОСЛАВНИЯ<br>ХРАМ (НОВАТА МИТРОПОЛИЯ БОГОРОДИЦА ЖИВОНОСЕН ИЗТОЧНИК<br>И ЦЪРКВАТА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО В НЕСЕБЪР) ..... | 216 |
| Николинка Климукова   |     |
| ЛИЧНОСТНОТО ПРИСЪСТВИЕ НА ДРУГИЯ В ХРАМОВАТА ЖИВОПИС И<br>ИЗОБРАЗИТЕЛНИТЕ ПРИНЦИПИ ПРИ ИЗЯВЯВАНЕ НА ДРУГОСТТА В<br>СЪВРЕМЕННАТА ИКОНОГРАФИЯ.....                        | 224 |
| Любомира Стефанова  |     |
| ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ ИЛИ ИКОНОГРАФИЯ НА ДОБРОТО И ЗЛОТО .....  | 235 |
| Марияна Шабаркова-Петрова   |     |

### **РЕЛИГИЯ, ИСТОРИЯ, ЛИЧНОСТИ**

|   |     |
|---|-----|
| УЧАСТИЕТО НА ЖЕНИ МЕЖДУ 70-ТЕ АПОСТОЛИ ПРИ<br>РАЗПРОСТРАНЯВАНЕТО НА ХРИСТОВОТО УЧЕНИЕ .....               | 247 |
| Ева Ковачева  |     |
| ДИСХАРМОНИЯТА КАТО НАЧАЛО НА СИМФОНИЯТА. СВ. ИМПЕРАТОР<br>КОНСТАНТИН I ВЕЛИКИ И НЕГОВИТЕ НАСЛЕДНИЦИ ..... | 261 |
| Нина Колева   |     |
| СВ. ИМПЕРАТРИЦА ТЕОФАНА – СЕБЕОТРИЦАНИЕТО И<br>МИЛОСЪРДИЕТО НА ЕДНА ВИЗАНТИЙСКА ПРИНЦЕСА.....             | 276 |
| Жоржета Илиева  |     |

|  |     |
|--|-----|
| ИСТОРИЧЕСКА И ПОЛИТИЧЕСКА ОБСТАНОВКА ОКОЛО СВИКВАНЕТО И ПРОВЕЖДАНЕТО НА ТРУЛСКИЯ (ПЕТО-ШЕСТИ) ВСЕЛЕНСКИ СЪБОР (691-692).....                                     | 283 |
| Светослав Цекков   |     |
| <i>ВЪЗРАЖЕНИЕ НА ПАТРИАРШЕСКИЯ ЕПИСТОЛАРЕН МЕМОАР ИЛИ ОПРАВДАНИЕТО НА БЪЛГАРИТЕ ПРЕД ЕДНОВЕРНИТЕ ТЯМ ХРИСТИЯНИ (КЛАСИЧЕСКИЯТ ТРУД НА ГАВРИЛ КРЪСТЕВИЧ) .....</i> | 295 |
| Илко Димитров  |     |
| ПРИНОСИТЕ НА ПРОТОЙЕРЕЙ ИВАН ГОШЕВ ЗА СЪБИРАНЕТО И СЪХРАНЯВАНЕТО НА ЦЪРКОВНИТЕ СТАРИНИ.....  | 303 |
| Ангелина Петрова   |     |
| МАСОНИТЕ И ЕЛИТЪТ (НАШИТЕ ПРЕДИШНИ И ДНЕСНИТЕ НАШИ).....   | 319 |
| Ангелина Пенева  |     |
| ОСАМА БИН ЛАДЕН: ЛИЧНОСТ, СЪБИТИЯ, ФАКТИ.....  | 333 |
| Христо Тутунаров   |     |

### **РЕЛИГИОЗЕН ПЛУРАЛИЗЪМ**

|  |     |
|--|-----|
| НА КОГО Е <i>ДЕМИР БАБА ТЕКЕ</i> И НЕГОВИЯТ СВЕТЕЦ?: ПРЕДАНИЯТА ЗА ДЕМИР БАБА В РЕКОНСТРУКЦИИТЕ НА ПАМЕТТА И ТЪРСЕНАТА УНИВЕРСАЛНА СВЯТОСТ, ГАРАНТИРАЩА МИРА МЕЖДУ ХРИСТИЯНИ И МЮСЮЛМАНИ ..... | 342 |
| Владислава Илиева  |     |
| ОПАЗВАНЕ, СЪХРАНЯВАНЕ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ НА МЮСЮЛМАНСКОТО КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО В НИКОПОЛ: КУЛТОВИ СЪОРЪЖЕНИЯ.....   | 366 |
| Ибрахим Карахасан – Чънар  |     |
| <i>АКО ДЕРВИШЪТ НЕ ПОМОГНЕ, ОТИВАМ ПРИ ПОПА</i> – СИНКРЕТИЗЪМ, АНТИСИНКРЕТИЗЪМ ИЛИ ЗНАК ЗА ХАРМОНИЯ ПРИ АНАТОЛИЙЦИТЕ .....   | 377 |
| Владислава Илиева  |     |
| ВЕРНИ НА ТРАДИЦИЯТА – СТАРОВЕРСКОТО МАЛЦИНСТВО В ПОЛША.....  | 389 |
| Доминика Височинска  |     |
| ЗНАЧЕНИЕТО НА РЕЛИГИОЗНАТА ВЯРА И НОВИТЕ РЕАЛНОСТИ И ТЕНДЕНЦИИ В ЕВРОПА.....   | 396 |
| Паулина Тодорова   |     |
| ПЪТУВАНЕ ИЗ СВЕТИТЕ ЗЕМИ: РЕЗУЛТАТИ ОТ ВКЛЮЧЕНО НАБЛЮДЕНИЕ .....   | 408 |
| Светла Шапкалова, Жоржета Назърска   |     |
| ОТКРИВАНЕ НА СВОЕТО МЯСТО И ГЛАС: ОПИТ НА ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В РУСИЯ.....  | 418 |
| Сергей Антаманов   |     |
| ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ ВЪВ ФИНЛАНДИЯ .....  | 427 |
| Самуел Коивисто  |     |

**II.**  
**ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ**

---

**ЕТНИЧЕСКИЯТ ДРУГ**

|   |     |
|---|-----|
| АРМЕНАК МАГЪРДИЧ ТОМАСЯН – БАРОНЪТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ЦИГАРИ .....  | 437 |
| Никола Р. Казански  |     |
| ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯ В ПРЕВОДНАТА АРМЕНСКО-БЪЛГАРСКА<br>ЛИТЕРАТУРА.....  | 444 |
| Масис Хаджожян  |     |
| НАЧАЛО НА ТЕАТРАЛНАТА САМОДЕЙНОСТ НА АРМЕНЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ .....   | 449 |
| Гоар Хнканосян  |     |
| ЦЕННОСТ ЛИ Е ОБРАЗОВАНИЕТО ЗА РОМИТЕ? .....   | 455 |
| Йосиф Нунев   |     |
| ИНОВАТИВНО ПРИОБЩАВАНЕ НА РОМСКИ СЕМЕЙСТВА В УЧЕБНАТА<br>ДЕЙНОСТ В КЛАС И В УЧИЛИЩНАТА ГРУПА .....                                    | 465 |
| Галина Тимова   |     |
| ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИЕТО – ТРАДИЦИОННИ ПРАКТИКИ НА<br>ЕТНОКОНФЕСИОНАЛНИТЕ ОБЩНОСТИ .....   | 475 |
| Зоя Микова  |     |
| АСИМИЛАЦИОННИ МЕРКИ, НАСОЧЕНИ СРЕЩУ ОБРАЗОВАНИЕТО И<br>РЕЛИГИОЗНИТЕ ИНСТИТУЦИИ НА БЪЛГАРИТЕ В ТАВРИЯ<br>ПРЕЗ 30-ТЕ год. НА ХХ в. .... | 484 |
| Владимир Калоянов   |     |

**III.**  
**КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ**

---

**КУЛТУРНИЯТ ДРУГ**

|   |     |
|---|-----|
| ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА НА БЪРГЪР И ЛУКМАН НА СОЦИАЛНОТО<br>ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВЪВ ВСЕКИДНЕВИЕТО .....  | 499 |
| Йордан Дойков   |     |
| ПСИХОАНТРОПОЛОГИЧНИТЕ ИДЕИ НА С.Л. ФРАНК И ПРОБЛЕМЪТ ЗА<br>ПОЗНАНИЕТО НА ЧОВЕКА В ПСИХОЛОГИЯТА .....  | 509 |
| А.А. Гостев, Е.А. Смирнова  |     |
| ТЕОРИЯТА НА ВИКТОР ФРАНКЪЛ ЗА ЛИЧНОСТТА В ЛОГОТЕРАПИЯТА И<br>ВЪЗГЛЕДЪТ НА НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ ЗА ЧОВЕШКАТА ЕКЗИСТЕНЦИЯ КАТО<br>БЕЗКРАЙНА ТАЙНА..... | 514 |
| Цветелин Ангелов  |     |
| УСТОЙЧИВОСТТА НА ДИАДАТА КУЛТУРА – ПРИРОДА В АСПЕКТИТЕ<br>НА ПСИХО-ФИЗИЧЕСКОТО ДЕТСКО ЗДРАВЕ .....  | 525 |
| Светлана Ангелова, Берджухи Йорданова   |     |
| ДЪЛБИННАТА ПСИХОЛОГИЯ ЗА КОРЕНИТЕ НА ЗАПАДНАТА И<br>НА ИЗТОЧНИТЕ РЕЛИГИИ.....   | 531 |
| Севделина Николова  |     |

|  |     |
|--|-----|
| МИГРАЦИОННИЯТ НАТИСК КЪМ ЕВРОПА.....   | 537 |
| Мария Серафимова   |     |
| ОБУВКИТЕ НА ИСТАНБУЛ: МЪЛЧАЛИВИЯТ ПРОТЕСТ СРЕЩУ<br>ПОГУБЕНИЯ ЖЕНСКИ ЖИВОТ .....  | 545 |
| Ивета Якова  |     |
| ЕКСПЛОАТАЦИЯТА НА ХОРА С УВРЕЖДЕНИЯ, КОЙ СЕ ВЪЗПОЛЗВА ОТ ТОВА? ...   | 557 |
| Юлия Дончева   |     |
| МИСИЯТА ДА БЪДЕШ ЧОВЕЧЕН: ДОБРОВОЛЧЕСКИ АКТИВНОСТИ<br>НА СТУДЕНТИ ОТ УНИБИТ .....  | 567 |
| Събина Ефтимова  |     |
| <b>КУЛТУРНИ ДИАЛОЗИ</b>  |     |
| ИСКУССТВО В ОПТИКЕ КУЛТУРНОГО ДИАЛОГА: ДУХОВНЫЙ ОПЫТ РОССИИ ....   | 577 |
| Ирина Николаевна Морозова  |     |
| НАЦИОНАЛНАТА БИБЛИОТЕКА НА АРМЕНИЯ КАТО ЦЕНТЪР<br>НА КУЛТУРЕН ДИАЛОГ .....   | 589 |
| Мхер Газинян   |     |
| БИБЛИОТЕЧНО-ИНФОРМАЦИОННАТА ШКОЛА НА БЪЛГАРИЯ – ХОЛИСТИЧНО<br>СЪОТНАСЯНЕ НА РАЗЛИЧИЯТА ВЪВ ВИЖДЕНИЯТА (РИЗОМА НА<br>ИНТЕЛЕКТУАЛНИ ИНФОРМАЦИОННИ СИСТЕМИ: ПАРАДИГМАЛНИ,<br>ИНСТИТУЦИОНАЛНИ И ЛИЧНОСТНИ АСПЕКТИ НА БИБЛИОГРАФСКИЯ<br>И ИСТОРИОГРАФСКИЯ ЕЗИК) ..... | 607 |
| Александра Куманова, Никола Казански, Николай Василев  |     |
| КУЛТУРНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СФЕРАТА НА КНИГОИЗДАВАНЕТО.<br>АСПЕКТИ ОТ ДЕЙНОСТТА НА БЪЛГАРСКОТО КНИЖОВНО ДРУЖЕСТВО СЛЕД<br>ОСВОБОЖДЕНИЕТО .....   | 616 |
| Евгения Василева   |     |
| ПРИНЦИПИТЕ НА ТОЛЕРАНТНОСТ, ОТРАЗЕНИ В ЧИТАЛИЩНОТО<br>ЗАКОНОДАТЕЛСТВО И ТЯХНАТА ПРИЛОЖИМОСТ .....  | 623 |
| Венцислав Велев  |     |
| ХУМАНИТАРНОТО ПРАВО В БЪЛГАРСКОТО ВИСШЕ ОБРАЗОВАНИЕ .....  | 634 |
| Мария Славова  |     |
| ПРОФИЛ НА ИНТЕРЕСИТЕ И КУЛТУРНОТО УЧАСТИЕ В СВОБОДНОТО<br>ВРЕМЕ НА СТУДЕНТИ.....   | 644 |
| Нели Бояджиева   |     |
| ДИАЛОГ КУЛТУР В ПОЛИЕТНИЧЕСКОЙ АУДИТОРИИ НЕЯЗЫКОВОГО ВУЗА .....  | 658 |
| Татяна Иванова Жаркова   |     |
| КОМУНИКАЦИЯТА КАТО ВАЖЕН ФАКТОР ЗА УСПЕХ В<br>МНОГОНАЦИОНАЛНИТЕ ВОЕННИ МИСИИ .....   | 666 |
| Валя Симеонова   |     |
| ФОРМИРАНЕ НА ЕЗИКОВИ И СОЦИАЛНО-ЕМОЦИОНАЛНИ УМЕНИЯ<br>ЧРЕЗ ПРИКАЗКИ – ПЕДАГОГИЧЕСКА ИНОВАЦИЯ И ВЪЗМОЖНОСТИ<br>ЗА МУЛТИПЛИКАЦИЯ.....  | 673 |
| Янка Тоцева  |     |

|  |     |
|--|-----|
| ФОРМИРАНЕ НА ЕЗИКОВИ УМЕНИЯ У УЧЕНИЦИ БИЛИНГВИ .....   | 684 |
| Калина Йочева  |     |
| РОЛЯТА НА НЯКОИ ИЗВЪНКЛАСНИ ДЕЙНОСТИ ЗА ИНТЕРКУЛТУРНО<br>ОБРАЗОВАНИЕ В ПРОФЕСИОНАЛНА ГИМНАЗИЯ ПО ХИМИЧНИ И<br>ХРАНИТЕЛНИ ТЕХНОЛОГИИ ГРАД ПАЗАРДЖИК ..... | 690 |
| Мария Гюлеметова   |     |
| <b>КУЛТУРНА ПАМЕТ И КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО</b>  |     |
| ГРАНИЦИ НА БЛАГОПРИЛИЧИЕТО .....   | 698 |
| Йорданка Захаријева, Рафие Демирова  |     |
| СЪХРАНЯВАНЕ НА КУЛТУРНАТА ПАМЕТ И НАЦИОНАЛНАТА<br>ИДЕНТИЧНОСТ: ПО ПРИМЕРА НА С. СКРАВЕНА .....   | 712 |
| Тина Петрова   |     |
| СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА ЕФЕКТИВНАТА ПРАВНА ЗАЩИТА НА<br>КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО В РЕПУБЛИКА БЪЛГАРИЯ .....   | 720 |
| Володя Златев  |     |
| ДИГИТАЛИЗАЦИЯ НА КУЛТУРНИ ЦЕННОСТИ В БЪЛГАРСКИ МУЗЕИ И<br>АРХИВИ (АКТУАЛНО СЪСТОЯНИЕ) .....  | 735 |
| Ангел Драгиев, Нина Дебрюне  |     |
| АРХИТЕКТУРНИ ИНДИКАЦИИ ЗА ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА НА ЮГ<br>ОТ БАЛКАНА .....  | 746 |
| Стела Дулева   |     |
| БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ .....  | 755 |

# CONTENTS

|                        |    |
|------------------------|----|
| WELCOME ADDRESSES..... | 19 |
|------------------------|----|

## I.

### RELIGIOUS DIVERSITY

---

#### **RELIGIOUS / CHURCH DIALOGUES**

|  |    |
|--|----|
| PARISH PASTORAL MINISTRY DURING EPIDEMICS<br>(CARE FOR THE NEIGHBOR AND THE OTHER).....  | 27 |
| Ivo Yanev  |    |
| HARMONY OF MEDIA COMMUNICATION IN IMPROVING THE UNDERSTANDING<br>OF THE ORTHODOX GOVERNMENT OF THE RELIGIOUS COMMUNITY<br>BEFORE AND AFTER THE 2020 PANDEMIC .....               | 34 |
| Liana Galabova   |    |
| FUNDAMENTALS OF EXISTENTIAL DIALOGUE .....   | 43 |
| Rositsa Todorova   |    |
| THE QURANIC TEXT BETWEEN EXTERNAL DEPENDENCE AND INTERNAL<br>COHERENCE: ABRAHAM GEIGER AND JOHANN FUECK .....  | 53 |
| Arif Abdullah  |    |
| SOCIO-CULTURAL BALANCE OF THE ECCLESIASTICAL AND CIVIL<br>CHARACTER OF HOMILETICS AND CATECHETICS IN BULGARIA DURING<br>THREE DIFFERENT IDEOLOGICAL AND HISTORICAL PERIODS ..... | 62 |
| Andrian Aleksandrov  |    |
| HARMONY OF THE ASSIMILATION OF INTERNATIONAL ORTHODOX<br>EXPERIENCE IN COMBINING SERMON AND CATECHESIS IN CHURCH<br>RELIGIOUS EDUCATION IN BULGARIA .....                        | 73 |
| Velina Toneva  |    |
| PERFORMANCE OF HETEROGENEOUS SONGS<br>IN THE KINDERGARTEN RELIGIOUS EDUCATION .....  | 84 |
| Eleonora Asenova   |    |

#### **RELIGION, VALUES, CULTURE**

|   |     |
|---|-----|
| THE PROBLEM OF HUMAN RIGHTS, AND CHRISTIAN VALUES .....   | 99  |
| Sergey Metodiev   |     |
| CHRISTIAN VALUES AND THE ACCEPTANCE OF <i>THE OTHER</i> .....   | 105 |
| Krasimir Ivanov   |     |
| RELIGIOUS EDUCATION AS MOVING POWER FOR ECO SUSTAINABILITY .....  | 114 |
| Marcel Israel   |     |
| <b>PRESERVE POLISHNESS</b> – THE ESTABLISHMENT OF THE POLISH NATIONAL<br>CATHOLIC CHURCH IN THE UNITED STATES OF AMERICA..... | 123 |
| Miroslaw A. Michalski   |     |
| VALUE RELEVANCE IN THE MEANINGLESS INFINITY OF EVENTS .....   | 135 |
| Veselin Bosakov   |     |

|  |     |
|--|-----|
| VALUE MODELS ON THE BALKANS .....  | 146 |
| Magdalena Garvanova  |     |
| DIAGNOSIS OF THE RELATION <i>ALTRUISM – EGOISM</i> IN THE PERSON .....   | 163 |
| Maria Dishkova   |     |
| VALUE ATTITUDES OF THE BULGARIAN DIASPORA AMONG MODERN<br>STUDENTS .....   | 171 |
| Nelly Koleva   |     |
| <br><b>RELIGION AND ART</b>  |     |
| ANCIENT WRITTEN SOURCES FOR DANCING ON EMBERS .....  | 180 |
| Valeria Fol  |     |
| RECOGNIZING MUSICAL INSTRUMENTS: PARTIAL AND COMPLETE<br>EXCAVATION FINDS, AND DEPICTIONS ON THRACIAN CULTURAL OBJECTS .....   | 184 |
| Alexandra Fol  |     |
| STRUCTURE AND FUNCTIONS OF MYTH IN THE RESEARCH<br>OF MIRCEA ELIADE .....  | 197 |
| Lyudmil Petrov   |     |
| BOTH LITERATURE AND CINEMA: OSAMU DADZAI'S SHORT STORY <i>RUN</i> ,<br><i>MELOS</i> AND ITS ANIMATED IMAGE .....   | 207 |
| Maria Simeonova  |     |
| THE UNIVERSAL LITURGICAL LANGUAGE OF THE ORTHODOX CHURCH<br>PAINTING (THE NEW MITROPOLITAN CHURCH <i>VIRGIN LIFE-GIVING SOURCE</i> )<br>AND THE CHURCH <i>ASSUMPTION</i> IN NESSEBAR ..... | 216 |
| Nikolinka Klimukova  |     |
| THE PERSONAL PRESENCE OF THE <i>OTHER</i> IN THE TEMPLE PAINTING<br>AND THE IMAGINARY PRINCIPLES IN THE EXPRESSION OF THE <i>OTHERNESS</i><br>IN CONTEMPORARY ICONOGRAPHY .....            | 224 |
| Lyubomira Stefanova  |     |
| THE IMAGE OF THE OTHER OR THE ICONOGRAPHY OF GOOD AND EVIL .....   | 235 |
| Mariyana Shabarkova-Petrova  |     |
| <br><b>RELIGION, HISTORY, AND PERSONALITIES</b>  |     |
| THE PARTICIPATION OF WOMEN BETWEEN THE 70 APOSTLES<br>IN SPREADING THE TEACHING OF CHRIST .....  | 247 |
| Eva Kovacheva  |     |
| DISHARMONY AT THE BEGINNING OF A SYMPHONY. ST. EMPEROR<br>CONSTANTINE I THE GREAT AND HIS SUCCESSORS .....   | 261 |
| Nina Koleva  |     |
| ST. EMPRESS THEOPHANA – SELF-DENIAL AND CLEMENCY<br>OF A BYZANTINE PRINCESS .....  | 276 |
| Zhorzheta Ilieva   |     |
| HISTORICAL AND POLITICAL SITUATION AROUND THE CONVENING<br>AND HOLDING OF THE TRULLAN ECUMENICAL COUNCIL (691-692) .....   | 283 |
| Svetoslav Cekov  |     |



|   |     |
|---|-----|
| <i>PROTESTATION OF THE PATRIARCHICAL EPISTOLAR MEMOIR, OR A PLEA OF THE BULGARIANS BEFORE THEIR CHRISTIAN CO-BELIEVERS (THE CLASSICAL WORK OF GAVRIL KRASTEVICH)</i> .....                                | 295 |
| Ilko Dimitrov   |     |
| THE CONTRIBUTIONS OF ARCHPRIEST IVAN GOSHEV FOR THE COLLECTION AND PRESERVATION OF CHURCH ANTIQUITIES .....   | 303 |
| Angelina Petrova  |     |
| THE MASONS AND THE ELITE (OUR YESTERDAY PEOPLE AND OUR PEOPLE OF NOWADAYS) .....  | 319 |
| Anguelina Peneva  |     |
| OSAMA BIN LADEN: PERSONALITY, EVENTS, AND FACTS .....   | 333 |
| Hristo Tutunarov  |     |
| <b>RELIGIOUS PLURALISM</b>  |     |
| WHO'S IS IT <i>DEMIR BABA</i> TEKE AND ITS SAINT?: THE LEGENDS ABOUT DEMIR BABA IN THE RECONSTRUCTIONS OF MEMORY AND THE SOUGHT UNIVERSAL HOLINESS GUARANTEEING PEACE BETWEEN CHRISTIANS AND MUSLIMS..... | 342 |
| Vladislava Ilieva   |     |
| PROTECTION, PRESERVATION AND SOCIALIZATION OF THE MUSLIM CULTURAL AND HISTORICAL HERITAGE IN NICOPOL: RELIGIOUS BUILDINGS.....  | 366 |
| Ibrahim Kahasan   |     |
| <i>IF THE DERVISH DOES NOT HELP, I SHALL GO TO THE PRIEST</i> – SYNCRETISM, ANTISYNCRETISM, OR A SIGN OF HARMONY BETWEEN THE ANATOLIANS .....   | 377 |
| Vladislava Ilieva   |     |
| FAITHFUL TO TRADITION – OLD BELIEVERS' MINORITY IN POLAND .....   | 389 |
| Dominika S. Wysoczyńska   |     |
| THE IMPORTANCE OF RELIGIOUS FAITH AND THE NEW REALITIES AND TRENDS IN EUROPE .....  | 396 |
| Paulina Todorova  |     |
| A JOURNEY THROUGH THE HOLY LANDS: RESULTS OF A PARTICIPANT OBSERVATION.....   | 408 |
| Svetla Shapkalova, Georgeta Nazarska  |     |
| DISCOVERING YOUR OWN PLACE AND VOICE: THE EXPERIENCE OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS IN RUSSIA.....  | 418 |
| Sergey Antamanov  |     |
| THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS IN INTERFAITH DIALOGUE IN FINLAND .....   | 427 |
| Samuel Koivisto   |     |

## II. ETHNIC DIVERSITY

---

### **THE ETHNIC OTHER**

|   |     |
|---|-----|
| ARMENAK MAGARDICH TOMASYAN – THE “BARON” OF BULGARIAN CIGARETTES.....   | 437 |
| Nikola R. Kazansky  |     |
| HARMONY IN DIVERSITY IN THE ARMENIAN-BULGARIAN LITERATURE.....  | 444 |
| Massis Hadjolyan  |     |
| BEGINNING OF THE THEATRICAL AMATEUR PERFORMANCE OF ARMENIANS IN BULGARIA .....  | 449 |
| Goar Hnkanosian   |     |
| IS THE EDUCATION HAS A VALUE FOR ROMA?.....   | 455 |
| Yosif Nunev   |     |
| INOVATIVE INCLUSION OF ROMA FAMILIES IN THE EDUCATIONAL ACTIVITIES IN THE CLASSROOM AND IN THE SCHOOL GROUP.....      | 465 |
| Galina Timova   |     |
| UNITY IN DIVERSITY – THE TRADITIONAL PRACTICES OF ETHNIC AND CONFESSIONAL COMMUNITIES .....                           | 475 |
| Zoya Mikova   |     |
| ASSIMILATION MEASURES AGAINST THE EDUCATION AND RELIGIOUS INSTITUTIONS OF THE BULGARIAN IN TAVRIA IN THE 1930's ..... | 484 |
| Vladimir Kaloianov  |     |

## III. CULTURAL DIVERSITY

---

### **THE CULTURAL OTHER**

|   |     |
|---|-----|
| INTERPRETATION OF BERGER AND LUCKMAN ON SOCIAL INTERACTION IN EVERYDAY LIFE .....   | 499 |
| Jordan Doykov   |     |
| THE PSYCHO-ANTHROPOLOGICAL IDEAS OF S.L. FRANK AND THE PROBLEM OF HUMAN BEING UNDERSTANDING IN PSYCHOLOGICAL SCIENCE .....      | 509 |
| A.A. Gostev, E.A. Smirnova  |     |
| VICTOR FRANKL'S THEORY OF PERSONALITY IN LOGOTHERAPY AND NIKOLAY BERDYAEV'S VIEW OF HUMAN EXISTENCE AS AN INFINITE SECRET ..... | 514 |
| Tsvetelin Angelov   |     |
| THE SUSTAINABILITY OF THE DYAD CULTURE – NATURE IN THE ASPECTS OF PSYCHO-PHYSICAL CHILD HEALTH .....                            | 525 |
| Svetlana Angelova, Berdjuhi Yordanova   |     |
| THE PROFOUND PSYCHOLOGY AND THE ROOTS OF WESTERN AND EASTERN RELIGIONS.....   | 531 |
| Sevdalina Nikolova  |     |

|  |     |
|--|-----|
| THE GREAT MIGRATION TO EUROPE .....  | 537 |
| Maria Serafimova   |     |
| THE SHOES OF ISTANBUL: THE SILENT PROTEST AGAINST<br>THE LOST WOMEN'S LIFE .....   | 545 |
| Iveta Yakova   |     |
| THE EXPLOITATION OF PEOPLE WITH DISABILITIES, WHO BENEFITS<br>FROM THIS?.....  | 557 |
| Julia Doncheva   |     |
| MISSION TO BE HUMAN: VOLUNTEER ACTIVITIES OF STUDENTS<br>FROM THE SULSIT .....   | 567 |
| Sabina Eftimova  |     |
| <br><b>CULTURAL DIALOGUES</b>  |     |
| ART INTO OPTICS OF CULTURAL DIALOGUE: THE SPIRITUAL EXPERIENCE<br>OF RUSSIA .....  | 577 |
| Irina Morozova   |     |
| THE NATIONAL LIBRARY OF ARMENIA AS CENTRE OF CULTURAL DIALOGUE .....   | 589 |
| Mher Ghazinyan   |     |
| LIBRARY AND INFORMATION SCHOOL OF BULGARIA: HOLISTIC CORRELATION<br>OF DIVERGENCES IN VIEWPOINTS. (RHIZOME OF THE INTELLECTUAL<br>INFORMATION SYSTEMS: PARADIGMATIC, INSTITUTIONAL AND PERSONAL<br>ASPECTS OF BIBLIOGRAPHIC AND HISTORIOGRAPHIC LANGUAGE)..... | 607 |
| Alexandra Kumanova, Nikola Kazanski, Nikolay Vasilev   |     |
| CULTURAL INTERACTIONS IN THE FIELD OF PUBLISHING. SOME ASPECTS<br>OF THE ACTIVITIES OF THE BULGARIAN LITERARY SOCIETY AFTER<br>THE LIBERATION (1878).....  | 616 |
| Evgenia Vasileva   |     |
| THE PRINCIPLES OF TOLERANCE REFLECTED IN THE <i>CHITALISHTE</i><br>LEGISLATION AND THEIR APPLICABILITY .....   | 623 |
| Ventsislav Velev   |     |
| HUMANITARIAN LAW IN BULGARIAN HIGHER EDUCATION .....   | 634 |
| Maria Slavova  |     |
| PROFILE OF INTERESTS AND CULTURAL PARTICIPATION<br>IN STUDENTS' LEISURE .....  | 644 |
| Neli Boyadjieva  |     |
| DIALOGUE OF CULTURES IN A POLYETHNIC AUDIENCE<br>OF A NON-LANGUAGE UNIVERSITY .....  | 658 |
| Tatyana Zharkova   |     |
| COMMUNICATION AS AN IMPORTANT FACTOR FOR SUCCESS<br>IN MULTINATIONAL MILITARY MISSIONS.....  | 666 |
| Valia Simeonova  |     |

|   |     |
|---|-----|
| CREATION OF LANGUAGE AND SOCIO-EMOTIONAL SKILLS THROUGH FAIRY TALES (PEDAGOGICAL INNOVATION AND OPPORTUNITIES FOR ANIMATION).....                                 | 673 |
| Yanka Totseva   |     |
| FORMATION OF LANGUAGE SKILLS IN BILINGUAL STUDENTS.....   | 684 |
| Kalina Yocheva  |     |
| THE ROLE OF CERTAIN EXCLUSIVE ACTIVITIES FOR INTERCULTURAL EDUCATION IN THE PROFESSIONAL SCHOOL OF CHEMICAL AND FOOD TECHNOLOGIES OF THE CITY OF PAZARDZHIK ..... | 690 |
| Mariya Gyulemetova  |     |
| <b><i>CULTURAL MEMORY, AND CULTURAL HERITAGE</i></b>  |     |
| LIMITS OF DECENCY .....   | 698 |
| Yordanka Zaharieva, Rafie Demirova  |     |
| PRESERVATION OF THE CULTURAL MEMORY AND NATIONAL IDENTITY: ON THE EXAMPLE OF THE VILLAGE OF SKRAVENA.....   | 712 |
| Tina Petrova  |     |
| CONTEMPORARY ASPECTS OF THE EFFECTIVE LEGAL PROTECTION OF THE CULTURAL HERITAGE IN THE REPUBLIC OF BULGARIA.....  | 720 |
| Volodia Zlatev  |     |
| DIGITIZATION OF CULTURAL VALUES IN BULGARIAN MUSEUMS AND ARCHIVES (CURRENT STATUS) .....  | 735 |
| Angel Dragiev, Nina Debruyne  |     |
| ARCHITECTURAL INDICATIONS FOR HARMONY IN DIFFERENCES – SOUTH FROM THE BALKAN MOUNTAIN.....  | 746 |
| Stela Duleva  |     |
| BIOGRAPHICAL NOTES ON AUTHORS.....  | 761 |

**ПРИВЕТСТВИЯ /  
WELCOME ADDRESSES**



**ПРИВЕТСТВИЕ НА Д-Р ЕМИЛ ВЕЛИНОВ,  
ДИРЕКТОР НА ДИРЕКЦИЯ *ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ*  
ПРИ МИНИСТЕРСКИЯ СЪВЕТ/ DR. EMIL VELINOV, DIRECTOR  
OF THE *RELIGIOUS COMMUNITIES* DIRECTORATE  
AT THE COUNCIL OF MINISTERS OF REPUBLIC OF BULGARIA**



**МИНИСТЕРСКИ СЪВЕТ  
ДИРЕКЦИЯ „ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“**

**ДО  
ОРГАНИЗАТОРИТЕ И УЧАСТНИЦИТЕ  
В СЕДМАТА НАЦИОНАЛНА  
НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ  
“ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА”**

**УВАЖАЕМИ ДАМИ И ГОСПОДА,**

Позволет ми от името на дирекция „Вероизповедания“ на Министерския съвет за пореден път да поднеса пожелания за успешна работа на участниците в този национален научен форум.

Дирекция „Вероизповедания“ на Министерския съвет високо оценява желанието на организаторите на настоящия научен форум за пореден път да насочат фокуса на общественото внимание към въпроса за правото на вероизповедание, междурелигиозния диалог и толерантност въпреки предизвикателството – COVID-19, пред което сме изправени вече месеци наред.

Свидетели сме, че коронавируса и последствията от него създадоха и продължават да създават объркване и несигурност в световен план. Затова единственият въпрос, който вълнува човечеството днес е как да се справи с тази трудна енигма. Ежедневно и ежечасно се търсят пътища и начини за намиране изход от създалата се ситуация.

Дирекция „Вероизповедания“ е признателна и високо оценява инициативата на академичните среди в лицето на Университета по библиотекознание и информационни технологии да събере за пореден път представители на научните и религиозните среди и в дух на уважение и разбирателство да се дискутират въпроси, свързани със свободата и правото на вероизповедание в условията на пандемия.

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

По този повод желая на всички Вас най-вече здраве и ползотворна работа в един от най-трудните дебати в нашето съвремие.

**ДИРЕКТОР НА ДИРЕКЦИЯ  
„ВЕРОИЗПОВЕДАНИЯ“**

**Емил Велинов**

**ПРИВЕТСТВИЕ НА Д-Р НИКОЛАЙ НЕШЕВ,  
ПРЕДСЕДАТЕЛ НА УС НА БСМРДС/ DR. NIKOLAY NESHEV,  
CHAIRMAN OF THE BULGARIAN FORUM  
FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND PARTNERSHIP**

ЕВРОПЕЙСКИ ФОРУМ ЗА МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ И СЪТРУДНИЧЕСТВО

Уважаеми участници и гости на седмтата научна конференция "Хармония в различията".

Необичайната, рискова ситуация, в която живее целият свят, вече е описана с множество термини от най-различни области на живота. Но точно преди една година, отбелязвайки 10 декември, едва ли можехме да си представим, че ще ни се наложи из основи да преосмислим кои човешки права вече са окончателно утвърдени и кои ще трябва теперьа да се отстояват. Отдавна повтарящи се модели на мислене и действие в ежедневието прекалено бързо станаха безполезни и даже опасни. И за пръв път в съвременната история целият ни биологичен вид едновременно се облъска с непредвидими процеси, потенциално застрашаващи неговото съществуване и оцеляване.

Новата динамика на личния и общественя живот постави с огромна сила вечния въпрос за правилния баланс както между свобода и ограничения, така и между права и задължения. И най-вероятно той няма да има еднозначен отговор, а различни варианти на разумен консенсус, базирани върху общочовешките ценности и научните постижения. И всички ние като изследователи със сигурност ще можем да бъдем още по-полезни, давайки на обществото безпристрастен, оригинален и убедителен поглед върху действителното състояние на нещата и методите за постигане на конструктивни промени.

А какво е „хармония в различията“? Модерна комбинация от думи? Или средство за привличане на обществено внимание? Цялата жива природа включва огромен брой различни живи организми, съществуващи едновременно в едно и също пространство. Това съществуване изглежда по-скоро хаотично и егоистично само за неопитните наблюдатели. Онези с по-дълбоки знания и мотивация виждат процеси на многопластова взаимозависимост и хармония, започваща от частите на всяка жива клетка и обхващаща цялата планета. Хармония като възможност, която може да бъде поддържана и обогатявана, а не като даденост, която може да бъде пренебрегвана и пропилявана.

Пожелавам на всички ясен поглед, спокойно сърце и силна воля по общия ни път напред!

д-р Николай Нешев



Председател на БФМДС



**ПРИВЕТСТВИЕ НА ПРОФ. ДН ИРЕНА ПЕТЕВА,  
РЕКТОР НА УниБИТ/ PROF. D.SC. IRENA PETEVA,  
RECTOR OF THE SULSIT**



УНИВЕРСИТЕТ ПО БИБЛИОТЕКОЗНАНИЕ И ИНФОРМАЦИОННИ ТЕХНОЛОГИИ

УНИВЕРСИТЕТ ПО БИБЛИОТЕКОЗНАНИЕ  
И ИНФОРМАЦИОННИ ТЕХНОЛОГИИ - СОФИЯ

№ 604 / 17.11.2020

ДО

УЧАСТНИЦИТЕ В

СЕДМАТА НАУЧНА КОНФЕРЕНЦИЯ

„ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА“

**УВАЖАЕМИ УЧАСТНИЦИ В КОНФЕРЕНЦИЯТА,**

От името на Ректорското ръководство на УниБИТ Ви приветствам с *Добре дошли* на Седмата научна конференция *Хармония в различията*, организирана от Българския форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество и Университета по библиотекознание и информационни технологии.

С времето научният форум *Хармония в различията* се утвърди като значим за нашия Университет. Затова независимо от пандемичната обстановка, проявяваме гъвкавост и с помощта на информационните технологии ще проведем форума виртуално. Смятаме, че така ще дадем възможност за приобщаване към събитието на всички желаещи да споделят своите мисли на езика на мира, веротърпимостта и хуманното сътрудничество.

Настоящата конференция е с международно участие и се опитва да утвърждава с всички възможни средства на комуникацията разбирателството и диалогичността между хората по света.

С провеждането на днешния форум вярваме, че допринасяме за реален диалог между различните религиозни общности и за изграждане на устойчиво общество, основано на социална хармония.

Уважаеми участници, приемете моите пожелания за здраве и творчески успехи. Пожелавам Ви ползотворна работа!

**ПРОФ. ДН. ИРЕНА ПЕТЕВА,**

**РЕКТОР**



**ПРИВЕТСТВИЕ НА ГЛ.АС. Д-Р СВЕТЛА ШАПКАЛОВА,  
ПРЕДСЕДАТЕЛ НА ОРГАНИЗАЦИОННИЯ КОМИТЕТ/  
SVETLA SHAPKALOVA, CHIEF ASST. PROF., DR.,  
ORGANIZING COMMITTEE CHAIR**

Скъпи гости,  
уважаеми колеги и идейни съмишленици!

От името на Организационния комитет имам приятното задължение най-топло и сърдечно да Ви поздравя с добре дошли на Седмата Научна конференция „Хармония в различията“. Тя доказва своята устойчивост във времето, защото има индивидуален облик и традиция.

Наши партньори в проекта са членовете и симпатизантите от Българския форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество, а финансираща институция е Дирекция „Вероизповедания“ към Министерския съвет. Имаме и постоянната подкрепа от страна на ръководството на Университета по библиотекознание и информационни технологии.

По установена традиция всички доклади и научни съобщения от конференцията „Хармония в различията“ се издават предварително в продължаващо издание. Сборникът е рецензиран от водещи учени, които работят по проблемите на междурелигиозния диалог и културните различия.

Тази година, поради пандемичната обстановка, се провеждат виртуални заседания в четири секции, а дискусиите ще са по въпроси, свързани с религиозното, етническото и културното съжителство. Обект на дебатите ще са човешките права и тяхната защита. Отново ще се коментира как всички хора са създадени различни, но в същото време е възможно да живеят хармонично в глобалния и динамичен свят на промени.

Пожелавам на всички телесно здраве и духовна мъдрост в тези трудни времена на изпитания. Със светли мисли и разумни постъпки да преодоляваме трудностите! Нека с Божията помощ да работим съвместно с търпение и доверие един към друг в посока на един ползотворен диалог! Неуморно да възпитаваме веротърпимост и да вярваме, че автентичните междурелигиозни взаимоотношения се постигат само с любов!

10 декември 2020 г.  
гр. София

гл. ас. д-р Светла Шапкалова

I.

**РЕЛИГИОЗНО МНОГООБРАЗИЕ /  
RELIGIOUS DIVERSITY**



**РЕЛИГИОЗНИ / ЦЪРКОВНИ ДИАЛОЗИ/  
RELIGIOUS / CHURCH DIALOGUES**

**ЕНОРИЙСКО ПАСТИРСКО СЛУЖЕНИЕ ПО ВРЕМЕ  
НА ЕПИДЕМИИ (ГРИЖА ЗА БЛИЖНИЯ И ЗА ДРУГИЯ)**

**Иво Янев**

**PARISH PASTORAL MINISTRY DURING EPIDEMICS  
(CARE FOR THE NEIGHBOUR AND THE OTHER)**

**Ivo Yanev**

**yanev@theo.uni-sofia.bg**

**Abstract:** *Over the centuries, a large number of epidemics of various dangerous diseases have been known in human history. The Scriptures of the Old and New Testaments describe numerous infectious diseases such as leprosy, plague, dysentery, tuberculosis and others. Due to the huge negative impact on the life of ancient man, doctors of that time tried to find a suitable treatment and therefore there are many preserved writings from Antiquity with specific instructions for their treatment. However, everywhere, apart from the purely physical, material treatment of the disease, we find the spiritual care of the sick by the Church and its clergy.*

**Keywords:** *Pastoral Theology*

През изминалите хилядолетия в човешката история са известни голям брой епидемии от различни опасни болести. В Свещеното Писание на Стария и Новия Завет са описани заразни заболявания като проказа, чума, дизентерия, туберкулоза и много други. Вследствие на огромното негативно влияние върху живота на древния човек лекарите от онова време са се опитвали да намерят подходящо лечение и затова съществуват голям брой запазени писания с конкретни указания за лечението им. Навсякъде обаче, освен чисто физическото, материално лечение на болестта, откриваме сведения за духовното обгрижване на болните от страна на Църквата и нейните духовници. Цел на настоящата статия е да покаже реалния опит на Църквата при обгрижването на всички страдащи през далечните векове до наши дни, изпълнени с опасността от пандемията на Ковид-19.

## Епидемии и заразни болести според Свещеното Писание

В Свещеното Писание на много места се говори за епидемии и заразни болести, съпровождали живота на библейския човек. Когато разглеждаме конкретните библейски събития в контекста на разбирането за лечение и хигиена от онова време, както и реалната възможност за спазване на други хигиенни норми (вид жилища, облекло, липсата на вода и т. н.), изпъква потенциалната възможност за епидемии.

В библейската книга Изход (4:6-7) виждаме как Господ поразява ръката на Моисей с *проказа ... и ето ръката му бе побеляла от проказа, като сняг* и след това веднага я излекува. На това място за първи път в Свещеното Писание се назовава тежко заразната и нелечима болест – проказа, най-често споменаваната болест в Стария Завет. Терминът *проказа* се споменава в Библията общо 68 пъти – като 55 пъти са в Стария Завет, а 13 пъти в Новия Завет. В еврейския текст се употребява наименованието *tsara'ath*, а в гръцкия *λέπρα*. При поява на проказа свещеникът е имал задължението да обяви пред цялата общност болния за нечист. Когато не е бил сигурен в заболяването, или когато проявата не била ясно изразена, се препоръчвала 7-дневна изолация (Лев. 13:4), а ако след тези 7 дни нямало промяна, се препоръчва нова карантина за още 7 дни (Лев. 13:5). Когато се установяло, че след този втори период на изолация е настъпила промяна, т.е. петната и язвите по кожата са намалели, болният се обявявал за чист и можел да се върне при семейството си (Лев. 13:6). Изолацията на болния и неговото обявяване за чист или нечист от страна на свещеника при храма е ясно доказателство, че още в онези времена редица заболявания са осъзнавани като заразни и опасни за целия народ. Изолацията има не само религиозен смисъл по отношение на чист – нечист, но и хигиеничен и превантивен характер (Христова 2010). Различни библейски персонажи в определен период от време са били засегнати от проказата, вкл. Моисей (Изход 4:6–7), сестра му Мариам (Числа 12:10), Нееман (4 Цар. 5) и цар Озия (2 Лет. 26:19–21) и др. В Новия Завет Спасителят Господ Исус Христос излекувал проказата на няколко души, (Мат. 8:2–4; Марк 1:40–45; Лука 5:12–15; 3 Йоан 17:7–9), както и на 10 проказани наведнъж (Лука 17:11–19).

Друго заразно заболяване, описано в Свещеното Писание, е *чумата*, често наричана *язва* или *мор*. Такива случаи са епидемията след обявеното от св. цар Давид преброяване, при което се заразили 70 000 израилтяни (2 Царств. 24:24-15; Йосиф Флавий), а също и чумата, поразила 185 000 от хората на Сенахирим (4 Царств. 9:35; Ис. 37:36).

### **Епидемии според св. Отци и историята на Църквата**

В историята на Църквата са запазени данни за много такива епидемии. Още по времето на имп. Константин V Велики (274-337) се появила епидемия от проказа и, за да запази новата столица на Източната Римска империя, императорът наредил всички болни да бъдат изхвърлени в морето. Св. Зотик Сиропитател (IV в.), който бил от знатен константинополски род, възпитан със завидно за времето си светско образование и с голямо богатство, решил да откупи болните от палачите и организирал болница за тях (Miller 2003: 179-181)

В такава ситуация извършва своето служение и св. Василий Велики (330-379), архиепископ на Кесария Кападокийска, който създава т. нар. Василиада, известна като най-голямото и добре уредено социално учреждение, в което освен сиропиталища, старопиталища и обикновена болница, имало лепрозории – специализирани лазарети, където живеели и се лекували хора, страдащи от проказа и от др. заразни болести. Запазени са сведения, че сам св. Василий или някой от неговите помощници редовно изповядвали и причастявали страдалците (Horden 2000:364; Crislip 2005:165). Във Василиада се обгрижвали всички нуждаещи се, без разлика от тяхната народност и вероизповедание.

Един от най-известните с грижата си за стари, болни и сираци на Изток е св. Сампсон Страноприимец (+505). Като млад лекар, той изцерил бъдещия имп. Юстиниан I (527-565) от тежка болест. За благодарност, по молба на св. Сампсон, богатият аристократ Юстиниан, построил редица социални заведения в Константинопол, част от които са болници и приюти за хора, страдащи от често разпространените заразни заболявания от онова време. И тук редовно се извършвало богослужение и св. Литургия, на която се причастявали

болните (Horden 2005b: 364; Crislip 2005: 104). Това е периодът на известната в историческата наука *Юстинианова чума* – една от първите пандемии, засегнала цяла Източна Европа и унищожила близо 40% от населението, както и голяма част от земеделието и икономиката на Империята (Stathakopoulos 2017: 155).

Житието на св. Теофилакт, еп. Никомидийски (806-840), дава подробна информация за неговата благотворителна дейност и специално за дейността на болницата, която той основава. В двуетажната болница е имало параклис на светите безсребърници Козма и Дамян. Епископът бил назначил лекари и персонал, които да се грижат за болните, а самият той всеки ден посещавал болните и им раздавал храна. Всеки петък служил в болничния параклис всеобщно бдение, а после сам миел болните, както и прокажените, за които имало специално отделение (Иванова 2010).

Св. Равулас, епископ на Едеса (V в.), построил болница в града и сам се грижел тя да е в отличен ред. За прокажените, гонени от настъпилния глад, той полагал особени грижи, като пращал свои дякони да живеят с тях и да покриват многобройните им нужди за храна, дрехи и лекарства с пари на Църквата (Пападопулос 2015).

Голям брой пастири на Църквата през различните векове са извършвали такова нелеко служение за духовно обгрижване на различните болни. Такива са св. Йоан Кронщадски в Руската империя, св. Софроний Врачански в нашите земи по време на османското владичество, болните от туберкулоза в санаториумите, обгрижвани от св. Паисий Светогорец, прокажените на о-в Хиос, които св. Антим причастявал, старецът Евмений Саридакис в Атина, отец Темистоклеос Адамопулос в Сиера Леоне, който причастявал болни с ебола и още мн. др. (Пападопулос 2015).

### **Църковно и пастирско обгрижване по време на епидемии в нашето съвремие**

Дълги страници няма да ни стигнат, за да проследим служението на Църквата и нейните пастири за хората, страдащи от различни тежки и заразни заболявания. С реален риск за живота си, те са отивали сред тези болни – техни братя и сестри, общували са с тях,



изповядвали ги, извършвали св. Литургия и се причастявали заедно с тях, от една и съща св. Чаша. Разбира се, за невярващия съвременен човек това е голям риск не само да си на близко разстояние до болен от тежко заразно заболяване, но да го прегърнеш и да му дадеш утеха с *целувката на мира*, а след това да вкусиш с него св. Причастие от една Чаша и от една лъжичка.

Със сигурност тези духовници са изпълнявали съответните хигиенни норми от тяхно време, отивайки и връщайки се от посещение при болните. Не трябва също така да забравяме, че много от св. Отци на Църквата пишат в своите творения, че е важно християнинът да почита, уважава и слуша лекаря, защото неговото изкуство е от Бога, даже при условие, че по времето на древните св. Отци лекарите са били част от езическата власт, образование и религия. Затова и досега Църквата благославя служението на лекаря и останалите медицински служители, като препоръчва на християните да приемат техните указания и да ги спазват, защото те са за тяхно добро.

В наши дни, при все по-сериозното разпространение на вируса Ковид-19, когато става въпрос за карантинни методи, все по-често се говори за затваряне на храмовете, за прекратяване извършването на великопостните богослужения, за отказ от причастяване на вярващите с цел предпазването на християните и духовниците. В многовековната история на Църквата такова нещо никога не е ставало. Напротив, по време на такива бедствия Църквата, духовниците и вярващите все повече са усилвали своя молитвен и богослужебен подвиг, чрез който са измолвали от Бога сили в трудната ситуация по изцеряване на болните и предпазване на здравите от заболяване.

Нека да си припомним думите на Спасителя, когато Го попитали, дали трябва да се плаща данък на кесаря (императора), а Той отговорил *отдайте кесаревото кесарю, а Божието Богу* (Марк 12:17). Знаменателни думи, които можем да приведем и към днешната пандемична ситуация: да спазваме всички медицински указания и препоръки, но и да не забравяме да отдаваме на Бога молитвословие, особено сега по време Великия пост. Църквата като Богочовешки организъм, винаги е подхождала в такива случаи по този начин. Това особено ясно виждаме в окръжно №205/10 март 2020 г., в което с умереност и реализъм ръководството на Софийската св. митрополия в лицето на Негово Све-

тейшество Неофит, митр. Софийски и патр. Български разпространи сред духовенството и Божия народ във връзка с нужните карантинни мерки в храмовете и манастирите.

Затова нека обичаеме Бога, да спазваме повелите на медицинските органи, но и да усилим молитвата си пред Бога, нашия великопостен подвиг и служение както на Бога, така и на хората – нашите ближни.

\*

Разбираемо е, че всеки от нас се страхува, но страхът не трябва да ни пречи да разсъждаваме и да живеем спокойно, уповавайки се на Вседържителя. Тук е хубаво да си припомним думите на архиеп. Йоан (Шаховской, 1896-1966):

*Затова и всеки страх е свързан със самотата на душата, с нейното сирачество, бездомност и безпомощност в света. Човек страда най-много от изоставеността и от нея се страхува най-много. Страхът е отрицателният израз на самотата и изоставеността. Положителният израз на това състояние е вярата в Бога и молитвата. Онзи, който не вярва в Бога и не се обръща към Него, не усеща своята изоставеност и не разбира своята ужасна самота в света. Той се доверява прекалено много на реалността на всички свои материални контакти със света. Струва му се, че „нищо повече не му трябва“; той е доволен от всичко, а и да не е доволен, то е от нещо малко, несъществено. Вярата в Бога започва с пробуждане на същественото, метафизичното недоволство от себе си, със свято недоволство от този живот. „Не обичайте света, нито това, което е в света (1 Иоан. 2:15) – това е отрицателна формулировка на повелята „да обичаш в този свят новото небе и новата земя“ (Иоан (Шаховской), архиеп. 1997).*

### Използвани източници

Иванова. З. 2010. Социалните домове във Византия: отвъд стените на страха. Достъпно на: URL // [https://dveri.bg/component/com\\_content/Itemid,320/catid,142/id,437/view,article/](https://dveri.bg/component/com_content/Itemid,320/catid,142/id,437/view,article/) (посетено на: 15.09.2020) [Ivanova. Z. Socialnite domove vav Vizantia: otvad stenite na straha].

Пападопулос. Т. 2015. Чудеса е имало, има и ще има. Достъпно на: URL // <https://dveri.bg/6afaf> (посетено на 15.09.2020). [Papadopoulos. T. Chudesa e imalo i shte ima].

Христова, Д. 2010. Един нестандартен поглед към библейските болести. Достъпно на: URL// <https://dveri.bg/9rw> (посетено на: 15.09.2020). [Hristova.D. Edin nestandarden pogled uam biblejskite bolesti].

Иоанн (Шаховской), архиеп. 1997. Апокалипсис мелького греха, Санкт

Петербург. [Ioan Shachofskoj. Arhiep. Apokalipsis melkago greha. Sankt Peterburg].

Crislip, A. 2005. Crislip, A. From monastery to hospital: Christian monasticism and the transformation of Health Care in Late Antiquity. Ann Arbor, Michigan.

Europe, and Islam. – Journal of Interdisciplinary History, 3, Winter.

Horden, P. 2005b. Horden, Pe. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western Europe, and Islam. – Journal of Interdisciplinary History, 3, Winter.

Horden, P. 2005a. Horden, P. The Earliest Hospitals in Byzantium, Western

Miller. Th. 2003. Miller, Thimoty. The Orphans of Byzantium. Child welfare in the Christian Empire. Washington.

Stathakopoulos, D. 2017. Stathakopoulos, D. Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire: A Systematic Survey of Subsistence Crises and Epidemics. New York.

ГАРМОНИЯ МЕДИЙНОЙ КОММУНИКАЦИИ ПРИ УЛУЧШЕНИИ  
ПОНИМАНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО УПРАВЛЕНИЯ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩНОСТИ ДО И ПОСЛЕ ПАНДЕМИИ  
2020 ГОДА

Лиана Гълъбова

HARMONY OF MEDIA COMMUNICATION IN IMPROVING  
THE UNDERSTANDING OF THE ORTHODOX GOVERNMENT  
OF THE RELIGIOUS COMMUNITY BEFORE  
AND AFTER THE 2020 PANDEMIC

Liana Galabova  
lianagalabova@abv.bg

**Резюме:** В доклада се коментира многообразието на местните решения на православните църкви във връзка с пандемията от Ковид-19. Проверява се научната хипотеза, че в посттоталитарните условия православието вече губи характера си на битова религиозна практика, близка до суеверието, и се превръща в начин на живот и „живо наследство“. Изоляцията пробужда съзнанието за човешката смъртност, преходността на света и необходимостта от покаяние. Пандемията се превръща в начало на колективен катарзис.

**Ключови думи:** църква, пандемия, инфодемия, медиа, комуникация

**Abstract:** Church management is one of the fields, where media reflect on actual confessional phenomena earlier than practical theology. Traditional development of Eastern Orthodox Christian church lifestyle in the Lenten Triode and Pentecostare periods of liturgical 2020 year let believers' consciousness to reaching a kind of impasse of the crisis of religious ethos and deadlock of the glocal confessional unity, and demonstrated characteristics of unexpectedness regarding exponential diversity of local decisions, completely impossible to predict and socialise in a form of reasonable management. Therefore this paper discusses harmony of extraordinary and dense media communication along the rethinking of contemporary church community management before, during, and after the 2020 pandemic and its critical effects on general sociocultural situation of Eastern Orthodox Church and its spaces.

**Keywords:** church, pandemic, infodemy, media, communication

В этом исследовании путем анализа кампанийной поляризации медийной коммуникации в сфере православной культуры во время пандемии весны 2020 года научный интерес проследживает выявление закономерностей иерархической системы церковного управле-

ния, уже не вполне зависимой от правления государства как в близком прошлом времени. С учетом социокультурных последствий для всего общества позднего лета того года и итогов подведенных клиром и верующим при вполне разного подхода поместных церквей в реагировании на кризисной пандемичной ситуации, анализируется качественными методами исследования ответ глобального православного сообщества духовенства на спрос ориентирования со стороны паства как им быть в условиях невозможности посещать храм и надобности усердно молиться. На основе детального он лайн прослеживания информационного потока и прямого участия в создании медийных материалов, этот доклад подводит итоги анализа значительного количество материалов, наблюдений в реальном времени и коммуникации с целью сопоставления православных различий с учетом их доли в обогащения вероисповедного мировоззрения, социальной ориентации, понимания гражданственности и церковности, и объективного цивилизационного выбора.

### **Гармонизация медийной коммуникации с упражнением прав вероисповедания и здравоохранения?**

Когда из-за эпидемического риска, вопросами особой вероисповедной остроты стали заниматься гражданские власти и СМИ, не только в православии и в христианстве одновременно утратился баланс внутренних конфессиональных дел и внешних связей и до того не вполне совершенных. Соотношение постижений интердисциплинных подходов некоторых ученых и анализаторов и их комплексных исследований (Makrides 2019; GCE and CAS 2017–2019; Stanchev 2018; Suslov 2016; Kalkandjieva 2016; Кноппе 2012a; Лункин 2012; Скобцова 2006 [1937]) в сфере восстановления традиционной церковной общности учитывает чувствительных тем как: финансирование, управление и публичность общественных процессов в иерархической канонической сфере православной общности, которых нельзя вполне соотнести гражданскому пониманию из-за высокого риска нарушения религиозных прав и чувств, как и профанации в итоге.

Настоящее исследование основано на теориях секуляризации,

десекуляризации и локальной религиозности, которыми ученые обычно занимаются православием как субкультуры или наследия. Обобщение связи догматики вероисповедания с канонического управления общности уставом и определяя сегодняшней ситуации церковного этоса как поиск ясного сознания ценности глокального наследия гармонизирует тенденций территориальности или этнофилетизма (болг. *(на)родолюбие*) национальных локальных церквей, с религиозности периода репрессий и замкнутой конфессиональной жизни, и с актуального развития сознании вселенской соборной церковности вопреки яркого вклада больших патриархатов в общеправославной мировой культуры веры.

Традиционные культурные и субкультурные условия развития православной церковности в экстраординарном периоде Постной и Цветной Триодей 2020 литургического года привели к достижению своеобразного тупика кризиса религиозного этоса и глокального конфессионального единства (Novogun 2020; Kalkandjieva 2020) и характеризовались неожиданности по отношению показательного разнообразия локальных решений, которых оказалось совсем невозможно прогнозировать и социализировать в виде разумного управления. Поведения церковной общности (Кнорре 2009; Кнорре 2012b) нельзя, ничем и даже никем было объяснить ни СМИ, ни верующим, ни клиру и всем оказалось вполне затруднительно найти перспективы и точки зрения, с которых могло бы аргументировать того или иного отношения к самому вероисповеданию как ценности и права. В результате большинство людей видимо поняли что православие – это, и во всех еще постсоциалистических и посттоталитарных условиях некоего культурного просыпания, уже совсем не только видимая рутинная, локальная или конструированная, туристическая или патриониальная религиозная практика (Вълчинова 1999: 138-140), совсем не суеверие, но право и образ жизни или по крайней мере – живое наследие и его практика близка к искусствам и творческим деятельностиам.

## **Стихийное экспериментальное улучшение понимания православной деловой культуры церковной общности?**

В марте 2020 года, когда с резкой неожиданностью во все еще неидентифицированном, но и не нейтральном пространстве всемирной сети, как бы образовался своего рода вакуум, если не и мыльной пузырь, по отношению эффективности православной информационной коммуникации. Сначала внутрицерковные СМИ спонтанно и прямо уступили дорогу исконной неформальной духовности с ее аутентичном понимании сугубо православных ценностей аскетизма, как память смерти и сознание конца мира, которых до того момента иначе совсем нельзя было достичь современному суетного народа в разгаре невольного медийного приобщения к ритму после-постмодерного мира с его развлечениями и суеты рутинного потребительства всего видимого и невидимого ресурса. Изоляция и принудительное приостановление творения мирской культуры, хоть на слишком короткое время возвратили трезвости, правда после некоторого колебания верующих, шествуя с запада на востоке одновременно с очередным более ясным осознанием реальности человеческой смертности, переходности мира и надобности покаяния и традиционной аскезы выше самодисциплины.

После короткого периода, в котором у верующих словно „не было слов“ из-за надобности личного переосмысления жизни в новой реальности, в загруженном информационном потоке вышло еще большое количество материалов и посланий, но все еще трудно сказать каковы долгосрочные эффекты их восприятия. Опыт дистанционного управления церковных пространств, личностей, общностей и событий помог людям осознавать лучше актуальности виртуального мира религии и в практическом измерении (Гергова 2014а, 2014б), в условиях карантины, риска дезинформации, дезорганизации, дискриминации и изоляции, как и занимания общественными проблемами за счет личных. После отдыха от ограничений передвижения, например, политические протесты позднего лета 2020 года в Болгарии усложнили еще больше связь церкви с гражданским обществом с рискованной рефлексии на политических высказываний высшего клира в двух направлениях поляризованной неу-

довлетворенности из-за продолжающего давления экстраординарной ситуации в стране и по всему миру.

### **Понимание медийной церковной миссии до и после пандемии и инфодемии 2020 года**

В древности святые отцы усердно наставляли верующих не приходить в храм с практическими целями, ни во время молитвы отвлекаться посторонними делами, что и говорят верующим и некоторые богослужебные тексты. Но из направленности современных наставлений и вопросов или отзывов видно, что во время пандемии люди поняли еще лучше с нового прямого опыта: зачем они идут в церковь и как надо себя вести во время литургии, даже когда приемник принес ее дома и во время выходных и каникул. Несмотря на то что в деловом воспитании церковь все еще более уверенно ссылается на одновременно современных и испытанных источниках конца XIX века до первой половины XX века (Далматински-Милаш 2020 [1890]; Чижевский 2020 [1875 II]; Гъльбов, Фратев 1942; Скобцова 2006 [1937]) в экстраординарной эпидемиологической ситуации сохранился и пиетет к византийской модели церковного управления. Упрочились связи между богословскими, гуманитарными и экономическими взглядами на этоса церковной институциональности, организационности и коммуникативности (Златкова 2020; Беглов 2019; Kalkandjieva 2019; Hovorun 2013; Gotsis, Drakopoulou Dodd 2007; Kalkandzhieva 2010), включая отношение к явлениям предпринимательства, конкурентности и репрезентативности.

До информационного обеспечения гражданской безопасности во время пандемии церковное пространство в СМИ развивалось на грани каноничной иерархической практики иконографии имиджа церковной общности и профессиональной журналистики с ее миссией отражать и обсуждать самых актуальных проблем социокультурного присутствия религиозных общностей в гражданском обществе в моменте их выявления и самой большой остроты надобности их решения. Возможно ли считать и содержать современных СМИ в виде благочестивого церковного каноничного отражения пастырства и исповедания веры путем той же технологии и в том же насыщен-



ном информационном и коммуникационном пространстве, но без свободной и критичной рефлексивности являющимся профанным с точки зрения традиционного благочестия? Согласно современного понимания 39 апостольского правила (Двери 2020), только людям работающим в церковной кадровой системы возможно, как распоряжаться по мере их сана церковном имуществом, так и информацией, наверное, как кадрами и духовными ценностями и благодатными дарами и, например, обсуждать в СМИ связь религиозного субсидирования с правительственной политикой (Колев 2020), когда мирянам, церковнослужителям, богословам и экспертам, например в области церковных искусств и литургийного творчества (Антонов 2019), придется рисковать свое окормление и препитание в социокультурной сфере православия. По мере духовной мобильности в результате кризисного медийного поведения верующих, клириков и еще неуверенных в своего вероисповедания посторонних наблюдателей принадлежавших до сих пор к доминирующему конфессиональному сообществу исторически и празднично молящихся, ответственность на гармонии церковной коммуникации отделов по взаимоотношений с обществом и СМИ разделится всей церковью.

Результаты рассматривания некоторых проблем церковного управления, более видимых в публичных дискуссиях во время привыкания к пандемическим ограничениям за последних двух сезонов, добавляют к научной рефлексии существующих и разрабатываемых на основе кризиса исследований медийной коммуникации в сфере религии дискурс гармонии разнообразия итогов обязательных для сохранения блансированной сути традиционного православного этоса. В результате пандемии, понимание православного управления религиозной общности взросло на уровне живого конфессионального наследия, уже более независимого от материальных носителей и от постоянного дефицита ресурсов на их поддержки. Возможно многие вопросы церковного бытия, которым уже давно пора обсуждать более спокойно, уже и решатся в новой социокультурной мировой реальности после пандемии 2020 года, а для многих людей храм уже будет не только место памяти и истории, но недостижимой до сих пор аутентичной общности.

## Използвани източници

Антонов, Н., 2019. Проблеми на клиросното пеене в Българската православна църква. В: *Портал Двери на православието*. [Antonov, N. Problemi na klirosnoto peene v Balgarskata pravoslavna tsarkva. V: *Portal Dveri na pravoslaviето*], 1 октомври, 187 гласа. Достъпно на: <<https://dveri.bg/uhxfx>> (посетено на: 30 август 2020).

Беглов, А., 2019. *Православный приход Российской империи на рубеже XIX-XX вв.: состояние, дискуссии, реформы*. Диссертация. Москва: РАН [Pravoslavnyi prihod Rossiyskoy imperii na rubezhe XIX-XX vekov: sostoyanie, diskusii, reformy]. Dissertatsiya. Moskva: RAN].

Вълчинова, Г., 1999. *Знеполски похвали: Локална религия и идентичност в Западна България*. София: Академично издателство Проф. Марин Дринов [Znepolski pohvali: Lokalna religia i identichnost v Zapadna Bulgaria. Sofia: Akademichno izdatelstvo Prof Marin Drinov].

Гергова, Л., 2014а. Киберобщности или киберпрезентации? В: Илиева, А. и кол., съст. *Добре дошли в Киберия! Записки от дигиталния терен*. С., ИЕФЕМ-БАН [Kiberobshtnosti ili kiberprezentatsii? V: Ilieva, A. et al, eds. *Dobre doshli v Kiberiya! Zapiski ot digitalniya teren*. Sofia: IEFEM-BAN], с. 11–17.

Гергова, Л., 2014б. Нови форми на празнуване и празнично съпреживяване в киберпространството. В: Илиева, А. и кол., съст. *Добре дошли в Киберия! Записки от дигиталния терен*. С., ИЕФЕМ-БАН, с. 123–138 [Novi formi na praznuvane i praznichno saprezhivyavane v kiberprostranstvoto. V: Ilieva, A. et al, eds. *Dobre doshli v Kiberiya! Zapiski ot digitalniya teren*. Sofia: IEFEM-BAN, s. 123–138].

Гълъбов, Р., Г. Фратев, 1942. *Ръководство за отчетниците при църковните настоятелства*. София: Печатница Т. Т. Драгиев и С-ие [Galabov, R., G. Fratev. 1942. Rakovodstvo za otchetnitsite pri starkovnite nastoyatelstva. Sofia: T. T. Dragiev i S-ie].

Далматински-Милаш, Н., 2020[1890]. *Православно църковно право*. София: ВТУ Каблешков Принт [Dalmatinsk-Milash, N. *Pravoslavno tsarkovno право*. Sofia: VTU Kableshekov print].

Двери, 2020. Руската църква въведе наказания за клирици и монаси, разгласяващи църковни тайни. В: *Портал Двери на православието* [Ruskata tsarkva vavade nakazaniya za kliritsi i monasi, razglaslyavashiti tsarkovni tayni. V: *Portal Dveri na pravoslaviето*], 26 август. Достъпно на: <<https://dveri.bg/66r9y>> (посетено на: 1 септември 2020).

Златкова, М., 2020. *Рилският манастир в най-ново време (1944 –2019): Политика, идеология, вяра*. София: Гутенберг [Rilskiyat manastir v nay-novo vreme: (1944 –2019): Politika, ideologiya, vyara. Sofia: Gutenberg].

Кнорре, Б., 2009. Что сегодня мешает социальному служению Церкви? О некоторых стереотипах поведения православных верующих. В: *Белорусский портал ЦАРКВА* [Chto segodnya meshaet sotsial'nomu sluzheniyu Tserkvi? O некоторых стереотипах поведения православных верующих. В: *Белорусский портал ЦАРКВА* [Chto segodnya meshaet sotsial'nomu sluzheniyu Tserkvi? O

nekotoruih stereotipah povedeniya pravoslavnyih veruyshtih. V: *Belorusskii portal TSARKVA*, 28 декабря URL: <<http://churchby.info/rus/419/>> (дата обращения: 1 сентября 2020).

Кнорре, Б., 2012а. От церковной десятины – к церковной экономике. Размышления о проблеме доверия, самоорганизации и аспектах деловой культуры в Церкви. В: *Религия и право*, № 3 (62), с. 16–27 [Ot tserkovnoy desyatiny – k tserkovnoy ekonomike. Razmyishleniya o problem doveriya, samoorganizatsii i aspektah delovoy kul'tury v Tserkvi. V: *Religiya i pravo*, №3 (62), s. 16–27].

Кнорре, Б., 2012b. Социальное служение современной РПЦ как отражение поведенческих стереотипов церковного социума. В: Малашенко, А., С. Филатов. *Православная церковь при новом патриархе*. Москва: Карнеги, РОСПЭН, с. 69–120 [Knorre, B. Sotsial'noe sluzhenie sovremennoy RPTs kak otrazhenie povedencheskiy stereotipov tserkovnogo sotsiuma. V: Malashenko, A., S. Filatov. *Pravoslavnaya tserkov' pri novom patriarhe*. Moskva: Karnegi, ROSSPEN, s. 69–120].

Колев, Л., реж., 2020. Щедростта на държавата към БПЦ след пандемията. В: *БНТ: Студио 5. Религия и история: Вярата и обществото с Горан Благов* [Kolev, L., rezh. Shtedrostta na darzhavata kam BPTS sled pandemiyata. V: *BNT: Studio 5. Religiya i istoriya: Vyara i obshtestvo s Goran Blagoev*], 6 юни, събота, 14:00 на живо (повторения: БНТ 1: понеделник 12.30; БНТ 4: неделя 11.00, вторник 2.50, петък 12.30, БНТ 2: събота, 7.00). *Достъпно на:* <<https://bnt1.bnt.bg/bg/a/shchedrostta-na-drzhavata-km-bpts-sled-pandemiyata>>, <<https://bnt.bg/news/kak-darzhavata-obgrizhva-bpc-sled-pandemiyata-v249045-274380news.html>> (посетено на: 30 август 2020).

Лункин, Р., 2012. Образ РПЦ в светских масмедиа: между мифом о государственной церкви и фольклорно-окультурным православием. В: Малашенко, А., С. Филатов. *Православная церковь при новом патриархе*. Москва: Карнеги, РОСПЭН, с. 171–222 [Lunkin, R. Obraz RPTs v svetskiy masmedia: mezhdumifom o gosudartvennoy tserkvi i fol'klorno-okkul'tnyim pravoslaviem. V: Malashenko, A., S. Filatov. *Pravoslavnaya tserkov' pri novom patriarhe*. Moskva: Karnegi, ROSSPEN, s. 17–222].

Скобцова, М., 2006[1937]. *Типове религиозен живот*. София: Омофор [Skobtsova, M. *Tipove religiozen zivot*. Sofia: Omofor].

Чижевский, И., 2020[1875 II]. *Церковное хозяйство или Правила и постановления касательно благоустройства храмов и церковного имущества, извлеченные из свода законов и указов святейшего Правительствующего Синода*. Харьков: Типография окружного штаба. Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина. 2020 [Chizhevskiy, Y. Tserkovnoe hozyaystvo ili Pravila i postanovleniya kasatel'no blagoustroystva hramov i tserkovnogo imushtestva, izvlechennyye iz svoda zakonov i ukazov svyateyshego Pravitelstvuiyshtego Sinoda. Har'kov: Tipografiya okruzhnogo shtaba. *Presidentskaya biblioteka imeni B. N. El'tsina*. 2020.], URL: <<https://www.prlib.ru/item/460917>> (дата обращения: 31 августа 2020).

GCE and CAS, 2017 – 2019. Centre for Governance and Culture in Europe and Centre for Advanced Study Sofia: *Research Network: History of Monastic Economy*. Workshops: Does Monastic Economy Matter? Religious Patterns of Economic Behavior. I – III. Available at: <<https://cas.bg/en/programme/research-network-dedicated-to-the-history-of-the-monastic-economy/>> (accessed on: 1 September 2020).

Gotsis, G., S. Drakopoulou Dodd., 2007. Enterprise Values in the New Testament and Antecedent Works. *International Journal of Entrepreneurship and Innovation*. 8(2), pp. 93–104.

Hovorun, C., 2013. Universal and Particular in the Church. In: *Філософська думка: Спецвипуск Sententiae IV: Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії*. Вінниця: Вінницький національний технічний університет [Filosofs'ka dumka: Spetsvipusk: Germenevтика traditsii ta suchasnosti u teologii ta folosofii. Vinnitsya: Vinnits'kiy natsional'niy tehnicniy universitet], pp. 194–201.

Hovorun, C., 2020. COVID-19, Eucharist, Christian (?) Dualism and the Deadly Orthodox Fundamentalism. In: Vassiliadis, P, G. Demacopoulos, eds. *The Church in a Period of Pandemic: Can the Present Pandemic Crssis Become a Meaningful Storm for Renewal in Our Churches?* Thessaloniki: CEMES 25 and FORDHAM, pp. 159–164. In: Transatlantic blog: *Action institute* 2020, 1 June, Available at: < <https://www.acton.org/publications/transatlantic/2018/06/01/are-orthodox-christians-naturally-statists>> (accessed on: 2 September 2020).

Kalkandjjeva, D., 2016. Monasticism in Bulgaria. In: Ines, Murzaku, ed. *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*, London, New York: Routledge, pp. 19–41.

Kalkandjjeva, D., 2019. The Economic Development of the Bulgarian Orthodox Church since the Liberation of Bulgaria (1878). In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No 185, pp. 125–144.

Kalkandjjeva, D., 2020. Religion and COVID-19 in Bulgaria. Available at: EUREL Network, 2002-2020, 14 April, <<http://eurel.info/spip.php?article3577&ang=fr>> (accessed on: 30 August 2020).

Kalkandzhieva, D., 2010. The Bulgarian Orthodox Church and the “Ethic of Capitalism”. In: *Social Compass*, No 57(1), 2010, pp. 83–99.

Makrides, V., 2019. Orthodox Christianity and Economic Development: A Critical Overview. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, No 185, pp. 23–43.

Stanchev, K., 2018. Are Orthodox Christians naturally statist?

Suslov, M. ed., 2016. *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

# ОСНОВИ НА ЕКЗИСТЕНЦИАЛНИЯ ДИАЛОГ

Росица Тодорова

## FUNDAMENTALS OF EXISTENTIAL DIALOGUE

Rositsa Todorova

rossitod@abv.bg

**Abstract:** *The article treats theoretical foundations of existential dialogue. It is in this dialogical form that its deep essence is revealed as a spiritual vertical in communion with God and as "being with the Other" in its horizontal dimension. In this way the principles of dialogicity naturally acquire their authentic essence in the works of religious-philosophical anthropology and theology. "The image of God must be seen in the person of the "Other", in you. This God is the "eternal "You" for man as a meaning formation correlation. There is a certain existential correlation between God and man. In this connection, T.A. Florenska's conception of the dialogue as a spiritual communion is also considered; Mikhail M. Bakhtin's and Alexei A. Ukhtomsky's views or the "dominant of the Other" are prevailing in this conception.*

**Keywords:** *existential dialogue, spiritually oriented dialogue, "the dominant of the Other", "the otherness of the Other", "being with the other".*

Едни от водещите мислители на философията на диалога на ХХ в., свързани с религиозното направление на екзистенциализма, фокусиран върху отношенията, формулирани като аз – *ти*, аз – *другия* и аз – *то*, са Фердинанд Ебнер, Карл Ясперс, Габриел Марсел, Мартин Бубер, Емануил Левинас (вж. Марсель 1994). Ф. Ебнер обосновава тезата си със съществуването на единичния, конкретен човек, който не може да бъде изолиран и поставен извън връзката си с *ти*. Познанието на факта, че аз-ът съществува само в отношението си към *ти*, а не извън него, поставя философията пред свършено нова задача – да разкрие екзистенцията на аз-а въз основа на отношението му към *ти* (Ebner 1952: 25). Тази концепция се развива от Карл Ясперс:

*В екзистенциалната ситуация всеки се стреми към откриване на смисъл, в който след честно преосмисляне е намерил за себе си чистата истина, а след това е тръгнал по пътя на нейната реализация. Човекът намира в света другия човек като единствена реалност, с която той може да се обедини в разбиране, доверие и любов.*

При К. Ясперс, както и при М. Хайдегер, това е винаги *битие с другия (Mitsein)*. Този изначален феномен на човешкото битие озна-

чава, че човекът е онова, което е благодарение на общността на съзнателното взаимно разбиране. Човекът като изолиран индивид е безсмислица. Общуването между индивидите е предпоставка за тяхното истинско човешко съществуване и реализация. Да водиш диалог, *това означава да изграждаш мостове* за осъществяване на истинската човешка общност за пълноценно и всестранно съучастие в живота пред лицето на живия Бог. Това вече не е само философски възглед, но и пророчески зов към съвременното човечество (Хубанчев 1995: 35-109).

В учението на М. Бубер първата съставна част е връзката между две личности, а втората е между личността и всичко извън нея. Във висшата степен на духовния вертикал М. Бубер идентифицира връзката *аз – ти* с това, което може да съществува между човека и Бога, затова при него идеята за отношението *аз–ти* трансцендентира във връзката с Бога като вечното *Tu* за човека (срв. Бубер 1995:16-92).

В екзистенциализма на М. Бубер битието се разглежда като диалог, а неговата онтология може да се характеризира като диалогична. И затова не случайно централната идея в неговата философия и богословие, това е битието като диалог между Бога и човека, човека и света, и между човека с другия човек. Именно в диалог с човека и света Бог разкрива предназначението на съществуващото. По такъв начин *философията на диалога естествено преминава към автентичната си същност в разработките на богословието и християнската антропология*. В *ти*, в Другия, трябва да бъде видян образа Божи. *Този Бог е „вечното „Tu“ за човека като определящо свещено съотношение* (срв. Бачев 2013).

Между Бога и човека съществува определена битийна съпоставеност. Тя намира израз в обстоятелството, че Бог се обръща към човека с *ти*, и което е още по-съществено: и човекът може да каже на Бога *Tu, Боже мой! Бог е вечното „Tu“ за човека* (срв. Бубер 1995). Ето защо в съвременните специализирани изследвания на богословската антропология (Кл. Вестерман, В. Шмидт, Х. Волф) се възприема и се прилага с евристичен потенциал формулата *понятие за отношение (Relationsbegriff)* за образа Божи и богоподобие-то на човека, при което той се определя като ставащо, осъществя-

ващо се отговорно в свобода и творчество личностно битие – център на всяка перспектива в конституирането на собствения аз и на света (срв. Westermann 1999). *Ние съществуваме в диалог като ипостасен отговор на Божия зов за осъществяване на нашето битие за връзка с Него* (срв. Deissler 1985:11-16). Възможността за това диалогично съотношение разкрива дълбинно заложената богообразност в човека (срв. Лосский 1995:113). Човекът съществува единствено в съотношението си спрямо Бога и защото Бог установява контакт и встъпва в диалог с него. Това диалогично съотношение е изключително жизнено важно и смислово определящо (срв. Бубер 1995:98-113). То принадлежи към царственото положение на човека в света. В това диалогично и същевременно свободно структурирано пространство се осъществява genuine човешкото творчество в света. Ако диалогът обаче бъде нарушен и пренебрегнат, тогава в жизненото пространство на човека и в неговата свобода настъпват процеси на разпад и самоунищожение.

Тамара А. Флоренска разработва учението за екзистенциалния диалог върху методологията и методиката на православната антропология и светоотеческия духовен опит. В основата на нейната концепция за *диалога като духовно общение* е светоотеческата антропология и психология, както и руската религиозно-философска и психологична традиция в лицето на свещ. Павел Флоренски, Семьон Л. Франк, Николай О. Лоски, Сергей С. Аверинцев, Евгений Н. Трубецкой, Михаил М. Бахтин и Алексей А. Ухтомски. Според А. А. Ухтомски, тази доминанта от зона на възбуда на елементарно психофизиологично ниво, разбирано и осмислено на по-високо ниво като цялостен координационен механизъм, се превръща вече в *организатор на дейността* на мозъка и личността (вж. Ухтомский 2002). А. А. Ухтомски обосновава идеята за доминантата на *двойника-събеседник* или доминантата за *лицето на Другия*. Това е дълбоко хуманно осмисляне на една психофизиологична концепция в нейния духовен вертикал и жизнеутвърждаваща връзка на истинското човешко общение. Според психофизиологичното учение на А. А. Ухтомски, когато е сформирана постоянна личностна доминанта – доминантата на собствения аз – и когато аз -ът илюзорно е център на вселената и е важно само това, което е полезно или вредно за лич-

ността, тогава аз не виждам и не забелязвам другите около мен; всеки човек ми е или приятел, или враг, ако представлява препятствие по моя път. Човекът не възприема другия човек, какъвто е в действителност, но единствено вижда проекцията само на своето отражение. И тук е решаващият момент, когато се преминава към понятието *доминанта на събеседника* или *доминантата на Другия*. Това е и централно понятие при диалога. За да се постигне тази психологична атмосфера е необходимо собственият аз да се постави на втори план, като на първо място застане другият човек с виждането за *другостта на Другия*. Тази другост обаче може да се разбере само тогава, когато ти си преустроил собствената си доминанта и си преместил центъра на тежестта от себе си емпатийно в психичния свят на *Другия*, в разбиране и зачитане на неговата личност с уважение и любов. В действителност повечето човеци са съсредоточени единствено върху себе си. Поради това, за да можеш да се срещнеш с човека и да си в състояние да видиш в него не собствената си проекция като свой двойник, ти трябва да сформираш в себе си *доминантата на Другия*, като преместиш центъра на тежестта на любовта към себе си в автентичната психична реалност на другия, т. е. да излезеш извън рамките на егоцентричния си аз и така да възприемеш неповторимото и незаменимо с никого и с нищо, уникално лице на другия. И тогава *Двойникът умира, за да даде място на Събеседника* (вж. Ухтомский 1966:94). Затова и заключителната визия на А. А. Ухтомски е изключително одухотворена:

*Аз мисля, че истинското щастие на човечеството ще бъде възможно в действителност само тогава, когато човекът на бъдещето ще може да възпита в себе си способността да превключи живота си в живота на другия човек и когато във всеки от нас се формира доминантата за лицето на Другия (вж. Ухтомский 1966: 150).*

Така диалогът предполага елементите на съ-съществуване, общност и единство.

Съществена характеристика на диалога – както междуличностен, така и вътреличностен – е обръщането към духовното начало в човека, към неговия *духовен аз*. Благодарение на духовната общност съпричастността към духовната съкровена същност, присъща на всеки човек и обединяваща всички, е възможен диалог като *събитие на събитието*. Без това е възможен единствено обмен на



реплики, информация, разногласие на вътрешните гласове или взаимно противопоставен монолог. Човекът е същество, притежаващо не само *наличен* „аз“, актуализиран всекидневно в самосъзнанието и детерминиран от обективни обстоятелства, но е и потенциалният *духовен* „аз“, който не е подчинен на въздействието на обстоятелствата и когато е изместен от съзнанието, намира съществуването си в „гласа на съвестта“. Вътрешният диалог между *наличния* „аз“ и *духовния* „аз“, вслушването в гласа на духовното позволява на човека да бъде възвисен към идеала, да осъществява свободата на волята си, да преодолява рамките на негативните причинно-следствени детерминации. В дадения контекст понятието за диалога е не само *разговор между двама*. Като помощ и посредничество на психолога, това е оригинален подход за откриване във вътрешния живот на човека на диалога между *наличния* „аз“ и *духовния* „аз“ при решаването на трудни в основата си духовно-нравствени проблеми. Според М. Бахтин формирането на битието е свободно. Уникалността на всеки човек се развива и познава в процеса на общението по два различни начина: според М. Бахтин, чрез *диалог*, чийто принцип е изразен в понятието *внезаходимост*, а според А. Ухтомски, чрез *доминантата на събеседника*. Т.А. Флоренска отбелязва, че двамата автори подразбират необходимостта от *децентрация на „аз“*-а в психологичен план, което означава преодоляване на егоцентризма и отчитане на гледните точки на партньора в процеса на общуването. Разбираемо е, че без тази първоначална фаза са невъзможни както *доминантата на събеседника* (А. Ухтомски), така и *динамиката и пребиваването на собствения „аз“ в психичната реалност на Другия* (състоянието на *внезаходимост* при М. Бахтин). Ето защо и тези две концепции предпоставят необходимостта от такова преживяване на собствения аз, при което „егото“ ми излиза извън рамките на своята егоцентричност, като се премества и емпатийно заживява в жизненото пространство *аз-а* на другия. Моят аз като че ли излиза извън себе си, за да заживее съвместно живота на другия аз. Това е превъзможване на собствения аз, който трябва да намери себе си извън себе си, като напълно възприема в любов и разбиране психичната реалност на другия (срв. Колпакова 2011).

Във всеки човек съществува *духовен* „аз“. Това е духовното му

лице. Този *духовен „аз“* е различен от онова, което наричаме *наличен „аз“*: това, което фактически е емпиричният „аз“, характерен за съвременния човек и е неговото налично душевно психично състояние. *Духовният „аз“* се проявява в безкористна любов. За реалността на *духовния „аз“* в човека и за факта, че той е по-силен от душевния, и от физическия, свидетелства сонмът от мъченици. Това са личности, които са успели да победят в себе си мощния жизнен инстинкт за самосъхранение заради духовното. Примерите за мъченичество доказват йерархията на духовното, душевното и телесното (Флоренская 2001:95). Спецификата на подобна психологична атмосфера става особено добре разбираема в трите фундаментални жизнени позиции: на *съществуване (existenz)*, *съвместно диалогично съществуване, съ-съществуване (ko-existenz)* и *съществуване за другия (pro-existenz)*. Именно третата позиция е християнската, себежертвената и най-трудно осъществимата, но тя е, която прави възможен духовно ориентиран диалог с изключително високите си изисквания и критерии.

### **Отличителни черти на духовно ориентиран диалог**

Това, което основно и най-точно характеризира диалогичните функции би могло да се изрази сумирано в следните четири позиции:

а) събеседниците преживяват чувство на духовен контакт, радост от общуването и душевен подем. Това е *емоционалното* ниво на контакта.;

б) между участниците в диалога възниква дълбоко взаимно разбиране. Те намират общ език, разбират се един друг с половин дума. Това е *когнитивното* ниво на интелектуалния контакт;

в) събеседниците намират чрез съвместни усилия съзнателно решение на психологичните проблеми. В случая чрез подсказването на консултанта събеседникът разбира мисълта му като своя собствена мисъл. Ако мислите съпадат – този признак изразява един диалогичен контакт. Това ниво е ниво на *творчески* контакт;

г) в резултат на диалога с консултирания у събеседника се *пробужда осъзнаването на духовния „аз“*. Това е висша степен на

диалога. Преминава се от ниво на зависимост към степен на духовно възрастване. Осъзнаването на *духовния „аз“* обикновено се случва чрез понятия и преживявания на *съвестта*. Случва се среща, примирение на *наличния „аз“* с *духовния „аз“* (Тодорова 2016:216).

Това са *най-съществените страни* на диалогичния контакт, чиято връхна точка е осъзнаването от човека на *духовния му „аз“*. При душевно обременени и страдащи личности с проблеми, възникнали вследствие на нарушаване на този контакт с *духовния „аз“*, когато контактът се възстанови, става *изцеляването*, възстановяването на цялостната човешка личност. Такова *духовно ниво* е диалогът (Флоренская 2001:6-21). За реалността на *духовния „аз“* на човека и за обстоятелството, че е по-силен от душевния, свидетелстват множеството мъченици – личности, които са успели да победят в себе си инстинкта за самосъхранение, заради духовното.

С много дълбок психологизъм радикалното отричане на егосцентричността и превъзможването на собствения аз, но вече в отношение към Бога, разбираан като вечното *Ти* за човека, за да бъде създадена новата действителност на християнския идеал за *Божия град* – е изразено от Бл. Августин:

*Два вида любов създават два града: земен – на любов към самия себе си, доведена до пълно отрицание на Бога, и небесен – на любов към Бога, доведена до пълно отрицание на самия себе си* (Аврелий Августин 1998: 63).

### Използвани източници

Аврелий Августин Бл. 1998. *Творения*. В 4 тома. Т. 2: О граде Божиим. Книги I–XIII. Санкт-Петербург [Avreliy Avgustin Bl. 1998. Tvoreniya. V 4 tomakh. T. 2: O grade Bozhiyem. Knigi 1-13. Sankt-Peterburg].

Бахтин, М. 1965. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва [Bakhtin, M. 1965. Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaya kultura Srednevekov'ya i Renessansa. Moskva].

Бахтин, М. 1979. Проблемы поэтики Достоевского. Москва [Bakhtin, M. 1979. Problemy poetiki Dostoyevskogo. Moskva].

Бахтин, М. 1986. К философии поступка. В: *Философия и социология науки и техники*. Москва [Bakhtin, M. 1986. K filosofii postupka. V: Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Moskva].

Бахтин, М. 1986. Эстетика словесного творчества. Москва [Bakhtin, M. 1986. Estetika slovesnogo tvorchestva. Moskva].

Бахтин, М. 1996-2001. Работы 1940-х – начала 1960-х годов, т.1-2. Москва [Bakhtin, M. 1996-2001. Raboty 1940-kh – nachala 1960-kh godov, t.1-2. Moskva].

Бахтин, М. 1998. Тетралогия. Москва [Bakhtin, M. 1998. Tetralogiya. Moskva].

Бачев, М. 2013. Философията на диалога на Мартин Бубер като теология на диалога, *Реторика и комуникации*, №10 [Bachev, M. 2013. Filosofiyata na dialoga na Martin Buber като teologiya na dialoga, Retorika i komunikatsii, №10].

Бубер, М. 1995. *Два образа веры*. Москва [Buber, M. 1995. Dva obraza very. Moskva].

Колпакова, М.Ю. 2011. Диалог как духовное общение: концепция Т. А. Флоренской. В: *Психология общения. Энциклопедический словарь*. Москва [Kolpakova, M.YU. 2011. Dialog kak dukhovnoye obshcheniye: kontseptsiya T. A. Florenskoy. In: Psikhologiya obshcheniya. Entsiklopedicheskiy slovar'. Moskva].

Левинас, Е. 1995. *Времето и другото*. София [Levinas, Ye. 1995. Vremeto i drugoto. Sofiya].

Левинас, Е. 1996. *Хуманизъм към другия човек*. София [Levinas, Ye. 1996. Khumanizam kam drugia chovek. Sofiya].

Левинас, Е. 1997. *Собствени имена*. София [Levinas, Ye. 1997. Sobstveni imena. Sofiya].

Левинас, Е. 1999. *Другост и трансцендентност*. София [Levinas, Ye. 1999. Drugost i transtsendentnost. Sofiya].

Левинас, Е. 2000. *Тоталност и безкрайност*. София [Levinas, Ye. 2000. Totalnost i bezkraynost. Sofiya].

Левинас, Е. 2002. *Другояче от битието, или отвъд същността*. София [Levinas, Ye. 2002. Drugoyache ot bitiето, ili otväd saschnostta. Sofiya].

Лосский, В. 1995. *По образу и подобию*. Москва [Losskiy, V. 1995. Po obrazu i podobiyu. Moskva].

Марсель, Г. 1994. *Быть и иметь*. Новочеркасск [Marsel', G. 1994. Byt' i imet'. Novocherkask].

Марсель, Г. 1995. *Трагическая мудрость философии. Избранные работы*. Москва [Marsel', G. 1995. Tragicheskaya mudrost' filosofii. Izbrannyye raboty. Moskva].

Марсель, Г. 2004. *Опыт конкретной философии*. Москва [Marsel', G. 2005. Metafizicheskiy dnevnik. Sankt-Peterburg].

Марсель, Г. 2005. *Метафизический дневник*. Санкт-Петербург [].

Тодорова, П. 2016. *Духовно ориентирана психологична помощ и подкрепа*. София [Todorova, P. 2016. Dukhovno oriëntirana psikhologichna pomoshch i podkrepa. Sofiya].

Ухтомский, А. А. 2000. *Лицо другого человека*. Санкт-Петербург [Ukhtomskiy A. A. 2000. Litsо drugogo cheloveka. Sankt-Peterburg].

Ухтомский, А. А. 2002. *Доминанта*. Санкт-Петербург [Ukhtomskiy A. A.

2002. Dominanta. Sankt-Peterburg].

Ухтомский, А. А. 1966. *Доминанта*. Москва-Ленинград [Ukhtomskiy, A.A. 1966. Dominanta. Moskva-Leningrad].

Флоренская, Т. А. 1994. Духовно ориентированный подход, *Психологический журнал*, год. 15. № 5 [Florenskaya, T. A. 1994. Dukhovno oriyentirovannuyu podkhod, Psikhologicheskii zhurnal, god. 15. № 5].

Флоренская, Т. А. 1979. Проблема психологии катарсиса как преобразования личности. – В: *Психологические механизмы регуляции социального поведения*. Москва [Florenskaya, T. A. 1979. Problema psikhologii katarsisa kak preobrazovaniya lichnosti. – V: Psikhologicheskiye mekhanizmy regulyatsii sotsial'nogo povedeniya. Moskva].

Флоренская, Т. А. 1991. *Диалог в практической психологии*. Москва [Florenskaya, T. A. 1991. Dialog v prakticheskoy psikhologii. Moskva].

Флоренская, Т. А. 1996. *Слово и молчание в диалоге, Диалог, карнавал, хронотоп*, № 1 (14) [Florenskaya, T. A. 1996. Slovo i molchaniye v dialoge, Dialog, karnaval, khronotop, № 1 (14)].

Флоренская, Т. А. 1996. Теоретические исследования, *Диалог, карнавал, хронотоп*, № 1, с. 54-55 [Florenskaya, T. A. 1996. Teoreticheskiye issledovaniya, Dialog, karnaval, khronotop, № 1, s. 54-55].

Флоренская, Т. А. 1998. *Мир дома твоего*. Москва [Florenskaya, T. A. 1998. Mir doma tvoyego. Moskva].

Флоренская, Т. А. 2001. Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия, *Духовно-нравственное воспитание*, №3, год. II, с. 95 [Florenskaya, T. A. 2001. Dialogi o vospitanii i zdorov'ye: dukhovno oriyentirovannaya psikhoterapiya, Dukhovno-nravstvennoye vospitaniye, №3, god. II, p. 95].

Хубанчев, А. 2005. Карл Ясперс – вяра, познание, откровение, *ГСУ, БФ*, т. 5, с. 35-109 [Khubanchev, A. 2005. Karl Yaspers – vyara, poznaniiye, otkroveniye, GSU, BF, t. 5, s. 35-109].

Arendt, H. 1990. *Was ist Existenz-Philosophie?* Frankfurt.

Bollnow, O. F. 2009. *Lebensphilosophie und Existenzphilosophie Schriften*, vol. 4. Würzburg.

Buber, M. 1995. *Ich und Du.*, Stuttgart. 1995;

Das Menschenbild in der Priesterschrift, *BiKi*, vol. 42, pp. 21-29.

Deissler, A. 1985. *Wer bist Du, Mensch?* Freiburg.

Ebner, F. 1952. *Das Wort und die geistige* Realität, vol. I. Wien.

Grimme, H.-W. 2002. *Ich – Du – Ewiges Du: religionsphilosophische Aspekte der Dialogik Martin Bubers*, Stuttgart.

Gross, W. 1981. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontex der Priesterschrift, *Theologische Quartalschrift (THQ)*, vol. 161, Tuebingen, pp.244-264;

Ockinga, B. 1984. *Die Gottesebenbildlichkeit im alten Aegypten und im Alten Testament*, Wiesbaden.

Rutsche, Markus. 2008. *Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger*, Heidelberg., S.7-9;

Schmidt, W. H. 1969, Gott und Mensch in Psalm 8, *Theologische Zeitschrift*, vol. 25, pp. 1-15.

Schmidt, W. H. 1969. *Anthropologische Grundbegriffe im Alten Testament.*-  
In: *Evangelische Theologie*, vol. 24, pp. 374-388;

Westermann, C. 1999. *Genesis*. Vol. 1: Genesis 1-11 (BK I/1). Part 1: Gen 1-3. Neukirchen-Vluyn.

**КОРАНИЧНИЯТ ТЕКСТ МЕЖДУ ВЪНШНА ЗАВИСИМОСТ  
И ВЪТРЕШНА КОХЕРЕНТНОСТ: АВРААМ ГАЙГЕР  
И ЙОХАН ФЮК**

**Ариф Абдулах**

**THE QURANIC TEXT BETWEEN EXTERNAL DEPENDENCE  
AND INTERNAL COHERENCE: ABRAHAM GEIGER  
AND JOHANN FUECK**

**Arif Abdullah**

**arif\_abdlh@yahoo.com**

**Abstract:** *The proposed article presents two Western European perspectives on the study of the Qur'an: the historical-critical analysis of Abraham Geiger and the thematic method of Johann Fueck, focused on searching for the genesis of the Qur'anic text in its essence. The reader will be introduced to the two different trends in our familiar cultural differences.*

**Keywords:** *Qur'anic text, historical-critical analysis, thematic method, cultural differences*

Традицията на немюсюлманите в изучаването на Корана датира от края на VII и началото на VIII в., като подходът изцяло е полемичен. След официалното утвърждаване на ориентализма в края на XVIII век се преминава към научен подход в изследването на Корана от немюсюлмани. През първата половина на XIX в. Авраам Гайгер публикува изследване върху кораничния текст на немски език със заглавие *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833), преведено на английски език под заглавие *Judaism and Islam* (1898). Фокусът на Гайгер е върху тези компоненти от съдържанието на Корана, които могат да аргументират основната му хипотеза, че текстът е взимстван от юдаизма и равинската традиция. Първият пласт, който авторът анализира, са думи и понятия в Корана, които съответстват или са идентични с юдейски думи и понятия, датирани не по-късно от времето на низпославане на Корана. Авторът дава примери с думи като *табут*, *джехеннем*, *дженнету адн*, *теурат*, *фуркан*, *тагут*, *секина*, *раббани*, *ахбар* и др., демонстрирайки техния юдейски генезис и как са преминали в съдържанието на Корана и арабския език, респективно. Според Гайгер, тези понятия показват

колко важна концепция е пренесена чрез тях от юдаизма към кораничния текст, а именно идеята за Божието напътствие (Geiger 1898: 44).

Вторият кораничен пласт, в който Гайгер дълбае, са концепциите – доктринални, морално-нормативни и културно-обществени. Основната монотеистична доктрина за единството на Бог, която според Гайгер при идването на исляма съществува единствено в юдейското учение, Мухаммед непременно я е взимал от юдеите (Geiger 1898: 59). Така също ученията за възмездие в Съдния ден, с описанията за съживяване на мъртвите, равносметката, Рая и Ада, всички те са предадени като цяло в религиозните традиции, но формите, чрез които са представени в Корана доказват, че са взимани от юдейската традиция, а не от християнството, което също ги е наследило от юдаизма (Geiger 1898: 59). Морално-нормативните концепции в Корана, също според автора, се откриват в равинските учения: уважението към родителите, молитвата, нормите при развод на жените и кърменето на децата. Особено детайлите на молитвата като позиция, форма, предмолитвена подготовка, изпълнението ѝ при затруднения и т.н. се откриват и в двете традиции, което според него доказва пренасянето им от юдаизма (Geiger 1898:64). Праведността като концепт с обществена стойност, а и самия стремеж смъртта да бъде посрещната в състояние на праведност, са идеи, които Гайгер маркира като юдейски, преминали в Корана (Geiger 1898:70).

Третият кораничен пласт, който Гайгер фокусира, са разказите за Божиите пратеници и отминалите народи. В тази част на кораничното съдържание най-силно изпъквало заимстването от равинската традиция, тъй като тези разкази били предпочитан обект на словесната традиция и предания, а така също *съответстват на поетичните влечения на Мухаммед и детинското ниво на неговите съвременници* (Geiger 1898: 73). Така Гайгер прави систематизирано изложение на разказите по периоди – от Адам до Ной; от Ной до Авраам; от Авраам до Моисей, където специално внимание отделя на периода на Моисей и пост-Моисеевия период и т.н. Авторът навсякъде демонстрира трансфера на разказите от юдеите към Корана, но също подчертава и различията, които според него са породени от



неправилно разбиране или грешни аналогии от страна на Мухаммед (Geiger 1898:86-87). Гайгер не вижда в тези разкази аргументация на доктриналната система, а просто предадени исторически факти, и ако все пак някъде те мотивират доктрини, то това са онези основни доктрини, заимствани от юдаизма (Geiger 1898: 86-87).

За да осъществи своя историко-критически метод върху кораничния текст, Гайгер го откъсва от тълкувателната традиция на мюсюлманите и го акомодира към широкия библейски и постбиблейски контекст до епохата на Мухаммед. Въпреки това, той си служи с предания от мюсюлманската традиция, когато иска да създаде основа за своята хипотеза и да покаже, че самият Мухаммед е желяел и търсел комуникация с юдеите. Авторът твърди, че Мухаммед е бил впечатлен от високия интелект и религиозно познание на юдеите и бил решен да се възползва от тях, за да създаде свое учение, което да представя за божествено. Макар и без достъп до свещените писания на юдеите, той е успял да асимилира много от техните идеи и учения чрез дискусии и словесни предания, тъй като Мухаммед е бил близък с хора като Абдуллах ибн ас-Селям, Уарака, Хабиб ибн Малик и др., които били дълбоко запознати с ученията на юдаизма (Geiger 1898:17-18).

Гайгер започва своето изследване с уточнението, че интуицията предшества научното познание. Затова подчертава, че тезата за заимстването на Корана от юдаизма съществува много преди него, но без да бъде доказана научно с аргументи, което той твърди, че прави (Geiger 1898:1). Авраам Гайгер е внимателен, той наистина определя кораничния текст с по-различна характеристика, не като тази на полемистите преди него. Коранът, според Гайгер, не е плагиатство, нито е *глупав и смешен текст*, а е много добре модифициран и синтезиран текст от обмислени и разработени юдейски учения, които Мухаммед е инкорпорирал в ново религиозно послание – според нуждите и спецификите на неговия контекст и обстоятелства (Geiger 1898: 24-25). Гайгер заявява, че:

*Не можем да определяме Мухаммед като измамник, който има за цел да подведе хората, за да реализира свой план. Подобно твърдение е знак за упорит предразсъдък и неразбиране на човешкото сърце. Мухаммед по-скоро е гениален ентузиаст, който сам по себе си е бил убеден, че изпълнява божествена мисия, и за когото обединението на всички религии е било*

необходимо за благоденствието на човечеството. Той толкова силно е възприел тази идея в мислите, чувствата и действията си, че всяко събитие изглеждало за него като божествено откровение (Geiger 1898:24-25).

Гайгер представя Мухаммед като висш хуманист, а текстът на неговото послание – като отражение на неговия висок интелект и знание, както го определя накрая на изследването си (Geiger 1898:160), макар в началото да го представя като неграмотен и ниско интелигентен (Geiger 1898: 18-21). Гайгер държи Божественият произход на Писанието да бъде единствено юдейски, т.е. че Мухаммед не е Божи пратеник. Затова кораничните различия, които не може да ги сведе до равинската традиция, ги определя като целесъобразни промени, които Мухаммед е направил, за да постигне автентичност и независимост от другите религиозни традиции (Geiger 1898: 157).

Хипотезата на Гайгер би била логична, ако не признаваше изцяло Божественото откровение и пророческия феномен, но той приема за истина тези явления в човешката история, после ги ограничава на базата на текстуални аргументи – единствено до времето на неговата религиозна традиция. Разбира се, Коранът не твърди, че е първата проява на Божествено откровение, което означава, че концептите и съдържанието му трябва да съответстват на предишните Божии откровения. Напротив, в случай на пълно несъответствие между Корана и останалите монотеистични писания, бихме имали сериозно основание да приемем заключенията на Гайгер за небожествения произход на Корана. Така също процесът на натурализация на думи и понятия от една езикова традиция към друга е напълно нормален, особено в рамката на едно езиково семейство.

Интересен е въпросът защо всъщност Гайгер, от една страна, признава кораничния текст като проява на интелект, знание и хуманизъм, а от друга страна, не признава неговия Божествен произход, а го отнася към юдаизма. Интересен също е фактът, че Гайгер пише интензивно, за да представи и християнството като продукт на юдаизма (Geiger 1911). Всъщност равинът от Висбаден – Авраам Гайгер, е един от основателите на проекта *Wissenschaft des Judentums* (Юдейски изследвания), затова, както самият той предлага да се изследва Корана в широкия му контекст, така трябва да се анализират и неговите трудове в контекста на *Wissenschaft des Judentums*. Спо-

ред Гершом Шолем този проект е съвкупност от *демонични фигури и нищо повече от хора, които копаят гроб на юдаизма и желаят да го балсамират, дори да го възпят* (Heschel 2001:50). Шолем естествено е негативен и към самия Гайгер, определя го като:

*Без никакво съмнение, е един от най-талантливите сред учените, които рушат, а в думите му се усеща нюх на свещеническо лицемерие, чиновническа гордост и амбиции за епископ... той просто насилва фактите в угода на своите планове* (Heschel 2001:51-52).

Не ни интересуват толкова полемиките между равините, колкото фактът, че тезите на Гайгер се приемат с подозрение от самите еврейски учени. Гайгер и проектът *Wissenschaft des Judentums* са заподозрени в опит за реформиране и модернизация на юдаизма. Те нарушават традиционната еврейска позиция към християнството и исляма, след като с гордост приемат тези две религии като продукт на юдаизма. И ако Шолем се притеснява, че Гайгер и неговият проект водят към асимилация, други учени, точно обратното, виждат в тях опит да се дестабилизира западната християнска хегемония чрез контра исторически прочит на християнството и исляма в рамките на юдаизма (Heschel 2001: 50-54). Подобен прочит популяризира изворите на юдаизма и ги превръща в утроба на другите две религии, без да им позволява паралелен достъп до Божественото откровение и пророчески феномен.

Навлязохме по-подробно във вижданията на Авраам Гайгер, тъй като той полага основите на съвременния академизъм в кораничните изследвания и служи за изходна точка на следващите поколения изследователи. Трудът му върху Корана е приет с овации от западната академична общност, която, от друга страна, сериозно критикува неговите трудове за християнството. В крайна сметка *хипотезата на Гайгер за кораничното съдържание* носи в себе си модел на теологическа позиция, т.е. Гайгер чете и възприема Корана така, както твърди, че Мухаммед е чел и възприемал равинската традиция с предварителен план.

Резултатите от историко-критическия подход към кораничното съдържание амбицират и други религиозни традиции да търсят генезиса на Корана в своите писания. Като пример могат да се изтъкнат имената на Гюнтер Люлинг и Кристофър Люксенберг, които изследват Корана в рамката на сирийския и арамейския език, за да до-

кажат християнския му произход. Други филологически изследвания разполагат кораничния текст пред по-старите арабски текстове, за да установят оригиналността на неговия стил и структура. Теодор Ньолдеке, основателят на филологическите изследвания върху Корана в западната традиция е на мнение, че арабите преди исляма са имали по-голяма реторична способност от тази, демонстрирана от Корана.

През първата половина на XX в. тенденцията да се разглежда кораничният текст като зависим или като продукт на нечия чужда традиция се разклаща сериозно от немския арабист Йохан Фюк. Той пише приблизително сто години след наложената тенденция от Авраам Гайгер, която във времето на Фюк се следва усилено от автори като Чарлз Торей и Каръл Арънс (първият отстоява юдейския произход на Корана, вторият – християнския). Критикувайки този стремеж, Фюк отбелязва следното:

*Колкото повече се налага тенденцията за изследване на Корана като зависим текст, толкова повече научното изследване губи контакт със значително кохерентните теми на Корана и в крайна сметка се стига до задоволство от повтарящи се анализи върху всеки кораничен детайл, без значение дали той е религиозен концепт, израз, норма, разказ или идея. Отделни думи в най-различни форми се преследват до произхода им, сякаш е възможно да се раздели същността на пратеника [Мухаммед] на хиляди парчета (Fueck 1981: 86).*

Според Фюк съдържанието на ранните мекански сури от първия период, акцентира не толкова върху монотеизма, колкото върху вярата в Съдния ден, която, разбира се, отразява основен аспект на монотеизма. Аллах като понятие е познат на езичниците преди исляма, дори стои на най-висша степен в йерархията от божества. Но това понятие, дори в най-висша степен на божественост, няма есхатологична стойност за езичниците, а по-скоро терестриална. Единството на Бог в монотеистично измерение е било характерно за *ханифите*, сред които е имало и араби (Fueck 1981: 90-91). Тази теза всъщност е застъпена преди Фюк от Тор Андре в неговия труд *Mohammed, Sein Leben und Sein Glaube* (1932).<sup>1</sup> Но Фюк разширява

---

<sup>1</sup> Трудът е преведен на английски от Theophil Menzel със заглавие *Mohammed: The Man and His Faith*.

тезата и твърди, че ранният кораничен текст ясно показва опита да се доразвият наченките на монотеизъм в арабския езически контекст, а не да се създаде нова религия. Затова и самият стил на Корана в най-ранния период наподобява пред ислямския поетичен стил на изразяване, а не библейския (Fueck 1981: 91-92).

*Каквото и съответствие с християнството и юдаизма да се забелязва в ранните сури, то е толкова неясно и незначително, че не може да бъде сведено със сигурност до нито една от двете религии (Fueck 1981:93).*

В средния мекански период за първи път, твърди Фюк, се появяват стилови съответствия с някои християнски литургични форми, както и по-силно присъствие на библейски разкази. Според автора, в този период Мухаммед разбира за значителните съответствия между неговото послание и това на юдеите и християните, което го мотивира за по-директен контакт с тях (Fueck 1981: 95). Фюк отбелязва, че:

*В рамката на кораничното откровение библейските разкази имат второстепенна роля като илюстративен материал и в никакъв случай не могат да бъдат използвани за доказателство, че пратеникът е бил зависим от юдеите и християните в същността на своята религиозна вяра (Fueck 1981: 94).*

Авторът подчертава също, че наивността на Мухаммед да бъде признат от юдеите и християните за пратеник, доказва скромните му познания за предишните религии. Тази своя наивност той сам разбира в мединския период, когато жестоко е отхвърлен и критикуван от юдеите (Fueck 1981: 94). Въпреки тези нови предизвикателства и развитие в мединския етап, Фюк е на мнение, че кораничното послание и Мухаммед изпъкват с по-голяма духовна и морална сила и успяват да сътворят лечение за плачевния социален тормоз (Fueck 1981:96).

Фюк фокусира важен аспект от спецификите на кораничния текст, когато заявява:

*Толкова лесно се забравя, че отделните сури включват в себе си материали, които са композирани в продължение на много години. Дори и през първия мекански период има пасаж, обхващащи няколко години (Fueck 1981: 93).*

Тази специфика на Корана сама по себе си отхвърля твърдението за чужда зависимост на посланието, тъй като, ако Мухаммед е бил възхитен от чужди идеи, би било нормално да ги изложи цялостно и последователно.

Фюк, противно на Ньолдеке, определя езика на кораничния текст като недостижим модел за пред ислямските араби:

*Езикът на Корана се различава значително от езика на поетите. Като езиково влияние този език представя отличителна картина, до която не се доближава абсолютно друго езиково влияние в арабския език. В Корана, за първи път в историята на арабския език, се разкрива идеен свят под логото на монотеизма. В това отношение римуваният и творчески език на жреци и гадатели изглежда въл образец на Корана... (Фюк 1980:16-17).*

Макар Йохан Фюк да освобождава кораничния текст от зависимост и да не го подозира в конюнктурна девалвация на морално-етичните си ценности, самият той няма отговор за неговата реализация и успех, освен харизматичния характер на пратеника Мухаммед:

*Изследванията, базирани на рационалност и научен метод, никога няма да бъдат напълно способни да разбулят мистерията около личността на този човек. Никога няма да успеем да установим научно какво е това нещо, което го е направило способен да стигне, преминавайки трудно преживяване, до тази убеденост, че Бог го е избрал да бъде предупредител и пратеник. (Фюк 1981: 89-90).*

В крайна сметка Фюк набелязва действителен проблем в подхода към кораничния текст – атомистичния подход и селективното изследване. Фокусирането и преследването на отделни елементи, за да се докаже определен произход, лишава от вникване в *значителната кохерентност на темите на Корана*, според думите на Фюк. Тази текстуална характеристика на посланието – кохерентността, която мюсюлманските учени забелязват много по-рано, е важна за цялостното разбиране на кораничните концепти.

\*

Разгледаните два подхода към Корана играят важна роля в изграждането на нагласи и структуриране на съзнанието по отношение на културното и религиозно многообразие. Асимилационната теология изгражда едностранчиво съзнание и конструира йерархия в полето на различията. Този тип теология не открива достойнство в различията, а просто теологизира света през собствената си теология. Докато *теология на различията* е подход, който изгражда плуралистично съзнание и конструира взаимодействие в полето на разнообразието. Този тип теология открива достойнство в различното и преосмисля себе си през феномена на многообразието.

## Използвани източници

Фюк, Й. 1980. Ал-Арабийя Дирасат фи ал-Люга уе ал-Лехджат уе ал-Асалиб. Кайро [Fyuk, Y. 1980. Al-Arabiya Dirasat fi al-Lyuga ue al-Lehdjat ue al-Asalib. Kayro].

Fueck, J. 1981. The Originality of the Arabian Prophet. – In: Swartz, M.L., ed. Studies on Islam. Oxford.

Geiger, A. 1898. Judaism and Islam. Madras.

Geiger, A. 1911. Judaism and Its History. New York.

Heschel, S. 2001. How the Jews Invented Jesus and Muhammad: Christianity and Islam in the Work of Abraham Geiger. In: Vial, T.M., M. A. Hadley, eds. *Ethical Monotheism, Past and Present*. Brown University, 2001, p. 50.

СОЦИОКУЛТУРЕН БАЛАНС НА ЦЪРКОВНИЯ И ГРАЖДАНСКИ  
ХАРАКТЕР НА ОМИЛЕТИКАТА И КАТЕХЕТИКАТА  
В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ТРИ РАЗЛИЧНИ ИДЕОЛОГИЧЕСКИ  
И ИСТОРИЧЕСКИ ПЕРИОДА

Андриан Александров

SOCIO-CULTURAL BALANCE OF THE ECCLESIASTICAL  
AND CIVIL CHARACTER OF HOMILETICS AND CATECHETICS  
IN BULGARIA DURING THREE DIFFERENT IDEOLOGICAL  
AND HISTORICAL PERIODS

Andrian Aleksandrov

andrian.aleksandrov@theo.uni-sofia.bg

**Abstract:** *The comparative consideration of the Bulgarian Orthodox education in the field of preaching and church education as an internal and external mission of the leading religious community in Bulgaria still does not deal with the issue of reversals in the direction of education of future pastors and pastors to build church and social unity. It is almost impossible to compare the solutions sought in this direction by non-Orthodox and non-Orthodox global religious communities, which cannot rely on university education to the same degree as Orthodoxy, but on the other hand have a developed secondary spiritual education, including for both sexes, which is still not discussed in the Bulgarian church perspective, although it exists in other countries.*

**Keywords:** *Homiletics, Catechetics, Theology, Bulgarian Orthodox education*

Проблемите на религиозното образование у нас традиционно се проучват от гледна точка на търсенето на възможности за масово редовно избираемо училищно конфесионално обучение, без и до днес да са налице перспективи за постигането на оптимален социален консенсус или концептуална педагогическа яснота, за да се осъществи реален и устойчив образователен проект и продукт. Сравнителното разглеждане на българското православно образование в областта на проповедта и църковната просвета като вътрешна и външна мисия на водещата религиозна общност у нас все още не се занимава с въпроса за обратите в насочеността на възпитанието на бъдещи пастири и пасоми, които да градят църковното и социалното единство. На различни нива в образователната система у нас и в миналото, и днес се разработват и прилагат различни успешни



религиозно-педагогически модели (Спирова, Каравълчева 2017). Духовното образование и обгрижване на подрастващите в специализираните богословски училища обаче, което някога е било еталон за просветна система, съпоставени с катехизацията и душегрижието насочени към енорийската и монашеска младеж, продължава да е слабо проучен феномен, с ограничена социална практика и област на културен интерес.

### **Актуална катехизическа отговорност на богословското образование към енорийския и монашески живот у нас**

Традициите в подготовката на клир и църковни служители векове наред са се изразявали в неформално народно образование на излъчените от църковната общност младежи, които постепенно израстват от учители и певци до клирици и йерарси в хода на богослужението и вкоренената в бита и живота местна религиозност. При модернизацията на страната важният социокултурен проблем за въздигането на местния църковен елит на световно православно и християнско ниво си остава патриотичен, но се подема от инославното благородническо присъствие на царския двор и получава държавническа подкрепа. Следва период на полувековни репресии, поради създалата се и в глобален план идеологическа ситуация, при които духовенството се ограничава в градските центрове и има отчасти представителен институционален характер във връзка с културно-историческото наследство. През последните десетилетия на социално възстановяване от режимите, за разлика от повечето други православни страни, където църквите се субсидират по-ефективно, у нас характерът, качеството и нивото на клиричната подготовка са оставени на държавните образователни структури с техните ограничения и възраждащата се църковна практика с едва осъзнати потребности от приобщаване на вярващите.

В по-близък план и същевременно с особена църковно-историческа значимост и нарастваща гражданска и църковна актуалност през последните години, споделените практики на религиозна социализация с останалия православен свят днес все още не намират значим резонанс в местната църковна общност и в гражданското

общество като цяло. Почти невъзможно е да се съпоставят и решенията, търсени в тази насока от инославните и иноверни локални религиозни общности, които у нас все още не могат да разчитат на университетско образование в същата степен като православието. От друга страна, малцинствени иноверни общности показват висока посещаемост на часовете по религия, имат и по-развито и масово средно духовно образование, вкл. домашно и зад граница, и у нас достъпно за двата пола, което все още не се обсъжда в българска църковна перспектива, въпреки че успешно работи в другите православни църкви и страни.

Тъй като разграничението на църковното образование от светското през средата на ХХ в., от една страна, подсилва клерикалните характеристики, а от друга – обезсмисля социализацията му, в по-ново време са необходими десетилетия отново да се заговори за връзка на енорийската и монашеската субкултури и за педагогическите отговорности към тях, оставени изцяло на университетското, духовно-академично и семинарско образование.

Целта на този текст е да се съпоставят, допълнят и изложат по нов начин резултатите от досегашни проучвания (Днев 1996 (1999), 1998, 2004а, 2004б; Дякова 2005; Dimitrov 2006; Гълъбова 2007; Galabova 2010; Нушев 2012) с цел да се актуализират въпросите на миналото, приемствеността и перспективите на богословското образование. На границата на богословските дисциплини с църковните изкуства и педагогика като пътища на общуването с хората в хода на духовната мисия и изграждането на съзнание за душегрижие, омилетиката и катехетиката са онези извисени модели, които дават стабилна православна ориентация и не позволяват на църковния живот да се изгуби в ежедневието на бита и спорадичната празничност, оцеляваща основно чрез ценностите на фолклора и националната идентичност.

Когато постмодерната изява на вероизповеданието ни рискува да загуби своите традиционни контексти и неминуемо присъства и се реализира в медиите и виртуалното пространство, а комуникацията се простира до изкуствения интелект, още по-важно е да се работи за издигане на изконните църковни изразни средства като проповедта и катехезата. Затова във фокуса на този доклад е поставен търсеният

днес местен социокултурен баланс на църковния и гражданския характер на омилетиката и катехетиката, който по-конкретно се разглежда въз основа на детайлно проследяване на три идеологически различни исторически периода. Целта е да се очертаят значимите за бъдещо развитие тенденции чрез проучване на опорните им точки и основни акценти и чрез сравнително изследване на нова информация и наблюдавани непосредствено образователни практики, чиито резултати все още не са достатъчно систематизирани.

### **От семинариите към Висше училище, от народ към клир, от отговорна катехизация към вдъхновена творческа проповед**

Създаването на висше богословско учебно заведение в българските градски образователни условия на XIX-XX в. е неведнъж благословено и планирано от Св. Синод на БПЦ, докато държавата най-сетне подкрепя реално неговото осъществяване като патриотично дело. Още преди преместването на семинариите, обучаващи клириците за южната и северната част на българския диоцез, висшият клир е загрижен за възпитанието на духовенството и оттам – на цялото паство. Дейното традиционно пастирство се изразява в поддръжката от страна на църквата на прицърковна образователна мрежа, подsigуряваща и националното консолидиране, но преди всичко вероизповеданието.

Народната и държавна подкрепа за излъчването и образоването на добър клир са решаващи: *condiciones sine quibus non*, а разбирателството и сътрудничеството между църквата и вероизповеданията, както и между самите тях (Димитров, 2010) е обективна обществена потребност, макар и не приоритетна. Домашното и народното възпитание дават плод в лицето на добри деца, които стават учители и църковнослужители по места и пред очите на всички постепенно и смирено израстват до момента, когато се прецени че са готови да поемат нелекия кръст на свещенството. В миналото високото културно съзнание и завидното ниво на достъп на будното българско население, селско и родолюбиво в по-голямата си част, до светско образование на различни нива, е изисквало повишаване и на клиричната подготовка адекватно на актуалния живот.

Дълго време в научната и църковна литература в миналото на преден план се извежда от не един автор патриотичната теза, че обучението на български клир зад граница има своите социокултурни дефицити, които в голяма степен надминават икономическите и практическите. Неизбежните исторически и политически разделения не веднъж нарушават изконната канонична идея за всемирно единство на православната общност на Едната Свята Вселенска (Съборна) и Апостолска Христова Църква като отговорност на висшия клир, повече отколкото на гражданските власти. Тъй като вероизповедната отговорност пред Бога надвишава всички политически клишета, които някога са се прилагали за идеологизацията на образованието в една или друга посока, църковното вероучение и проповедта често се интерпретират като най-видимата страна на обгрижващото лечение от суетата и заблудите на този свят чрез тайнствата и богослужението като цяло.

Колкото и православните общности в миналото да са били многобройни, социализирани и социализиращи, организирани и важни за населението, а модерността да им е повлияла съществено покрай тоталитарния режим при социализма, ситуацията пред която са се изправяли проповедниците и вероучителите не винаги е била рутинна и управляема, и духовната им компетентност винаги е била под въпрос, не по-малко отколкото благочестието и конкретните духовно-комуникационни умения. Поради тази причина, висшето духовенство израства чрез присъствието си в преподавателския и възпитателски състав на семинариите и свещеническите училища, за да вдъхновява подрастващите клирици към монашески, свещенически и църковно-служителски подвиг. Връзката между поколенията не само обновява, динамизира и консолидира църковния елит, което се осъществява по тайнствен начин във вероизповедната общност, не само контролира социокултурния ефект от образователните процеси, но самите бъдещи духовни водачи още като възпитатели и учители в семинариите са подготвяни и изпитвани от своите наставници за бъдещото им призвание, и не са присъствали в духовното образование само като йерархична гаранция за ред и дисциплина, важни за общественото благополучие.

Въпреки почти житийните принципи на съставяне на биографиите на българското духовенство и богословското съсловие, отсъст-

вието на систематичен биографичен регистър и крайно фрагментираната информация за мисията на повечето български теолози и църковници през последните десетилетия, много ясно очертава тенденцията семинариите да следват висшето и продължаващо духовно образование като своеобразна школа за висшия клир, съпътстваща енорийската и манастирската им пастирска мисия. В наши дни духовните училища поемат функцията и на енориите и манастирите, докато църковното образование в тях се възстанови и заработи на приемливо ниво, така че дейно да социализира вярващите, вкл. като ги приобщава към църковно служение. Държавните и общински институции от своя страна са призвани да поемат православно-образователната мисия на църковните структури като приютят дейността на клира и богословите, доколкото това е възможно и оправдано от конкретните граждански обстоятелства.

В миналото българският Богословски университетски факултет и сградата му като паметник на Българската екзархия стават социокултурна реалност, едва когато поместната ни църква (не без сурови геополитически премеждия) става трайно независима и обединена. След векове, преживени в рамките на друговерна империя и инородна патриаршия, последвани от войни и несправедливо редуциране на дотогава еднородната държавна и църковна територия, раздвоение на водещия руски културен модел на имперски и съветски, интегриране у нас на имигрирало население и необходимостта отделните вероизповедания да си сътрудничат при военни обстоятелства, и в контекста на социалистическия интернационализъм, комунистическата власт изолира религиозните общности от държавата и възстанови Патриаршията, отдели професионалното образование от университетското, за да идеологизира обществото. В този контекст се оказва целесъобразно Богословският факултет да се реструктурира в Духовна академия с пансион, семинариите да се върнат към манастирската организация, а практическо-богословските научни дисциплини да се преориентират към изолираната тогава църковна общност и нейното легитимиране като културно наследство и с интернационалните приоритети на социалистическата партийна политика – едновременно патриотична и изолационна в рамките на соцлагера, и икуменическа и интегрираща световното богословие на деня.

В самото начало на историята на Богословския факултет (БФ) водещи практическо-богословски дисциплини се преподават от ярки църковни личности като блестящият още тогава църковен проповедник – бъдещият екзарх Стефан и легендарният пасторолог и катехет, бивш капелан на руската армия протопрезв. Георги Шавелски, емигрирал у нас и преминал на служба в БПЦ. Наред с бъдещите църковни водачи, които преподават повечето практически богословски дисциплини в семинариите, един от духовниците – семинарски учители и основатели на енорийски братства – протоиерей Христо Димитров, поема по-нататък омилетиката, катехетиката и пастирското богословие и дори преподава *Литургика* след смяната на поколенията професори през 1961 г. Създавайки школа в българското практическо богословие на световно ниво за своето време, което добре познава в развитие за период от десетилетия, заедно с духовници като Васил Николов, Георги Глогов, Симеон Нанков и др., проф. Димитров свързва постигнатото с епохата на професорите Тодор Поптодоров и Иван Денев, които с упорит труд и много талант успяват да защитят при кризисни социалистически условия мястото си на църковни учени, отдали цялата си енергия на академичното поприще, без да се изкушат от приемането на благодатта на свещения сан.

След като нашите съвременни светила в областта на практическото богословие успяват да изведат колегията, съпътстваща църковната общност през социалистическите изпитания (Денев 2011) и да ни предадат за ресоциализация една от основните области на богословието, като възпитават новото поколение духовни преподаватели и изследователи (Александров 2013), у нас и досега се разчита на перфектно систематизирана омилетична литература и методология, достигаща дори до невъзможното в практиката на повечето православни страни сравнително над конфесионално и интеррелигиозно направление, необходими за актуализация на подготовката на богослови в съвременния междукултурен контекст на глобална мобилност и медиен информационен обмен. През последните три десетилетия, когато до голяма степен богословската практика успява да рестартира местната си ревитализация като традиционен компенсаторен църковен механизъм след кризисни ситуации, нашите професори пътуваха из страната, за да развият Вели-

котърновския православен богословски факултет, шуменската и пловдивската университетски катедри в Шумен и Кърджали, както в Благоевградския и старозагорския Тракийски университет, където научните звена не успяха да намерят устойчивост.

Отговорността за обновлението на църковните кадри стигна и до създаване на Пловдивската духовна академия и планиране на Великотърновска семинария, в опит да се постигне и у нас ниво на църковна просвета подобно на руското, гръцкото и румънското, които имат структура на разгърната и функционираща духовно-образователна система, без все още у нас да се очертава възможност за средно духовно образование за двата пола. На българска почва между църква и държава израстват забележителни просветни университетски специалисти като Валентин Кожухаров, Божидар Андонов, Магдалена Легкоступ, Ивайло Шалафов, Иво Янев, Стефан Стефанов и др., сред тях и духовниците Авксентий Делипапазов и Захарий Дечев, плеядата ефимерии и преподаватели в съвременните академия и семинарии – наследници на десетки свещенослужители, учители, възпитатели, епархийски проповедници, завеждащи просветните и младежки отдели на църковните структури и отделни духовни активисти. Вдъхновение за църковните кадри по места са и редица преподаващи колеги – доктори и докторанти, с изявено обществено присъствие: Кирил Христов, Светла Шапкалова, Галина Йорданова, Стефан Танчев, Полина Спирова, Силвана Павлова, Велина Тонева и мн. др. Няколко десетилетия на църковно-организационни перипетии, въпреки проблемите на лустрация, разкол, забавено духовно обновление на духовен елит и църковни служители и активисти, на възстановяващо се сътрудничество с обществения сектор и държавната администрация, бяха напълно достатъчни, за да стане възможно и българските свещеници да проповядват от сърце, а цялото разнообразие от вярващ народ да започне постепенно и всеки според силите и интересите си – да се възцърковяват, да стават свещеници, богослови, църковни служители и монаси, което за дълго време почти не беше възможно, желано и приемливо.

\*

Тенденциите на академична устойчивост в развитието на осно-

воположните за църковната мисия практически области на църковното красноречие и вероучението се очертаха още при проучването на наличните към момента официални сведения за развитието на богословски изследвания у нас. През периода на съществуването на висше учебно заведение и издигането на науките за проповедта и катехизацията на университетско ниво чрез институциите на Богословския факултет към СУ *Св. Климент Охридски* през 1923-1950 и 1991-2020, както и на Духовната академия *Св. Климент Охридски* през 1950-1991, се осъществи модерното обособяване на професионална подготовка на клирици и църковни служители предимно за потребностите на поместната ни църква. Последвалото признаване на синодалните научни степени и звания, приспособяванията на програмите и структурата на научното звено по теология при всяка от тези промени на институционална принадлежност, както и активната църковна и гражданска позиция на академичния състав на историческото българско богословско средище, днес са нещо повече от лаконични обективни данни на споделената семинарска, университетска и църковна история: те са ценности на духовността и културата.

Все още непроучените в пълнота биографии на личностите, които стоят зад институционалната история на семинариите и факултета, а днес и на новите научно-образователни структури, засъпващи религиозна проблематика, издават потенциал за нови проучвания. Време е най-сетне да се осветли и преосмисли подобаващо и обективно богатството от взаимодействия между многото заинтересовани страни в социокултурните процеси на религиозна просвета, постигнати у нас към момента.

На фона на все още обвитата по обективни причини с известно мълчание и сянка поместна църковна история на България и Балканите, която днес придобива и глобални измерения чрез емигрантските общности по света, естествено е да се очаква множеството светли личности с принос в локалната ни култура да бъдат по-добре уважени и мемориализирани, с което да се въздигне и цялостния имидж на водещата по принадлежност на населението историческа и жива духовна институция в страната.



## Благодарности

Този доклад до голяма степен се основава на наличието на съвместно събираните и систематизирани сведения за историята на семинариите, Богословския факултет и Духовната академия от страна на отделни автори и служители и академичния им състав през почти вековната история на българското висше богословско образование, което предстои да бъде отбелязано с юбилейни чествания през 2023 г. Не по-малко значими са нагласите оформени през годините към българското богословие като образователна сфера следваща по необходимост някои актуални обществени тенденции, но не и атеистичната идеология като цяло. Не е намалявала и важността на приносите на нарастващата през годините колегия от възпитаници на българските богословски учебни заведения по света, с проповедта на житейските им примери и присъствия в отделни общности или православната култура като цяло, а също и със споделената информация, която формира една по-цялостна и обективна картина на омилетичната и катехизична мисии на Българската православна църква.

## Използвани източници

Гълъбова, Л. 2007. Богословското образование в България: между църковност и академична наука [Bogoslovskoto obrazovanie v Bulgaria: mezhdu tsarkovnnost i akademichna nauka]. В: Кенанов, Д. (Съст.). *Слово и вяра. Сборник от международна научна конференция, 18-19 октомври 2004, Стара Загора*. Велико Търново, с. 585-595.

Денев, И. 2011. Досието ми в бившата Държавна сигурност [Dosiето mi v bivshata Darzhavna sigurnost], *Богословска мисъл*, № 3-4, с. 55-76.

Денев, И. 2004а. Развитие на практическо богословие в България (По случай 80-годишнината на БФ на СУ (1923-2003) [Razvitie na prakticheskoto bogoslovie v Bulgaria [Po sluchay 80-godishninata na Bogoslovskiya fakultet na Sofiyskiya universitet 1923-2003], *Богословска мисъл*, № 1-4, с. 33-44.

Денев, И. 2004б. Религиозното образование в България [Religioznoto obrazovanie v Bulgaria]. В: И. Денев, Е. Грос (Съст.). *Религиозното обучение в контекста на общоевропейския дом: Международен симпозиум по религиозно образование*. София, с. 11-22.

Денев, И. 1996(1999) 70 г. Богословски факултет [70 godini Bogoslovski fakultet], *Годишник на Богословския факултет* (Нова серия). Т. 3, с. 5-31.

Денев, И. 1998. 75 Богословски факултет [75 godini Bogoslovski fakultet], *Богословска мисъл*, № 3, с. 9-18.

Димитров, И. 2010. Промяната във взаимоотношенията между религия и държава в България през демократичния период [Promyanata vav vzaimootnosheniyata mezhdu religiya i tsarkva v Bulgaria prez demokraticniya period]. В: Е. Аслан, Р. Василева (Съст.). *Образованието и религията във време на про-*

мяна. Велико Търново, с. 53-63.

Дякова, В. Съст. 2005. *100 г. Софийска духовна семинария* [100 godini Sofiyska duhovna seminariya]. София, [https://sofia-seminaria.org/wp-content/uploads/2010/10/100\\_Godini\\_Seminariq\\_eBook.pdf](https://sofia-seminaria.org/wp-content/uploads/2010/10/100_Godini_Seminariq_eBook.pdf)

Нушев, К. Съст., 2012. Развитие на практическото и нравствено богословие в България. Традиции, проблеми, перспективи [Razvitie na prakticheskoto i pravstveno bogoslovie v Bulgaria. Traditsii, problemi, perspektivii]. София.

Спирова П., З. Каравълчева. 2017. Модели на сътрудничество между Църквата, общинската власт и държавата за провеждане на религиозно образование (1997-2017) [Modeli na satrudnichestvo mezhdru Tsarkvata, obshtiinskata vlast i darzhavata za provezhdane na religiozno obrazovanie]. София.

Alexandrov, A. 2013. Professional Practice in Theological Education in Bulgaria: Problems and Challenges. In: C-M. BunaŃaşu, A-M. NiŃă, N. Călina, Eds. *Competente Socio-Umane Pentru Piata Muncii*. Mitropolia Oltenia, pp. 17-21.

Dimitrov, I. 2006. The Schools for Orthodox Theology – Fellowship and Witness. In: Koev, T., ed. *Orthodoxy and the World Today, 6th Congress of the Higher Orthodox Schools of Theology, Sofia, 5-10 October 2004*. Sofia, pp. 215-227.

Galabova, L. 2010. Challenges for the Orthodox Church in Bulgarian Higher Education (1989-2009). In: Pusztaï, G, ed. *Régió és Oktatás VI. Religion and Higher Education in Central and Eastern Europe*. Debrecen, pp. 161-184.

# ХАРМОНИЯ НА УСВОЯВАНЕТО НА МЕЖДУНАРОДЕН ПРАВОСЛАВЕН ОПИТ ПРИ СЪЧЕТАНИЯ НА ПРОПОВЕД И КАТЕХЕЗА В ПРИЦЪРКОВНОТО РЕЛИГИОЗНО ОБРАЗОВАНИЕ В БЪЛГАРИЯ

Велина Тонева

## HARMONY OF THE ASSIMILATION OF INTERNATIONAL ORTHODOX EXPERIENCE IN COMBINING SERMON AND CATECHESIS IN CHURCH RELIGIOUS EDUCATION IN BULGARIA

Velina Toneva  
velina@abv.bg

**Abstract:** *This article studies the developments of contemporary Bulgarian cultural practice of church education as part of international Eastern Orthodox Christian Church experience of relinking preaching with catechisation along parochial life. Monastery camps, patriotic training, pilgrimage recreation, church art creativity, and inclusion of numerous other activities demonstrate actual resocialisation of church spaces as traditional centres of Christian enlightenment and social service of charity. This study is based on experience from voluntary participation in church activities as theologian, pedagogue, social work activist, and international project manager, and on occupation and vocation of pedagogue and catechist at parish centre of Nativity church in Mladost district of Sofia city reflecting in recent PhD thesis and papers.*

**Keywords:** *church, parish, catechetics, mission, exchange*

Съвместяването на духовното обгрижване и катехизацията на енорийските деца, младежи и възрастни като църковно паство, вкл. и в манастирските общности днес, е предизвикателство за няколко поколения богослови, свещенослужители и родители. Изначално подготваните за проповедници и пастири, теолозите са обучавани и за преподаватели на различни образователни нива и в различни социални контексти. Но без възстановяването на изконната традиционна църковна омилетична и обгрижваща културна практика да е обзримо реално почти навсякъде у нас призиванието и заетостта на обучените кадри изглеждат невъзможни. Българските богослови, които не са завършили висше духовно образование единствено с цел лична катехизация и църковно служение, днес – вече три дълги и трудни десетилетия – се изправят пред необходимостта да актуализират, възсъзда-

ват и конструират традиции между проблемните местни условия и примамливия към трайна миграция международен опит.

Съчетанието на експериментални практики позволява високо духовно църковно вероучение за напреднали, най-често характерно за деца в родове и приятелски кръгове на висши клирици, монашестваци, свещеници, богослови, семинаристи, зографи, църковни певци, клисари, настоятели, ктитори и дарители, или по-усърдни в духовния живот енорияши, както и за деца с изявени интереси към православието. Ежедневната необходимост от комбиниране на традиция и иновация с едновременно патриотична и православно и хуманно глобализираща цел подsigурява рутинното информационно преподаване на минимума от религиозни знания, отнасящи се до общата култура на българските граждани, посещаващи свещени туристически обекти и желаещи да се ориентират по-добре в традиционната местна идентичност. Все още проектният и дискуссионен характер на съвременното религиозно образование у нас – и църковно, и гражданско – предполага и широк набор от модели и разнообразни възможности за обмен на образцови практики на организация (Спирова и кол. 2018; Спирова, Каравълчева 2017) и избор на нови или вече апробирани у нас и по света педагогически и организационни технологии (Национална информационна система за младежта 2020; Петрова, Тонева 2019; Марченко 2015). Добрият баланс на противоположностите позволява и предполага активното привнасяне на успешни и добри практики от други православни църкви и държави, в различни исторически и юридически взаимоотношения, свързани с вариращи културни, времеви и пространствени измерения, но основани на ценността на разнообразието и иновацията, ако те са добре хармонизирани.

### **Роля на международния и национален обмен на енорийски практики на съчетание на проповед и катехеза за деца и млади хора**

В отговор на наличните социокултурни условия днес у нас се осъществяват религиозно-педагогически инициативи според конкретните обстоятелства на динамично променящите се енории, ма-

настири, университети, училища, детски градини, занимални, читалища и др. образователни звена (Galabova 2020). Катехизацията и проповедта, като духовно-образователни насоки, откриват и приобщават своите целеви групи по различен начин, без отначало да са възискателни към степента на църковност, осведоменост или способност за съпричастие към определен етос или изявен начин на живот. Но съвременните църковни българи, вече не само могат да пътуват зад граница, където и вероизповедната сфера се обновява по друг начин или не е била занемарявана, но имат нови медии и технологии и могат обективно да проучват и сравняват българската с други поместни практики и международната православна традиция, вкл. на българските емигранти. И ако при това положение прицърковната дейност не следва на едно адекватно ниво завишените потребности, реално трудно могат да предвидят предпоставките или да се прогнозира резултатите за постигане на оптимална организация на необходимите педагогически технологии, колкото и привнесеният опит изолирано да се прилага според отделни местни очаквания.

Въз основа на актуален интерес към явлението на днешното българско прицърковно образование фокусирането на проучването върху иновативните педагогически технологии, прилагани в православната практика по света, цели да установи пригодността им към проповедта и катехезата в ареала на съвременния постмодерен църковен етос, като сравни факторите за устойчивото развитие на конфесионални дейности и структури, осъществяващи мисията на общностно приобщаване чрез определени ресурси. При сравнителен интердисциплинарен подход, качествените изследователски методи тук са насочени към обхващане на оскъдна литература и медийни материали, посветени на възраждащото се прицърковно образование у нас, съпоставени с достъпа до завидния масив на изобилните чуждестранни източници и практики, който на този етап служи предимно за ориентир при опита да се аргументира разгръщането на едно позадълбочено опознаване на местните постижения.

Примерът на проповедта и богослужението за деца, млади хора и възрастни от другите православни страни постепенно стана актуален у нас още непосредствено преди първоначалното видимо раздвижване на културните процеси на късния XX в. Тогава идва и

необходимостта да се взаимства и адаптира опит и ресурс от също така начинаещи и възраждащи се в духовно отношение страни и от места, където правото на вероизповедание не е било нарушавано, а законовите отношения и културните наследства и социални контексти са различни от българските, вкл. и в емиграция. Основателно може да се предположи, че отначало руският пример е водещ, поради езикови, етнически и исторически причини, докато в същото време гръцкият опит става по-достъпен, въпреки езиковата бариера, каквато в следващите десетилетия възниква и за изданията на Руската федерация и на емигрантските задгранични общности.

По отношение на финансирането се предполагаше, че отначало икуменическите благотворителни фондации на инославни християнски вероизповедания оказват решаващо влияние за субсидирането на възстановяването на православните енорийски центрове. Но след известен монопол в сферата на управление на НПО с религиозни целеви групи, няколкото десетилетия на църковно-организационни перипетии, проблемна лустрация и бавно обновление на духовния елит бяха достатъчни да стане възможно и българските свещеници да проповядват от сърце свободно, дори в медиите, вярващите да се образуват, приобщават и творят, всички заедно да преживяват съзнателно черкуване, богослужение и поклонничество, а дори и някои от децата в неделните училища да стават богослови, църковни служители и монаси, което не беше възможно преди. А доброволчеството и благотворителността, които и в миналото са били движещи за възпитание на милосърдието като ценност и благотворителността като добродетел, успяват да се завърнат по-видимо и в православните среди. Ключов фактор за това развитие е богословското осъзнаване, актуализация на наличната литература и съвременно реинтерпретиране на тази задълбочена проблематика (Кожухаров 2019; Ростовский-Новочеркасский, Войтишко 2019; Александров 2018; Маринова-Лекгоступ, 2017; Маринова-Лекгоступ 2014; Янев 2010; Александров 2011; Грос и кол. 2003) с цел възвръщане на православно ценностно съзнание за централната роля в духовния живот на изгубената в историческата социализация на църквата връзка на живата проповед и катехеза с актуалния живот и проблеми (Брустър 2013) на младежките субкултури в българското общество.

## **Богословското професионално образование като призвание на едновременна проповед и катехеза в хода на обгрижването**

Вековната българска традиция на прицърковно висше богословско образование днес отново е свободна да дава своите плодове в живата църковна културна практика. Половинвековната предистория на това постижение на българската университетска и църковна институционализация в модерното си развитие очертава един от ключовите аспекти на небезпроблемното изграждане на самостоятелна национална и религиозна общност, съпроводено с отдаване на част от населението и диоцеза на съседни държави и поместни църкви, последвано от наличие на ценно споделено православно наследство на Балканите. Обособяването на съвременното прицърковно образование от проучването на възрожденските български килийни училища и манастирски семинарии не случайно започва с възстановяване и преосмисляне на вековните и хилядолетни връзки с Руската, Еладската, Константинополската, Сръбската, Северномакедонската, Румънската и др. поместни църкви, наред с новоосновани активни общности като Албанската и задграничните.

На първо място, се осъществява трансформиране на старата традиция на излъчване на църковен елит от народа чрез енориите и манастирите като средоточия на социална работа с младежта и семействата (Маринова-Лекгоступ 2016; Маринова-Лекгоступ 2013; Спинова 2010; Младенова 2007; Спинова 2005а, b; Георгиева, 2004), като се търсят и алтернативи. За да се съчетае проповедта с катехизацията и те едновременно да достигнат своите разнообразни и динамични днешни целеви групи, едновременно на живо и онлайн, водещ е международният опит, постигнат по-рано, много посподелен и развит в по-значителни мащаби и динамика от българските, вкл. и в подготовката на кадри (Комарова 2009; Георгиева 2004). Вдъхновяващо и стимулиращо е постоянното сравнение между нивата и социалните ефекти на българското и чуждестранното православно прицърковно образование. Задграничните практики, които макар и в условията на друга езикова и културна богослужбена и уставна традиция, по редица обективни причини са не само по-широко разпространени, социализирани и достъпни за местните хо-

ра, вкл. и за двата пола, но и по-привлекателни за българите и като място за призвание, но повече като модел за разумно подражание и патриотично творчество.

През изминалите десетилетия не е било необичайно хората у нас да следват богословие, поради невъзможността да чуят жива българска проповед или да посещават катехизическо училище, което далечно да напомня за практиката на образование на вярващите в миналото на православната традиция. Самият авторитет на Богословския факултет при СУ *Св. Климент Охридски* вече е залог за възможността и в младост, и в зряла възраст хората да могат неусетно да се приобщават към църковната култура, каквато към момента е реално постижима, въпреки резервите, които отначало и по време на разкола съществуват към енорийския и манастирски живот, вече е поел изначалните си функции. За да се избегне прекаленото инструментализиране на приобщаващата духовна дейност, което може да я превърне в суха схоластика и отегчителна рутина, успешните инициативи отчитат, че прицърковната работа с хората по същината си е неформална и до голяма степен направлявана и определяна свише. А йерархичното подчинение на мисията, постоянно благославяна от църквата, най-уместно се осъществява според конкретните обстоятелства и следва да е ориентирано към динамичния състав на всяка отделна религиозна общност като колектив от повече или по-малко вярващи и черкуващи се хора.

Курсовете за хора на различни възрасти в енорийските центрове при храмовете *Покров Богородичен*, *Св. Св. Кирил и Методий*, *Рождество Богородично* и др. в София, и в подобни прицърковни звена във Варна, Благоевград и на мн. др. места в цялата страна показват постигането на такова сътрудничество. А практиката от препълнената зала в Богословския факултет, където, освен образцовата млада енория при академичния параклис, непосредствено в началото на пандемията през Великия пост на 2020 г. се провеждаше от псалт Никола Антонов гостуващ отворен курс по византийско пение на две нива, посетен от над сто църковни певци и още толкова в други форми – дистанционно, он лайн за страната и чужбина, както и по време на изолацията. Тя показва, че търсенето на прицърковни обучения е голямо, а те заслужават субсидиране и политика



по реализация на кадрите. От иконописните курсове, съчетани с катехизация, обучение по християнско литургично изкуство и благотворителност, често може да се чуе възхита от богословската част и църковната социализация, изразена с възторг от хора, дошли да се приобщат чрез безмълвния изказ на духовната естетика и творческото вдъхновение. Нещо подобно се случва и в духовното развитие на хората като цяло: едни идват в храма да чуят проповедта, да се причастят, да научат още нещо за вярата си, което да ги обогати и свърже по-добре с българската и световна църковна култура; други идват просто, за да хармонизират ритъма на ежедневието и празника с вечността, за да видят познати или да доведат децата си, да участват в тайнства или да се включат в поклонничество или милосърдие, а трети просто минават *по работа* – или, за да разгледат, да подредят градинката или да запалят свещ и да свържат едно свято място с града си. Храмът сякаш съвместява всички тези лъчи на просветление през призмата на хармонизирането на хората в една общност, способна като потенциал в бъдеще да постигне много като цяло и като живо, будно и дейно гражданско общество за пример на останалите.

\*

Проучените към момента в хода на реалната педагогическа църковна практика особености и съвременни тенденции на развитието на прицърковно образование у нас, извеждат на преден план отделни постижения на иновация и осъществяване на успешно душегрижие, насочено към подрастващите. Доскоро проблемно, съчетанието на катехизацията и благовестието като част от днешната вътрешна и външна църковна мисия на БПЦ – БП сега вече е актуална културна практика, оптимално адаптирана към динамично изменящите се изисквания и потребности на съвременното демократизиращо се общество. Макар и ограничено разпространена в съответствие с хода и мащаба на възстановяването на системата от местни религиозни центрове, наличната възможност за прицърковно образование до голяма степен отговаря на все още непроучени достатъчно особености на местната вероизповедна общност като част от глобалното православие.

С установяването на налични и публично видими водещи тен-

денции на постигане на устойчивост на неформалното и аформално прицърковно образование, това изследване подходи към реалността на енорийските и манастирски приобщаващи дейности вече като логична и функционираща част от живо проповедничество и цялостно активно душегрижие насочено към деца, млади хора и семейства. В този текст се обобщиха постигнатите досега първоначални научни резултати от продължаващи наблюдения, пилотни експерименти и анализи в специфичната област на енорийското и манастирско вероучение, обхващащо цялото паство.

С един по-категоричен подход на установяване на положителни социални ефекти се обогатява систематизирането в сравнителен план на доминиращи по значимост и наглед рутинни и незначителни явления. Като постепенно и внимателно се детайлизират и проблематизират досегашните подходи, очертават се очаквания за бъдещи проучвания в нов мащаб и ниво на организираност. При подобро съзнание за църковно управление се потвърждава предположението, че динамиката на генериране на нови данни е достатъчно наситена и позволява търсенето и извеждането на педагогически изводи въз основа на реална църковно-педагогическа дейност и система, на адекватни обществени нагласи, както и на живи субкултурни реалности и активно достъпна информация.

## Благодарности

Изказвам благодарност на доц. д-р Андриан Александров за съдействието му като научен ръководител на дисертационния ми труд на тема *Иновативни педагогически практики в прицърковното религиозно образование (1990-2020)*, по който започна обучението и научната ми работа като докторант в Богословския факултет на СУ от 2020 г. въз основа на работата ми като богослов, педагог и координатор на проекти в Енорийския център на храм *Рождество Христово* в район Младост-3 в София и участието ми в проекти на Фондация за регионално развитие, като част от просветните дейности на Видинска и Софийска митрополии през последното десетилетие с благословението на Н.Пр. Белоградчишкия еп. Поликарп, викарий на високо преосвещените: Видински митр. Дометиан (1932–1987–2017), на Пловдивски митр. Николай и понастоящем – на Н.Св., Българския патр. и Софийски митр. Неофит, на които дължа признателност за духовното наставничество и ориентацията в църковно-педагогическото призвание.

## Използвани източници

Александров, А. 2018. *Проповед, проповедник, слушатели*. София [Alexandrov, A. *Propoved, propovednik, slushатели*. Sofia].

Александров, А. 2011. *Енорийската катехизация: възможности и перспективи*. В: *Светониколаеви православно-образователни четения*, 9, Бургас [Alexandrov, A. *Enoriyskata katehizatsiya: vazmozhnosti i perspektivi*. In: *Svetonikolaevi cheteniya*, Burgas], с. 99–111.

Брустър, Д. 2013. *Децата, църквата, мисията*. Велико Търново [Brustar, D. *Detsata, tsarkvata, misiyata*. Veliko Tarnovo].

Георгиева, П. 2004. Перспективи на религиозното образование в България. Интервю с д-р Божидар Андонов, *Църковен вестник*, №3, 1-15 февруари [Perspektivi na religioznoto obrazovanie v Bulgaria. Interviy s d-r Bozhidar Andonov, *Tsarkoven vestnik*, №3, 1-15 fevruari], с. 5.

Грос, Е., К. Кьониг, Б. Андонов. 2003. *Религиозна педагогика: Религиозното обучение в енорията и училището*. София [Gros, E., K. Kyonig, B. Andonov. *Religiozna pedagogika: Religioznoto obuchenie v enoriyata i uchilishteto*. Sofia].

Кожухаров, В. 2019. Детето в неделното църковно училище. В: Иванов, С., П. Петков, състав. *Научна конференция посветена на 180-годишнината от основаването на училището при храма Свети Николай във Велико Търново*. (05.12.2019). Велико Търново [Kozhuharov, V. *Deteto v nedelnoto tsarkovno uchilishte*. In: Ivanov, S., P. Petkov, eds. *Nauchna konferentsiya posvetena na 180-godishninata ot osnovavaneto na uchilishteto pri hrama Sveti Nikolay vav Veliko Tarnovo*. (05.12.2019). Veliko Tarnovo], с. 128-151.

Маринова-Лекгоступ, М. 2017. От благовестието на проповедта към тайнството на просветлението. В: Варненска и великопреславска митрополия, съст. Слова и доклади от Седмичата на православната книга (2011 – 2015) [От blagovestieto na prpovedta kam taynstvoto na prosvetlenieto. In: Varnenska i velikopreslavska mitropoliya, eds. *Slova i dokladi ot Sedmitsata na pravoslavnata kniga (2011 – 2015)*. Varna], с. 253-268.

Маринова-Лекгоступ, М. 2014. Образователни и литургични аспекти на съвременната катехизация в *Еладската православна църква*. В: *Двата стълба на храма: В чест на 80-годишнината на професор протопрезвитер Николай Шиваров*. Велико Търново [Marinova-Legkostup, M. *Obrazovatelni i liturgichni aspekti na savremennata katehizatsiya v Eladskata pravoslavna tsarkva*. In: Popova, E., et al. eds. *Dvata stalba na hrama: V chest na 80-godishninata na profesor protoprezviter Nikolay Shivarov na 80*. Veliko Tarnovo], с. 237-242.

Маринова-Лекгоступ, М. 2013. Катехизацията като историческа функция на църквата и съвременната образователна среда. В: Попмаринов, Д., съст., *Теология и социум: съвременни перспективи*. 20 г. ПБФ-ВТУ. София [Marinova-Legkostup, M. *Katehizatsiyata kato istoricheska funktsiya na tsarkvata i*

savremennata obrazovatelna sreda. In: *Teologia i sotsium: savremenni perspektivi. 20 godini PBF-VTU. Sofia*], с. 331-347.

Спирова, П. 2005а. Кратък обзор на религиозното образование в българските земи до Освобождението, *Духовна култура*, №12 [Spirova, P. Kratak obzor na religioznoto obrazovanie v balgarskite zemi do Osvobozhdenieto, *Duhovna kultura* №12], с. 9-18.

Спирова, П. 2005б. Провеждане на вероучителни занимания с възрастни в енорийска среда: дидактично-методологични проблеми, *Духовна култура*, № 9 [Spirova, P. Provezhdane na verouchitelni zanimaniya s vazrastni v enoriiska sreda: didaktichno-metodologichni problemi, *Duhovna Kultura*, № 9], с. 12-20.

Спирова П., З. Каравълчева. 2017. *Модели на сътрудничество между Църквата, общинската власт и държавата за провеждане на религиозно образование (1997-2017)*. София [Spirova, P., Z. Karavalcheva. *Modeli na satrudnichestvo mezhdru Tsarkvata, obshtinskata vlast i darzhavata za provezhdane na religiozno obrazovanie*. Sofia].

Спирова П., З. Каравълчева, Ц. Антонова. 2018. *Стратегически насоки за развитието на религиозното образование в България*. София [Spirova, P., Z. Karavalcheva, Ts. Antonova. *Strategicheski nasoki za razvitiето na religiozno obrazovanie v Bulgaria*. Sofia].

Янев, И. 2010. Грижата на енорийския свещеник за децата в риск: основни насоки. В: Петков, П. *България и българите в Европа*. Велико Търново [Yanev, I. Grizhata na enoriyskiya sveshtenik za decata v risk: osnovni nasoki. In: Petkov, P. ed. *Balgaria I balgarite v Evropa*. Veliko Tarnovo], с. 211-216.

Комарова, Е. 2009. Българчета пристигнаха в църковно летовище на Кукушката митрополия, Гърция. – *Двери.Бг*, Солун [Komarova, E. Balgarcheta pristignaha v tsarkovno letovishte na Kukushkata mitropoliya, Gartsiya. V: *Dveri.bg*, Solun], 25 юли, *Достъпно на*: <<https://dveri.bg/33944>> (посетено на: 29 август 2020).

Национална информационна система за младежта. 2020. BeActive уикенд в Гигински манастир Свети Козма и Дамян [BeActive uikend v Giginskiy manastr Sveti Kozma i Damyan. V: *NISM (2012 – 2020)*], 7 юли. *Достъпно на*: <<http://nism.bg/bg/articles/view/2122.beactive-uikend-v-giginski-manastir-sv-sv-kozma-i-damyan.html>> (посетено на: 29 август 2020).

Маринова-Лекгоступ, М. 2016. Катехизацията на възрастни като актуален проблем на църквата. В: ПБФ, съст. 50-г. ВТУ (1963-2013). Велико Търново [Marinova-Legkostup, M. Katehizatsiyata na vazrastni kato aktualen problem na tsarkvata. V: *PBF, eds. 50-godini VTU (1962 – 2013)*. Veliko Tarnovo], с. 7-12. *Достъпно на*: <[http://www.uni-vt.bg/res/4938/Jubileen\\_sb\\_PBF.pdf](http://www.uni-vt.bg/res/4938/Jubileen_sb_PBF.pdf)> (посетено на: 27 август 2020).

Марченко, Л. 2015. *Реализация педагогического потенциала православной воскресной школы*. Диссертация. МГУ [Marchenko, L. *Realizatsiya pedagogicheskogo potentsiala pravoslavnoy vosskresnoy shkolyi*. Dissertatsiya.

MGU]. *Достъпно на:* <[http://ens.mil.ru/files/morf/military/files/Dissertaciya\\_Marchenko.pdf](http://ens.mil.ru/files/morf/military/files/Dissertaciya_Marchenko.pdf)> (посетено на: 25 август 2020).

Младенова, М. 2007. Традициите в областта на религиозното образование според архивни документи и спомени, *АзБуки*, №21-22; *Двери.Бг* [Traditsiite v oblastta na religioznoto obrazovanie spored arhivni dokumenti i spomeni, *AzBuki*, №21-22; *Dveri.bg* ], 23 май, *Достъпно на:* <<https://dveri.bg/w4k>> (посетено на: 29 август 2020).

Спирова, П. 2010. Три съвременни мита за религиозното образование. В: *Двери.Бг*. [Spirova, P. Tri savremenni mita za religioznoto obrazovanie. V: *Dveri.bg*], 10 октомври. *Достъпно на:* <<https://dveri.bg/98>> (посетено на: 27 август 2020).

Galabova, L. 2020. Religious Socialisation of Children and Youth in Eastern Orthodox Christian Church as Educational and Pastoral Challenge of Sharing of Cultural Practices. In: *Central European Journal of Educational Research*, 2(2), pp. 1-16. Available at: <<https://ojs.lib.unideb.hu/CEJER/article/view/7909/7228>> (accessed on: 25 August 2020).

Ростовский-Новочеркасский, М., Г. Войтишко, 2019. Воскресные школы и проблемы приходского просвещения детей. Вебинар. 1:04:01 мин. В: *YouTube Channel: Православное образование* [Rostovskiy-Novocherkaskiy, M., G. Voytishko, Voskrasnyie shkolyi i problemyi prihodskogo prosveshtheniya detey. Vebinar. 1:04:01 min. V: *YouTube Channel: Pravoslavnoe obrazovanie*], 24 юли, *Достъпно на:* <<https://www.youtube.com/watch?v=5lnlNKv4kY>> (посетено на: 26 август 2020).

Петрова, Д., В. Тонева, 2019. Грижа: Документален филм. В: *БНТ ТВ* [Petrova, D., V. Toneva. Grizha: Dokumentalen film. V: *BNT TV*. Fondatsiya za regionalno razvitie. Vidin], 25 юли, събота, 14:00, 1:15:00 мин.

# ИЗПЪЛНЕНИЕ НА РАЗНОРОДНИ ПЕСНИ В ОБУЧЕНИЕТО ПО РЕЛИГИЯ В ДЕТСКАТА ГРАДИНА

Елеонора Асенова

## PERFORMANCE OF HETEROGENEOUS SONGS IN THE KINDERGARTEN RELIGIOUS EDUCATION

Eleonora Asenova  
tetz3@abv.bg

**Abstract:** *The central place in musical education in growing up the children takin up the place of singing. It is the most popular and comprehensive activity of performing in kindergarten. The children express their moods, thoughts, experiences and feelings throughout the songs. This article considers the use of different kind of songs – religious (used for children in religious groups and Sundays schools), common (used in the basic musical education but can useful for a particular religious subject), folklore and some author's songs (used in some specific religious performance) in the kindergarten religious education.*

**Keywords:** *religion, song, kindergarten, education, children*

Песента е дълбоко заложена в човешката същност. Както речта, без която човек не би могъл да се нарече такъв, така и песента като симбиоза на слово и музика е органично свързана с неговата духовна природа. Тя е освен средство за общуване и предаване на емоционална информация, където думите са безсилни, но е и жизнено необходима за съществуването.

Пеенето играе съществена роля във възпитанието и обучението на подрастващите, тъй като е най-достъпната форма за музикална изява в детската градина. Още повече: пеенето е водеща дейност в музикалната педагогика за детската градина и в училище, според Николова (Николова 2004: 64). Атанасова-Вукова определя песента като *едно от най-старите и ефективни средства за музикално-естетическо развитие и възпитание на детето* (Атанасова-Вукова 2019: 219).

Детската песен синтезира информацията, опростява я и я доближава до децата чрез мислите и чувствата, вложени в нея. Димитрова пише, че *пеенето като дейност е най-достъпно и най-близко до децата, а песента създава настроение и въздейства непосредствено върху детската психика* (Димитрова 2013: 205). Песента е зна-

чима не само за музикалното възпитание и обучение, нейното влияние се простира отвъд тези граници, обхващайки цялостното битие на човека, тя е важен фактор за неговото развитие още от най-ранната му възраст. Ето как уникалната ѝ способност се отразява в нейните свойства:

*Свойствата на песента да всмуква интонационно-емоционална информация за всичко, което е свързано с човека и човечеството, както и свойството ѝ да излъчва тази интонационно-емоционална информация с огромна внушаваща сила, са определили нейното значение при формиране на човешката душевност въобще, особено на подрастващите. (Стоянова 1985: 20).*

В тази връзка песента притежава огромна сила на въздействие върху мислите и чувствата на децата и им помага да разберат по-добре заобикалящата ги действителност (Неделчева 1974: 330).

Песента, която носи в себе си този голям емоционален потенциал на въздействие съдържащ, се в *спойката между слово и музика* (Атанасова-Вукова 2019: 219), е основно средство в предучилищното възпитание и обучение. Религиозната педагогика си служи също с това средство, в по-малка или в по-голяма степен в зависимост от предпочитанията и възможностите на учителите по религия.

При изпълнението на песни в обучението по религия в детската градина са включени много елементи – текст, мелодия, мимика, танц, игра, изпълнение на ритъм. Песента се съпреживява, разигравайки я в изпълнение от децата с помощта на учителя. Песните привличат децата и те ги изпълняват с голямо желание и вдъхновение, ако са правилно подбрани, като влияят пряко върху тяхната чувствителност, допринасят и обогатяват познавателните им способности.

В текущата разработка се използва методът на конкретните ситуации (case study), базиран на 13-годишен педагогически опит с деца в детска градина, а също така и емпиричен експериментален метод.

Обект на изследването е възпитанието и обучението по религия в детската градина. Предмет на изследването са разнородните песни, които се използват във възпитателно-обучителния процес.

Целта на изследването е:

1. Да се обхванат и представят повече разнородни по жанр и националност песни, които са приложими и достъпни за децата в

обучението по религия в предучилищна възраст.

2. Да се класифицират и да се свържат към една или повече теми от учебното съдържание по религия за детска градина.

3. Да се анализират и представят онези песни, които са интересни и достъпни за децата.

### **Подготовка при изпълнение на песни в обучението по религия в детската градина**

Изборът на песни за обучението по религия в детската градина трябва да бъде съобразен както с предучилищната музикална педагогика, така и с религиозната педагогика.

В тази връзка от музикална гледна точка, Кийлу пише, че селекцията на песни се подбира внимателно, като се следи структурата на мелодията и нейния обхват да бъдат пригодни за детските гласове (Kiilu 2010:31-32). Това означава, че диапазонът на песните трябва да отговаря на възрастовите характеристики на подрастващите. За трета подготвителна група Николова смята че,

*работата за развитието и опазването на детския глас изисква песните да се пеят в удобна теситура „ре1-си1“ от първа октава и по изключение да се правят еднократни двукратни отклонения към високите и ниските тонове (Николова 1984: 66).*

За четвърта подготвителна група съответно тоновия обем се разширява от 1 до 2.

Освен че е необходимо структурата на песента да отговаря на възможностите на детския глас, текстът също трябва да е съобразен, както с отделната възрастова група (5-6 и 6-7 г.), така и с религиозната тема (съдържание). Като за III подготвителна група текстът следва да е по-опростен за разлика от IV подготвителна група, където може да се усложни.

Макар и близки по години двете подготвителни групи се разграничават, защото може да се каже, че 5-6 годишните деца вярват в приказки, докато 6-7-годишните са вече малки ученици. За III подготвителна група по този повод Росица Тодорова отбелязва, че *детето живее все още в приказен свят и основното съдържание на вярата са фантазията, въображението и образите (Тодорова 2016: 71)*. В IV подготвителна група логическото мислене взема пре-



вес и може да се каже, че детето минава уверено в друг стадий на развитие на своята вяра – *митично-словесен* (Андонов 2005: 77).

Текстът се запомня по-лесно от децата, когато той се изобразява с невербални знаци при помощта на учителя по религия. По този начин се активизира емоционалната сфера на малките обучаеми чрез *умението им да си служат с мимика, жестове, и движение по време на пеенето съобразно съдържанието на текста към музиката* (Николова 1984: 67).

Именно на тези възрастови особености следва да се обърне внимание, когато се разглежда текста на песента и се взима предвид дали той би бил разбираем за децата.

Преди да се пристъпи към изпълнение на песни от децата в обучението по религия в детската градина се проветрява помещението. Това се налага, тъй като за пеенето е необходим въздух, който навлиза в организма на пеещите, изчистен от прахови частици и вредни отлагания. Пеенето и говорът са различни по интензитет, свързани с поетото количество въздух, тъй като

*при обикновеното дишане поетият въздух навлиза в дробовете и почти без да се задържа в тях, излиза, докато при говор и пеене въздухът остава известно време в тях, като бавно и постепенно излиза през трахеята* (Векилова 1998: 121).

Децата се опитват да пеят в различни позиции – седнали с ръце зад гърба, както е възпитателната практика в детската градина, крак върху крак, свити напред и подпрени с ръце и т.н. Това не е редно, защото затруднява дишането. Правилната позиция за пеене е изправено положение на тялото. Понякога се допуска децата да седят по време на пеенето в зависимост от ситуацията, но тогава от тях се изисква да бъдат с изправени гърбове и да поставят ръцете, опрени върху краката отпред.

Преди да се пристъпи към изпълнение на песни в обучението по религия е нужно децата да се разпеят, защото по този начин гласовият апарат се затопля и се подготвя за пеене. Тъй като пеенето е по-скоро средство в религиозното обучение, а не цел, то разпяването може да бъде съвсем кратко.

За предучилищна възраст едно от упражненията, което е подходящо за двете възрастови групи е заимствано от ДВГ *Смехоранчета*. Лесно е за запомняне и усвояване от децата, освен това им е

интересно, тъй като се изпълнява с разнообразна динамика – силно и тихо. Транспонира се във възходяща и низходяща линия в рамките на диапазона за определената възраст.



Изображение 1: Разпяване

Източник: Екип „Смехранчета – „Музикална репетиция. –  
София, 2013, с. 9.

## Видове песни в обучението по религия в детската градина

В обучението по религия в детската градина могат да се използват разнообразни песни, които да са съобразени, както с възрастовата характеристика на децата, така и с целите и задачите на конкретната религиозна тема. Това са:

- детски песни, използвани в общото обучение по музика в детската градина, но са подходящи и към определена религиозна тема;
- религиозни детски песни, създадени за изучаващи религия в детска градина, в училище или в прицърковното училище от български автори;
- религиозни детски интернационални песни – руски, италиански, немски, английски и др., с адаптиран текст на български език;
- съавторски и авторски детски песни с по-общо съдържание и тясно специализирано за обучението по религия в детската градина;
- църковни песнопения, подходящи за изпълнение от деца в предучилищна възраст;

## Детски песни за общо обучение по музика

В своята работа използвам широк обем от песни, предназначени за детска градина. Те са от по-стари албуми, като *Планинско поточе*, претърпяло няколко издания – от 1962 и 1970 г. и *Книга за музикалния ръководител в детската градина* в две части (1984).

Съвременни музикални албуми за предучилищна възраст от различни издателства – *Аз съм в детската градина*, *Аз ще бъда ученик* (Издателство *Изкуства*); *Музикална приказка*, *Чуден свят* (Издателство *Просвета*); *Вълшебна пътечка към музиката* (Издателство *Булвест 2000*); *Песнички звънливи за дечица обичливи* (детски песнички за деца от предучилищна възраст) и др. В някои по-нови издателства обаче добрите стари детски песни се интерпретират и видоизменят, като се представят за нови.

Песните могат да бъдат с конкретна религиозна насоченост, като *Божа майка*, *Великден иде*, *Молитва*, и с различна тематика, но подходяща за целите на определената религиозната тема – *Момче, момиче*, *С мама и татко*, *С бои от дъгата* и др. Могат да се използват и песни, които на пръв поглед нямат нищо общо с религиозното обучение. Всичко е въпрос на личен избор на религиозния педагог и на предпочитаните от него методи, принципи и средства на обучение и възпитание. Това се потвърждава от практиката, че изборът на методи за обучение зависи и от личността на педагога, от неговите способности и отговорност. Защото учителят е своего рода творец, който в процеса на работата внася много от себе си в методите и принципите на обучение, като ги пречупва през своята индивидуална призма (Козлова, Куликова 2010: 122).

Такава е песента например *Едно картофче*, в която се пее за много видове зеленчуци, които е изпратил дядото на своето семейство, а сред тях е едно картофче, което детето избира да изяде от приготвената зеленчукова супа. Останалите зеленчуци се надпреварват да се изтъкват кой е най-важен, но само картофчето мълчи. На децата се задава въпросът: какво е картофчето? Те отговарят различно и трудно достигат точния отговор, който се цели в случая за обучението по религия. Качеството, което отличава картофчето от останалите зеленчуци, е неговата скромност. Оттук учителят по религия може да направи паралел със смирението като християнска добродетел и основно качество на Господ Исус Христос (Мат. 11:29), Пресвета Богородица (Лк.1:38) и светиите.

За темите *Първите хора* и *Християнското семейство* може да се използват песните *Момче, момиче*, *С мама и татко* и др. Когато говорим за молитвата, почитта към родителите и християнските

добродетели, с голям успех се изпълнява песента *Молитва* по текст на Ив. Вазов. Тя е в умерено към бавно темпо с минорно звучене, което предразполага към размисъл и вглъбяване, като по този начин разкрива и самия смисъл на наименованието си. Има няколко варианта на песента, които са с различни мелодии (срв. <https://www.youtube.com/watch?v=92gAfe8mnd0> с [https://www.youtube.com/watch?v=zlky\\_cX-zPk](https://www.youtube.com/watch?v=zlky_cX-zPk)).

В темата *Сътворението на света* могат да се включат многобройните песни за природата (слънце, растения, животни), които се изпълняват от децата и учителите.

Съществуват големи възможности за обмен в тази насока, тъй като от една страна липсват достатъчно български религиозни песни за деца в детската градина, а от друга, обогатяват и доближават религиозното възпитание и обучение до малките възпитаници.

### Религиозни детски песни

Религиозните детски песни са насочени към обучението и възпитанието по религия в широка възрастова гама. Популярни са албумите – *Църковни песни за деца* по стихове на монахиня Валентина Друмева, *Православна музика за малки и големи*, *В православната вера да пребъдем!* (български авторски народни песни с православно-религиозно съдържание) и др. За изпълнение от децата в предучилищна възраст се подбират тези, които са достъпни за тях и отговарят музикално и текстово на техните познавателни способности и възможности.

Подходяща песен за темата за доброто, на което Бог ни учи и идва от Него (Иак. 1: 17) е *Звънченце от сребро* по текст на монахиня Валентина Друмева. Тя е лесна за изпълнение, мелодична и с прекрасен текст, върху който може да се проведе евристична беседа с малките обучаеми.

Музикалният албум *Православна музика за малки и големи* обогатява значително религиозната педагогика с очарователни детски песни. Със своята изящност и лекота, тяхното звучене напомня за класически и оперни музикални образци, като в същото време не е лишена от дълбочина. Песните са достъпни за предучилищна възраст и са различни по характер. Жизнерадостни и в по-бързо темпо се открояват

*Христос воскрес!* и *Птичка*, а в по-умерено темпо – *Великден* и *Ангелче*. За Рождество Христово от същия албум изпъква едноименна песен, която бих казала, че крие в себе си голям емоционален потенциал, който завладява малки и големи чрез прекрасна симбиоза между музика и текст. Тя е трудна за изпълнение от децата в детската градина, но не и невъзможна, в зависимост от индивидуалните им способности. Трябва да се има предвид, че малките възпитаници срещат трудности при изпълнение на бързи песни, затова в зависимост от техните възможности темпото може да се забави.

На другия полюс са българските авторски народни песни с православно-религиозно съдържание на издателство *Малки слънчогледи*, които доближават малките обучаеми до техните изконни духовни корени чрез народното творчество. От лични наблюдения мога да кажа, че децата много харесват народните песни и танци и с удоволствие ги изпълняват. Още повече те задължително се включват в обучението по музика в детската градина. Затова е необходимо включването на автентични детски народни песни в старите диатонични ладове характерни за българската музика, които в съчетание със съвременните музикално-изразни средства, биха развили тяхната чувствителност (Николова 2004: 69). Правейки паралел с предучилищното религиозно възпитание, може да се каже, че това е много ценен албум, съчетал в себе си народно звучене със съвременни елементи на базата на православно-религиозно съдържание.

Подходящи за изпълнение от децата в предучилищна възраст са песните – *Войска се зададе* за св. арх. Михаил, която е в умерено темпо и размер 2/4; *Света Дево, Бог родила* в неравноделен размер 7/8; *Вила мома пъстър венец* за Лазаровден в същия размер и др.

### **Религиозни детски интернационални песни**

В своята работа използвам руски, италиански, немски и английски детски песни, които са с адаптиран български текст или превод. При избора се ръководя дали песните са мелодични, лесни, интересни и впечатлителни за децата от предучилищна възраст.

Руската песен *Теленца, овчици (Овечки, коровки)* включва в

себе си звуци на животни в интродукцията, които са привлекателни и забавни за малките възпитаници, тъй като *децата особено харесват песни, в които има звукоподражание на гласове на животни на машини и пр.* (Николова 2004: 67). В случая децата не подражават на животинските гласове, но ги възприемат в съчетание с бибешки звуци. При адаптирането на текста от руски към български съм се старала да запазя смисъла и римата. Песента носи в себе си жизнен заряд, игривата мелодия е подсилена от звуци на крава, овца и теле в съчетание с детско гукане. За да може сполучливо да се изпълнява от деца в детската градина, темпото е малко по-забавено от оригиналния ѝ вариант. Както подсказва самото описание, песента е свързана с Рождество Христово.

Една от най-известните коледни италиански песни – *Tu scendi dalle stelle* по текст и музика на Алфонс Мария де Лигуорил, допълва колекцията от рождественски песни със своето спокойно и лирично звучене. За обучението по религия в детската градина е с адаптиран текст на български език.

Не може да се пропусне и най-популярната песен за Рождество Христово по текст на австрийския свещеник Йозеф Мор и музика на Франц Грубер. Текстът е превеждан и интерпретиран по много и различни начини, но най-подходящият, който аз използвам в моята работа, е намерен в книгата *Книга за всеки дом. Тиха нощ, свята нощ. Моя бяла Коледа*.

Ще завърша с руската песен *Господи, чуден си Ти!*, която е компилация от руска музика и български текст. Музиката е от руската детска песен за Рождество Христово *Яркая звёздочка*, а текстът на първия и последния куплет е заимстван от Християнската страница *Павелчо*, песен *Сърцето си ти отвори*. Нуждата от песен, която да е лесна за изпълнение и в същото време със завладяваща мелодия и точен ясен текст, който да описва важните моменти от раждането на нашия Спасител, доведе до тази неочаквана, но бих казала сполучлива комбинация. Като доказателство за това е емоционалната отзивчивост на децата към песента, която те изпълняват с лекота. Мелодията е лесна и жизнерадостна и отлично отговаря на текста на припева *Настъпва тържество, Христово Рождество, Христово Рождество*, като самото повторение изпълва сърца-

та на децата и възрастните с радост и предчувствие на очакваната среща със Спасителя.

### Съавторски и авторски детски песни

Съавторските и авторските песни възникват понякога спонтанно, понякога провокирани от хубав текст в процеса на педагогическото взаимодействие. Такава е песента *С радост пеем*, по идея на Диана Цачева и е свързана с темата *Възнесение Христово*, която се изпълнява с акомпанимент на китара. Децата са силно впечатлени и дори след края на педагогическата ситуация по религия, те не престават да си припяват: *С радост пеем тази песен, Христос възкресе и се възнесе!* Тази благозвучна част е основното ядро на песента и неин припев, към който се прибавят два куплета със статична мелодична линия и музикално-ритмични движения (пляскане с ръце). Мелодията на куплетите подчертава текста още повече с възходящата си посока в нейния край – *Възкресе и живот ни дари, възкресе и спаси ни Той... Възнесе се при Бог Отец, ще дойде пак със слава и чест!*

Така се създава нова детска религиозна песен, която да свързва Празника на празниците – Възкресение Христово с Възнесение Христово.

Друга авторска песен е вдъхновена от стихотворението *Христос Воскресе!* на архимандр. Серафим Алексиев и от песните на

#### С радост пеем



1. С радост пе-ем та-зи пе-сен Христос въз-кре-се и се въз-не-се! Въз-кре-се и (пляскане с ръце)

2. С радост пе-ем та-зи пе-сен Христос въз-кре-се и се въз-не-се! Въз-не-се се (пляскане с ръце)

жи-вот ни да-ри! (пляскане с ръце) Въз-кре-се и (пляскане с ръце) спа-си ни Той!

при Бог О-тец! (пляскане с ръце) Ще дой-де пак (пляскане с ръце) със сла-ва и чест!

Изображение 2: Песен „С радост пеем!“  
Музика и текст: Диана Цачева, Елеонора Асенова

Олга Цветкова по време на извънредната епидемиологична обстановка и провеждането на он лайн обучение по религия в детската градина. Текстът е лесен за запомняне от малки деца, мелодията е в умерено темпо, тривременен метрум и диапазон, съобразен с възрастта на децата (бих добавила лека за заучаване песничка.)

Искам да отбележа, че някои от изброените песни не покриват напълно детския диапазон, но тъй като има малки отклонения в низходяща и възходяща посока, това е допустимо.

Накрая ще спомена песента *Пролет*, по текст на Румяна Златилова с по-общо съдържание, но би могла да се свърже както с празниците през пролетта – Лазаровден, Цветница и Възкресение Христово, така и със Създателя на всичко – Бог, който сътворява тази красота и кара хората да са със *засмени* очи. В зависимост от контекста могат да се направят аналогии и с други религиозни теми. Песента е с весел характер и е изпълнявана в детската градина с по-скоро статична мелодична линия, но пък с игрива и закачлива ритмика.

### Църковни песнопения

В обучението по религия в детската градина малките възпитаници научават основни понятия, за първи път се докосват до нови чудни знания, в сърцата им се заражда чистата, неподправена детска вяра, събужда се религиозното чувство, което може да бъде напълно удовлетворено единствено в Църквата, която е *Тяло Христово*. Както се посочва в *Православната християнска педагогика*, църквата приема детето и запазва ранната му невинност, утвърждавайки в него доброто (Поптодоров, Денев 2006: 72). По този повод началната учителка Ивелина Стефанова пише:

*В училище младите хора получават малка част от необходимото им като християни – това не е ролята и задачата на българското училище. Храмът е средоточието на религиозния живот, където вярата е съпреживяна с хора, които носят същите копнежи, свободно споделят и реализират духовните си потребности, ръководени от Православната Църква и допълвани от българската обредност и традиция (Стефанова 2014: 226).*

Чрез църковните песнопения децата се приближават до църквата и намират път към нея: *вярващият християнин има нужда от*



*музиката, за да даде криле на душата си, да се пренесе отвъд реалността на съществуването и да се окаже съ-славещ наравно с ангелите. Колко повече е нужно невинното дете да се докосне до църковната музика, която носи отпечатък от небесната, ангелска музика. Защото, както посочва Иванов, за да се доближи архетипът – ангелското пеене – се запазва прототипът, т.е. музикалният образец (Иванов 2019: 12).*

Църковният живот е непознат за някои от подрастващите и те не посещават редовно църква, затова е необходимо да се запознаят с песнопенията като стил, да се доближат до естеството на тази среда, която е различна и несвойствена за тях. Това трябва да става внимателно, чрез правилен подбор на музикални образци, които са по-близо до техните музикални вкусове, за да не се получи неловка ситуация и децата да се смеят на непознатото, което да им звучи особено, непривично и хумористично.

*Децата трябва винаги да откриват в часа познати неща и да изграждат върху тях нови познания, и то не по един скучен и сух начин, който постепенно убива интереса им, а начин, изпълнен с живот (Андонов 2004: 62).*

Въпреки, че на част от църковните песнопения тоновият обем отговаря на музикалните възможности на децата за определената възраст, неговото звучене все пак е несвойствено за тях. Както отбелязва и Макмилън, православната църковна музика е много различна от тази, която децата слушат и изпълняват в своето ежедневие и обкръжение (McMillan 2015: 2).

Преди да се премине към изпълнение на църковни песнопения, музиката трябва да се възприеме от децата, защото колкото по-дълго те я слушат, толкова повече тя ще им стане по-разбираема. И кое църковно песнопение децата биха изпълнили с радост, което им е близко, поради тяхната чистота и невинност, която ги доближава до ангелите, ако не Ангелската песен – *Трисвятое!*

Друго църковно песнопение, което е подходящо за изпълнение от деца в предучилищна възраст е Тропарът на св. Йоан Рилски. Той е в подходящ диапазон и звучене – 1 глас, отговарящ на тоналността ре-минор (натурален вид – d-moll) в западна нотация.

При избор на църковни песнопения, учителят по религия следва да се ръководи от нивото на развитие на децата, които са с все още

неукрепнал гласов апарат и недостатъчно развити музикални способности. Това изисква постепенно да се минава към изпълнение на по-сложни музикални елементи – мелодични и ритмични. В тази връзка

*песните, които учителката подбира, трябва да бъдат достъпни за децата от дадена група и във всяка нова песен да има известно усложняване в сравнение с предишната* (Неделчева 1974: 341).

Това се налага и с оглед на опазването на детския глас, което също трябва да се вземе предвид. Защото защитата на гласа на детето предопределя и правилното обучение по пеене, за което съдейства внимателния подбор на музикален материал, съответстващ на певческите възрастови способности на децата (Ветлугиной 1989: 80).

\*

Всичко казано дотук доказва, че изпълнението на песни в обучението по религия в детската градина не е нещо невъзможно, а е напълно приемливо на фона на богатата база от песенни сборници. Песните, които се използват по дадена религиозна тема не само ще развеселят, разведрят, вгълбят или успокоят децата, но и ще ги активизират и мотивират за нейното трайно усвояване. Докато пеят, те ще запаметят някои основни и съществени моменти от религиозната тема не само с ума си, но и със сърцето си. Разнородността на песните не е недостатък, а напротив предимство, чрез което се докосват различни струни от необятната човешка душа, отговаряйки на нейната потребност. Разнообразието от видовете музика не може да се изброи, нито може да се каже каква е нуждата ни в определени моменти от съответна вид музика (Христовозов 2003:14). Най-общо казано, приспивната песен може да успокои детето, а веселата – да го развесели; музиката пък с маршов характер би го направило по-живизнено, по-вдъхновено.

Чрез изпълнение на подбрани църковни песнопения децата се приближават до Църквата, където всички са равни пред Божиите очи. Разнородните детски песни, обединени в общата хармония на любовта и в прослава на нашия Творец, чрез своите пъстри музикални краски ще помогнат на *малките* (Матей 18:10) да се приобщят към религиозния смисъл по начин, които им е присъщ – с емоция, движение и глас.

## Използвани източници

Андонов, Б. 2004. *Мюнхенският катехизически метод и влиянието му в обучението по религия в България*. София [Andonov, B. 2004. Myunhenskiya katehizicheski metod i vliyanieto mu v obuchenieto po religia v Bulgaria. Sofia].

Андонов, Б. 2005. *Религиозното обучение в България в началото на третото хилядолетие*. София [Andonov, B. 2005. Religioznoto obuchenie v Bulgaria v nachaloto na tretoto hilyadoletie. Sofia].

Атанасова-Вукова, А. 2019. *Музикалното образование на децата в първите седем години*. София [Atanasova-Vukova, A. 2019. Muzikalnoto obrazovanie na detsata v parvite sedem godini. Sofia].

Векилова, П. 1998. *Вокално-техническо развитие на децата*. Педагогически алманах Т.6, № 1. Велико Търново. [Vekilova, P. 1998. Vokalno-tehnicheskoto razvitie na detsata. Pedagogicheski Almanah. 1998/Tom 6/Broy 1. Veliko Tarnovo].

Ветлугина, Н. 1989. *Методика музикального воспитания в детском саду*. Москва [Vetlugina, N. 1989. Metodika muzikalynogo vospitania v detskom sadu. Moskva].

Димитрова, С. 2013. *Атрактивни и игрови подходи в обучението по музика по системата за музикално възпитание на Карл Орф*. Варна [Dimitrova, S. 2013. Atraktivni i igrovi podhodi v obuchenieto po muzika po sistemata za muzikalno vazpitanie na Karl Orf. Varna].

Екип *Смехоранчета – Музикална репетиция*. 2013. София [Ekip Smehorancheta – Muzikalna repetitsia. 2013. Sofia].

Иванов, И. 2019. *От началото към безкрая – от първообраз към образ и отобраз – изследователски парадигми в изследването на ангелската песен в християнската химнография и пеене*. Българско музикознание, XLIII / 2019 / № 1. София. [Ivanov, I. 2019. Ot nachaloto kam bezkraya – ot parvoobraz kam obraz i otobraz – izsledovatelски paradigmi v izsledvaneto na angelskata pesen v hristiyanskata himnografia i peene. Balgarsko muzikoznanie, XLIII / 2019 / № 1. Sofia].

Козлова, С., Куликова, Т. 1989. *Дошкольная педагогика*. Москва [Kozlova, S., Kulikova, T. 1989. Doshkolnaya pedagogika. Moskva].

Неделчева, С., Р., Кръчмарска, Ц., Шейтанова, 1974. *Учебник по пеене и методика на музикалното възпитание в детската градина*. София [Nedelcheva, S. Krachmarska, R. Sheytanova, Ts. 1974. Uchebnik po peene i metodika na muzikalnoto vazpitanie v detskata gradina. Sofia].

Николова, Е. 2004. *Методика на музикалното обучение в предучилищна възраст*. София [Nikolova, E. 2004. Metodika na muzikalnoto obuchenie v preduchilishtna vazrast. Sofia].

Николова, Е., А., Атанасова-Вукова, Р., Попова, С., Петрова, 1984. *Книга за музикалния ръководител в детската градина*. София. [Nikolova, E.,

Atanasova-Vukova, A., Popova, R., Petrova, S. 1984. *Kniga za muzikalnia rakovoditel v detskata gradina*. Sofia].

Поптодоров, Т., И., Денев, 2006. *Православна християнска педагогика*. София [Portodorov, T., Denev, I. 2006. *Pravoslavna hristiyanska pedagogika*. Sofia].

Стефанова, И. 2014. *Интерактивното взаимодействие на училищното обучение по религия и храмовата празнична среда*, *Образование и технологии* – № 5 [Stefanova, I. 2014. *Interaktivnoto vzaimodeystvie na uchilishtnoto obuchenie po religia i hramovata praznichna sreda*. *Obrazovanie i tehnologii* – № 5].

Стоянова, Г. 1985. *Певческата култура на учениците*. София. [Stoyanova, G. 1985. *Pevcheskata kultura na uchenitsite*. Sofia].

Тодорова, Р. 2016. *Религиозната вяра стадии на развитие и формиране*. София [Todorova, R. 2016. *Religioznata vyara stadii na razvitie i formirane*. Sofia].

Христов, Х. 2003. *Музиката като култура*. София. [Hristozov, H. 2003. *Muzikata kato kultura*. Sofia].

Kiilu, K. 2010. *The Development of the Concept of Music Education in Estonian Kindergartens, 1905–2008: A historical-critical overview*. Helsinki.

McMillan, L. 2015. *Introducing Orthodox Liturgical Music To Children*. <<http://ww1.antiochian.org/music/liturgical-music-children>>(19.09.2020)

# РЕЛИГИЯ, ЦЕННОСТИ И КУЛТУРА / RELIGION, VALUES, AND CULTURE

## ПРОБЛЕМЪТ ЗА ЧОВЕШКИТЕ ПРАВА И ХРИСТИЯНСКИТЕ ЦЕННОСТИ

Сергей Методиев

### THE PROBLEM OF HUMAN RIGHTS AND CHRISTIAN VALUES

Sergey Metodiev  
dominogym@yahoo.com

**Abstract:** *In the context of Christianity, anthropology itself has a metaphysical status due to the consideration of man as imago Dei. This gives exceptional value to human existence in its individuality. Human existence is ontologically connected with God, due to which every person has absolute value and inalienable rights.*

**Keywords:** *God, man, person, freedom, life, rights, Imago Dei, value, uniqueness, individual.*

В настоящото изложение въпросът за човешките права ще бъде разгледан не в тесен правен или социален контекст, а по-скоро ще се обърне внимание на метафизичния статус на човешкото битие във връзка с християнската теология и антропология, включващи комплекс от специфични ценности, придаващи на човешкото битие уникалност и абсолютна значимост, и които конкретно са свързани с неповторимостта и уникалността на личността – личностното битие. Като отправен и изходен пункт точно те ще ни насочат към фундаменталността на проблема в екзистенциален смисъл, а оттам ще се обърне внимание на същностната специфика на човешкото битие, предполагаща гаранцията и защитата на права, които са принципни и неотменими.

В исторически план проблемът за човешките права е значим и актуален още от Античността. В контекста на класическото римско право във връзка с *естественото право*, наричано още и *божествено право*, са фиксирани, макар и в един по-абстрактен и формален вид три основни и неотменими права: на живот, на свобода и на

собственост, но не и правото на личностна идентичност, т.е. правото да бъдеш различен, да бъдеш уникален. Именно неразбирането за уникалността и значимостта на човешкото битие, като отделен индивид – личност, обаче, често е бил *Проблемът* в хода на човешката история, в рамките на която това право е било отричано, преследвано и потискано. *Проблемът*, за съжаление, съществува и днес. Донякъде директно, донякъде косвено свързани с този проблем са и проявите в днешно време на ксенофобия, расизъм, антисемитизъм, потискане на малцинства, преследване на религиозна и етническа основа, както и нетолерантността към хора в неравнотойно положение, а също и стереотипите, сексизмът и нетолерантността към хората с нестандартна сексуалност.

Историята на ХХ в. познава появата на двете най-тоталитарни и антихуманни политически и социални идеологии – нацизмът и комунизмът, които в еднаква степен се стремят да премахнат и преследват това изконно човешко екзистенциално право, въвеждайки принципа на обезличаващата колективност и масовостта, моделирани и контролирани изцяло от властта, тоталитарната власт. Разбира се, и преди тяхната по-ранна поява в човешката история е имало и други обществени и т.нар. строеви формации и модели, елиминиращи тотално дори правото на живот, свобода и собственост, т.е. узаконяващи робството и липсата на каквито и да било човешки права за определена категория хора, а именно робите.

Погледнато в исторически план, християнството със своята специфика и нова антропологична визия и теологична доктрина, въвежда и поставя въпроса за ценността и значимостта на човешкото битие в съвсем нова перспектива. В контекста на християнството, акцентиращо именно върху уникалността на човешкото битие, то придобива нови метафизична и духовна значимост и измерения, с което се променя и социалния и икономическия му статус. Именно затова в един глобален план

*християнството внася нови идеи. За християнина космосът, природата не е нещо последно и най-могъщо. Защото Бог е основата на мирозданието и неговата могъща и разумна причина. Бог е сътворил света и с това светът е произведен от разума и волята, от свободното решение на Бога. Затова и Бог е Дух, една могъща духовност, защото духът е способността не просто да се познават предмети, но и способността да се съз-*

дават предмети. Християнската идея за създаване на света е идея за Божествената духовност. Но нали и „човек е образ и подобие на Бога“? Следователно и у него има дух и неговата духовност също се проявява в това, че не само познава предметите, но и в това, че може да ги създава от свободата на своя разум. Следователно, християнската идея за духа е идея за свободата като фундамент на нещата, като първооснова, която не зависи от нещата, а те зависят от нея, доколкото са нейни порождения. Затова християнството не допуска робството. За него всички хора са равни, защото са създадени от Бога. Християнската идея прави човека **личност**. Личността е израз на човешката духовност, на това, че човек е поизначален от всички неща и затова може свободно да се отнася към тях. Затова всеки може и трябва свободно да се отнася към Другия. Тези идеи на християнството са развити от много философи и мислители на Новото време. Така Лутер изисква пряка връзка между Бога и човека, т.е. човекът свободно да застане не пред посредника на Бога ..., а пред Самия Бог. Така индивидът е личност, защото стои лице в лице с Бога, среща безкрайното и с това надмогва собствената си природна ограниченост. (Колев, Тафков, Пожарлиев 2006: 136).

С всичко, което предлага като теологична и антропологична доктрина християнството, статусът на човешкото битие именно като образ и подобие на Бога, възприети и от Самия Бог в Лицето на Христос, бива максимално издигнат и придобива, както вече отбелязахме, не само социална значимост и ценност, но преди всичко метафизически такива, откъдето произхождат и останалите. Всичко това има и своя специфичен израз и в исторически контекст.

Също така в християнството, освен като образ и подобие на Бога, човекът се разглежда и като микрокосмос. Статутът му като такъв допълнително извисява значимостта и уникалността на човешкото битие.

Човекът е микрокосмос, но в това „микро“ е вместиена, снета и трансцендирана цялата огромна вселена, така че този „микрокосмос“ – по отношение на екстензивния си квантитет (по обем) – се явява едновременно с това и „мегакосмос“ по отношение на интензивния си квантитет (по мяра и степен на съвършенство). По този начин човекът се явява мега-микро-космос, защото в него е събрано и концентрирано цялото Божие творение. Затова човешката личност като „образ и подобие“ на Бога, не е част от цялото, но и носейки и съдържайки в себе си това световно цяло, го трансцендира в посока към Трансцендентното, респ. Бога. Следователно в космоса (квантитативно) е човекът, в когото е вместен космоса (квалитативно); човекът е в това, което е в него и той (човекът), без да е безкраен, не е краен, за разлика от космоса, който като квантитативно безк-

раен е онтологически краен. Целият свят, вселената, космосът съществуват заради човека, а не човекът – заради тях. Светът не може да съществува без човека и в този смисъл човешкото битие е абсолютно субстанциално. Оттук вече, струва ми се, може да бъде изведен и основният християнски метафизичен модел: антропоцентричен космос – теоцентричен човек – Богочовек, с което човекът като богообразен и богоподобен бива ипостас на космоса, респ. „микро-космос“ – „микро-теос“, а Бог бива Ипостас на човека – създаден по Негов образ и подобие, а също така и въ-ипостасява човешкото битие в Своя Кеносис, с което Той бива „всичко-във-всички“ (срв. 1 Кор. 15:28) (Ангелов 2018: 80-81).

С изравняването на Бога и Човека, осъществено откъм Бога в Лицето на Богочовека Иисус Христос, се изравняват и всички хора в Бога, с което самият статус на човека придобива теономен характер, тъй като субстанциално човешкото битие е въипостасено от Бога в Лицето на Богочовека Христос. Всичко това гарантира метафизично правото на живот, свободата и правото на индивидуалната уникалност като себеидентичност, свързано с понятието за личността като субект на неотменими права. В основата на тези права е свободата, която превръща човека от индивидуум в личност, а личността в уникалност, която уникалност е и всеобща, обхващайки всеки човек. Въщност самата свобода се оказва субстанциалната основа на обективна значимост и измерения на човешката свобода. Имайки предвид идеята за свободата, Г. В. Ф. Хегел отбелязва:

*тази идея се роди чрез християнството, според което индивидът като такъв има безкрайна ценност, тъй като е предмет и цел на любовта на Бога, и е предопределен да има своето абсолютно отношение към Бога като дух, да има този дух като обитавач в самия него, т.е. според което човекът сам по себе си е предопределен за най-висша свобода. Ако в религията като такава човекът знае отношението към абсолютния дух като своя същност, по-нататък той има присъстващ Божествения Дух, също така явяващ се в сферата на светското съществуване, като субстанция на държавата, на семейството и т.н. Както тези отношения се развиват от въпросния дух и се конституират в съответствие с него, така и убеждението за нравствеността става вътрешно присъщо на индивида благодарение на такова съществуване и тогава той е действително свободен в тази сфера на особеното съществуване, на присъстващото чувство и воля. ... Християнството направи това в своите привърженици тяхна действителност, например да не бъдат роби (Хегел 1998: 322 & 482, Забележка)*

Нека по въпроса за принципността на проблема за човешките права, взети предвид във философски смисъл, да обърнем отново



внимание и на възгледа на Георг Вилхелм Фридрих Хегел относно същностната специфика на самата идея за правото като такова в неговия фундаменален и изначален смисъл, т.е. на философията на правото, правото, имащо за свой обект човешкото битие, включващо в себе си и система от съответни негови неотменими права, които Хегел е имал предвид във *Философия на духа*, включваща в себе си сферата на морала, правото и нравствеността, именно като сфера на изява на Бога в хода на човешката история и нейното прогресиращо развитие:

*Свободната воля има непосредствено в себе си преди всичко тези разлики, че свободата е нейно вътрешно определение и цел, и се отнася до една външна предварително намерена обективност, която се раздвоява в антропологичното на партикуларните нужди, във външните природни неща, които са за съзнанието, и в отношението на единични към единични воли, които са самосъзнание за самите себе си като различни и партикуларни; тази страна съставлява външния материал за наличното битие на волята (Хегел 1998: 323 & 483).*

Т.е. идеята на правото е в гаранцията, симетрията и реципрочността между индивидуалните права и свободи на индивидите, което прави човешкото битие вече субстанциално не само като индивидуално, но и като социално във взаимодействието между индивидите, в което социално индивидуалното реализира себе си във взаимодействие с останалите индивиди, като във всичко това свободата е фундаментът, а тя е гарантирана от самия специфичен антропологичен облик на индивидума, който в християнството е свързан с разбирането за *imago Dei*.

В обобщение може да се каже, че в контекста на християнството антропологията има метафизичен статус, поради разглеждането на човека като *imago Dei*, както и поради приемането на човешката природа от Божествения Абсолют в Лицето на Исус Христос. По този начин въпросът за човешкото битие придобива принципен и фундаментален характер и значимост и директно се обвързва с екзистенцията на самия Бог, Който е и първообразът и носителят на човешката същност, т.е. възприема я в Себе Си при Своя Кеносис. С всичко това въпросът за човешкото битие и неговите специфики придобива фундаментален характер, който се изразява в неговите неотменими онтологически ценност, смисъл и статус, надхвърлящи

биологичните, психологичните, историческите и социалните му измерения, но категорично предполага абсолютни и неотменими права във всички тези сфери.

### **Използвани източници**

Ангелов, Ц. 2018. Антропологическите и етическите принципи на християнството. Хуманизъм. Наука. Религия. Тематичен сборник, София. [Angelov, Ts. Antropologicheskite i eticheskite principii na christianstvoto. Sofia]

Колев, И., Д. Тафков, Р. Пожарлиев. 2006. Етика и право за 10 клас. София. [Kolev, I., Tafkov, D., Pozarliev, R. Etika i pravo. Sofia]

Хегел, Г. В. Ф. 1998. *Енциклопедия на философските науки. Т. 3. Философия на духа.* [Hegel, G.W.F. Enciclopedia na filosofkite nauki. T. 3. Filosofia na duha, Sofia]

# ХРИСТИЯНСКИТЕ ЦЕННОСТИ И ПРИЕМАНЕТО НА ДРУГИЯ ЧОВЕК

Красимир Иванов

## CHRISTIAN VALUES AND THE ACCEPTANCE OF *THE OTHER*

Krasimir Ivanov

krasio.ivan@gmail.com

**Abstract:** *The article examines the relationships between people and the difficulties provoked by different understandings of life and especially of the way of life. One of the problems of modern society is addiction to drugs, alcohol, gambling and others. They are a serious challenge not only socially but also personally. Christianity shows man the way to God, himself and the other man, no matter what situation he finds himself in. Christian values take him out of addiction and justify the vision that the addicted person has dignity and needs help.*

**Keywords:** *Christian values, the Other, human beings, personality*

Един от многобройните проблеми, пред които е изправен човекът в днешното време, е зависимостта. Зависимост, освен към различни видове психоактивни вещества и хазарт, но и към различни научно-технически изобретения и светски блага, които са навлезли дълбоко в човешкия бит, като компютрите, Интернет, мобилните телефони и др. През 1935 г. в САЩ се основава движението АА (анонимни алкохолици)<sup>2</sup> като място, където зависимите към алкохол се учат как да живеят без да употребяват алкохол. Оттогава до днес в научен аспект са установени различни терапевтични подходи, които се оптимизират и адаптират към съвременните предизвикателства.

### Подходи за обяснение на зависимостта

Според системния подход, всяка жива система е комплексен феномен, на които компонентите и характеристиките могат да бъдат разбирани като функция на цялата система. Зависимостта може да бъде разглеждана като резултат от патологично равновесие в определена връзка или семейна обремененост. Зависимият човек отклонява вниманието си от други проблеми, като по този начин запазва

---

<sup>2</sup> <https://aa-bg.org/about-aa/aa-history/> (08.09.2020)

целостта на семейството, ставайки център на внимание. От страна на юношата и от страна на родителите съществува интензивен страх от раздяла, младият човек се стреми да запази тясна връзка с родителите си и същевременно се подготвя да напусне семейството. Зависимостта се явява опит за решение на ситуацията, но така се постига псевдонезависимост (Василев 2008: 24).

Психологичният подход разглежда зависимостта като една от най-изразените форми на абнормно (отклоняващо се от правилото) развитие на личността. Психодинамичните теории твърдят, че зависимите имат мощно несъзнавано желание за самоунищожение, коренящо се в детското чувство, че са изоставени от родителите. Те са ранно травмирани личности с чувство за малоценност, причинено от свръхпредпазващ родителски стил. Зависимите са с по-голяма от нормалното потребност от сила и власт, но с неадекватни личностни ресурси за постигане на собствените амбиции. Ниската самооценка се разглежда като основен психодинамичен механизъм, който е в основата на употребата и зависимостта от психоактивните вещества (ПАВ). Резултатите от психодинамичните проучвания за зависимостите се приемат с резерв, поради това, че психодинамичните концепции са все още емпирично недоказани (Василев 2008: 25-27).

Поведенческите теории разглеждат човешкото поведение като заучено в голямата си част – както адаптивното, така и дезадаптивното, каквото е употребата на ПАВ. Употребата на наркотични вещества се разглежда като поведение, ръководещо се от същите принципи на научаване, както при другите поведения. Хората, употребяващи или зависими от ПАВ, не са били подкрепяни да се включват в конструктивни поведения. Подкрепящи поведението на употреба на ПАВ са еуфория, социални променливи и елиминирани на абстинентните симптоми (Василев 2008: 27-28).

Теориите на социалното научаване разглеждат зависимостта като форма на саморегулация, която се смята за проблематична от обществото. Зависимостта може да бъде средство за справяне с вътрешните изисквания, които са твърде крайни или нереалистични (Василев 2008: 29-30).

Според медицинско-епидемиологичния подход, има равенство

между факта на употреба на ПАВ от дадено лице и болестта в медицински смисъл. Основна причина за зависимост според този подход е психоактивното вещество, а причина за заболяването на лицето е средата, в която се разпространява болестта (Василев 2008: 30).

Социологичният подход определя като ключов фактор за употреба на ПАВ заучаването. Преминаването от неупотреба към експериментирание в юношеството се разглежда като резултат от комбинацията на достъпността на веществото, възприетата функционалност на употребата и елиминиране на бариерата преди употребата (Василев 2008: 32-33).

Биопсихосоциалният подход се основава на взаимодействието между личността с нейните психични и биологични особености, средата и психоактивното вещество.

*По отношение на личността се разграничават две нива – психични особености на личността и биологична система. Психичните особености на личността включват девиации на преморбидната структура на личността на зависимия и някои изменения в резултат на продължителната злоупотреба с психоактивни вещества. Биологичните фактори оказват съществено значение за формиране на зависимост, развиването на толеранс и проявата на абстиненция.*

На базата на проведени генетични изследвания на зависимостите са получени сериозни данни за генетично повлияване. Установено е, че наследственият коефициент повишава риска от формиране на зависимост от хероин с 0,35 при мъжете, а при зависимост от алкохол по различни данни е между 0,55 и 0,7 (Василев 2008: 20).

Поради това, че първоначалната употреба е съзнателен избор, би трябвало да се приема, че тя е извършена под съзнателен поведенчески контрол и е въпрос на избор. От друга страна, съзнателният избор не може да се приеме като неповлиян от странични фактори, които не са изцяло под съзнателен контрол. Такива фактори са културните норми, нормите на средата, влиянието на приятелите, цената и достъпността на ПАВ (Куценок, Димитров 2004: 210-211).

*Средата може да бъде разграничена на две поднива – макросреда и микросреда. Като макросреда може да се приеме обществото със своите обществени процеси и функции с политически, икономически, културен и образователен характер. Функционалните и дисфункционални промени в обществото оказват влияние върху микросредата – семейството, групата*

на връстниците (Куценок, Димитров 2004: 210-211).

От решаващо значение за изграждане на личността е семейството и семейната атмосфера. За формирането на зависимост силно влияние оказват редица фактори, като семейна структура, модели на комуникация между членовете на семейството, вид и начин на разпределение на ролите, семейните норми и ценности, семейните коалиции и т.н. В контекста на семейната система зависимостта у някой от членовете на семейството се разглежда като

*симптом на дисфункция на семейството. Семейната дисфункция може да подтикне младия човек към подражание на различни личностови отклонения и дефицити, може да ускори неговата извън семейна социализация в различни групи употребяващи дроги (Василев 2008: 22).*

По мое мнение е важно да приемем, че всички горепосочени аспекти на зависимостта имат участие в нейното формиране и поддържане. Те са от особена важност при различните етапи от процеса на лечението и възстановяването. В началото на този процес е периодът на детоксификация, където основно се прилага медицински подход, следващите етапи са психосоциалната рехабилитация и ресоциализация, където се ползват психологични, социални, педагогически и др. подходи.

От изложеното дотук виждаме, че обяснение за зависимост се търси в различни области при човека и неговото адаптиране в обществото. За съжаление, се пропуска един много важен аспект – духовността. В моя професионален опит като психолог в сферата на психосоциална рехабилитация многократно се е случвало в неформални разговори зависимите да споделят, че в най-трудните моменти от живота си на активна употреба, са се молели на Бога да ги спаси. Част от тях изразяват желание да посетят храма, да запалят свещ и да благодарят на Бога, че ги е опазил живи, да се срещнат със свещеник, с когото да разговарят за вярата, за своите преживявания и мисли. Следвайки естествените човешки потребности, гилдията от различни специалисти, работещи в областта на превенцията, лечението и психосоциалната рехабилитация, има задачата да признае и духовните потребности на зависимите, с които работи, и да съдейства за тяхното удовлетворяване.

Основателят на аналитичната психология Карл Густав Юнг (1961) споделя:

Моите размишления по тази тема са плод на опита ми от многобройните ми срещи с такива хора. Този страстен стремеж към алкохола е еквивалентен (на подсъзнателно равнище) на нашата духовна жажда за цялостност, която в Средните векове се е изразявала с понятието „съюз с Бога“. Как може да се формулира това понятие в наши дни, за да е ясно? Единственият възможен и правилен подход към подобен опит е следният: това е, което се случва с вас тогава, когато сте поели по пътя на висшето възприятие. По този път можете да вървите или чрез откровение свише, или чрез лично и честно общуване с другите, или посредством духовно възпитание на разума, което излиза от пределите на простия рационализъм.<sup>3</sup>

Известният австрийски психиатър д-р Юнг ни насочва, че възможният изход от порочния кръг на зависимостта е в откриване на духовните потребности и тяхното удовлетворение. Така зависимият може да постигне жизнено важното за всекиго състояние на цялостност, което може да стане единствено чрез изграждане на свързаност с Бога.

Йеромонах Анатолий (Берестов) посочва, че на първо място трябва да се говори не за деградация на личността вследствие злоупотреба с ПАВ, а за синдром на депривация на духовността, разбирана в християнски смисъл. Това потискане на духовността и любовта в ранна детска възраст не позволява да се развият духовните способности. Човек, откъсван от Бога, затваря пътя си към Него, а това съдейства за формиране на различни пороци и страсти (Анатолий, йером. (Берестов) 2002: 44).

В своята докторска дисертация Иво Янев определя наркоманията като извънредно сложно социално явление, което нанася на цялото общество неизброими и особено опасни социални, медицински, психически и духовни вреди (Янев 2013, 2016).

Обществото, в което се развива зависимостта, е същото, в което всички ние живеем. Това, което се случва или не се случва в него, ни засяга пряко или косвено. Има много начини за справяне с деструктивните човешки поведения, сред които не бива да се допуска дистанцирането, отхвърлянето и т.нар. стигма, изразяваща се в квалификацията: *Веднъж наркоман, цял живот наркоман* или *Няма*

---

<sup>3</sup> <https://aa-bg.org/about-aa/aa-history/> (08.09.2020)

*бивш алкохолик* и др. под. защитни реакции, които носим в себе си. Чрез отхвърлянето ние прогонваме човека, сякаш му казваме: *За теб няма място на този свят*. Не е нужно да сме психолози, медици или социални работници, за да знаем как да разбираме зависимостта. Има начини за справяне, които не са отхвърлящи зависимия индивид, и където е нужно нашето лично участие.

### **Християнските ценности и приемането на другия човек**

В начина, по който приемаме другия човек (зависимия), в голяма степен се съдържа и начинът, по който се отнасяме към самите себе си. В този смисъл бихме могли да погледнем на проблема за зависимост, като на един от многото пътища, които ни водят към самите нас.

Създателят на логотерапията Виктор Франкъл казва, че:

*В крайна сметка човек не би трябвало да се пита какъв е смисълът на неговият живот, а по-скоро да признае, че него го питат. С две думи, животът задава въпрос на всеки и той може да му отговори, само като отговаря за своя собствен живот; на животът може да се отвърне, само като се поеме отговорност<sup>4</sup>.*

Йеромонах Анатолий (Берестов) обръща внимание, че има огромен риск да не се забележи душата на зависимия човек, която е зад фасадата на външните изменения, която се оказва богата и чувствителна (Анатолий, йером. (Берестов) 2002: 83).

Твърде често ние гледаме зависимия не като човек, а като *наркоман, алкохолик, комарджия* и т.н. Трудно ни е да отделим болестта от човека, която няма способността да се променя, докато човекът има тази способност. Според мен, една от възможните причини да твърдим, че *Веднъж наркоман, цял живот наркоман, Няма бивш алкохолик, Няма оправия от зависимостта* и др. под., е че виждаме болестта, а не човека с неговата душевност и достойнство. Така ние сме убедени, че критикувайки и отхвърляйки болестта далеч от нас, правим добро, а всъщност отхвърляме човека, който страда.

---

<sup>4</sup> <https://webstage.bg/filosofiya-i-psiologiya/3483-zhivotat-zadava-vapros-na-vseki-i-nanego-mozhe-da-se-otvarne-samo-kato-se-poeme-otgovornost-viktor-frankal.html> (14.09.2020)



Насочвайки вниманието си върху болестта, губим човека.

Св. Йоан Дамаскин ни учи, че Бог е създал човека по Свой образ и подобие от видима и невидима природа, за да бъде той като някакъв цар и началник на цялата земя и на онова, което е на нея (Йоан Дамаскин, преп. 2008: 86). Човекът е създаден след духовната и материална същност – земята и всичко, което е на нея:

*Сам Бог създава с ръцете си човека от видима и невидима природа по Свой образ и подобие. От земята Той създал тялото на човека, а разумна и мислеща душа му дал със Своето вдъхване (Бит. 2:7; 1:26,27). Това наричаме образ Божий, защото изразът „по образ“ означава разумен със свободна воля, а „по подобие“ означава уподобяване на Бога в добродетелта, доколкото това е възможно за човека (Йоан Дамаскин, преп. 2008: 90).*

Това, че човекът бил създаден след духовната и материална същност, не означава, че той е последен по значимост. В своето предназначение, дадено му от неговия Творец, той е свързващото звено между духовния и материалния свят. Бог е създал човека безгрешен по природа и в същото време свободен по воля, което не означава, че не е бил възприемчив към греха (склонността към греха се съдържа в свободната му воля, а не в човешката природа) (срв. Св. Максим Изповедник 2002: 382).

Св. Теофан Затворник посочва, че грешното дело е престъпване на забраняващата Божия заповед.

*Не бива да мислим, че грехът сякаш се състои в недостатъците и несъвършенствата на нашите сили и е неминуемо следствие на нашата ограниченост. Човек нито е всезнаещ, нито е всемогъщ, затова и не може да бъде свят (...) грехът е в развърщаването на волята, в знанието на това какво трябва да правим, но не правим, защото не искаме (Св. Теофан Затворник 2007:13).*

За измененията, които настъпват при зависим човек още през IV в., говори св. Василий Велики. В своята беседа срещу пиянството определя злоупотребата с алкохолни вещества като *своеволен демон*, който прониква в душата на човек чрез насладата. То е майка на злото и противоположност на добродетелта. Когато се пие неумерено, виното гаси съзнанието. С пиянството си човек отнема мисълта си и така се *сравни с неразумните животни и се уподоби на тях* (Пс. 48:13). Според светителя, пиянството влияе и на тялото, като последиците са подпухналост, влажни очи, суха и гореща уста, треперене и слабост, които обхващат цялото тяло. Виното потапя

разсъдъка и ума, привлича страстите и удоволствията като ято пчели. Редовно пиещият се е превърнал в дом на идоли, вместо да бъде храм на Бога и жилище на Св. Дух. Поради това, че е станал роб на вредни желаниа, не може да бъде господар на робите си. Поради това, че животът му е неподреден и невъзпитан, той не може да възпитава децата си (Св. Василий Велики 1999: 154).

Православният богослов свещ. Джон Брек посочва, че това което наистина има значение в размишленията върху разрушителното поведение на зависимите, е, че ние отхвърляме гордостта си заедно с изкушението да се контролираме сами. Така отдаваме себе си един друг и *целия си живот на Христа Бога*, без да се отказваме от свободата си или да отхвърляме отговорността си (Брек 2002:64).

Нашето поведение и реакция към страдащите от *зависимост хора* зависи от това, какъв избор ние ще направим по отношение на самите нас. Едната посока е да се подчиним на измамното усещане, че тези хора трябва да бъдат отхвърлени и да се *радваме*, че на нас не ни се е случило това. Другата посока е да потърсим личната си отговорност и как можем да сме полезни, а със сигурност в Църквата ще разберем как да направим това.

За Църквата протойерей Георгий Флоровский казва, че е непозната уединената и обособена молитва. Християнинът се спасява само в съборността на Църквата. Също така всяка молитва е и личен подвиг, тя се възнася от дълбочината на собственото сърце, своята сила молитвата открива в единомушието на любовта. Личният молитвен подвиг е длъжен да се определя в съборната идентичност и единомушието на любовта. Венецът на молитвата е в това възпламеняване на любовта, което е изразено в молитвата на Моисей: *Прости им техния грях. Ако ли не, изличи и мене из книгата Си, в която си ме записал* (Изход 32: 32; срв. Флоровски 2011: 34).

\*

Всички ние имаме своята отговорност към случващото се добро или лошо с *другия* човек. Понякога се чувстваме объркани и не знаем как да реагираме към наши близки, изпаднали в тежка зависимост, ставаме груби или безразлични. Отхвърлянето на зависимите от социалната среда вреди не само на тях, но и на нас, поради това, че пренебрегваме собствената си отговорност към нас и към

нашия ближен. В същото време не е нужно да сме специалисти в областта на зависимостите, за да знаем как да ги лекуваме. Можем да потърсим помощта на Църквата, като място, където Другият ще намери спасение. На такъв човек, ние – здравите, сме призвани да подадем ръка.

### Използвани източници

Анатолий, йером. (Берестов). 2002. Да се завърнеш към живота. Варна [Anatoliĭ, ĭerom. (Berestov). 2002. Da se zavŭrnesh kŭm zhivotu. Varna].

Василев, П. 2008. Терапевтични общности стандарти за добра практика. София [Vasilev, P. 2008. Terapevtichni obshtnosti standartĭ za dobra praktika. Sofia].

Йоан Дамаскин, преп. 2008. Точно изложение на православната вяра. Света гора [ĭoan Damaskin, prep. 2008. Tochno izlozhenie na pravoslavnata vyara. Sveta gora].

Куценок, И., Г. Димитров. 2004. Злоупотреба и зависимост от психоактивни вещества. София [Kutsenok, I., G. Dimitrov. 2004. Zloupotreba i zavisimost ot psikhoaktivni veshtestva. Sofia].

Св. Василий Велики. 1999. Шестоднев, София [Sv. Vasiliĭ Veliki. 1999. Shestodnev, Sofia].

Св. Максим Исповедник. 2002. Въпроси и отговори до Таласий. В: Творения. Света гора [Sv. Maksim Izpovednik. 2002. Vŭprosi i otgovori do Talasiĭ. In : Tvoreniya. Sveta gora].

Св. Теофан Затворник. 2007. Страстите и борбата с тях. София [Sv. Teofan Zatvornik. 2007. Strastiite i borbata s tyakh. Sofia].

Флоровски, Г. прот. 2011. Църквата: предание или утопия. София [Florovski, G. prot. 2011. Tsŭrkvata: predanie ili utopiya. Sofia].

Янев, И. 2013. Пастирска грижа за младите хора в риск (непубл. ръкопис). София [Yanev, I. 2013. Pastirska grizha za mladite khora v risk (nepubl. rŭkopis). Sofia].

Янев, И. 2016. Пастирски грижи за хората, страдащи от зависимости. В: Мисъл, слово, текст, т.2. Пловдив, с. 229-237 [Yanev, I. 2016. Pastirski grizhi za khorata, stradashĭ ot zavisimosti. In: Misŭl, slovo, tekst, vol.2. Plovdiv, pp. 229-237].

<https://aa-bg.org/about-aa/aa-history/> (08.09.2020)

<https://webstage.bg/filosofiya-i-psihologiya/3483-zhivotat-zadava-vapros-na-vseki-i-na-nego-mozhe-da-se-otvarne-samo-kato-se-poeme-otgovornost-viktor-frankal.html> (14.09.2020)

# РЕЛИГИОЗНОТО ВЪЗПИТАНИЕ – ДВИЖЕЩА СИЛА ЗА ОПАЗВАНЕ НА ЕКО СРЕДАТА

Марсел Израел

## RELIGIOUS EDUCATION AS MOVING POWER FOR ECO SUSTAINABILITY

Marcel Israel

marcelisrael@telefonica.net

**Abstract:** *This article presents the global efforts of multiple religious communities and their leaders to protect the endangered ecosystem. Everywhere on the earth, for many years, religions, in addition to secular scientific environmental research, have had a strong impact on society through religious education, based on the Biblical Creation and warning about consequences of an environmental disaster, as well as showing the, exclusively and purely, human causes of such disasters: selfishness, greed, apathy. Following an overview of the topic of Nature and the Environment from the Bible, the article tries to examine the role of religious leaders and communities in nature conservation in historical and contemporary terms. Moreover, the modern scientific platform ECO-Theology is introduced. Pope Francis' 2015 Encyclical „Laudato Si – Praise Be To You“ and the statements of various Religious Leaders are underlined as a turning point in the global efforts to protect the environment with the continually growing influence of Religious Education.*

**Keywords:** *religious education, ecosystem, Bible, encyclical, UN / SDG*

### Природа и околна среда в Библията. Ролята на религиозните лидери и общности за опазване на природата в исторически и съвременен аспект. Старият Завет и екологията

Още в *Битие* от Библията се постулират принципи за създаване и опазване на околната среда. Името на първия човек *Адам* произлиза от думата **Адама** – земя. Впоследствие Бог изпраща *Адам* в *градината Едем*, за да и служи и да я пази.

На земеделеца се нарежда всяка 7-а година земята да се оставя за **шмита** (бълг.ез. – *угар*), за да си почине и бъде плодородна следващата година. Това е нещо подобно на Божията заповед да се работи 6 дни и на 7-ия да се почива. Плодоносното дърво още от древността е свещено и в никакъв случай не бива да се отсича. Забраната идва от петата книга на Стария Завет (Второзаконие 20:

19–20) и се изразява с думите: **Бал Таухит** – *Не вандалствай, не руши!* (Clifford; Gottlieb; Hart; Northcott; Ronnow; Rusowsky; Schroeder; Valera).

Виждаме как в Стария Завет се третира сериозни екологични въпроси и се дават съвети за съжителството на човек – природа. Когато описваме природата и околната среда от библейските писания, трябва да подчертаем, че в Стария Завет всъщност не съществува дума за *природа*. Много по-късно в талмудистките учения думата **тева** означава природа, която се използва и днес.

От Стария Завет научаваме също, че седем са свещените плодове, които хранят човека: жито, ечемик, грозде, маслина, смокиня, фурма и нар. Затова голяма част от еврейските празници са свързани с феномени и плодове на природата, както и реколтата през годината. Например, **Ту Б' Шват** (около февруари) е Новата година на дървото, оттук произлиза и древното екологично правило да не се яде плод от дърво до третата година от засаждането му; **Песах** (около април) е свързан с ечемика; **Шавуот** (около май) е за житото; **Сукот** (около септември – октомври) е за реколтата на всички летно-есенни плодове.

По традиция в Израел засаждането на дърво се смята за голяма **Мицва** – свята постъпка. Затова на всеки чужденец се предлага да засади дръвче със съответната съпътстваща молитва.

### **Дейност и изява на междурелигиозни организации, институции и фондации, политици, учени и културни дейци по екологичните проблеми**

На всички ни е ясно, че екологичната катастрофа, която в най-близки времена застрашава планетата, изисква мобилизация във всички области на човешката дейност и мисъл. Преди всичко трябва да се действа за истинска научно-технологична революция, като спешното развитие и поевтиняване на нови зелени технологии: слънчевата и вятърната енергия, масово навлизане на светлинни тела от тип LED, преминаване към хибридно и електрическо задвижване на превозните средства, създаване на мощни и сигурни генератори за нови горива с екологично генериран или *зелен* водород.

Създадох се големи корпорации, координиращи техническото развитие и финансирането на проектите, като например, мозъчният тръст Energy Transitions Commission, Комисия за енергийния преход в Лондон с председател лорд А. Търнър или крупният проект ACWA Power-Green H2 за генериране на *зелен* водород в Риад, Саудитска Арабия, както и специализираната кредитна Ислямска банка за развитие на екологични проекти, също в Риад. В Лондон е създадена организацията Climate Bonds Initiative (Инициатива за кредити по екологични проекти), действаща като посредник и координатор между крупни кредитни институции и технологичните центрове за екологични проекти с цел осигуряване в рамките на няколко години на необходимата сума от порядъка на 100 трилиона долара.

Виждаме, от една страна, един нечуван досега напредък в науката и технологиите, но можем да си зададем въпроса: *Ще се спаси ли земята от климатичната катастрофа чрез така предначертаната научно-технологична революция?* Преди да цитираме някои известни учени по екологични въпроси и да споделим мнението на религиозни лидери, можем сами да поразсъждаваме и да потърсим отговора: *За съжаление, най-вероятно не, защото липсва възпитанието и съзнанието на хората как сами да опазват природата.* Защото всяка технологична или битова новост води до ново замърсяване на околната среда. Примерно, дали като престанахме да хвърляме безразборно пластмасови торби, не сме започнали да изхвърляме където ни попадне предпазните маски срещу Ковид-19? В някои страни са създадени леснодостъпни пуктове за изхвърляне на употребени LED-лампи, опасните никел-кадмий и литиеви батерии, особено тези от компютрите. След няколко години ще се увеличи драстично броят на електромобилите. Това е добре, но електробатериите са с невероятен капацитет, използващи нови екологично опасни метали, а електромоторите са много малки, също направени от сплави, съдържащи много опасни за околната среда тежки метали. Това означава опасност от ново замърсяване, и то в голям мащаб.

Какво мислят по този въпрос учени и религиозни лидери? Джеймс Спет – известен американски адвокат по екологичните въпроси, създател на Институт за световни ресурси (World Resources Institute) във Вашингтон със следните научни раздели: храни, гори,

води, енергия, градове, климат, океан, казва следното:

*Преди мислех, че най-големите екологични проблеми са загубата на биологично разнообразие, колапсът на екосистемите и изменението на климата. Мислех, че с 30 г. добра наука можем да се справим с тези проблеми. Но сгреших. Основните екологични проблеми са егоизмът, алчността и апатията, а за да се справим с тези, имаме нужда от духовна и културна трансформация, а ние, учените, не знаем как да направим това (Speth).*

Джеймс Спет не вижда начин от гледна точка на науката за тази духовна и културна трансформация. Безспорна база за една такава трансформация в човешкото съзнание са *религиите*. В този аспект отговор дава равинът Давид Розен – известен деец в между-религиозния диалог. Според него,

*Религиите знаят как да направят това. Това е, което религиите имат в своята същност – духовна и културна трансформация. Поради това, религиозните хора и лидери имат екстремната отговорност да ангажират и ръководят движението за опазване и поддържане на околната среда. Затова е необходимо да се утвърждава нашата любов и почит към Създателя и източника на устойчивост и доброта на целия наш живот. Религиозните лидери трябва да са императивни и непосредствени в борбата срещу деградацията на природата и за запазване на нашия глобален дом (Rosen, Rabbi)*

Всъщност каква е на практика *ролята на религиите* в опазването на околната среда? (Rusowsky; Schroeder; Valera; Clifford, Gottlieb; Hart; White; Yale Forum on Religion and Ecology; UN Environment Programme; Greenfaith Interreligious Teaching):

1. Възпитание на религиозните общности, особено на подрастващото поколение да не се замърсява и щателно да се пази природата. Във всички религиозни общности се отделят определени дни за почистване на гробищните комплекси, на храмовете и дворовете, и градините около тях, провеждат се акции за засаждане на дръвчета (свещено начинание още от Библията);

2. Напоследък се заговори за редуциране на производството и консумацията на говеждо месо по различни еко причини. Религиозното възпитание може да помогне много в тази насока;

3. Вече споменахме за създаването на коренно нови технологии и горива, като екологичното *зелено* добиване на водород. Големите корпорации виждат тук спешната необходимост от човешки ресурси, от драстичната нужда от работна ръка. Така биха се разкрили

много нови работни места. Тук роля могат да изиграят религиозните лидери и общности, от една страна, за възпитаване на хората и пренасочването им към нови трудови дейности, а от друга – за сътрудничество със съответните отговорни фактори, местна администрация и корпорациите. В крайна сметка опазването на природата е задължение за всички нас, залегнало в заръките, дадени ни от Бога-Създател.

**Енцикликата *Laudato Si /Хвала Тебе* на папа Франциск и изявленията на различните религиозни лидери относно защитата и съхраняването на околната среда.  
Научна платформа екоотеология**

Енцикликата, публикувана през 2015 г., представлява едно сакрално произведение с огромна общочовешка стойност. Папа Франциск обобщава всички усилия на хората, независимо дали са религиозни или не, да работят за запазване на общия ни дом – Планетата Земя. Затова Енцикликата, от една страна, благославя Бога-Създател (*Хвала Тебе!*), но като подзаглавие добавя призива: *Грижа за нашия общ дом*. Папа Франциск отправя сериозен апел към хората: *Не може да има обновление в отношението ни към природата без обновление на самото човечество* (The Holy Father Francis; Yale Forum on Religion and Ecology).

От публикуването на *Laudato Si* през 2015 г. досега папа Франциск полага невероятни усилия за практическото прилагане на представените идеи за опазване на планетата. Една от спешните стратегически задачи, в които папата лично участва, е запазването на застрашените от унищожаване тропически гори (rain forest) в басейните на Амазония, Конго и Индонезия. Едно от посещенията му е в Амазония, Перу, където открито говори за околната среда с коренното население през януари 2018 г. (Ecoteology in Latin America).

Паралелно с усилията на религиозните лидери и общности за намиране на ефикасни и практически решения за опазването на планетата Земя, силно се развива някои клонове на приложните науки, сред които е екоотеологията – един синхрон между богословието



и науката екология. Причините за днешното бързо развитие на еко-теологията са следните: 1) Съществуването на планетата Земя е нарастващо застрашено, за което са нужни спешни действия; 2) Свещените книги говорят ясно за нашето отношение и отговорност към Земята, обаче съвременните религиозни институции в общи линии досега са мълчали и оставяли хората в неведение; 3) Вярващите хора имат нужда от по-прецизни и задълбочени богословски и библейски интерпретации, отнасящи се до опазването на Земята (Ecotheology, Portland Seminary; Ecotheology in Latin America; Brown; Northcott; Interfaith Rainforest Initiative; Greenfaith; Carbonbrief; Resource Guide; Gottlieb; COP25).

### **Конференция на ООН КОП 25 – Мадрид, декември 2019 г.**

От КОП 25 – форум на ООН относно климатичните промени, състоял се през декември 2019 г. в Мадрид, се очакваше да се вземат практически решения за действие. Междурелигиозните организации също се включиха с паралелни заседания към Форума. Той обаче не оправда очакванията да се приемат норми и решения за екологичното бъдеще на планетата, което масмедииите обобщиха с израза *разочарование и тъга след конференцията*. Все пак имаше и много конструктивни разговори и интересни изказвания, като това на генералния секретар на ООН Антониу Гутериш:

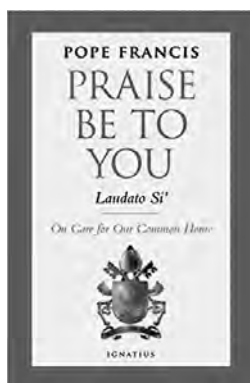
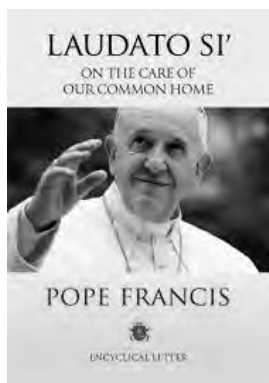
*В критичен момент сме в съвместните усилия да ограничим опасното глобално затопляне. Единият е пътят на капитулацията, при който ще сме проспали точката, от която няма връщане, като ще сме застрашили здравето и безопасността на всички на планетата... Другият вариант е пътят на надеждата, на устойчивите решения, пътят, където ископаемите горива остават там, където им е мястото – в земята, и където ние вървим към въглероден неутралитет до 2050 г.*

Целите за устойчиво развитие (ЦУР) (SDG – Sustainable Development Goals), известни като *Глобални цели*, бяха приети от всички държави-членки на ООН през 2015 г. като универсален призив за действие до 2030 г. за прекратяване на бедността, защита на планетата и гаранция всички хора да се радват на мир и благополучие. Религиозните общности приеха тези *Глобални цели* за своя основна мисия, съвпадаща с благодарността и признанието ни към Бо-

га-Създател на нашия общ Дом – Земята.

Към това мащабно движение, обединяващо науки, технологии, религиозно и светско възпитание, за спасяване на Природата, започнало през 2015 г., се включиха и известни хора на изкуството.

Припомняйки си много емоционалната и изпълнена с тъга, но и оптимизъм, песен на Пол Маккартни: *Любовна песен за Земята* (McCartney 2015; McCartney, Bedingfield), нека направим всичко възможно да съхраним прекрасната си природа и за поколенията след нас.



### Използвани източници

Brown, Valery, *The Rise of Ecotheology*, Columbia University, New York, at: <http://www.columbia.edu/cu/21stC/issue-3.4/brown.html#:~:text=In%201996%2C%20the%20Harvard%20Center,religious%2>

Ostudies%20at%20Bucknell%20University

Carbon Brief Website, UK on Ecological Development, at: [www.carbonbrief.org](http://www.carbonbrief.org)

Clifford, Richard J., *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*, *Theological Studies* 46, 1985, Georgetown University, Washington DC, at: <https://s3-us-west-2.amazonaws.com/ts-web-index-pdf-may22018/ts-pdf-index-tableofcontent-pdf/1985/Vol46INDEX.pdf>

COP 25, Climate Change Conference, Madrid, December 02-13, 2019, at: <https://unfccc.int/news/cop25-will-take-place-in-madrid-from-2-to-13-december-2019>

Ecotheology in Latin America, at: <https://iglesiasymineria.org/ecoteologia/>

Ecotheology, Portland Seminary, George Fox University, Newberg, OR, USA, at: <https://www.georgefox.edu/seminary/ecotheology.html>

Gottlieb, Roger S., *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford Univ. Press 2006

Greenfaith Interreligious Teaching, at: [https://greenfaith.org/greenfaith\\_religious\\_teachings#](https://greenfaith.org/greenfaith_religious_teachings#)

Hart, John, *Sacramental Commons, Christian Ecological Ethics*, Rowman&Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 2006

The Holy Father Francis, Encyclical Letter LAUDATO SI' on Care for our Common Home, Libreria Editrice Vaticana, May 24, 2015

Interfaith Rainforest Initiative, at: <https://parliamentofreligions.org/tags/interfaith-rainforest-initiative>

McCartney, Paul : *Love Song to the Earth*, 2015, McCartney, Bedingfield, at: [https://www.youtube.com/watch?v=pLCSTn6\\_uU0](https://www.youtube.com/watch?v=pLCSTn6_uU0)

Northcott, Michael, *A Political Theology of Climate Change*, Eedermans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2013

Resource Guide on Rainforest Protection for Religious Communities, United Nations Environment Programme, 2020, at: <https://rfp.org/wp-content/uploads/2020/06/Resource-Guide-on-Rainforest-Protection-for-Religious-Communities-FINAL.pdf>

Ronnow, Tarjei, *Saving the Nature. Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion*. LIT Verlag, Berlin, 2011

Rosen, Rabbi David on Ecology, at: <https://www.facebook.com/faiths4forests/videos/rabbi-david-rosen-on-religion-and-the-environment/394256324590833/>

Rusowsky, Daniela F. *Ecology and Judaism (in Spanish)*, Director of Communications, Funk Productions/ Nature Heritage, Berlin, Germany, 2020, [www.natureheritage.org](http://www.natureheritage.org), at: <https://www.anajnu.cl/ecologiajudaismo.htm>

Schroeder, Gerald, *The Science of God, (The Convergence of Scientific and Biblical Wisdom)*, Free Press, New York, 1997

Speth, James G. on Environment, at: [https://en.wikiquote.org/wiki/James\\_Gustave\\_Speth](https://en.wikiquote.org/wiki/James_Gustave_Speth)

UN Environment Programme: Environmental and Humanitarian Faith Based

Organizations, at: <https://wedocs.unep.org/handle/20.500.11822/25987>

Valera, Luca, La dimensión religiosa de la ecología. La Ecología Profunda como paradigma, Teol. vida vol.58 no.4 Santiago, Chile dic. 2017, at: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0049-34492017000400399](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492017000400399)

White, Lynn Jr., The Historical Roots of our Ecologic Crisis, Science Journal, New Series, Vol.155, No.3767, 10. 03. 1967, American Asso. for the Advancement of Science, 1967

Yale Forum on Religion and Ecology, Yale University, New Haven, CT, USA, at: <https://fore.yale.edu/>

# PRESERVE POLISHNESS – THE ESTABLISHMENT OF THE POLISH NATIONAL CATHOLIC CHURCH IN THE UNITED STATES OF AMERICA

Mirosław A. Michalski

## ПАЗЕТЕ ПОЛСКОТО – СЪЗДАВАНЕТО НА ПОЛСКАТА НАЦИОНАЛНА КАТОЛИЧЕСКА ЦЪРКВА В САЩ

Мирослав Михалски  
mamichalski@wp.pl

**Abstract:** *At the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century one of the most numerous emigration groups in the USA were Poles – Roman Catholics. The Irish and Germans, who constituted the majority of the American episcopate, did not understand the specificity of Polish piety and it seemed to them that this community was doomed to quick assimilation – internationalization. This led to conflicts, as a result of which Poles began to form ethnic parishes, asking for the service of priests of Polish origin, as a result of a further lack of understanding and excommunication by the Vatican, some of these parishes, together with the priests who headed them, declared their independence. The parishes united and organized in Poland the National Catholic Church headed by Francis Hodur, who in 1907 received the episcopal ordination from the Old Catholic bishops. The PNCC cared not only for the spiritual needs of its believers, but also tried to preserve the language and national traditions.*

**Keywords:** *USA, emigration, Polishness, Polish National Catholic Church, Bishop Franciszek Hodur*

**Резюме:** *Статията се занимава с религиозната организация на над 2 млн. полски емигранти, живеещи в САЩ след началото на XIX в. Отначало сред тях се основават независими енории извън суверенитета на Ватикана с духовници от ирландски и немски произход, които не разбират спецификата на полското благочестие и допринасят за бърза денационализация. Вторият етап е създаване на енории с етнически характер, служение на свещеници от полски произход, обединени в Полската национална католическа църква начело с епископ Франчишек Ходур и част от старокатолическите църкви от Утрехтския съюз. Проследява се дейността на ПНКЦ за запазване на националните традиции, език и широко разбирана идентичност чрез сдружения, училища, организации, читалища, библиотеки.*

**Ключови думи:** *САЩ, емиграция, полска диаспора, Полска национална католическа църква, епископ Франчишек Ходур*

## Historical conditions of Polish emigration

On October 5, 1763, after thirty years of not very successful reign, the last king of the Saxon dynasty, August III, sitting on the Polish throne, died (Tazbir 1979). After almost a year-long interregnum, on September 6, 1764, the young 32-year-old Stanislaw August Poniatowski was elected king, who couldn't control the scattered Polish magnates and defy the enemies. This was a pretext for the neighbors of the Republic of Poland: Russia, Prussia and Austria, in order to annex part of the lands and population of the Republic of Poland in 1772, under the guise of protecting order, defending against anarchy and making territorial claims (Kieniewicz, Kula 1958). Further acts of aggression and partitioning were carried out in 1793 and 1795. Poland disappeared from the map of Europe until 1918 (Topolski 1977).

The Poles, who were not reconciled to this, repeatedly broke off to fight against the invaders and started uprisings (the Kościuszko Uprising in 1794 (Lubicz-Pachoński 1984), fights during the Napoleonic Wars, the November Uprising in 1830, the Cracow Uprising 1846, the January Uprising in 1863 (Gierowski 1979). Each of them ending in defeat caused many of their participants to go into exile.

The first emigration was political in nature, like the one after Bar Confederation 1768 – 1772, Targowicka Confederation in 1792 and losing the war with Russia in 1793 or after the uprisings and consisted of craftsmen, teachers, nobility, intellectual elites, soldiers who fled in order to avoid punishment, responsibility for their actions or in this way manifested their opposition to current events. In the second half of the 19th century great economic emigration began. Between 1820 and 1914 a total of 2,227,966 Poles from all three partitions emigrated to the United States. Until 1870 it was only about 50 thousand (Kubiak, Kuślewicz, Gromada 1988).

Economic emigration was not uniform, a large part of which were expropriated farmers from the Prussian partition, who had a natural aversion to everything that was German and experienced farming, looking for employment in industry. A great deal of the poor, mainly rural, also came from the Congress Kingdom and Galicia. Most of them were uneducated, illiterate people, who not only did not know English, but

could not even read and write in Polish. What they had in common was language and a common faith, so feeling alienated in this environment they naturally created their own, closed ethnic ghettos. They were concentrated around mines, industrial centers, where they also had to fight against settled representatives of other nationalities, who managed to organize their workers' movement and were reluctant to watch the cheap labor force coming from Polish lands. The only educated person in such a group was usually only a priest, so the life of the emigrant community was concentrated around the parish, where numerous organizations, societies of piety, charity, patriotic, cultural and educational character were also established. Parish schools also started to be established (Kubiak 1970).

### **Catholics in the USA**

The United States is primarily a Protestant country. In the 19th century Catholicism was something relatively new there. In 1815 there were about 1,500 Catholics and 100 serving priests, while in 1820 the Roman Catholic Church officially had 195 thousand followers and 124 churches. With the arrivals of emigrants and territorial development, Catholics, especially Germans and Irishmen, and later mainly Poles, were arriving (Kumor 2003). According to Father Boleslaw Kumor: The beginning and the first half of the 19th century was an important historical stage in the development of the United States and the Church. As Father Boleslaw Kumor wrote:

*In the first half of the nineteenth century there was a rapid territorial and population development of the United States. Until 1800, the union was formed by only 16 states, and in 1850, as a result of the purchase (Louisiana – 1803) and conquest to the west, north and south, the union's borders reached the Pacific Ocean and included a total of 31 states. The population of the country also grew rapidly as a result of immigration and population growth. While in 1791 the population of the union was estimated at 3,929,214 (757,208 Negroes), in 1800. – 5 308,483 (1,002,037 Negroes). Between 1820 and 1850 alone, 2,655,815 immigrants came to the United States, the vast majority of whom were Irish. The number of Catholics increased similarly. In 1785 there were only 25,000 Catholics, in 1791. – 36 500, in 1815. – 150,000 and 100 priests, in 1840. – 663,000 and in 1864 about 1 million, 4,780 diocesan and religious priests (Kumor 2003).*

The American Bishops' Episcopate consisted mainly of bishops of

French origin and much less educated Irish people, who soon began to form a majority in it. After 1850, the Roman Catholic Church in the USA already had a strong structure, consisting of 6 seminaries, 9 colleges, 3 universities, 33 monasteries and female religious houses.

### **From endemic parishes to independent parishes**

In the nineteenth century emigration to the United States of America was very diverse and multinational in nature (Kubiak 1975). For representatives of different nations, coming to the United States was a cultural, psychological, linguistic and religious shock. For many Europeans, their arrival in a typical Protestant country presented them with new challenges, if one adds to this that the Church itself was not very numerous and poorly organized, it is understandable that numerous parishes of an endemic nature were formed, with settlements made up mostly of representatives of one or two nationalities that constitute the majority in a given place. This was due, among other things, to the ignorance of the English language by often poorly educated emigrants. The first such parishes were established in the late 18th century and early 19<sup>th</sup> century in Philadelphia, Pennsylvania. In 1787 it was a parish organized by the Irish and in 1808 by the Germans. Everyone wanted to pray in their own language, later parishes typical of Italy, France, Lithuania and Slovakia were also established. These parishes were not only places of spiritual life but also centers of culture, storage and transmission of national traditions and identity. Often, the actual power in such centers was in the hands of the laity, who organized, maintained, and administered them. The laity also often had a direct influence on the clergy cast there, chosen according to nationality and language criteria. These were the prototypes for later Polish parishes.

When, in the late nineteenth century, the Church in the United States began to expand its structure and take on an increasingly institutionalised and formalised form, bishops began to seek to strengthen their power, reduce secular influence, take on the ability to manage the properties of individual parishes and decide freely, according to their own discretion as to how they were manned. Not everywhere did this meet with a full understanding of silent reception. Many parishes did



not want to agree to change the status quo. There were revolts, unrest, clashes with the police, canonical punishments, excommunication of the faithful and suspension of the clergy. Many parishes and the clergy who headed them have declared obedience to bishops and national parishes have begun to transform themselves into independent parishes, and they have begun to unite and organize (Rusinowa 2001).

### **Polish Catholics in the United States of America**

At the end of the 19<sup>th</sup> century Polish emigrants constituted 1/3 of the entire Catholic population. When they arrived, they had to enter the communities already largely organized into Catholic parishes, mostly German and Irish. Without knowing the language, often biased against the Germans and met with prejudice from the Irish, they did not feel comfortable in these communities. They wanted the parish to be the center of their religious, social and cultural life, a place of patriotic upbringing, preservation of traditions, national identity, language and customs. They wanted to pray and listen to sermons in Polish. Therefore, they started to organize themselves. Mutual help societies were established, money was collected for which land was bought, on which churches, parsons, buildings for schools, community centers, and Polish centers were built. All this was recorded on the associations established and the Poles representing them (Rusinowa 2001). American bishops were asked to appoint Polish priests for such centers. The Poles who invested their money sought to preserve the Polishness of their children, to preserve the language, and to pass on national customs. Since the vast majority of them did not associate their further life with emigration, they treated it as a temporary, temporary state. They wanted to make money here and expected that when the Homeland would regain its independence, they would sell their property and return to build a new better world in free Poland (Michalski, Sawa Czajka).

So when the bishops in the States at the end of the nineteenth century decided to strengthen their power, control over parishes and take over the parish property, this also met with protests from Poles. Undoubtedly, this decisive act was the proclamation of the so-called *Baltimore laws* adopted at the Third Synod of the Roman Catholic

Church in Baltimore in 1884. Among them, the following points caused the greatest dissatisfaction:

- The bishop is the guardian and supreme administrator of the entire diocesan estate;
- Priests have a duty to take care of the parish property under the leadership of the bishop;
- In the election of the parish council, only those parishioners who are over 21 years old, have fulfilled their Easter confession duty and paid for their place in the church for the last year, send their children to the parish schools and do not belong to forbidden associations;
- The pastor is the chairman of the council;
- The conscriptions for the clergy are determined by the bishops (Wysoczański 1996).

This was seen as an attack not only on the parish's specific autonomy as centers of national life, but also as a real attempt to take over the property. There was also a fear that it would not be a priority to fill the parish in accordance with its national character, and thus the parish itself and its various agendas would cease to fulfill their role in terms of education in the spirit of tradition, respect for the language and love of the homeland – Poland (Michalski, Skowroński 2007).

The echoes of Poles' discontent were also heard in the family lands. Izabela Rusinowa recalls an article published by the Jesuits in *Przegląd Powszechny* in 1902, whose author points out the reasons for the departure of the faithful, who together with the suspended or independent priests founded parishes independent of the American hierarchy:

*„Polish Catholics felt disabled in the Catholic Church community in the United States. They blamed this situation on a hierarchy made up mostly of bishops of Irish origin. The General Review published in Krakow in 1902 wrote about the situation of Polish Catholics in the United States:*

*In places it is forbidden for Aryan or German bishops to build their own churches for Poles, although those who are ready to put up the necessary funds for such churches are ready. Poles are mercilessly driven to Aryan churches, Polish children are packed into Aryan schools and the work of Americanization is carried out. In many cases, Aryan bishops gave the Aryan churches built with Polish money to the Aryan bishops and simply drove Poles, often in the vast majority of cases from their own churches. Any complaint from Poles who are fervently attached to the faith, sent to higher authorities, has no effect. No wonder, then, that it is easy for*

*a priest who has fallen from faith to create a church "independent" (Rusinowa 2001).*

Many similar situations and their descriptions can be found in letters written by Polish Jesuit missionaries to the United States in 1864-1913 (Grzebień 1983).

### **Polish National Catholic Church (PNCC)**

When we talk about the establishment of the Polish National Catholic Church in the United States of America, it should be pointed out that it was not a uniform ecclesiological movement at its base. When independent parishes were created as a result of different destinies, the intentions of their initiators were not to break away from the mother – the Roman Catholic Church and create a new ecclesial being, but to express their dissatisfaction in a sense of injustice, injustice, lack of understanding of their needs and attachment to national traditions and values.

At the turn of the century many independent typically Polish – endemic parishes were established, which created three main centers with their seats in the city: Chicago, Buffalo, Scranton, which at first even fought each other, but after the death of some of the leaders – bishops – merged and formed the PNCC (Wysoczański 1977).

The center in Chicago was established as a result of a dispute between Polish parishioners and the Order of the Resurrectionists. The result of this dispute was that the parish became independent – a new All Saints' Church building was built in 1895 and consecrated by the parish priest of choice, Father Kozlowski. The parish gathered 1,000 of the 1,300 families previously belonging to St. Hedwig parish. The next stage was the adoption of the principles of the new church at the extraordinary parish assembly on November 11, 1895, and then the initiation of the Polish-Catholic Diocese of Chicago, often referred to as the Polish Catholic Church, with other independent church groups on May 1, 1897. On May 8, 1897, the First Synod of the Polish Catholic Church in Chicago adopted a church constitution, with which the Old Catholic bishops agreed. Father A. Kozlowski was also elected bishop, who, having previously recognized the Utrecht Declaration of 1889, ordained a bishop on November 21, 1897 from the hands of Old Catholic bishops in Bern, Switzerland. Bishop Kozlowski became a member of the International

Conference of Old Catholic Bishops, and the Polish Catholic Church became a member of the family of Old Catholic Churches associated in the Utrecht Union. After his death on January 14, 1907, part of the parish passed under the jurisdiction of Bishop S. Kaminski in Buffalo, the rest united with the center of Scranton, headed by Father Francis Hodur (Wysoczański 1996).

The center in Buffalo was established as a result of the conflicts between Poles and Father Jan Pitass. On the square purchased by the faithful in 1895, its own brick building was erected with a church on the first floor and rooms at the bottom for the school. The first parish priest of this independent parish was Father A. Klawiter, who was forced by threats to leave the parish in 1896 and was then replaced by Father Stefan Kaminski. The congress of delegates of independent parishes which took place in Buffalo in September 1896 elected Father S. Kaminski as bishop. Elekt S. Kaminski was ordained a bishop by Bishop Rene Vilatte on March 20, 1898 in the cathedral in Buffalo. After the death of Bishop S. Kaminski on 19.09.1911 his parishes joined the center in Scranton (Wysoczański 1996).

The most important role in the constitution of the Polish National Catholic Church was played by the center in Scranton. It was created as a result of a conflict between Polish parishioners and the parish priest R. Aust, a German from Silesia. The lack of agreement with the parish priest and help from the bishop caused that on the second Sunday of September 1896 they decided not to let Father Aust into the church. The parish priest called the gendarmerie, which crushed the gathered and put more than a hundred people under arrest.

The Poles bought the square and in January 1897 they started to build a church called St. Stanislaus Bishop and Martyr, which was to be inscribed on them and not a bishop or parish priest. Asked to consecrate the cornerstone and appoint a parish priest, Bishop O'Hara stated that he would do so on condition that he would apologize to him and assign the parish property to him. The parishioners decided at a meeting in March 1897 to organize an independent parish. The former vicar of Scranton parish, now parish priest of Nanticoke, Father Hodur-Polish, who was called by the Polish people came to the new parish on March 14, 1897, was elected parish priest (Włodarski 1963).

On March 20, 1897, the parish congregation in Scranton adopted the basic principles of the St. Stanislaus parish, where, among other things, they were accepted:

- The church is to be incorporated as the Polish Catholic Church of St. Stanislaus Bishop and Martyr into the ownership of the parish of St. Stanislaus in Scranton;

- the guardians of the parish property are to be members elected by the parish;

- The parish is headed by a priest who has unrestricted authority in matters of faith;

- The parish property is managed by an elected committee, responsible to you and the parish (Wysoczański 1996).

On July 4, 1897 Father F. Hodur consecrated the newly erected church. He did not want to break with the Roman Catholic Church, so when the local efforts did not have any effect and the conflict was not solved, he left for Rome in January 1898 to present Pope Leo XIII with a petition signed by about 5000 people, asking for it:

- the representative of the Pole in the body of the bishops of the United States, who would be at the same time a mediator between the Polish people, the Holy See and the American bishops and an advocate of the affairs of this people;

- consent to the nationalization of ecclesiastical property, i.e., that the property of Polish churches be recorded in the courts for delegates elected by the parish;

- granting the people those rights that the so-called collator or patron saint has in Europe, namely, that the bishop, when filling a rectory, asks the faithful for permission to fill a given priest;

- conducting the financial administration of the church by people from the group of selected parishioners, and by recognized priests (Wysoczański 1996).

In the fall of 1898 a negative answer came from Rome. At the parish assembly of 18.09.1898 it was unanimously decided not to return to the jurisdiction of the Roman Catholic bishops (Wysoczański 1996). Father F. Hodur was cast a curse, yet for two years he still sought reconciliation with the Roman Catholic Church (Włodarski 1963).

From September 6 to 8, 1904, at the First Synod in Scranton, the

Polish National Catholic Church was formally constituted, which completely broke the bond with the Roman Catholic Church, the dogmas of the Vatican I on the universal jurisdiction of the Roman Bishop and his infallibility in matters of faith and morals were rejected, Father F was elected as Bishop. Hodur, the Council of the Church was also elected and the Constitution of the Church was passed.

As a result of the long efforts and treatments of Father F. Hodur after signing the Declaration and Convention of Utrecht of September 24, 1889, on September 29, 1907 in the Old Catholic Cathedral of Utrecht was ordained bishop by the Old Catholic bishops (Wysoczański 1996).

Thus, Bishop F. Hodur became a member of the International Conference of Old Catholic Bishops, and the Polish National Catholic Church was incorporated into the family of Old Catholic Churches.

Further development of the Church took place by deepening and developing at successive Synods the religious and social program, which was adopted at the First General Synod in Scranton in 1904. In 1906, at the Extraordinary Synod (Scranton, August 21-30), the Polish language was introduced to the liturgy and the Feast of Fraternal Love was introduced (September II Sunday) and the Feast of the Poor Shepherds (September I Sunday after Christmas). The IV General Synod (Scranton, June 7-10, 1921) has added three other feasts to the liturgical calendar: the Rising of the National Church (2nd Sunday in March), the Memory of the Polish Homeland (2nd Sunday in May), the Christian Family (2nd Sunday in October). After the reunification of the Old Catholic Diocese with the center in Scranton and after passing under the jurisdiction of Bishop F. The growing of the center in Buffalo, it was necessary to make administrative changes to the PNCC. This happened at the 5th General Synod, (Scranton, July 15-16, 1924). At that time, the following were established: the Midwestern Diocese of Scranton, the Eastern Diocese of Chicopee, the Diocese of Poland with its seat in Cracow, and the Diocese of the Lithuanian National Church with its seat in Scranton. Four bishops were also elected at the 5th Synod: Father Franciszek Bończak, Father Valentine Gawrychowski, Father Leon Grochowski, Father Jan Gritenas. New dioceses were also established later; in 1926 the Western Diocese of Chicago, in 1928 the Diocese of Buffalo – Pittsburgh, based in Buffalo, and in 1968 the Canadian Diocese of Toronto (Wysoczański 1996).

Through its educational, cultural and pastoral activities, the establishment of numerous societies and organizations, schools, welfare funds, charitable and caring activities, the Polish National Catholic Church has become a refuge of Polishness, language, culture and tradition, transforming into positivist blades, the most beautiful ideas of Polish romanticism and messianism (Michalski 2006, Michalski 2009).

After Poland regained independence in 1918, together with the returning PNCC emigrants, he arrived in the Homeland, where it has been called the Polish-Catholic Church since 1951 (Michalski, Skowroński 2007).

## References

- Gierowski, J. A. 1979. *Historia Polski 1764 – 1864*. Warszawa.
- Grzebień, L. ed. 1983. *Burzliwe lata Polonii Amerykańskiej, Wspomnienia i listy misjonarzy jezuickich 1864 – 1913.*, Kraków.
- Kieniewicz, S., Kula, W. eds. 1958. *Historia Polski 1764 – 1864, T.II. cz. I 1764 – 1795*. Warszawa.
- Kubiak, H. 1970. *Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 1897 – 1965. Jego społeczne uwarunkowania i społeczne funkcje*. Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Kubiak, H. 1975. *Rodowód narodu Amerykańskiego*. Kraków.
- Kubiak, H., Kulśewicz, E., Gromada, T. eds. 1988. *Polonia amerykańska. Przeszołość i współczesność*. Warszawa.
- Kumor, B. 2003. *Historia Kościoła. Czasy najnowsze 1813 – 1914. T. VII*. Lublin.
- Lubicz – Pachonński, J. 1984. *Kościuszkowo na Ziemi Krakowskiej*. Warszawa – Kraków.
- Michalski, M. A. 2006. *Mesjanizm w polskiej filozofii i literaturze w latach 1831-1863*. Warszawa.
- Michalski, M. A. 2009. *Ku idei Królestwa Bożego – myśl filozoficzna, etyczna i pedagogiczna Witolda Rubczyńskiego*. Łódź.
- Michalski, M. A., Sawa-Czajka, E. 2010. *Polish Catholic Church -Ecumenical Contexts*, In: E-Theologos. Theological revue of Greek Catholic Theological Faculty, Vol. 1, № 2, pp. 163-169.
- Michalski, M. A., Skowroński, B. 2007. *Kościół Polskokatolicki w kraju i na obczyźnie*. In: Winnicki, Z.J., T. Dębowski, T. eds. *Nierzyskokatolickie Kościoły chrześcijańskie we współczesnej Polsce*, Toruń, pp. 152-169.
- Rusinowa, I. 2001. *Ruchy niezależne w Kościele Katolickim w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX/XX wieku*. In: Jezierski, J. ed. *Biskup Franciszek Hodur (1866-1953)*. Olsztyn, pp.11-26.

- Tazbir, J. ed. 1979. *Zarys historii Polski*. Warszawa.
- Topolski, J. ed. 1977. *Dzieje Polski*. Warszawa.
- Włodarski, Sz. 1963. *Ksiądz Biskup Franciszek Hodur (w dziesiątą rocznicę śmierci)*, *Posłannictwo*, № 2, pp. 31 – 41.
- Wysoczański, W. 1977. *Polski nurt starokatolicyzmu*. Warszawa.
- Wysoczański, W. 1996. *Polskokatolicyzm. Geneza, dzieje, położenie prawne*. In: Kury, U. *Kościół Starokatolicki. Historia. Nauka. Dążenia*, Warszawa, pp. 425-459.
- Wysoczański, W. 2009. *Kościół Polskokatolicki*. In: Tranda, H., Patalon, M., ed. *W drodze za Chrystusem. Kościoły chrześcijańskie w Polsce mówią o sobie*, Kraków, pp. 145 – 164.



# ЦЕННОСТНО ОТНАСЯНЕ В БЕЗСМИСЛЕНАТА БЕЗКРАЙНОСТ НА СВЕТОВНИТЕ СЪБИТИЯ

Веселин Босаков

## VALUE RELEVANCE IN THE MEANINGLESS INFINITY OF EVENTS

Veselin Bosakov  
vesobos@abv.bg

**Abstract:** *Affiliation to a community is built in the course of socialization and is characterized not only by observance of formal and informal rules but also by the commitment of individuals to certain values. Since values are general ideas that are not invariable but are culturally based, consciously built and subject to change, they not only influence individual attitudes and conduct but also affect the degrees of tolerance and social solidarity between differing communities. Against the background of the new fundamental and accelerated social transformations resulting from globalization, the problem of values is becoming increasingly relevant for sociology. There is growing scholarly interest in their disintegrative effects, their instrumentalization for the purpose of strengthening or weakening community ties. Despite the lack of consensus about the definition of the concept of value, and despite the very broad thematic range of interpretations of the concept, the problem of value affiliation has become a central topic of contemporary public debate.*

**Keywords:** *values, community, dialogue, socialization, culture*

Фундаментът на обществата е изграден от ценности. Кардиналната функция на ценностите е легитимирането на социалните и политическите действия (индивидуални и/или групови). В теоретичен план към ценностите може да се подхожда аксиологически, философски, социологически (Фотев 2012). Те могат да бъдат съотнесени към разбирането и обяснението на всекидневието, социалната система, индивидуалното и групово социално действие, интересите, съзнателната реакция на хората, нагласата им за дефиниция на ситуацията, в която се намират, избора, наблюдението и оценката на заобикалящите ги културно обусловени факти. Ценностите са значима категория за изследователските полета на различни научни дисциплини и имат много измерения, но водещото и най-фундаменталното е това, че осигуряват необходимата аксиологична база при всеки когнитивен процес и съдържат критериална система

за оценка на обекти, действия, хора и събития

Деленията, класификациите и типизациите на ценностите са най-различни. Говорим за позитивни и негативни ценности, относителни и абсолютни ценности, ценностни съждения и реални съждения, оценяващо изследване и изследване, свободно от ценности. С други думи, присъствието и влиянието на ценностите е осезаемо практически във всички социални и психологически феномени. Или – както е казал Макс Вебер:

*Безкрайността е предел на човешкото мислене и познание, които са крайни. Ценностите са наша опора срещу безсмислената безкрайност на световните събития (Вебер 1998).*

Ценността се определя най-често като същност на предмета, явлението, свойството, нужна на хората или на определена личност за удовлетворяването на потребности, а също и идеи и подбуди в качеството им на норми, идеали, цели и интереси. Ценността е иманентно присъща на социалната дейност и психологическото поведение. Ценностите са устойчиви убеждения в това, че определен начин на поведение или крайна цел са по-предпочитани от лична или социална гледна точка, отколкото друга (противоположна) цел или начин на поведение.

Ценностите са начало на човешкото съществуване. Те са *пра-начало*. Човешкият живот се направлява и осмисля от ценности. Ценностите са видимост на осъществени блага (респ. благоденствие). Те легитимират и мотивират социалните действия. Всяка ценност в сравнение с емпиричната (фактичката) реалност е идеална и не е подвластна на природната каузалност, а това означава, че всяка ценност е въпрос на избор. Реализираната ценност се преживява като благо (Фотев 2009). Източниците на човешките ценности може да бъдат проследени както в културата, обществото и неговите институции, така и при личността.

Доколко ценностите са общностно приети ориентири за личностна и социална реализация зависи от процеса на интериоризиране на надиндивидуалните норми и ценности. Само човек, който е интериоризирал надиндивидуалните норми и ценности, но не като наложени му отвън, а като свои собствени, може едновременно да живее в общество и да е *свободен* от обществото. Индивидуализа-

цията е базисна характеристика на здравето общество. Но *индивидуализация* не в смисъл на индивидуализъм, атомизиране или изтъкване на Аз-а, а индивидуализация, предполагаща *колективен и нормативен* стил на живот. По този начин се притъпява разликата между *желани ценности*, които се свързват с действителното поведение на човека и *желателни ценности*, които се отнасят към нормативните изисквания на обществото.

На фона на новите фундаментализми и ускорените социални трансформации, предизвикани от т.нар. втора модерност, характерна за рисковото общество, проблемът за ценностите става социологически все по-актуален. Интегративните и дезинтегративните функции на ценностите, тяхното инструментализиране, водещо до укрепване или взривяване на общностните връзки са онзи център на социологическо знание, който е изход от активното неведение, характеризиращо се с потискане и пренебрегване на проблемите. Задълбоченото вглеждане в (и коректното научно обяснение на) дадено явление е немислимо без проблематизиране на това явление. Проблематизирането се осъществява с въпроса как е възможно това, което изследваме – в случая: *Как са възможени ценностите?* Отговорът осветлява целта и посоката, в която се движи анализът и рамкира аргументите, с помощта на които се търси основание разнобразието да се приема като основна ценност и основен принцип, изискващ взаимно признаване, равнопоставеност и равноценност на знания, умения и нагласи в социалното съучастие с природата на различното. Дискурсът за ценностите е съвместно търсене на истината, към която ние само се приближаваме, но съвсем не можем сами да я притежаваме. Тогава изведнъж става ясно, че в този дискурс равностойно трябва да се дава думата и на Другия (*Различния*), което е и в наш интерес. Това означава, че съвместното търсене на ценности изисква уважение и толерантност, с което се изправяме пред дилемата за идентичността като възможност чрез Различния. Свободата на Различния инициира моята свобода, проблематизирайки я. Така свободата ми по необходимост корелира със свободата на Другия. Но само по себе си правото на различие и неговото приемане не изчерпва въпроса за съвместното живеене, при което изграждането на общността зависи от разширяващото се влияние

на нейните основополагащи ценности (Bosakov 2019).

За да бъде ефикасен, диалогът трябва да отговаря поне на две изисквания. От една страна, той трябва да отчете различието на събеседниците и да не предпоставя, че единият от тях олицетворява нормата, а другият се отклонява от нея, изостава или проявява недобросъвестност. Ако човек не е готов да преразгледа своите убеждения и истини, да погледне за момент в посоката на Другия – а дори и да приеме, че в това отношение *другият* е прав, – диалогът ще се окаже невъзможен. От друга страна обаче, диалогът няма да доведе до нищо, ако участниците в него не приемат една обща формална рамка на дискусиата, ако не постигнат съгласие относно естеството на използваните аргументи и възможността да търсят заедно истината и справедливостта. Диалогът между хора от различни страни и с различни култури не протича в някакъв вакуум, защото не е възможно да се заличат вековете история, които го предхождат (Тодоров 2009).

В социокултурен контекст на преден план излизат регулиращата и санкциониращата роли на ценностите като механизъм за поощряване на позволеното и наказване на забраненото. В съдържателно отношение, въпреки че изказът е коренно различен, това се потвърждава от различни учени като Paul Goren (Goren 2005), Серж Московичи, Анри Мендрас (Мендрас 2002) и др. Разликата между модерните и традиционните ценностни стилове може да бъде илюстрирана чрез дихотомията *традиционно – модерно*. Двете ѝ части трябва да бъдат разглеждани като идеални типизации в смисъла на *идеалните типове* на Макс Вебер (Босаков 2015). В традиционното общество ценностите като смислова констелация са кристализирали, безвъпросни, очевидни и несъмнени. Социалната природа на традиционното действие не се проблематизира, т.е. не се поставя въпроса как то е възможно. Действието протича като че ли автоматично. Действащият не може нито да прибави, нито да отнеме нещо от кристализирания и напълно наиндивидуален модел (образец) на действието. Защото промяната на модела (образеца) се смята за нелегитимна. Миналото няма датировка, то се слива с вечността. Силата на традицията е в нейната вечност. В традиционното общество вечността пряко участва в социалния свят и е в основата на

социалната онтология. Затова традиционното общество не познава сериозни, вътрешно предизвикани кризи. Авторитетът на миналото е неприкосновен и свещен. Промяната се смята за разрушителна, безсмислена.

Модерността е коренно преобразуване на социалната онтология, защото променя преживяването на структурните елементи на времето. Времеви хоризонти на съществуването се преобръщат. Смесовият резервоар се измества от миналото и се ситира в бъдещето. Гласът на миналото заглъхва, а настоящето е важно само дотолкова, доколкото разкрива възможности, които могат да бъдат осъществени в обозримо бъдеще. Целерационалното и ценностно-рационалното действия преодоляват традицията и са типични характеристики на модерността, в която кръговрата на времето се разкъсва и то става векторно. Гладът за бъдеще, който става настояще и потъва в миналото, ражда серийно производство на несигурност, а тя, от своя страна, се превръща във фундаментална онтологична характеристика на човека. Непрекъснатото деструктуриране и структуриране отново на социалността, обезсмислянето на смисли и изграждане на нови смисли са в основата на разтърсващия живота релативизъм, който е една от най-тежките болести на модерността. Модерният човек е победил традицията, но с това е разрушил и общността, озовавайки се във фрагментаризиран социален свят, генериращ кризи (Фотев 1999).

Роналд Ингълхарт анализира икономическото и технологичното развитие на обществата заедно с процесите на модернизация и демократизация през призмата на две биполарни измерения на културата – оцеляване срещу себеизразяване (survival/ self-expression) и традиционен срещу светско-рационален авторитет (traditional/ secular-rational authority). Ключова за първото измерение е опозицията материални – постматериални ценности. За материалистичните общества водеща е потребността от оцеляване, сигурност и материално благополучие, а в постматериалистичните е налице нарастващ стремеж към лична и политическа свобода, самостоятелност и себеизразяване, толерантност в междуличностното общуване, групова принадлежност, благосъстояние, изразяващо се в подобро качество на живот и опазване на околната среда (Inglehart 1990,

1997; Inglehart, Baker 2000).

Подкрепата на демократичните ценностни приоритети като толерантност, уважение, оценяване и разбиране на мултикултурните различия, човешко достойнство, свобода, демокрация, равенство, върховенство на закона и спазване на човешките права са основни цели на ЕС, изложени в началото на Договора от Лисабон. Тези общи цели са допълнени с насърчаване на социалната справедливост, уважаване на другостта и приемане на различието като висша ценност, ведно със защитата и борбата срещу социалното изключване и дискриминацията. В съвременните мултикултурни общества демократичната политическа култура не бива да се спира пред границите на етнокултурните и религиозните различия. Устойчивата интеграция на обществото е немислима без доверие, толерантност и взаимно признаване на ценностите на културноестетична, етнокултурна, идеологическа и религиозна основа. Недопустимо е на равнището на политическата култура да е налице тенденция към асимилация, а на равнището на етнорелигиозния всекидневен живот – тенденция към диференциация. Минимално условие за публично разбирателство е наличието на възможности за постоянен превод, който да спомага изграждането на общ език на политическата ценностна система. Освен това, трябва да има известно количество споделени познания по история, от които да се захранва колективната политическа идентичност. Тук своята дума казва социализацията. За съжаление, процесът на социализация у нас продължава да бъде компрометиран от отказа за постигане на споделена реинтерпретация на миналото, ориентирана към настоящето. Отлаганите, пренебрегвани и потискани конфликти не могат да осигурят надеждна база за реинтеграция в едно променящо се общество, в което социалната и политическата компетентност са продукт на компрометирана социализация. Образованието, като механизъм на социализация, трябва обхваща два компонента – обучение и възпитание. Обучението включва овладяване на учебния материал, придобиване на знания за определени факти от заобикалящия ни свят, а възпитанието – създаване на определена ценностна система. Иначе казано, едната цел е да се създадат условия за формиране на ценности, свързани с чувството за национална идентичност, уважение

към Другия, съпричастност и демократично гражданство, основано на правата и отговорностите на гражданите, а другата – да се създадат условия за формиране на конкретни знания. Образователните институции не трябва да индоктринират, а да изграждат информираност и морална компетентност (Босаков 2010).

В социологическата литература фразата *норми и ценности* редовно се прикачва към обяснения за човешкото поведение, за да загатне за приемания за даденост процес, чрез който социалните структури регулират действията на индивидите. При това социолозите често демонстрират бегло разбиране за същината на понятието, като го приписват на широк кръг от социални феномени, а още по-често ценностите се игнорират като субективни или прекалено трудни за емпирично измерване (Hitlin, Piliavin 2004). Още на много ранен етап от изследванията на ценностите някои автори отбелязват тенденцията терминът да бъде използван безразборно при описанието на всеки общ модел, ситуация или аспект на човешкото поведение, общество, култура, физическа среда или взаимоотношения (Folsom 1937). За съжаление, и впоследствие не е постигната по-голяма яснота относно понятието. През 70-те год. на XX в. при метаанализ на около 4 000 публикации, разискващи ценностите, са установени около 180 различни дефиниции (Van Deth, Scarbrough 1995). Две са основните пречки пред изучаването на ценностите: първо, ценностите са *априори* категории – те следва да бъдат мислени не като емпирични концепции, формулирани на базата на опита, а като теоретични конструкции, които не могат да бъдат определени в строгия смисъл на една номинална дефиниция. Като следствие от това ценностите не могат да бъдат наблюдавани директно, а само опосредствано – чрез нагласите и поведението, които са техни емпирични проявления; второ, ценностите се проявяват в действието, но не са негова съставна част – те трябва да бъдат обвързани с широк кръг от идеи, вярвания, концепции и разбираня преди да проявят ефект върху действието. С други думи, ценностите са вградени в начините на мислене, говорене и действие, в преценки, решения, отношения и др. Можем да концептуализираме ценностите като отделни от тези неща, но не можем да стигнем до тях отделно от мястото им в другите неща. Така ценностите не могат да бъдат

изследвани самостоятелно, защото самите те не са самостоятелни (Van Deth, Scarbrough 1995).

С нагласите и идеологиите ценностите споделят някои общи концептуални характеристики, но между тях съществуват и разлики:

– на първо място, се различават по нивото на абстракция. Докато ценностите са обобщени концепции, фокусирани изцяло върху абстрактни идеали (напр. свобода, солидарност, равенство), нагласата е *групиране на няколко убеждения около специфичен обект или ситуация* (Rokeych 1973). Идеологиите, от своя страна, са по-абстрактни от ценностите. Например, либералната идеология може да обхваща ценностите на свободата и солидарността, заедно с негативни нагласи спрямо цензурата и ограничаването на социалните разходи;

– за разлика от нагласите, ценностите и идеологиите имат нормативен/ прескриптивен характер (Feather 1995; Maio and Olson 1998);

– докато ценностите и идеологиите отстояват стандарти, нагласите отразяват многобройни, често променящи се мнения (Spates 1983);

– ако броят на отделните нагласи е на практика неограничен (доколкото са фокусирани върху конкретен обект или ситуация), то този на ценностите е далеч по-малък. Идеологиите на свой ред, бидейки по-обхватни от ценностите, са още по-малко на брой от ценностите;

– ценностите и идеологиите се приемат за относително стабилни. Това тяхно качество е необходимо, за да служат като устойчиви стандарти за оценяване. Ценностните приоритети могат да се променят бавно с течение на времето, за да отговорят на променливата среда, но трябва да са и достатъчно инертни, за да осигуряват стабилност на оценки и поведения (Feldman 2003).

Холандският социолог Герт Хофстеде установява с помощта на факторен анализ пет основни измерения на националните култури, като две от тях, според мен, са особено показателни с обяснителния си заряд за българското общество:

*Индивидуализъм – колективизъм.* Това измерение визира взаимоотношенията между индивида и групата или общността. В индивидуалистичните общества интересите на индивида доминират над



интересите на групата, към която принадлежи. Индивидът се стреми към личен успех, себереализация и себеуважение, реализирайки своята индивидуалност. За разлика от тези общества, в колективистичните култури интересите на групата и чувството за групова принадлежност имат приоритет над тези на индивида.

*Мъжественост–женственост.* Според въведения от Герт Хофстеде индекс на мъжествеността обществата се различават по преобладаващата си ценностна ориентация на *мъжествени* – състезателни, напористи и насочени към постижения и материален успех, и *женствени* – в по-голяма степен загрижени за качеството на живота, скромни и нежни. При мъжествените култури се наблюдава ясна диференциация на социално-половите роли, а в женствените култури половите и социалните роли се застъпват – и мъжете, и жените могат да бъдат амбициозни и/или скромни, съревнователни и/или грижовни (Hofstede 1980).

Между 1981-2018 г. два важни проекта – *Световният обзор на ценностите* и *Европейското изследване на ценностите* – осъществиха пет цикъла от представителни национални допитвания в много страни, обхващащи почти 90% от световното население. Тези изследвания на ценностите показват, че мирогледите на хората, живеещи в по-богати общества, се различават систематично от онези, живеещи в по-бедни общества – и това касае широк обхват от политически, социални и религиозни норми. Различията протичат в две основни измерения: традиционни против секуларно-рационални ценности и ценности на оцеляването против такива на себеизразяването (Всяко измерение отразява отговори на поредици от въпроси, зададени като част от изследванията на ценностите).

И двете измерения са тясно свързани с икономическото развитие: ценностните системи на обществата с високи доходи се различават съществено от онези на обществата с ниски доходи. Всяка страна, която Световната банка определя като разполагаща с високи доходи, се класира сравнително високо и в двете измерения – със силен акцент както върху секуларно-рационалните, така и върху ценностите на себеизразяване. Всички общества с ниски доходи се класират сравнително ниско и по двете измерения. Икономическото развитие води до социални и политически промен, само когато про-

меня поведението на хората.

Икономическото развитие е благоприятно за демокрацията само до степента, до която, първо, създава голяма, образована и политически активна средна класа от хора, които са свикнали да мислят самостоятелно, и, второ, променя ценностите и мотивациите на хората. И още: доколкото води до специфични структурни промени (особено растеж на сектора на познанието) и определени културни промени (особено възход на ценностите на себеизразяването). Свидетелствата от Изследването на световните ценности подсказват, че общественостите в обществата с по-високи доходи имат много по-ниски нива на ксенофобия от онези в страните с по-ниски доходи, и за тях е много по-малко вероятно да желаят да се сражават за страните си. Нещо повече, икономически развитите демокрации са далеч по-мирни една към друга, отколкото са бедните демокрации. Същото важи и за вероятността от избухване на гражданска война в двата вида различно развити общества (Inglehart, Welzel 2005).

В заключение, при т.нар. *негативна поляризация* културните различия и хетерогенните ценности пораждат враждебни взаимоотношения, непрекъснати латентни или явни напрежения и конфликти, нетърпимост към другостта, възприемана като антагонистична чуждост. *Позитивната поляризация* е резултат на дълго и драматично цивилизационно развитие, превъзможване на негативната поляризация, в резултат на което се стига до отказ от нетърпимостта към другостта, като се формира и възприема ново отношение към културните различия и ценностната хетерогенност, т.е. различията и ценностната хетерогенност се смятат за нещо естествено, а толерантността – за основополагащ и ръководен принцип на човешките и социалните взаимоотношения (Фотев 2009).

### Използвани източници

Босаков, В. 2015. *Ислям и модерност. Взаимни предизвикателства*. София [Bosakov, V. 2015. *Islým i modernost. Vzaimni predizvikelstva*. Sofiya: Ivray].

Босаков, В. 2010. *Интеграцията на мюсюлманите в България*. София [Bosakov, V. 2010. *Integratsiyata na myusyulmanite v Balgariya*. Sofiya: Ivray].

Вебер, М. 1998. *Смисъл и ценност*. София: [Veber, M. 1998. *Smisal i*

tsennost. Sofiya: IK Kritika i humanizam].

Мендрас, А. 2002. *Елементи на социологията*. София [Mendras, A. 2002. *Elementi na sotsiologiyata*. Sofiya: Kama].

Тодоров, Цв. 2009. *Страхът от варварите*. София [Todorov, Tsv. 2009. *Strahat ot varvarite*. Sofiya: Iztok-Zapad].

Фотев, Г. 1999. *Криза на легитимността*. София [Fotev, G. 1999. *Kriza na legitimnostta*. Sofiya: AI Prof. Marin Drinov].

Фотев, Г. 2009. *Ценности срещу безпорядък*. София [Fotev, G. 2009. *Tsennosti sreshtu bezporyadak*. Sofiya: Iztok-Zapad].

Фотев, Г. 2012. *Сфери на ценностите*. София [Fotev, G. 2012. *Sferi na tsennostite*. Sofiya: NBU].

Bosakov, V. 2019. *Ethno-Religious Expressions of Otherness – Challenges and Responses*. Sofia

Feather, N. T. 1995. Values, valences, and choice: The influence of values on the perceived attractiveness and choice of alternatives, *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, pp.1135-1151.

Feldman, S. 2003. Values, ideology, and structure of political attitudes. In: D. Sears, L. Huddy, R. Jervis, eds., *Oxford Handbook of Political Psychology*, pp. 477-508. New York.

Folsom, J. K. 1937. Changing Values in Sex and Family Relations, *American Sociological Review*, № 2, pp. 717-726.

Goren, P. 2005. Party identification and core political values, *American Journal of Political Sciences*, Vol. 49, № 4, pp. 881-896.

Hitlin, S. and Piliavin, J. 2004. Values: reviving a dormant concept, *Annu. Rev. Sociol.*, 30, pp. 359-393.

Hofstede, G. 1980. *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills.

Inglehart, R. 1990. *Cultural shift in advanced industrial societies*. Princeton.

Inglehart, R. 1997. *Modernization and postmodernization: Cultural, economic, and political change in 43 societies*. Princeton.

Inglehart, R. and Baker, W.E. 2000. Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values, *American Sociological Review*, 65, pp.19-51.

Inglehart, R. and Welzel, Ch. 2005. *Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence*. Cambridge.

Maio, G. R. and Olson, J. M. 1998. Values as truisms: Evidence and implications, *Journal of Personality and Social Psychology*, 74, pp. 294-311.

Rokeach, M. 1973. *The Nature of Human Values*. New York.

Spates, J. 1983. The sociology of values, *Annu. Rev. Sociol.*, 9 pp. 27-49.

Van Deth, J. and Scarbrough, E., 1995. *The impact of values: beliefs in government*. Vol. 4. Oxford.

# ЦЕННОСТНИ МОДЕЛИ НА БАЛКАНИТЕ

Магдалена Гарванова

## VALUE MODELS ON THE BALKANS

Magdalena Garvanova  
m.garvanova@unibit.bg

**Abstract:** *This article presents data from a cross-cultural study conducted in the period 2008-2015 by Schwartz et al. with a questionnaire for assessment of values – the so-called Schwartz Value Survey, SVS (Schwarz 1992). The aim of the research is to outline the similarities and differences in the value models of the Balkan countries, including Bulgaria, through three bipolar dimensions of the SVS: autonomy vs. embeddedness (the relationship between the individual and the group), hierarchy vs. egalitarianism (guaranteeing of responsible social behavior), and mastery vs. harmony (the role of the individual in the natural and social environment). The main hypothesis of the study is that the Balkans are diverse cultural, religious, linguistic, socio-political, etc. area, which is reflected in the circulation of heterogeneous value orientations. However, the course of some common socio-historical processes most likely leads to the formation of a relatively homogeneous value ideal, as evidenced by the priority position of egalitarianism, intellectual autonomy and harmony and the low importance of embeddedness, affective autonomy and especially hierarchy. The study also raises some questions related to the national – Balkan – European identity relationship and the opportunities of the Balkan countries for cooperation, intercultural communication and unification in the perspective of values.*

**Keywords:** *value models, value orientations, value priorities, Schwartz Value Survey, Balkan countries*

Съвременни изследвания в областта на социалните и хуманитарните науки, посветени на балканската проблематика, изграждат хипотезата за *Homo Balcanicus* (Балканския човек) като хомогенно културно пространство или като географска област с множество културни реалии (Дончева 2009; Кюлавкова 2019). По отношение на първата теза се посочват някои общи характеристики между балканските народи като географския фактор (полуостров), държавно-политическия модел (республиканска форма на управление), сходните исторически обстоятелства (османско наследство) и др. (Дончева 2009; Дерменджиева, Събева 2013). За диференциране на балканските държави се изтъкват ключови

фактори като различния темп на икономическо развитие, конкурентоспособността, корупционния индекс, развитието на човешкия капитал, степента на интегриране в Европейския съюз (ЕС), етническите напрежения и т.н. (Дерменджиева, Събева 2013; Arandarenko, Kotzeva, and Rauna 2006). След краха на комунистическия режим в Централна и Източна Европа през 90-те год. на XX в. и с присъединяването на част от бившите тоталитарни общества към ЕС започва ново геополитическо прекрояване на Европа (Akaliyski 2019; Akaliyski and Welzel 2019), което заедно с глобализационните процеси на трансфер на *западни* ценности повдига въпроса за формирането на културните идентичности и ценностните модели на Балканите през парадигмата на интеркултурната комуникация и межкултурния диалог (Петкова 2013; Тахиров 2017; Кюлавова 2019).

Световно утвърдените подходи за изследване на културните различия разглеждат културата като сложен набор от ценностни измерения или ориентации. Примери в това отношение са: шестдименсионалният модел на националните култури на Х. Хофстеде (Hofstede, Hofstede, and Minkov 2010), теорията за универсалния характер на мотивационното съдържание и структура на ценностите на Ш. Шварц (Schwartz 1992), теорията за седемте културни дилеми на Ф. Тромпенаарс и Ч. Хампдън-Търнър (Trompenaars, Hampden-Turner 2012), културните синдроми на Х. Триандис (Triandis 1996), моделът на културната промяна на Р. Инглехарт (Inglehart, Welzel 2010) и др. Основното предположение е, че ценностите са ядрото на културата и тяхното изследване е от особен интерес за социалните изследователи (Hofstede, Hofstede, and Minkov 2010; Ривов 2019). Един от най-комплексните подходи за измерване на ценностите в психологията, който дава възможност за анализ на индивидуално, организационно/ социално-групово и културално ниво, принадлежи на Шварц (Schwartz 1992; Байчинска 2011; Гарванова 2017а). Не случайно този подход е предпочетен в настоящото изследване.

### **Теоретичен модел на изследването**

Според Шварц, ценностната система на културално ниво се описва чрез 7 универсални ценностни ориентации (категории): кон-

серватизъм, автономност (интелектуална и афективна), йерархия, егалитаризъм, майсторство и хармония. Отношенията между тези категории отразяват основните противоречия, които всяко общество трябва да разреши: 1) отношение между индивида и групата – до каква степен хората са автономни или включени в своите групи; 2) гарантиране на отговорно социално поведение – как да се мотивират хората да координират своите действия и да зачитат правото на другия, и 3) роля на човека в естественото и социалното обкръжение – дали е по-важно да се адаптираш към околния свят и да го приемеш такъв, какъвто е, или непрекъснато да се стремиш да го променяш и експлоатираш (Schwartz 2008a).

Първият проблем се отнася до степента на включеност на индивидите във вътрешните групи и засяга базисната биполарна дименсия *консерватизъм срещу автономност*. В консервативния тип култури индивидът се схваща не като самостоятелна единица, а като част от групата, в която участва. Той се идентифицира с нея и споделя законите и нормите на общността. В тези общества доминират ценности, акцентиращи върху запазване на статуквото и предпазване от действия или склонности, които могат да нарушат солидарността в групата или традиционния ред. Противоположният тип култури са тези, в които личността се схваща като автономна, макар и свързана с групата цялост, която намира смисъл в своята собствена уникалност и търси да изрази своите вътрешни характеристики (цели, емоции, мотиви). В тези общества преобладават ценности, които могат да бъдат наречени ценности на автономността. Те се отнасят до идеите и мислите (*интелектуална автономност*) или до чувствата и емоциите – *афективна автономност* (Schwartz 2008a).

Вторият проблем, който трябва да реши всяко общество, е как да накара своите членове да координират действията си и да зачитат правото на другия. Съществуват култури от йерархичен тип, които използват строга система от предписания, социални роли и задължения. Приемането на този йерархичен социален ред в процеса на социализация осигурява подчинение на правилата, очертава границите на нормите и приписва на хората различна власт и влияние. На противоположния полюс застават култури, които акцентират върху общите интереси и цели и нуждата от коопериране на индиви-

те за тяхното постигане. При това най-често се лансира идеята, че другите хора са принципно равни на *мен самия*. Това решение на проблема се базира върху ценностите на егалитаризма. *Йерархията срещу егалитаризма* формират втората биполярна дименсия (Schwartz 2008a).

Третият проблем, пред който всички общества се изправят, се отнася до връзката между човека и неговото естествено и социално обкръжение. Редица култури решават този въпрос, като акцентират върху нуждата от активно изменение на света, привеждането му в съответствие с човешката воля и непрекъснат контрол върху неговите параметри. В тези общества светът се схваща като обект за експлоатация в зависимост от личните или груповите интереси и доминират ценностите на майсторството. Противоположната алтернатива подчертава необходимостта от приспособяване и приемане на света такъв, какъвто е, както и съхраняване на съществуващия в него ред, като доминират ценностите на хармонията. Така третата биполярна дименсия се изгражда от *майсторството срещу хармонията* (Schwartz 2008a).

### **Цел, задачи и хипотези на изследването**

Настоящото изследване *цели* да очертае особеностите на съвременната българска култура в кроскултурна перспектива чрез въпросника на Шварц за оценка на ценности – Schwartz Value Survey, SVS (Schwarz 1992), като си поставя следните по-конкретни *задачи*: 1. Анализ на ценностните сходства и различия между българския културен модел и този на балканските държави; 2. Описание на йерархичния ценностен модел (идеал), характерен за балканските култури.

На базата на данни от литературата (напр. Дончева 2009; Дерменджиева, Събева 2013; Велчев 2015; Кюлавкова 2019; European Commission 2009) могат да се формулират следните *хипотези*: 1) Балканите са разнолик културен, религиозен, езиков, социално-политически и т.н. ареал, което рефлектира в циркулирането на хетерогенни ценностни ориентации; 2) Протичането на някои общи социално-исторически процеси обаче с голяма вероятност води до

формирането на относително хомогенен ценностен идеал, което се установява на нивото на ценностните приоритети в йерархичната ценностна система.

### Дизайн и процедура на изследването

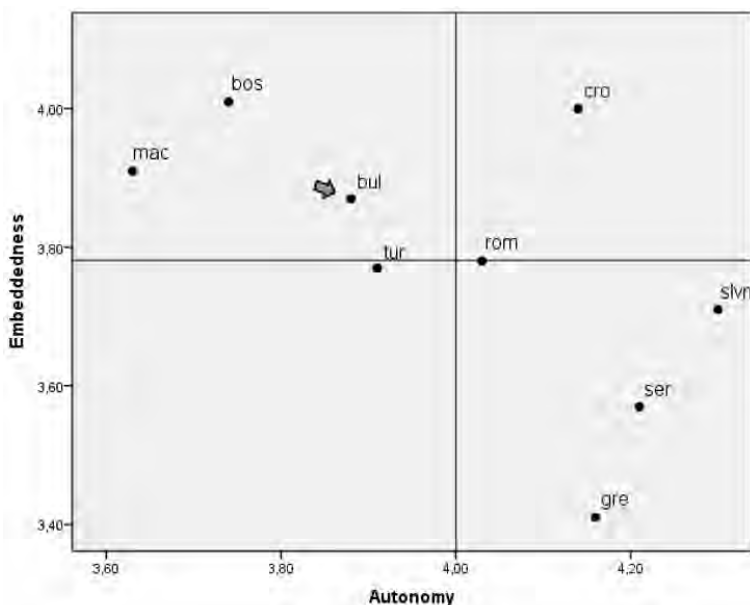
**Извадки.** В изследването е използван методът на вторична обработка на данните. Първоизточникът е набор от данни със средни стойности по 7-те ценностни ориентации от SVS, събрани в периода 2008-2015 г. от Шварц и сътр. (Schwartz 2008b, 2015). Той включва комбинирани данни за учителски и студентски извадки, както и национални представителни извадки за 80 държави с над 55 000 изследвани лица. В него присъстват данни за 9 от 12-те балкански държави, представени със следната абrevиатура: **bos** – Босна и Херцеговина, **bul** – България, **cro** – Хърватия, **gre** – Гърция, **mac** – Македония (преименувана на Северна Македония на 12.02.2019 г.), **rom** – Румъния, **ser** – Сърбия, **slvn** – Словения и **tur** – Турция. В изследването на Шварц не попадат Албания, Косово и Черна гора. Допълнителните калкулации и визуализацията на данните са реализирани с Excel 2016 и IBM SPSS Statistics 21.

**Метод.** Последните модификации на SVS представляват 56/57 ценности. Значението на всяка една от тях се фиксира чрез допълнителна обяснителна фраза, за да се постигне смислова еднозначност, например: удоволствие (удовлетворяване на желанията), социален ред (стабилност в обществото), смисъл в живота (цел в живота) и т.н. Респондентът трябва да оцени значимостта на всяка една ценност, използвайки 9-степенна скала на отговорите (от 0 – не е важна до 7 – изключително важна ценност, а също и [-1] – противоположна на моите ценности) (Schwartz 1992, 2008a). На следващия етап на обработка на данните отделните айтеми се групират в 7 ценностни ориентации, описани по-подробно по-горе – консерватизъм, интелектуална автономност, афективна автономност, йерархия, егалитаризъм, майсторство и хармония. Интелектуалната и афективната автономност се обединяват в общата категория *автономност*. Така се формират 3 биполарни дименсии – консерватизъм срещу автономност, егалитаризъм срещу йерархия и хармония срещу майсторство.



## Резултати и интерпретация

За всяка ценностна ориентация е изчислена т.нар. *балканска норма*, която представлява осреднената средна стойност на 9-те изследвани държави. Това дава възможност, от една страна, да се определи позицията на отделните страни под и над бенчмарка в двумерното дименсионално пространство, а от друга страна – да се направи сравнителен анализ между културите. Резултатите по първата ценностна алтернатива *консерватизъм – автономност* са представени във Фиг. 1.



Фигура 1. Средни стойности по първата биполарна дименсия „консерватизъм – автономност“ сред балканските държави

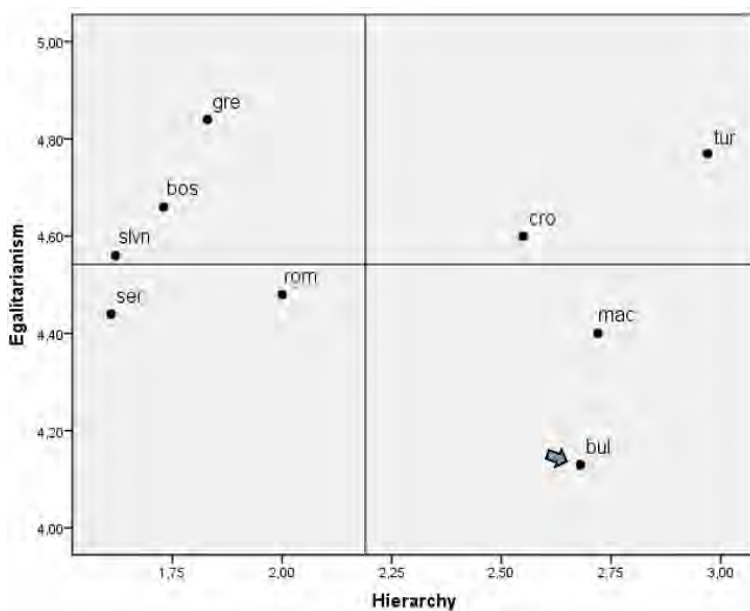
Четирите квадранта на фиг. 1 се изграждат от  $x=3,78$  за консерватизма и  $x=4,00$  за автономността. Така в първи квадрант с високи стойности и по двете измерения попадат Хърватия и Румъния (със стойности около нормата); във втори квадрант с високи стойности по консерватизма и ниски стойности по автономността – Босна и Херцеговина, С. Македония и България; в трети квадрант с ниски стойности

и по двете ценностни категории – Турция (със стойности около нормата по консерватизма), и в последния четвърти квадрант с високи стойности по автономността и ниски стойности по консерватизма – Словения, Сърбия и Гърция. Прави впечатление, че при повечето балкански държави има ясно изразена тенденция към консерватизъм (втори квадрант) или автономност (четвърти квадрант). Единствено в Хърватия силно доминират и двете ценностни ориентации.

Кроскултурните анализи на Шварц с данни от SVS за 77 културни групи (74 държави) разкриват, че културните вариации при консерватизма се дължат на различни фактори, като колективистичните нагласи са по-силно изразени при етнически разнородни общества, със сравнително кратка история на ключови за социалната регулация държавни институции, при исторически доминираща роля на религията в лицето на исляма и в много по-малка степен на протестантството и римокатолицизма (Schwartz 2009). От своя страна, автономността се свързва с ценностите на себеизразяването и е характерна за държави, при които се наблюдава устойчиво икономическо и технологично развитие, водещо до трайни промени в масовите нагласи в подкрепа на ценностите на гражданското общество, равенството между половете и демократичните структури според междукултурните изследвания на Инглехарт и Велзел от World Values Survey, WVS (Inglehart and Welzel 2010). С други думи, върху интензитета на ценностните ориентации консерватизъм и автономност (Schwartz and Ros 1995) или колективизъм и индивидуализъм (Hofstede, Hofstede, and Minkov 2010), които са базисни ценности, защото изразяват отношението между индивида и социалните групи, силно влияние оказва степента на социално-икономическото развитие, демократичността на политическата система, доминиращите религиозни убеждения, исторически утвърдилите се и устойчиви във времето културни стереотипи в националния модел и т.н. (Schwartz and Bardi 1997; Schwartz, Bardi, and Bianchi 2000; Кюлавкова 2019).

Ако се вземе примерът с Хърватия като *case study* (изследване на случай) може да се каже, че принадлежността на страната към римокатолическата религиозна общност с голяма вероятност обяснява наличието на традиционни, колективистични и консервативни ценностни модели. Утвърждаването на демократичната политическа

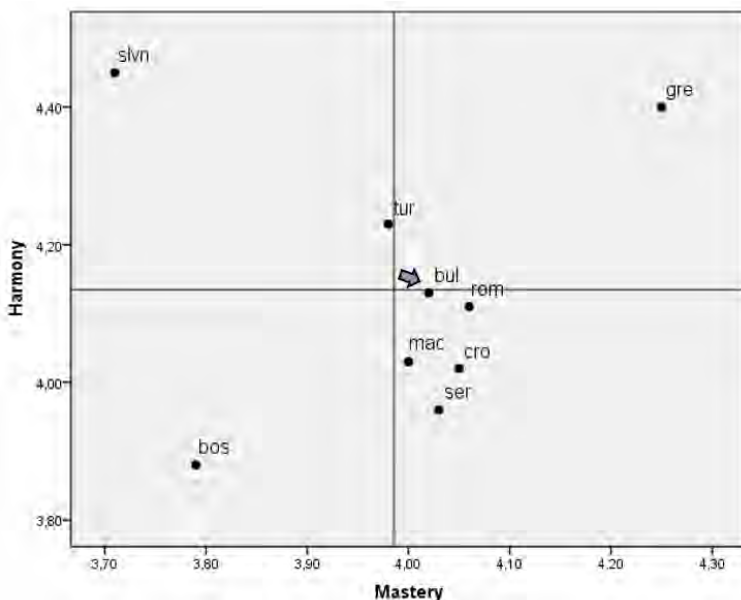
система след изборите през 2000 г. и членството на Хърватия в Европейския съюз през 2013 г. се определят от някои изследователи като положителни фактори, които затвърждават водещата ѝ позиция на западния балкански регион (Finn 2019), израз на което е и приоритетната позиция на ценностите на себеизразяването, автономността и индивидуализма. Друго възможно обяснение е тенденцията, която анализират други автори, е, че със засилване на индивидуализма вследствие на икономическата стабилност, материалното благосъстояние и разширяването на сферата на пазарните отношения се засилва и колективизмът (Паспаланова 1999; Фридман 2002). Гравитирането на Турция и Румъния около нормата на двете ценностни измерения вероятно разкрива някои динамични процеси, свързани с релацията индивидуална автономност–социална принадлежност в тези общества. Межкултурните особености са още по-отчетливо изразени по втората дименсия *егалитаризъм – йерархия* (Фиг. 2).



Фигура 2. Средни стойности по втората биполарна дименсия „егалитаризъм – йерархия“ сред балканските държави

Както се вижда от Фиг. 2, данните за егалитаризма и йерархията са по-дифузни, отколкото за консерватизма и автономността, очертавайки по-големите ценностни дистанции сред балканските държави по това измерение. Четирите квадранта на графиката се формират от пресечната точка на егалитаризма –  $x=4,54$  и йерархията –  $x=2,19$ . Така в първи квадрант с високи стойности над двете норми попадат Турция и Хърватия; във втори квадрант с висок интензитет на егалитаризма и нисък на йерархията – Гърция, Босна и Херцеговина и Словения; под двете норми в трети квадрант се позиционират Румъния и Сърбия, а в четвърти квадрант – с най-високи стойности по йерархията (след Турция) се нареждат С. Македония и България, които обаче са на дъното на ценностното ранжиране по егалитаризъм сред изследваните държави.

Липсата на ценностен консенсус до голяма степен се дължи на обстоятелството, че повечето държави, включени в проучването, принадлежат към бившата социалистическа Югославска федерация (Хърватия, Босна и Херцеговина, Словения, Сърбия и С. Македония) и Източния блок – Румъния и България, където егалитаризмът, равенството и уравниловката са крайъгълният камък на тоталитарната идеология, загубила легитимна мощ след политическите промени през 90-те год. на XX в. На Балканите се появяват т.нар. *култури в преход*, в които се зараждат и протичат нови общи, но и национално-специфични процеси и явления, свързани най-вече с либерализацията на пазара и демократичното преустройство на политическите институции. Не случайно редица изследвания разкриват, че социално-икономическото развитие и степента на устойчивост на демократичната култура внасят вариативност в циркулиращите ценностни модели (Schwartz 2015). При развитите общества от западен тип се установява силна взаимовръзка между ценностите на автономността и егалитаризма и по-слабо влияние на ценностите на консерватизма и йерархията (Siegel, Licht, and Schwartz 2011; Schwartz 2013, 2015). Данните по третата дименсия *майсторство – хармония* разкриват още по-интересни и показателни тенденции (Фиг. 3).



Фигура 3. Средни стойности по третата биполарна дименсия „хармония – майсторство“ сред балканските държави

Резултатите от Фиг. 3 осветляват друг аспект на проблема за ценностното разнообразие на Балканите. Скатерграмата ясно показва, че повечето държави, между които и България, гравитират около среднения бенчмарк за хармонията –  $x=4,13$  и йерархията –  $x=3,99$ . Изключение правят Гърция – първи квадрант с висок интензитет по двата полюса, Словения – втори квадрант с най-висока оценка на хармонията и най-ниска на майсторството от 9-те анализирани държави и Босна и Херцеговина – трети квадрант със занижени стойности и по двете ценностни ориентации. Въз основа на представените емпирични находки може да се каже, че при преобладаващите балкански култури протичат разнопосочни процеси, свързани с експлоатацията на природните и социалните ресурси, характерно за ранния етап на модерността и индустриализацията на европейските социуми (Weber 1997; Schwartz 2007), но и с хармоничната адаптация към средата – т.нар. постматериални ценности, политики и практики на постмодерните общества (Inglehart and Welzel 2010). Изследвания върху екологичната култура на съвре-

менния българин показват преплитане на традиционни и модерни възгледи, нагласи, ценности и поведенчески намерения относно опазването на околната среда, внедряването на „зелените“ технологии, разделното събиране на боклуците и др. (Мантарова, Йовчевска 2012).

Представените данни очертават особеностите на българския културен ценностен модел в балкански контекст. България заема 3-о място по йерархия –  $x=2,68$ , 4-о по консерватизъм –  $x=3,87$ , 4-о по хармония –  $x=4,13$ , 5-о по майсторство –  $x=4,02$ , 7-о по автономност –  $x=3,88$  и 9-о по егалитаризъм –  $x=4,13$  сред 9-те балкански държави от SVS. С други думи, сравнителният кроскултурен анализ разкрива, че в българското общество присъстват изявени социални перцепции към йерархия и умерено проявени обществени нагласи към консерватизъм, хармония и майсторство. Установява се обаче *недостиг* на демократични ценности като автономността и егалитаризма (Schwartz 2013, 2015), което определя догонващата модернизация на съвременната българска култура по отношение на европейските ценности, изразяващи независимостта на личността и равнопоставените социални отношения (Проданов 2011; Гарванова 2017б).

Емпиричните находки *потвърждават* първата хипотеза на изследването – налице е амалгама от ценностни модели на Балканиите, отразяващи различните етапи на развитие на обществата при утвърждаването на демократичната култура, ценностите на гражданското общество, зараждането на екологичното самосъзнание и др. Анализът на ценностните приоритети в обобщения балкански културен идеал очертава обаче и някои сходни тенденции (Табл. 1).

Таблица 1. Доминиращ културен ценностен модел сред балканските държави, където: ЕГА – егалитаризъм, ИА – интелектуална автономност, ХАР – хармония, МАЙ – майсторство, КОН – консерватизъм, АА – афективна автономност, ЙЕР – йерархия

| Категория | Осреднена средна стойност | Стандартно отклонение | Ранг |
|-----------|---------------------------|-----------------------|------|
| ЕГА       | 4,54                      | 0,21                  | 1    |
| ИА        | 4,46                      | 0,23                  | 2    |
| ХАР       | 4,13                      | 0,19                  | 3    |
| МАЙ       | 3,99                      | 0,16                  | 4    |
| КОН       | 3,78                      | 0,20                  | 5    |
| АА        | 3,54                      | 0,30                  | 6    |
| ЙЕР       | 2,19                      | 0,54                  | 7    |

Осреднените стойности по 7-те ценностни ориентации за 9-те балкански държави в Табл. 1 са подредени по низходящ ред, като категорията с най-висока оценка получава ранг 1, а с най-ниска – ранг 7. Това дава възможност да се очертаят най-предпочитаните и най-непредпочитаните ценности в йерархичния модел. Така ценностите на егалитаризма, интелектуалната автономност и хармонията заемат първите три места, в средата се позиционира майсторството, а накрая застават консерватизмът, афективната автономност и йерархията. Налице е висок ценностен консенсус по всички ценностни ориентации (под половин стандартно отклонение). Изключение прави единствено йерархията, която категорично се очертава като най-маловажна ценност, с голяма дистанция от най-приоритетната категория – егалитаризъм и с най-голяма вариативност на данните (над половин стандартно отклонение). Описанието на ценностната йерархия дава основание да се спекулира, че на Балканите протичат сходни социално-политически и икономически процеси, исторически обусловени и глобално предопределени, което води до изкристализирането на относително хомогенен ценностен идеал и *потвърждава* втората хипотеза на проучването.

\*

В настоящото изследване чрез вторичен анализ на данни от SVS е направен опит да се очертаят сходствата и различията в ценностните модели на балканските държави чрез три ценностни алтернативи: 1) консерватизъм – автономност, 2) егалитаризъм – йерархия и 3) хармония – майсторство (Schwartz 2008a). Емпиричните илюстрации като цяло разкриват относително ясна диференциация на ценностните предпочитания по първата дименсия – при държави с проявени тенденции към консерватизъм има слаби стремежи към автономност и обратно. По отношение на втората дименсия се регистрира по-голямо разнообразие при начините на координиране на социалните взаимодействия чрез равнопоставеност или неравенство като следствие от интензивната социална трансформация, която преживяват повечето съвременни балкански общества. При третата ценностна дилема данните *улавят* амбивалентни нагласи и практики за експлоатация на околната среда, от една страна, а от друга – за съхраняване и опазване на природните и социалните ресурси за

хармонично съжителство между индивида и неговото обкръжение. В кроскултурен план България попада над балканската норма с висок интензитет на консерватизма, йерархията и майсторството, под бенчмарка с ниски стойности на автономността и егалитаризма и изравнена оценка с нормираната стойност за хармонията. Като цяло сред ценностните приоритети на балканските държави присъстват ценностите на егалитаризма (равенство), автономността (свобода) и хармонията (солидарност), което потвърждава тяхната принадлежност към европейското цивилизационно семейство, въпреки изоставащата от западноевропейските култури модернизация.

Получените резултати повдигат редица въпроси, свързани с конструирането на понятието *Homo Balcanicus* като култура, идентичност и менталност (Дончева 2009; Велчев 2015; Кюлавкова 2019) и релацията между националната, балканската и европейската идентичност в контекста на глобалната дивергенция на идеологията на мултикултурализма и неолибералните ценности (Тахиров 2017). Голямата вариативност на ценностните модели, очертани от SVS, е в подкрепа на тезата, че Балканите не са монолитен културен регион, а по-скоро географски регион с множество отделни балкански култури (Дончева 2009). Липсата на обединяващ културно-исторически център (Дерменджиева, Събева 2013; Велчев 2015) с голяма вероятност възпрепятства формирането на общ балкански хабитус, въпреки все по-честото налагане на термина *Западни Балкани* като специфичен субкултурен регион (European Commission 2009).

Сравнителният анализ на данните от кроскултурното изследване на ценностите на Шварц насочва към идеята, че балканската идентичност се конструира по-скоро като национален и общоевропейски ракурс, въпреки проблематичното вписване на някои бивши югославски републики на географската карта на Балканите и устойчивата негативна стереотипизация, която води до негативна самоидентификация на балканските държави като изоставащи от постиженията на Европа (Дончева 2009; Дерменджиева, Събева 2013). Процесите на глобализация обаче съдействат не само за „окупняването“ на света, но и за неговото *сегментиране* и *локализиране*, и възраждат идеите за регионалните идентичности (Бауман 1999). Балкански съюз като аналогия на Европейския съюз би могъл да



намери своята реализация, ако замени етнополитическата полемика с политическа воля за межкултурен диалог, сътрудничество и взаимопомощ – ценности, които на междуличностно ниво се усвояват през ранната социализация в семейна и училищна среда (Полхронов 2019). В следващо изследване ще бъдат представени ценностните йерархии на отделните балкански държави, което ще хвърли допълнителна светлина върху проблема за конструирането на балканските идентичности в перспективата на ценностите.

## Благодарности

Статията е реализирана в рамките на научноизследователски проект *Концептуален модел за генериране на доверие и лидерски позиции на базата на имидж в университетска информационна среда*, договор № ДН 15/2 от 11.12.2017 г., финансиран от ФНИ при МОН.

## Използвани източници

Байчинска, К. 2011. *Ценностите на съвременната българска култура*. София [Baychinska, K. 2011. Tsennostite na savremennata balgarska kultura. Sofia: Gutenberg]

Бауман, З. 1999. *Глобализацията. Последниците за човека*. София. Bauman, Z. 1999. Globalizatsiyata. Posleditsite za choveka. Sofia: LIK]

Велчев, Й. 2015. *Балканският човек XIV-XVII век*, т. 1-3. С., Издателство Жанет–45. [Velchev, Y. 2015. Balkanskiyat chovek XIV-XVII vek, t. 1-3. Sofia: Zhanet–45]

Гарванова, М. 2017а. *Българинът на ценностен кръстопът*. София [Garvanova, M. 2017a. Balgarinat na tsennosten krastopat. Sofia: Za bukвите – O pismeneh]

Гарванова, М. 2017б. Ценностите на съвременната българска култура в перспективата на Европейския съюз. В: *Съвременни измерения на европейското образователно и научно пространство. Българо-гръцки културни общувания. Сборник с доклади. Единадесети международен пътуващ семинар на УниБИТ България – Гърция, 29 май – 05 юни 2017 г.* София, т. 5, с. 182-194. [Garvanova, M. 2017b. Tsennostite na savremennata balgarska kultura v perspektivata na Evropeyskia sayuz. V: Savremenni izmerenia na evropeyskoto obrazovatelno i nauchno prostranstvo. Balgaro-gratski kulturni obshtuvania. Sbornik s dokladi. Edinadeseti mezhdunaroden patuvashht seminar na UniBIT Bulgaria – Gartsia, 29 may – 05 yuni 2017 g. Sofia: Za bukвите – O pismeneh, t. 5, pp. 182-194]

Дерменджиева, С., П. Събева. 2013. Балканите – география, култура,

ценности. В: *Сборник от трета международна научна конференция „Балканите – език, история, култура“*, Велико Търново, 14-15 октомври 2011 г. Велико Търново, с. 475-483. [Dermendzhieva, S., P. Sabeva. 2013. Balkanite – geografia, kultura, tsennosti. V: Sbornik ot treta mezhdunarodna nauchna konferentsia „Balkanite – ezik, istoria, kultura“, Veliko Tarnovo, 14-15 oktombri 2011 g. Veliko Tarnovo: IVIS, s. 475-483]

Дончева, Г. 2009. Homo Balcanicus: кой е той?, *Исторически архив*, № 18-19, с. 128-150. [Doncheva, G. 2009. Homo Balcanicus: koy e toy? Istoricheski arhiv, № 18-19, s. 128-150]

Кюлавкова, К. 2019. *Балкански наративи*. София [Kyulavkova, K. 2019. Balkanski narativi. Sofia: Skayuey Pablikeyshans]

Мантарова, А., П. Йовчевска. 2012. Традиционно и модерно в екологическата култура на българина. В: Кертиков, К. (съст.) *Българските национални ценности. Статика и динамика в евроинтеграционния процес*. София, с. 340-350. [Mantarova, A., P. Yovchevska. 2012. Traditsionno i moderno v ekologicheskata kultura na balgarina. V: K. Kertikov (sast. i otg. red.) Balgarskite natsionalni tsennosti. Statika i dinamika v evrointegratsionnia protses. Sofia: IIOZ – BAN, s. 340-350]

Паспаланова, Е. 1999. *Психологически измерения на индивидуализма*. София [Paspalanova, E. 1999. Psihologicheski izmerenia na individualizma. Sofia: Prof. Marin Drinov]

Петкова, Д. 2013. *Културни идентичности в интеркултурен диалог*. Велико Търново [Petkova, D. 2013. Kulturni identichnosti v interkulturen dialog. Veliko Tarnovo: Faber]

Полихронов, Д. 2019. Ограмотяване в мултикултурна среда в първи клас – педагогически модел, *ГСУ, ФП, кн. Педагогика*, т. 112, с. 165-231. [Polihronov, D. 2019. Ogramotyavane v multikulturena sreda v parvi klas – pedagogicheski model. Godishnik na Sofiyskia universitet Sv. Kliment Ohridski, Fakultet po pedagogika, Kniga Pedagogika, t. 112, s. 165-231]

Проданов, В. 2011. Европейските ценности в контекста на догонващата модернизация на България. В: Проданов, В. (съст.) *Национално, балканско и европейско: конвергенция и дивергенция на ценности*. София, с. 7-21. [Prodanov, V. 2011. Evropeyskite tsennosti v konteksta na dogonvashтата modernizatsia na Bulgaria. V: V. Prodanov (sast. i red.) Natsionalno, balkansko i evropeysko: konvergentsia i divergentsia na tsennosti. Sofia: IIOZ – BAN, s. 7-21]

Ривов, Г. 2019. *Аксиология на системата национална сигурност*. Дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“. София [Rivov, G. 2019. Aksiologia na sistemata natsionalna sigurnost. Disertatsia za prisazhdane na obrazovatelna i nauchna stepen „doktor“. Sofia: UniBIT]

Тахиров, М. 2017. *Неолиберално общество и межкултурно общуване*. София [Tahirov, M. 2017. Neoliberalno obshtestvo i mezhdukultureno obshtuvane. Sofia: Za bukvite – O pismeneh]

Фридман, Л. 2002. *Хоризонталното общество*. София [Fridman, L. 2002. *Horizontalnoto obshtestvo*. Sofia: Vesela Lyutskanova]

Akaliyski, P. 2019. *Cultural diversity and change in post-cold war Europe*. Oslo.

Akaliyski, P., C. Welzel. 2019. Clashing values: Cultural and geopolitical transformations of post-cold war Europe, *World Values Research*, vol. 11 (4), pp. 85-123.

Arandarenko, M., M. Kotzeva, B. Pauna. 2006. Valuing human capital in Balkan transition countries, *The World Bank*, <https://microdata.worldbank.org/>.

European Commission: The Western Balkans in Transition. 2009, *Occasional Papers*, 46, May 2009, pp. 1-78.

Finn, V. 2019. Democracy in Croatia: From stagnant 1990s to rapid change 2000–2011, *International Political Science Review*, doi: 10.1177/0192512119863140.

Hofstede, G., G. J. Hofstede, M. Minkov. 2010. *Cultures and organizations: Software of the mind* New York.

Inglehart, R., C. Welzel. 2010. Changing mass priorities: The link between modernization and democracy, *Reflections*, vol. 8 (2), pp. 551-567.

Schwartz, S. H. 1992. Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. In: Zanna, M. P., ed., *Advances in experimental social psychology*, vol. 25 (pp. 1-65). New York.

Schwartz, S. H. 2007. Cultural and individual value correlates of capitalism: A comparative analysis, *Psychological Inquiry*, vol. 18 (1), pp. 52-57.

Schwartz, S. H. 2008a. *Cultural value orientations: Nature and implications of national differences*. Moscow: State University Higher School of Economics Press.

Schwartz, S. H. 2008b. *The 7 Schwartz cultural value orientation scores for 80 countries*. [https://www.researchgate.net/publication/304715744\\_The\\_7\\_Schwartz\\_cultural\\_value\\_orientation\\_scores\\_for\\_80\\_countries](https://www.researchgate.net/publication/304715744_The_7_Schwartz_cultural_value_orientation_scores_for_80_countries).

Schwartz, S. H. 2009. Causes of culture: National differences in cultural embeddedness. In: Gari, A. & Mylonas, K. eds., *Quod Erat Demonstrandum: From Herodotus' ethnographic journeys to cross-cultural research* (pp. 1-11). Athens.

Schwartz, S. H. 2013. Societal value culture: Latent and dynamic. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 45 (1), pp. 42-46.

Schwartz, S. H. 2015. Cultural values influence and constrain economic and social change. In: Harrison, L., Yasin, E. eds., *Culture matters in Russia—and everywhere. Backdrop for the Russia-Ukraine conflict*, Lanham, (pp. 287-302).

Schwartz, S. H., A. Bardi. 1997. Influences of adaptation to communist rule on value priorities in Eastern Europe, *Political Psychology*, vol. 18 (2), pp. 385-410.

Schwartz, S. H., A. Bardi, G. Bianchi. 2000. Value adaptation to the imposition and collapse of communist regimes in East-Central Europe. In: Duckitt, J., Renshon, S. A. eds., *Political psychology: Cultural and cross-cultural foundations* (pp. 217-237). London.

Schwartz, S. H., M. Ros. 1995. Values in the West: A theoretical and empirical challenge to the individualism–collectivism cultural dimension, *World Psychology*, vol. 1, pp. 91-122.

Siegel, J. I., A. N. Licht, S. H. Schwartz. 2011. Egalitarianism and international investment, *Journal of Financial Economics*, vol. 102, pp. 621-642.

Triandis, H. C. 1996. The psychological measurement of cultural syndromes, *American Psychologist*, vol. 51, pp. 407-415.

Trompenaars, F., C. Hampden-Turner. 2012. *Riding the waves of culture: Understanding diversity in global business*. New York=

Weber, M. 1997. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. London.

## ДИАГНОСТИКА НА РЕЛАЦИЯТА АЛТРУИЗЪМ – ЕГОИЗЪМ У ЛИЧНОСТТА

Мария Дишкова

## DIAGNOSIS OF THE RELATION ALTRUISM – EGOISM IN THE PERSON

Maria Dishkova

dishkova.maria@gmail.com

**Abstract:** *The relation "altruism-egoism" in a person is considered in this article in connection with the helping behavior and the main factors of its manifestation. It is about altruism, empathy, compassion and the instinct to help others in order to improve their situation and ensure their well-being, which oppose selfishness as another factor in helping behavior, but for personal gain and pleasure. Selfishness in helping behavior is considered in several aspects: we help to feel better; we help to please people and get attention; we help to get something in return; we help to feel better and this emotion helps us to feel happy. The survey included 100 respondents of different ages, professions and social status. A questionnaire has been used to diagnose the relation "altruism-egoism" in the personality (Fetiskin, Kozlov, Manuilov, Moscow, 2002), which is pointed to studying the socio-psychological dimensions of the personality in relation to its helping behavior. The questionnaire contains 20 statements that are related to the behavior of the individual in different situations. Based on the obtained results, the relevant conclusions are made.*

**Keywords:** *altruism, egoism, helping behavior, children prosocial behavior.*

Релацията алтруизъм – егоизъм у личността представлява интерес да се проследи във връзка с *помагащото поведение* и основните фактори на неговото проявление. Става дума за алтруизма, емпатията, съчувствието и инстинкта да помагаме на другите, за да подобрим тяхното положение и осигурим благосъстоянието им, които опонират на егоизма като другия фактор на *помагащото поведение*, но с цел лична изгода. Егоизмът в *помагащото поведение* се разглежда в няколко аспекта: помагаме, за да се почувстваме по-добре; помагаме, за да се харесаме на хората и да получим внимание; помагаме, за да получим нещо в замяна; помагаме, за да усетим тази емоция, която ще ни помогне да се почувстваме щастливи.

В изследването са включени 100 респонденти от различни възрасти, професии и социален статус. Използвана е анкета за диаг-

ностика на релацията *алтруизъм-егоизъм* у личността (Фетискин, Козлов, Мануйлов 2002), насочена към изучаване на социално-психологическите измерения на личността във връзка с нейното *помагащо* поведение. Въпросникът съдържа 20 твърдения, свързани с поведението на индивида в различни ситуации. Въз основа на получените резултати са направени съответните изводи.

## Литературен обзор

Понятията *алтруизъм* и *егоизъм* често се срещат в социално-педагогическата литература, но не винаги на едно и също място. В тази статия ще разгледаме не егоизма по принцип, а като подбуда за извършване на добри дела. Според някои изследователи (Atabaeva 2019: 117-118) алтруизмът означава щедрост, щедрост и пак щедрост. Ролята на обществото, образованието и възпитанието при формирането и развитието на алтруистичното поведение се основава на социално-педагогически и психологически анализ. Почти всички съвременни изследвания за алтруизма и алтруистичното поведение са насочени към подчертаване на важността на ситуационните и личностни фактори и на значението на генетичния, психологическия и социалния подход към развитието на алтруизъм. За проявата му при хората има значение и възрастта (опитът), но съпричастността действа като вътрешен мотиватор за помагащото поведение във всички възрасти. Много важно е да бъде повлияна социално-когнитивната, емоционалната и мотивационната сфера на човешкото развитие с цел да се формират нагласи за помагащо поведение през целия живот (Atabaeva 2019: 117-118). Други автори подчертават, че основните човешки ценности се размиват в бързо променящия се свят, в който прекомерната употреба на информационните технологии и Интернет влияе негативно върху комуникацията между хората (Karimov 2008), като особено силно са ощетени младите хора. Повечето автори (философи, педагози, психолози, социолози) се обединяват около идеята, че алтруистичните прояви целят повече благополучието на другия, отколкото лична изгода и това е заложено в определението на понятието. Най-общо могат да се открият следните типове алтруизъм (Atabaeva 2019: 104-105):

– алтруизъм като резултат от емпатията – алтруистичните прояви са предизвикани от обичта (любовта) към другите, както и от емоционалната връзка с близки, роднини и др. лица;

– етичен алтруизъм – обикновено е част от вътрешната цензура на личността и най-често се базира на индивидуални убеждения, нагласи, изповядвани ценности, предразсъдъци;

– саможертва – характеризира се със себеотричане и се разглежда в два основни аспекта: *позитивен* аспект – извършва се заради някой, който ни е мил, скъп; *негативен* аспект – проявява се, когато актът на саможертва се извършва за някого, когото искаме да впечатлим, без той/ тя да изпитва същите чувства към нас;

– рационален алтруизъм – опит да се намери баланс между емоциите на *даващия* и емоциите на *получаващия* помощ; по този начин вредата и за двамата е минимална, а ползата (изгодата) може да се разпредели поравно. Почти всяко алтруистично действие е умишлено, преднамерено, целенасочено, което означава, че може да бъде добре обмислено предварително, за да се преценят ползите и вредите за участниците в него;

– родителство – проявите на майчино и бащинско отношение към детето са характерни за повечето човешки общества и включват родителската грижа към децата. Подобно поведение се основава на т. нар. родителски инстинкт, който може да се определи и като вид саможертва от родителя към детето;

– взаимопомощ – това е действие, при което се оказва помощ на другия, но без да се очаква същото в замяна. Този вид алтруизъм се откроява най-вече сред близки роднини, истински приятели, интимни партньори, дългогодишни колеги. Много е характерен в социално-педагогическата работа. Силно се повлиява от социалните норми и очаквания към индивида;

– морал – личността се държи по определен, социално приемлив начин. Спазва се принципът да се прави добро на другите, което е заложено в ценностната ни система. Най-често този вид алтруистично поведение се наблюдава при доброволците;

– демонстративно поведение – извършва се публично, пред очите на повече хора, защото се възприема добре от останалите: те го аплодират, ценят, уважават. Този вид подчертава социалната

обусловеност на алтруистичното поведение;

– състрадание – проява на отношение, емоционална реакция към страданието на другите, което зависи от интензивността на отражение на техните чувства към нашите собствени (Atabaeva 2019: 104-105).

R. Bityanova (2008) разглежда шест основни групи от фактори, които могат да предизвикат алтруистично поведение у личността: *етични фактори* – отразява желанието на индивида да се съобразява с универсалните ценности и да бъде внимателен, мил, добър с другите; *когнитивни фактори* – свързани са със стремежа на личността да опознае хората по-добре, както и да подобри техните умения; *социални фактори* – основават се на желанието ни да бъдем членове на екипа и да подкрепяме останалите, на потребността ни от принадлежност към група; *кариера* – установяване на контакти и натрупване на опит, който би бил полезен за израстване в йерархията; *защита на собственото „Аз“* – стремеж да се избегне чувството на вина или някакви други лични проблеми; *подобряване на самочувствието* – повишаване на самооценката чрез издигането ни в очите на другите хора.

В своя публикация Jerome C. Wakefield (1993) развива идеята, че силата, която движи човешкото поведение, е егоизмът и че чистият алтруизъм всъщност не съществува. Авторът подчертава, че в такъв случай социалната работа не би съществувала и прави опит да докаже обратното и да върне вярата в доброто. Самото определение за алтруизъм и просоциално поведение не включва понятието *егоизъм*:

*просоциалното поведение е насочено към човек, умишлено поведение, което бележи резултати в полза на друг човек. Подобно поведение може да се нарече алтруистично, ако е водено от искрено желание да се облагодетелства друг човек, без никакви очаквания за ползи за себе си* (Feigin, Owens, Goodyear-Smith 2014).

В някои проучвания се търси връзката между алтруистичното поведение на личността и нейното самочувствие.

*Самочувствието е системен фактор на просоциалната дейност. Нивото на самоувереност определя ориентацията на човека към алтруизма, егоизма и социалната отговорност. Това е един от основните фактори, които определят междуличностните отношения, както и релацията „доверие-недоверие“ към другите хора. Индивидите с високо ниво на самочувствие се характеризират с по-къса психологическа дистанция в отношенията на доверие. За тази група най-важният тип доверие е този, основан на идентичността: те разчитат на общи цели и критерии за надеждност на партньора (интимен или*



професионален), когато формират отношения на близост и взаимно доверие. При хората с междинно ниво на самоувереност най-важният тип доверие е основано на знания и поемане на отговорност, свързано с конкретна обосновка. И двете качества демонстрират ориентация към когнитивния компонент в оценката на поведението на човек, който веднъж е нарушил доверието им. Личността с ниско ниво на самоувереност в просоциалната дейност се ориентира към очакване на полза, която може да покаже условно доверие към другите. Склонността към рационализация намалява несигурността на ситуацията (Aldasheva et al. 2017).

Въпреки казаното, много автори и изследователи подчертават, че егоизмът също може да се окаже движеща сила за помагачното поведение и доброволчеството (Arutjunova, Aleksandrov 2016). Като живи същества, хората имат общи интереси, а именно задоволяване на личните си нужди. Много често обаче индивидът не задоволява нуждите си заради самото задоволяване. Задоволяването на нуждите ни позволява да развием онези способности, които ни различават от останалите и ни индивидуализират. В този смисъл, както другите зависят от нас, така и ние зависим от тях (Noonan 2004: 85).

## Изследване

Използваната методика е насочена към изучаване на социално-психологическите измерения на личността във връзка с нейното помагачо поведение. Целта е да се проследи дали индивидът е повече алтруист или егоист, за да се направи анализ какви са неговите подбуди, когато помага или не помага на хората около себе си.

Въпросникът съдържа 20 твърдения (Табл. 1), на които анкетираният отговаря с *да* или *не*. На някои от твърденията положителният отговор носи точки, а на други – отрицателният. Получените резултати се обработват със специален ключ, който дава възможност да се определи дали изследваното лице помага на другите *заради тях самите*, или повече *заради себе си*. Тематично въпросите са разделени в две групи по равен брой. Поставят се точки за отговор *да* на въпроси 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 17 и за отговор *не* на въпроси 8, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 20. Колкото повече точки събере анкетираното лице, толкова по-чисти са неговите стремежи за извършване на алтруистични действия и толкова по-далеч се намира от егоистичните подбуди.

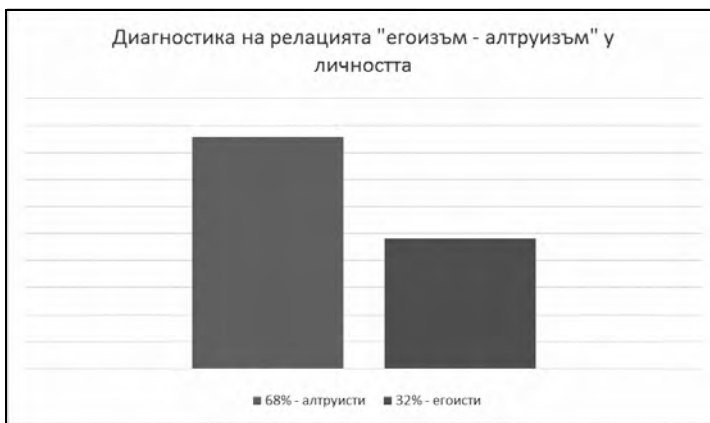
Таблица 1. Въпросник

| Въпрос  | Да | Не |
|---|----|----|
| 1. Често Ви казват, че мислите повече за другите, отколкото за себе си?                                       |    |    |
| 2. По-лесно Ви е да молите за другите, отколкото за себе си?  |    |    |
| 3. Трудно ли ви е да отказвате на хората, когато Ви молят за нещо?  |    |    |
| 4. Често ли се опитвате да направите услуга на хората, ако имат проблеми или затруднения?                     |    |    |
| 5. За себе си правите ли нещо, което Ви доставя повече удоволствие, отколкото да доставяте радост на другите? |    |    |
| 6. Стремите ли се да правите колкото е възможно повече добро за други хора?                                   |    |    |
| 7. Убедени ли сте, че най-голямата ценност в живота Ви е да радвате другите хора?                             |    |    |
| 8. Трудно ли Ви е да се заставите да направите нещо за другите?   |    |    |
| 9. Забелязана ли е Вашата безкористност?  |    |    |
| 10. Убедени ли сте, че грижата за другите често е за Ваша сметка?   |    |    |
| 11. Обвинявате ли хора, които не знаят как да се грижат за себе си?   |    |    |
| 12. Често ли молите хората да направят нещо заради Ваш егоистичен мотив?                                      |    |    |
| 13. Може ли да се каже, че желанието Ви да помагате на други хора е Вашият отличителен белег?                 |    |    |
| 14. Мислите ли, че първо човек трябва да мисли за себе си, а след това за другите?                            |    |    |
| 15. Обикновено отделяте много време за себе си?   |    |    |
| 16. Убедени ли сте, че не е нужно да се раздавате много за другите?   |    |    |
| 17. За себе си обикновено нямате нито сили, нито време?   |    |    |
| 18. Използвате ли свободно време само за хобитата си?   |    |    |
| 19. Можете ли да се наречете егоист?  |    |    |
| 20. Можете ли да положите максимални усилия, само за да получите добра награда?                               |    |    |

### Резултати от изследването

Изследвани са 20 лица на различна възраст (89% жени и 11% мъже) с различни професии (учители, университетски преподаватели, счетоводители, безработни и др.). Трябва да се подчертае, че при попълване на въпросника от тях се изискваше максимална бързина и минимум време за внимателно обмисляне на твърденията. Идеята бе да се заложи на инстинкта и да се увеличи шансът за по-

лучаване на искрени отговори. Разбира се, винаги има риск от желание на анкетираните да се представят в по-добра светлина, въпреки че тяхната анонимност се запазва, и да отговарят по начин, който ще получи одобрение от обществото. Оказа се (Диагр. 1), че по-висок процент имат (68%) алтруистите, отколкото егоистите, и с помощта си целят да осигурят благоденствие на човека отсреща, а не да получат някаква лична изгода. Повечето от тях впоследствие уточниха, че отговаряйки на въпросите, са си представяли своите близки и любими хора, а не друг човек изобщо. Не всички анкетиранни лица събраха максимален брой (методиката позволява получените резултати да се интерпретират с известен толеранс – шест от твърденията с положителен отговор и шест от тези с отрицателен, помагат на анкетирания да премине в зоната на алтруистите).



Диаграма 1. Процентно съотношение на получените резултати

\*

Темата за алтруизма и егоизма в помагачното поведение на хора от различни възрасти е особено интересна и може да се разглежда в различни аспекти. Важно е да се подчертае, че индивидът не винаги осъзнава вътрешните си подбуди, когато помага на другия. Нещо повече, по един начин помагаме на най-близките си, а по съвсем друг – на чуждите хора.

Възрастовият фактор в това отношение също не е много категоричен. Не може да се твърди, че малкото дете действа инстинк-

тивно, когато помага и не осъзнава ползите за себе си, защото това не е вярно: детето обикновено търси вниманието и одобрението на възрастния, и това може да се окаже сериозен стимул в бъдеще за помагачо поведение.

По показател *пол* – също е трудно да се определи дали мъжете или жените са по-големи егоисти, когато действат просоциално. Може само да се подчертае, че представителите на мъжкия пол са по-инстинктивни в решенията си, по-закрилящи, по-изразителни в демонстрирането на физическа сила. Това обаче не изключва наличието на егоистични подбуди, когато правят добро.

## Благодарности

Авторът изразява своята благодарност към проект № НИХ-437/2020 *Изследване проектите на компетентностния подход при подготовката, възпитанието и развитието на личностните качества в предучилищна и начална училищна възраст чрез използване на алтернативни педагогически форми за организация на образователните дейности за подкрепата, осигурена за настоящата статия.*

## Използвани източници

Фетискин, Н. П., В.В. Козлов, Г.М. Мануйлов 2002 Социально-психологическая диагностика развития личности и малых групп. Учебное пособие. Москва.

Aldasheva, A., L. M. A., Abdulhaevna, O. V., Runets, 2017 Self-trust, trust/distrust to other people in volunteers, *Journal of Psychology and Clinical Psychiatry*, 2018;9(6), pp. 666–668, DOI: 10.15406/jpcpy.2018.09.00607.

Arutjunova, K.R, J. I., Aleksandrov, 2016 Factors of gender and age in the moral assessment of actions, *Psychological Journal*, volume 37 (2): 79–91.

Atabaeva, N. B. 2019 Psychological factors affecting the development of altruism in humans, *Central Asian Journal of Education*, Vol. 3, No. 1, Art. 2, pp. 98-119.

Bityanova, M. R. 2008. *Social Psychology*, pp.162-167.

Feigin, S., G., Owens, F., Goodyear-Smith, 2014. Theories of human altruism: A systematic review. *Annals of Neuroscience and Psychology*, 1(1). Retrieved from <http://www.vipoa.org/neuropsychol>.

Karimov, I. A. 2008 High spirituality is an invincible force. In: *Spirituality*, p. 210.

Noonan, J. Between Egoism and Altruism: Outlines for a Materialist Conception of the Good. *The ethics of altruism*, pp. 71-88.

Wakefield, J. C. 1993 Is Altruism Part of Human Nature? *Toward a Theoretical Foundation for the Helping Professionsq Social Service Review*, vol. 67, No. 3, Altruism, pp. 406-458 – <https://www.jstor.org/stable/30012507>.

# ЦЕННОСТНИ НАГЛАСИ НА БЪЛГАРСКАТА ДИАСПОРА СРЕД СЪВРЕМЕННИТЕ СТУДЕНТИ

Нели Колева

## VALUE ATTITUDES OF THE BULGARIAN DIASPORA AMONG MODERN STUDENTS

Nelly Koleva

koleva\_nelly@abv.bg

**Abstract:** *This study outlines the main life goals of modern students living outside the country, a part of the Bulgarian diaspora. It is monitored the change in the degree of their satisfaction with life and the value crisis in this youth group in the period 2018-2020. Through the application of content analysis, eight generalized interconnected motivational goals and sub-goals have been identified, which to a large extent outline the leading life projections of modern students. Life-satisfied students in the country have lower value self-reflection than students in Europe and are more satisfied with their financial situation than life-dissatisfied young people. The pursuit of self-affirmation, Bulgarian students understood as a constant need for self-development or self-actualization.*

**Keywords:** *value attitudes, self-affirmation, own identity, motivational goals*

Младите хора, техните проблеми и мястото им в обществото са едни от най-важните приоритети на страната. Особено в съвременната действителност на фона на икономическа и обществена криза – обедняване, безработица, престъпност, упадък на морални ценности и липсата на чувство за сигурност у младите хора, е крайно необходимо да се работи целенасочено за мотивирането и насърчаването на младите за активно участие в решенията и действията, които ги касаят. Явно изразеният стремеж у младите хора към самостоятелни решения и индивидуален подход към живота напоследък е изместил тяхната активност от обществено–политическия живот към частния икономически сектор. Единствено последователни усилия за подкрепа на техните идеи, бизнеси, организации, чрез които да изказват мнението си, биха могли да възвърнат интереса им за продължаване на живота им в България.

Редица теоретични и емпирични изследвания описват ценностните ориентации на българина в различни времеви периоди. Очертават се съществени различия в ценностните приоритети на важни

социални групи – учени и работници; студенти и/или работещи младежи; юноши (ученици) студенти. Изследванията установяват, че в началото на социалния преход към демокрация измененията в ценностите на младежите не винаги са по посока на социалните промени. Темпът и посоката на ценностната трансформация зависи и се опосредства от социалната група, към която принадлежи индивидът. Различните социални групи по различен начин възприемат промените в макросоциалната рамка. Така например, привърженици на новите либерални ценности се откриват сред съсловието на предприемачите, учащите и интелигенцията.

Някои социолози и психолози отбелязват, че българинът изглежда индивидуалист по отношение на решенията за действие и самостоятелно преследване на своя икономически успех. Младежите не са индивидуалисти, когато трябва да поемат отговорност за последиците от действията си (Генов 2004; Карабельова, Генов, 2004; Чавдарова 2004). Чавдарова означава това явление като *негативен индивидуализъм*. Чрез използване на теоретичните модели на Хофстеде, Тромпенаарс, Хампдън-Търнър и Мюнх тя извежда метода на неструктурираното интервю, посочвайки и други особености на българската социално-икономическа култура – дифузност, женственост, афективност, партикуларизъм, голямо властово разстояние (Чавдарова 2004).

Забелязва се, че в резултат на положителните ефекти на социалната и икономическата промяна, в българската младеж се създават предпоставки за преминаване от колективистични към индивидуалистични предприемачески нагласи (Карабельова, Генов 2004). Изразители на новите либерални ценности са преди всичко младежи от високообразовани слоеве на населението, живущи предимно в столицата и големите градове на страната. (Стоилова, Попова 1994)

Трансформацията на обществения живот у нас и в други европейски държави, стремителният напредък на информационните и комуникационните технологии, чрез процесите на глобализация и интеграция в световен мащаб, на преден план се извежда водещата роля на образованието. Мисията на учащите е в нови социални условия да бъде насочена към стимулиране на личностното им развитие, толерантност в отношенията, креативност към проблемите и др. Не случайно образователната дейност се посочва от Инглекхарт като важен фактор в

процеса на демократизация и утвърждаването на ценностите на пост-модерното информационно общество (Inglehart 2004).

Човешкото поведение като сложна проява на жизнена дейност зависи от редица индивидуални, личностни и контекстуални фактори, които засилват или отслабват мотивационната сила на ценностите. Така например, в поредица от емпирични изследвания е достигнат извода, че ситуационните детерминанти, външният натиск, социалните санкции, груповите норми и др. предопределят в значителна степен дали една ценностна ориентация ще се прояви поведенчески или не.

Според Schwartz, съществуват четири основни процеса, които свързват ценностите и съответстващото им поведение (Schwartz 2006):

1. Активизиране на ценностите – *ценностно-релевантните аспекти на ситуацията чрез средствата на фокусираното внимание могат да активират ценностите, които са централни за Аз-концепцията* (Verplanken, Holland 2002). Този информационен процес често протича извън обсега на знанието и съзнателната психична регулация.

2. Ценностите като източник на мотивация – *потребностите и ценностите на хората определят субективната привлекателност на дадена цел и силата на действието за нейното постигане* (Feather 1988). *Ценностите ръководят всекидневното поведение на хората чрез механизми, които не винаги изискват съзнателни решения като навиците* (Bardi, Schwartz 2003).

3. Влияние на ценностите върху вниманието, възприятието и интерпретацията на ситуацията – *високо приоритетните ценности представляват постоянни цели, които подбуждат индивидите да търсят и обръщат внимание на релевантните на тях аспекти на ситуацията* (Schwartz, Bardi, Bianchi 2000).

4. Влияние на ценностите върху планиране на действието – колкото по-важни са определени ценности, толкова по-активно е планирането на средствата и начините за тяхното изразяване. Това засилва връзката между ценностите и поведението, което предизвикват (Schwartz 2006).

Целта на настоящето изследване е да се очертаят ценностни нагласи на българската диаспора сред съвременните студенти, чрез качествен анализ на техните мотивационни цели и подцели.

Основната хипотеза на проучването, формулирана в съответствие с данни от литературата е, че ценностните нагласи на студентите са свързани с тяхното кариерно и образователно израстване, себеразвитие, финансова независимост и др., което произтича както от особеностите на социално-професионалния им статус, така и от развитийните задачи през младостта (Христова 2001).

Изследването бе проведено през 2018 г., 2019 г. и 2020 г. и в него участваха 23 студенти от България и 12 студенти от Унгария (средна възраст 22 – 17 год.) – мъже 42,86% и жени 57,14%, представители на технически специалности. Респондентите дадоха свободен отговор на въпроса: *Моля да посочите вашите стремежи, целите, които преследвате в живота си за момента?*

### Анализ на резултатите

Чрез прилагане на контент-анализ са обособени осем генерализирани взаимосвързани мотивационни цели с техните подцели, които до голяма степен очертават водещите ценностни нагласи на българската диаспора сред съвременните студенти (Фиг. 1 и Табл. 1).



Фиг. 1. Йерархия на ценностни нагласи на българската диаспора сред съвременните студенти (N=35)

От диаграмата се виждат, че сред доминиращите ценностни нагласи и мотивационни стремежи на студентите са: кариерата и професионалното развитие, следвани от образованието, себеут-



върждаването, любовта и семейството, накрая и личните качества. На дъното на мотивационната йерархия се нареждат щастието, приятелите и забавленията, както и универсалните ценности. Малко от студентите нямат дефинирани цели.

Табл. 1 дава още по-детайлна картина за желаните жизненни траектории на българските младежи

Табл. 1. Разпределение на ценностните нагласи ма студентите от България и Унгария през 2019 г.

|    | <b>Ценностни нагласи като цел в близко време</b> | <b>в България</b> | <b>в Унгария</b> | <b>Подцели в близко време</b>   | <b>в България</b> | <b>в Унгария</b> |
|----|--|-------------------|------------------|---------------------------------|-------------------|------------------|
| 1. | Кариера и професионално развитие                 | 86,9%             | 83,3%            | Професионална реализация        | 65,2%             | 75%              |
|    |  |                   |                  | Собствен бизнес                 | 26,1%             | 15%              |
|    |  |                   |                  | Стремеж към професията си       | 8,7%              | 10%              |
| 2. | Образование                                      | 69,5%             | 66,7%            | Завършване на висше образование | 56,5%             | 16,7%            |
|    |  |                   |                  | Придобиване на компетенции      | 43,5%             | 83,3%            |
| 3. | Себеутвърждаване                                 | 52,2%             | 41,7%            | Реализация в живота             | 34,8%             | 41,7%            |
|    |  |                   |                  | Себеразвитие                    | 65,2%             | 58,3%            |
| 4. | Любов и семейство                                | 34,8%             | 41,7%            | Любов                           | 65%               | 41,7%            |
|    |  |                   |                  | Семейство                       | 35%               | 58,3%            |
| 5. | Личностни качества                               | 26,1%             | 33,3%            | Мъдър, уважаван                 | 30,4%             | 33,3%            |
|    |  |                   |                  | Уравновесен                     | 21,7%             | 33,3%            |
|    |  |                   |                  | Независим, отговорен            | 30,4%             | 25%              |
|    |  |                   |                  | Жизнерадостен                   | 17,5%             | 8,4%             |
| 6. | Приятелите и забавленията                        | 21,7%             | 25,0%            | Стремеж към приятели            | 34,8%             | 58,3%            |
|    |  |                   |                  | Стремеж към удоволствията       | 65,2%             | 41,7%            |
| 7. | Универсални цели                                 | 16,7%             | 8,3%             | В помощ на другите              | 34,8%             | 58,3%            |
|    |  |                   |                  | Подобряване условията на живот  | 65,2%             | 41,7%            |
| 8. | Без дефинирани цели                              | 8,7%              | 8,3%             | Не посочили                     | 8,7%              | 8,3%             |

От анкетното проучване констатираме, че ценностните представи на студентите за отношенията между отделния човек, държавата и обществото са вътрешно противоречиви. В съзнанието на респондентите се определят както основните ценности на икономи-

чески либерализъм, така и базисни идеи на етатизма<sup>1</sup>. Мотивацията в първия случай произтича от еманципираната личност, а във втория – от безпомощната, застрашена личност (Бунджулов 2005).

Други изследвания доказват, че съществува сравнително голям плурализъм в предпочитанията, ценностните нагласи и интересите на българската диаспора сред съвременните студенти и е невъзможно да се говори за единна и стройна ценностна система. Трябва да имаме предвид, че повечето младежи имат индивидуалистична мотивация и вътрешен локус на контрола, стремят се към социален и материален успех, както и към лично благополучие.

В съвременната социална психология проблемът за ценностните ориентации, трудовата мотивация, нагласите и т.н. на българската диаспора сред съвременните студенти е от особен интерес. Социалният статус на студентите се отличава с транзитивност – професионалната им реализация временно се отсрочва в полза на по-задълбочената професионална подготовка. Можем да разгледаме, че студентската група е субект на социалната промяна и носител на модернизирателната тенденция в развитието на личността и обществото.

Многобройните емпирични и теоретични изследвания разглеждат индивидуализма/колективизма като: културална и организационна (Schwartz 2006; Тромпенаарс); като личностна променлива (Schwartz 2003; Triandis, Suh 2002; Дилова 2001). Тя се отнася до системата от ценности, убеждения, социални норми, нагласи или мотивационни цели. В психологията тя се свързва с представата за себе си и силата на чувството за колективна идентичност. В обществото се свързва с културата и груповите норми, регулиращи начините на съвместен живот. В организационно равнище обхваща проблема за избора между действия за постигане на частни цели и поведение, придържащо се към колективните цели (Коларова 1996).

Една от първите психологически дефиниции на индивидуализма принадлежи на Waterman, според когото това понятие отразява четири основни личностни качества:

1. Чувство за собствена идентичност – съзнанието за това кой

---

<sup>1</sup> Етатизмът (на френски: *étatisme*, от *état* – държава) е разбирането, че държавата трябва да контролира икономиката или социалната политика, или и двете.

съм Аз, какви са моите ценности и цели.

2. Потребност от самоактуализация като стремеж да се изрази истинското Аз (на Маслоу).

3. Вътрешна локализация на контрола – готовност да се поеме лична отговорност за собствения живот.

4. Способност за универсални морални съждения при достигане на постконвенционалния стадий от моралното развитие (Waterman 1984).

Триандис (1996) отбелязва, че ценностният профил на индивидуалиста и на колективиста е относително противоположен. Той очертава два контрастни личностни типа:

идиоцентриците (индивидуалисти) – стремят се към вълнуващ живот, удоволствия, любопитство, творчество и т.н.;

алоцентриците (колективистите) – стремят се към сигурност, подчинение, уважение към по-възрастните и др. (Триандис 1996).

Във всеки човек също съществува пълния набор от идеи, които могат да бъдат открити в индивидуалистичните или в колективистичните модели: *Взаимното влияние на културата и ситуацията, в която попада индивидът, определя кой елемент ще бъде водещ* (Триандис 1996).

\*

Направеният сравнителен анализ на данните от емпиричното изследване, проведено през 2019 г. със студенти на българската диаспора показва, че:

1. При тази младежка група е налице индивидуалистична концепция за жизнения път, свързана с преследване на професионална реализация, висше образование, себеразвитие, материално благополучие и др.

2. Младите студенти, живеещи в Европа, са по-удовлетворени от живота в сравнение със своите връстници в България вероятно поради по-добрите възможности за осъществяване на приоритетните жизненни цели и личностни мотиви в настоящата социално-икономическа ситуация, в сравнение с условията от началото на демократичния преход.

3. Степента на ценностна криза при студентите остава неизменна и относително ниска както през 2018, така и през 2020 г., кое-

то най-вероятно се дължи на универсалните задачи на психосоциалното развитие през младостта като период на адаптация в света на възрастните.

Изследването на ценностите в българската диаспора сред съвременните студенти потвърди изследвания в съвременната психология и поставиха редица важни акценти, върху които предстои да се работи.

### Използвани източници

Бунджулов, А. 2005. *Съвременната политика за младежта. Принципи, приоритети, инструментариум*. В: Митев, П.-Е., съст. Новите млади. Българската младеж и европейската перспектива. София, с. 309-324 [Bundjulov, A. Savremennata politika za mladejta. Printsipi, prioriteti, instrumentarium//In: P.-E.Mitev. Novite mladi. Balgarskata mladej i evropeiskata perspektiva. Sofia]

Дилова, М. 2001. *Съдържанието на Аз-образа при индивидуалисти и колективисти*, Психологични изследвания, №1, с. 71-81 [Dilova.M. Sadarjanieto na Az-obraza pri individualisti i kolektivisti. Psychologichni izsledvania, 1, p.71-81]

Генов, Ю. 2004. *Защо толкова малко успяваме. Размисли върху това колко много ни пречат някои назадничави черти на нашата култура*. В. Търново [Genov. Yu. Zashto tolkova malko uspiavame. Razmisli varhu niakoi nazadnichavi cherty na nashata kultura, V. Tarnovoj]

Коларова, Д. 1996. *Ценностните аспекти на българските организации*, Икономика, № 12, с. 37-39 [Kolarova, D. Tsennostnite aspekti na balgarskite organizatsii// In: Ikonomika 12, p.37-39].

Карабельова, С., Ю., Генов, 2004. *Националната култура и нейните импликации върху предприемачеството в посткомунистическото общество*, Маркетинг и мениджмънт, №1, с. 8-16 [Karabeliova, S., Genov Yu. Natsionalnata kultura i neinite aplikatsii varhu predpriemachestvoto v post komunisticheskoto obshtestvo// In: Marketing I menindjmant 1, p. 8-16].

Стоилова, М., В., Попова, 1994. *Ценностната система на съвременния българин*. София [Stoilova, M., Popova, V. Tsennostnata sistema na savremennia balgarin., Sofia]

Тромпенаарс, Ф., Ч., Хампдън-Търнър, 2004. *Да се носиш по вълните на културата: разбиране на културното разнообразие в бизнеса*. София [Trompenaars, Ph., Hampdan-Tarnar, Ch. Da se nosish po valnite na kulturata]

Триандис, Х. 1996. *Състоянието на съвременните изследвания върху индивидуализма и колективизма*, Социологически проблеми, №1, с. 5-18 [Triandis, H. Sastoianieto na savremennite izsledvania varhu individualizma i kolektivizma// In: Sotsiogicheski problem, 1, p. 5-18]

Чавдарова, Т. 2004. *Да правиш бизнес в България: между българската и западната икономическа култура*, Социологически проблеми, №1-2, с. 120-

146 [Chavdarova, T. Da pravish biznes v Balgaria mejdu balgarskata i zapadnata ikonomicheska kultura// In: Sotsiologicheski problem, 1-2, p.120-146]

Христова, Д. 2001. *Задачи на развитието и личностни трансформации през младостта*, Годишник на СУ, Книга Психология, т. 90, София, 157-180 [Hristova, D. Zadachi na razvitiето i lichnostni transformatsii prez mladostta// In: GSU, Psychologia, T.90, p.157-180]

Bardi, A., S., Schwartz 2003. Values and behavior: Strength and structure of relations, *Personality and Social Psychology Bulletin*, № 29, pp. 1207-1220.

Verplanken, B., R. W., Holland, 2002. Motivated decision making: Effects of activation and self-centrality of values on choices and behavior, *Journal of Personality and Social Psychology*, № 82, pp. 434-447

Feather, N. T. 1988. From values to actions: Recent applications of the expectancy-value model, *Australian Journal of Psychology*, № 40, pp. 105-124.

Inglehart, R. 2004. Subjective well-being rankings of 82 societies (based on combined Happiness and Life Satisfaction scores), [www.worldvaluessurvey.org/Upload/5\\_wellbeingrankings.do](http://www.worldvaluessurvey.org/Upload/5_wellbeingrankings.do)

Levy, J. D 2006. *The State After Statism: New State Activities in the Age of Liberalization*. Cambridge.

Schwartz, S. H. 2006. Les valeurs de base de la personne: Theorie mesures et applications (Basic human values: Theory, measurement, and applications). *Revue Française de Sociologie*, № 47, pp. 249-288.

Schwartz, S. H. 2006. Basic human values: Theory, methods, and applications. <http://dpms.csd.auth.gr/emplak/Schwartzpaper.pdf>

Schwartz, S. H. 2006. A theory of cultural value orientations: Explication and applications, *Comparative Sociology*, № 5, pp. 137-182.

Schwartz, S. H. 2006. Les valeurs de base de la personne: Theorie mesures et applications (Basic human values: Theory, measurement, and applications), *Revue Française de Sociologie*, № 47, pp. 249-288.

Schwartz, S. H. 2006. Basic human values: Theory, methods, and applications. <http://dpms.csd.auth.gr/emplak/Schwartzpaper.pdf>

Schwartz, S. H. 2003. A proposal for measuring value orientations across nations. Chapter 7 in the Questionnaire Development Report of the European Social Survey.

Schwartz, S. H., A., Bardi, G., Bianchi, 2000. Value adaptation to the imposition and collapse of Communist regimes in Eastern Europe. In: Renshon, S. A., J. Duckitt, eds. *Political psychology: Cultural and cross-cultural perspectives*, pp. 217-237. London.

Triandis, H. C., & S u h, E. M. 2002. Cultural influences on personality. *Annual Review of Psychology*, № 53, pp. 133-160

Waterman, A. S. 1984. *The psychology of individualism*. New York: [http://naticent02.uuhost.uk.uu.net/questionnaire/questionnaire\\_development/chapter\\_07.doc](http://naticent02.uuhost.uk.uu.net/questionnaire/questionnaire_development/chapter_07.doc).

## РЕЛИГИЯ И ИЗКУСТВО / RELIGION AND ART

### ANCIENT WRITTEN SOURCES FOR DANCING ON EMBERS

Valeria Fol

### АНТИЧНИ ПИСМЕНИ ИЗВОРИ ЗА ТАНЦ ВЪРХУ ЖАРАВА

Валерия Фол

valeriafol@gmail.com, v.fol@unibit.bg

**Abstract:** *The article presents and analyses the ancient written evidence of dancing and passing through embers that outline the spread of this rite and its manifestations in various ancient cultures in the Mediterranean region.*

**Keywords:** *dancing/passing through embers, amastenaria/ nestinarstvo, Sardis, Sabazios, priestess of Kastabala, entusiasmos /enthusiasmos, theophory.*

**Резюме:** *В статията са представени и анализирани античните писмени свидетелства за танц и прекосяване на жарава, което очертава разпространението на този обред в древните култури на Средиземноморския район.*

**Ключови думи:** *танц върху жарава, нестинарство, Сарди, Сабазий, жрица от Кастабала, ентусиасмос, теофория*

Ancient written testimonies of dancing and passing through embers have been the subject of analysis from the point of view of cults of deities, in whose honour the fire-dancing/ amastenaria/ nestinarstvo rites were also performed (Арнаудов 1971: 87-88, supplement by Фол 1994: 249-256 and Фол В. in: Фол, В. – Нейкова 2000: 136-142). Although introduced in scientific circulation, these sources remain outside the attention of ethnologists, culturologists, sociologists and other specialists. That is why I present these sources in a separate text in the hope that they will give impetus to the understanding of the fiery ritual in the traditional cultures of the Balkans.

#### Written sources for dancing on embers

The earliest evidence of dancing in fire with sacred objects is an inscription from Sardis (ancient Lydia, Asia Minor). The inscription dates back to the middle of the 2nd century, but is an exact copy of an original

dated 365 BC, i.e. from the time of the Persian king Artaxerxes II Mnemon (end of the 5<sup>th</sup> – first half of the 4<sup>th</sup> century BC).

The copy of the transcript had to be made in order to restore the old prohibitions for the officials of the official Persian cult to the main Zoroastrian god Ahura Mazda. The officials were forbidden to participate in the mysteries of Sabazios, Agdistis and Ma. Lines 9-11 mention that during the *Sabasios Mysteries the things were carried in the fire*. The ban suggests a visualized worship of the god that is unacceptable to Zoroastrianism. This inscription is extremely important because it immediately ignores the connection between Zoroastrianism and amastenaria/ nestinarstvo, often sought by researchers unfamiliar with the old written sources.

Another early written source is found in Strabo (Strab. XII 2. 7). He speaks of the priestesses of the goddess Artemis, who painlessly cross hot coals with their bare feet. The rites take place during the night in a central sanctuary for the towns with the common name Kastabala (now Bodrum Kal/ Castle) The sacred territory is semi-mountainous and is located near Tyana at the foot of the Taurus Mountains. Tyana is one of the known places where the belief-ritualism towards the Great Mother Goddess as an equal deity (paredros) of Sabasios is strongly expressed.

Another text by Strabo (Strab. V 2. 9) referring to Italic antiquity can be called upon to facilitate the comparison with the fiery ritual in Kastabala. At the foot of Monte Soratte Mountain on the Via Flaminia north of Rome, the city also features a painless barefoot dance in burning coals (embers). This was achieved by those possessed by the goddess, says Strabo. It seems that all believers participate in the ritual, not just women. The rite was performed annually with a large influx of people for the holiday.

Iamblichus (Jambl. De myst. III 4) also mentions a priestess from Kastabala when writing about many who prophesy the future (possessing a divine mantique) through enthusiasmos and theophory. i.e. about those who bring God into themselves and carry him. According to Iamblichus, these people have subordinated their whole life to the purpose of being an instrument of the gods who inspire them; these people have replaced their human life with the divine one and exercise their personal life according to the god. The author finds the main proof for these claims in

the fact that many approach the fire without burning themselves. The fire does not touch them because of their divine inspiration. If they get burned, they do not react, because at that moment they are not living an *animal life*. After citing some other examples of painless stabbing and cutting, Iamblichus states that such actions are not human, because *the unattainable becomes achievable also through the effect of theophory* and – he continues – *they throw themselves into the fire, cross the fire and cross rivers, just like the priestess of Kastabala*. Probably Iamblichus refers to the easy passing through fast and strong water, which could be defined as purification and as merging with the divine element – Water – without danger. Iamblichus concludes that in their enthusiasmos these believers live another life, more divine, which inspires and possesses them completely.

The above texts show the very mechanism of the fiery ritualism. It consists of the obsession by the god (enthusiasmos) and, as a consequence, of carrying him (*theophory*). If we compare the descriptions of nestinari from the first half of the 19th century to the mid-1980s, it could be said that the Iamblichus' text is the most accurate description of the nestinari ritualism (Фол, В. – Нейкова 2000).

In the series of written testimonies we must also include a magic hymn dedicated to Hecate – Selene – Artemis (Hymni Magicae 21. 22-24 Preisendanz, vol. II, p. 259-260,<sup>1</sup> V). The accepted dating of the anthem is the 4th century. In the hymn-spell the Great Mother Goddess is invoked with different names – Hecate, Artemis, Dione, Persea, Baubo, etc. It is accepted that the magic formula, which is untranslatable, is for good and for health. Just before this formula, the *multi-named Hecate* is put on the same level with the ox-eyed Persephone. Persephone *passes quickly*, ie. steps, crosses the fire. In the Hecate-Persephone invocation, she is called the *guardian and protector of the threshing floor*, of the stack-yard. This threshing floor/stack-yard has two meanings: a hearth – a circle of fire, and a wheat threshing floor – which both correspond to the codes of both theonyms Hecate and Persephone. The three verses of the hymn are the only explicit testimony to the Great Mother Goddess stepping into the fire.

According to Virgil (Aeneid, XI, pp. 785-789), the same ritual dance in the fire is dedicated to Apollo. Virgil has poetized an old local rite, the



description of which contains evidence of a faith that allows one to dance on embers. Servius's commentary (5th c.) on *Aeneid* about this place from song XI gives as a parallel the legend of the so-called Hirpi Sorani – *the wolves of Monte Soratte* – who danced barefoot on blazing embers (Grimal 1969).

\*

The roots of the ritualism of dancing in, or crossing flaming embers are lost far back in the antiquity at a time when the cult of the Sun God is already permanently internalized and given meaning to, and at a time when the Sun's projection as sacred fire on earth is been established as a sacred fire in a round shape. Archaeological traces of fire rituals have been found in various parts of the Mediterranean and Asia Minor since the most ancient times, and the inscription from Sardis shows that at the end of the 5th century BC. there is an established ritualism of dancing in embers. Written information outlines the distribution of the ritualism in the Mediterranean region. The ritualism has found manifestations in various ancient cultures and is preserved by the Thracian population in the European territory of Constantinople, as evidenced by the spread of the nestinari ritualism (Фол, В. в Фол, В. – Нейкова 2000: 21-26; 30-32). The preserved data outline unambiguously a ritualism in honour of the Great Goddess Mother and her son which is best understood by Iamblichus and which is also the type of ritualism that is also initiational.

## References

- Арнаудов, М. 1971. Студии върху българските обреди и легенди. Том I. София [Arnaudov, M. 1971. Studii varhu balgarskite obredi i legendi. Tom I. Sofia].
- Вергилий 1979. Енеида. Превод от старогръцки език Борис Тонков. София [Vergilii. 1979. Eneida. Prevod ot starogratski ezik Boris Tonkov. Sofia].
- Фол, А. 1994. Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий. София [Fol, A. 1994. Trakiiskiat Dionis. Kniga vtora: Sabazii. Sofia].
- Фол, В., Нейкова, Р. 2000. Огън и музика. София [Fol, V., Neikova, R. 2000. Ogan i muzika. Sofia].
- Grimal, P. 1969. Dictionaire de la mythologie grecque et romaine. Paris.

# RECOGNIZING MUSICAL INSTRUMENTS: PARTIAL AND COMPLETE EXCAVATION FINDS, AND DEPICTIONS ON THRACIAN CULTURAL OBJECTS

Alexandra Fol

## РАЗПОЗНАВАНЕ НА МУЗИКАЛНИ ИНСТРУМЕНТИ: ЧАСТИЧНИ И ЦЯЛОСТНИ НАХОДКИ И ИЗОБРАЖЕНИЯ ВЪРХУ ТРАКИЙСКИ КУЛТУРНИ ПАМЕТНИЦИ

Александра Фол  
composer1981@gmail.com

**Abstract:** *The article examines images of musical instruments, as music played an important ritual and social role in Ancient Thrace. They are commented in a ritual, musical and social context and a model to study their participation in religious rites is proposed.*

**Keywords:** *Ancient Thrace, musical instruments, cultural objects*

**Резюме:** *Статията разглежда изображения на музикални инструменти в Древна Тракия, тъй като музиката има важна ритуална и социална роля в Древна Тракия. Те се коментират в ритуален, музикален и социален контекст и се предлага модел за изследване на тяхното участие в религиозната обредност.*

**Ключови думи:** *Древна Тракия, музикални инструменти, културни обекти*

As an offspring of two historians, I became early on a frequent visitor to the Bulgarian National Museum of History and the Bulgarian National Museum of Archaeology, where I, but a budding child musician, encountered my first clear evidence of scientific error: three broken flutes clearly mislabeled as folding bones. I called on my mother, incensed by the wrong description and excited by my find. She took me seriously, called her colleagues and the mistake was eventually fixed. It was an easy error to spot: the flutes were almost complete, with extant tubes and even finger holes.

But how could such an obvious mistake happen? In the year 2002 my father, Prof Alexander Fol, published an article bearing the title *Everyone sees what they know*, paraphrasing Goethe, implying that a person's upbringing, culture, education and experience influence how they see and interpret an occurrence, or an object (Fol 2002).

\*

The archaeologists who are working on a site may not necessarily possess the specialized education necessary to recognize a musical instrument that might be slightly obscure, incomplete, broken, or all three. And even if a musical instrument be classified as such, the lack of knowledge of how sound, performance and acoustics function may lead to the misclassification of the instrument's or the musician's role(s). Interdisciplinary teams become crucial as reconstruction efforts necessitate in-depth research and analyses of frequently incomplete data.

Where three-dimensional archaeological finds offer clear paths of possible, albeit sometimes partial, physical reconstruction, depictions of instruments call not only on representing tangible objects, but also on traditions of iconography and style. In *Visualizing music*, Dr. Bundrick says:

*Ancient artists constantly sought a balance between reality and representation in crafting an image. This was as true with musical iconography as any other theme; artists used musical practices and traditions with which they were familiar as a starting point, then adapted what they knew in order to produce a pleasing composition or express a certain message. Details can appear accurate, suggesting that artists were knowledgeable about instrument construction and the occasions on which certain instruments might be played [...], or at least that they followed established visual conventions. Often iconography meshes well with what can be gleaned from textual sources and archaeological evidence. Artists were not, however, aiming for accuracy in a documentary sense, a fine distinction that requires acknowledgment. As observed [...] musical images throughout history are 'records of ideas associated with musical performance as much as they are records of music-making activities (Bundrick 2020).*

Musical instrument forms and techniques are very conservative and similar instruments have been invented independently by different cultures around the world. The flute is frequently given as the prime example in music classes, occurring in the depths of prehistoric times and consisting from nothing but a hollow tube with a gradually increasing number of holes.

Musical instruments in and of Ancient Thrace appear on frescoes and ritual sets in painted or relief form. Music has played an important ritual and social role in Ancient Thrace and the depictions of musical instruments allow us to deduce not only their size, but, to an extent, their timbre and their role in the social situation depicted.

One of the most famous images of Ancient Thrace are the trumpets in the Kazanlak Tomb, dated the end of 4th c. BC (Venedikov, Gerassimov 1973: 70-71, 73-75).



*Two female trumpet players. Kazanlak tomb  
Photo: Marin Karaveloff*

In my article *The painted trumpets in the Kazanlak tomb: parallels with Tutankhamun's trumpets, instrumental and performance hypotheses* (Fol 2020), I discuss in detail their likely size of around 60 cm, the very likely presence of detachable mouthpieces made of degradable materials, and compare the trumpets to the very similar instruments found in Tutankhamun's tomb (Fol 2020). The female performers may be unusual in many situations, but their presence in an official role – in this case, a funeral feast – is not unheard of. For example, in Delos the auletrides recruited annually for ritual purposes were women (Sarkissian, Tarr 2001).

Any straight instrument made of metal or alloy and held with one hand can be called a trumpet, but so-called *folk trumpets* are made from wood even until the present day<sup>1</sup>. Brass instruments held with two hands will more

---

<sup>1</sup> For a very detailed account about reconstructing folk trumpets, as well as the type of scales they have been recorded as playing, see Hirt 2014.

accurately be called tubas. Though reconstructions of the Kazanlak Tomb trumpets have not yet been made, Tutankamun's original trumpets, who provide such an excellent basis for comparison have been played on and recorded and can still be heard on BBC Radio 4 (Burgess 2011).

The amphora-rhyton from the Panagyurishte treasure (Venedikov, Gerassimov 1973: 86-93, 367-368)<sup>2</sup> (end of 4<sup>th</sup> c BC) depicts another instrument held by one hand. The instrumentalist is turned to his left and holds a relatively small instrument with his right hand only.



*Instrumentalist depicted on the amphora-rhyton of the Panagyurishte treasure.  
Photo: Nikolay Genov*

While it is important to remember Bundrick's caution against taking depictions too literally, the artist depicted an important detail that renders the instrument quite unique: the thumb and the index finger are located on the same side of the instrument's body and are holding what resembles an elevated forward-and-backwards sliding/shifting valve.

The quality of production of the amphora-rhyton excludes the

---

<sup>2</sup> See pages 86-93 for comments and dating; 367-368 for a descriptions of the treasure's objects.

possibility of the artist not being able to depict a hand from the dorsal side of the hand, especially since such a representation appears on the very same object. See the left hand of the second human figure from the left:



*Partial view of the amphora-rhyton o the Panagyrishte treasure.  
Photo: Nikolay Genov*

By combining depictions and reliefs of musical instruments with other historical records, such as written sources, one can reach a number of cross-verified conclusions, as Xanthoulis demonstrates in his article *The Salpinx in Greek Antiquity*, which examines the likely sound of the instrument in great detail<sup>3</sup>.

We can deduce a number of things from the Panagyrishte treasure instrument depiction alone:

1. The instrument is sufficiently light to be held with one hand. Therefore, it cannot be made of very heavy metal, alloy, or wood. It is likely a thin tube to be allowed to be held between the index and the middle fingers of the hand.
2. It is around 40 cm long shorter than an outstretched hand
3. It resembles a salpinx and is most likely a similar instrument.

---

<sup>3</sup> See his methodology in Xanthoulis 2006.



*Illustration of a salpinx taken from Julius, Hermann, ed. Meyers Konversations-Lexikon. 1885. 4<sup>th</sup> ed. Vol. 12, "Mauria bis Nordsee". Bibliographisches Institut. Leipzig & Wien, p. 230*

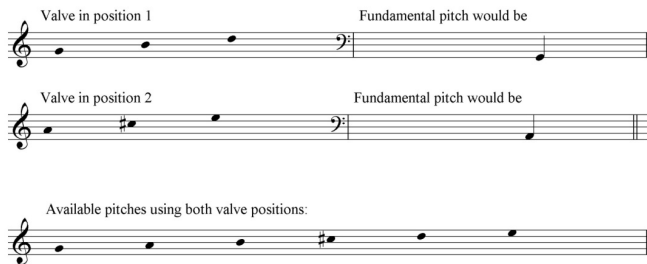
4. The instrument has an addition attached to the bell. One can see the conical shape prolonged by a cylinder that clearly looks thicker than the main body of the instrument. The form is too specific to be an accident

a. The cylindrical addition may be a mute, which will modify the timbre, OR

b. An extender, which will result in a lower pitch. Extenders, extra pieces of tube, are used to the present day to modify the transposition of a brass instrument.

5. The instrument has one valve, which will also modify the pitch, but less so than the extender. The valve has to be able to move easily, considering it is held with only two fingers.

6. The size of the instrument is small and therefore, it will play higher notes on the overtone scale. It may be expected to produce a major triad and I choose this options as an example, but the pitches may be located higher on the overtone scale as well. By sliding the valve, the instrument will produce an adjacent major triad, which will ultimately give the player a total of six pitches. Using the pitch G simply as an example, here is an illustration of what would be the available pitch material:



*Example 1: Six most likely available pitches*

This interval sequence, with small cents variations, can actually be found in a single overtone scale, but whose fundamental note would be situated an octave lower than the Big Octave G in Example 1.

This means that the existence of the valve halves the size of the instrument, which would otherwise have measured at least 80 cm and wouldn't have been playable with one hand. The fundamental would have been Contra Octave G, also known as  ${}_1G$ . The higher partials would not even have been possible to the player! However, exerting a big effort while playing was not always seen as something to be avoided during the Antiquity, with salpinx playing an Olympic sport from 396 BC onwards and forcefulness presumed as one of the criteria for the competitors (Xanthoulis 2006).

The valve allows the player to access those pitches, all while avoiding the need to adjust the tuning with her or her mouth until up to 49 cents for the higher partials. The valve permits the instrumentalist to play more than one third in just intonation. The physics of the instrument depicted on the amphora-rhyton supports my previously published theory that the Thracian mode is based on just intonation.<sup>4</sup>

The following example shows what the available pitches would have looked like if the instrument did not have a valve and was twice as long. I used the calculating website designed by Michael Norris.<sup>5</sup> The g above middle c ( $g^1$ ) would have been the 8<sup>th</sup> partial (7<sup>th</sup> overtone above the fundamental), which I have circled on the diagram below:

---

<sup>4</sup> For more on reconstructing the Thracian mode and the role of just intonation, see Fol, Grahl 2009.

<sup>5</sup> You can calculate the overtone series from any note here: Norris 2020.



|     |            |   |   |   |
|-----|------------|---|---|---|
| 0   | 300 000    | U | 8 | U |
| 1   | 440 000    | A | 4 | U |
| 2   | 600 000    | U | 8 | U |
| 3   | 750 000    | U | 8 | U |
| 4   | 900 000    | U | 8 | U |
| 5   | 1 050 000  | U | 8 | U |
| 6   | 1 200 000  | U | 8 | U |
| 7   | 1 350 000  | U | 8 | U |
| 8   | 1 500 000  | U | 8 | U |
| 9   | 1 650 000  | U | 8 | U |
| 10  | 1 800 000  | U | 8 | U |
| 11  | 1 950 000  | U | 8 | U |
| 12  | 2 100 000  | U | 8 | U |
| 13  | 2 250 000  | U | 8 | U |
| 14  | 2 400 000  | U | 8 | U |
| 15  | 2 550 000  | U | 8 | U |
| 16  | 2 700 000  | U | 8 | U |
| 17  | 2 850 000  | U | 8 | U |
| 18  | 3 000 000  | U | 8 | U |
| 19  | 3 150 000  | U | 8 | U |
| 20  | 3 300 000  | U | 8 | U |
| 21  | 3 450 000  | U | 8 | U |
| 22  | 3 600 000  | U | 8 | U |
| 23  | 3 750 000  | U | 8 | U |
| 24  | 3 900 000  | U | 8 | U |
| 25  | 4 050 000  | U | 8 | U |
| 26  | 4 200 000  | U | 8 | U |
| 27  | 4 350 000  | U | 8 | U |
| 28  | 4 500 000  | U | 8 | U |
| 29  | 4 650 000  | U | 8 | U |
| 30  | 4 800 000  | U | 8 | U |
| 31  | 4 950 000  | U | 8 | U |
| 32  | 5 100 000  | U | 8 | U |
| 33  | 5 250 000  | U | 8 | U |
| 34  | 5 400 000  | U | 8 | U |
| 35  | 5 550 000  | U | 8 | U |
| 36  | 5 700 000  | U | 8 | U |
| 37  | 5 850 000  | U | 8 | U |
| 38  | 6 000 000  | U | 8 | U |
| 39  | 6 150 000  | U | 8 | U |
| 40  | 6 300 000  | U | 8 | U |
| 41  | 6 450 000  | U | 8 | U |
| 42  | 6 600 000  | U | 8 | U |
| 43  | 6 750 000  | U | 8 | U |
| 44  | 6 900 000  | U | 8 | U |
| 45  | 7 050 000  | U | 8 | U |
| 46  | 7 200 000  | U | 8 | U |
| 47  | 7 350 000  | U | 8 | U |
| 48  | 7 500 000  | U | 8 | U |
| 49  | 7 650 000  | U | 8 | U |
| 50  | 7 800 000  | U | 8 | U |
| 51  | 7 950 000  | U | 8 | U |
| 52  | 8 100 000  | U | 8 | U |
| 53  | 8 250 000  | U | 8 | U |
| 54  | 8 400 000  | U | 8 | U |
| 55  | 8 550 000  | U | 8 | U |
| 56  | 8 700 000  | U | 8 | U |
| 57  | 8 850 000  | U | 8 | U |
| 58  | 9 000 000  | U | 8 | U |
| 59  | 9 150 000  | U | 8 | U |
| 60  | 9 300 000  | U | 8 | U |
| 61  | 9 450 000  | U | 8 | U |
| 62  | 9 600 000  | U | 8 | U |
| 63  | 9 750 000  | U | 8 | U |
| 64  | 9 900 000  | U | 8 | U |
| 65  | 10 050 000 | U | 8 | U |
| 66  | 10 200 000 | U | 8 | U |
| 67  | 10 350 000 | U | 8 | U |
| 68  | 10 500 000 | U | 8 | U |
| 69  | 10 650 000 | U | 8 | U |
| 70  | 10 800 000 | U | 8 | U |
| 71  | 10 950 000 | U | 8 | U |
| 72  | 11 100 000 | U | 8 | U |
| 73  | 11 250 000 | U | 8 | U |
| 74  | 11 400 000 | U | 8 | U |
| 75  | 11 550 000 | U | 8 | U |
| 76  | 11 700 000 | U | 8 | U |
| 77  | 11 850 000 | U | 8 | U |
| 78  | 12 000 000 | U | 8 | U |
| 79  | 12 150 000 | U | 8 | U |
| 80  | 12 300 000 | U | 8 | U |
| 81  | 12 450 000 | U | 8 | U |
| 82  | 12 600 000 | U | 8 | U |
| 83  | 12 750 000 | U | 8 | U |
| 84  | 12 900 000 | U | 8 | U |
| 85  | 13 050 000 | U | 8 | U |
| 86  | 13 200 000 | U | 8 | U |
| 87  | 13 350 000 | U | 8 | U |
| 88  | 13 500 000 | U | 8 | U |
| 89  | 13 650 000 | U | 8 | U |
| 90  | 13 800 000 | U | 8 | U |
| 91  | 13 950 000 | U | 8 | U |
| 92  | 14 100 000 | U | 8 | U |
| 93  | 14 250 000 | U | 8 | U |
| 94  | 14 400 000 | U | 8 | U |
| 95  | 14 550 000 | U | 8 | U |
| 96  | 14 700 000 | U | 8 | U |
| 97  | 14 850 000 | U | 8 | U |
| 98  | 15 000 000 | U | 8 | U |
| 99  | 15 150 000 | U | 8 | U |
| 100 | 15 300 000 | U | 8 | U |

Example 2: If the instrument did not have a valve it would have been twice as long and the higher partials, let alone a scale-like sequence, would have been impossible

Even smaller instruments depicted on a Thracian artefact, are the two double auloi from the Borovo treasure<sup>6</sup>, played by a female musician – a Thracian Bacchante – during a maenad procession.



A Thracian Bacchante playing a double aulos on the jug-rhyton from the Borovo treasure<sup>7</sup>  
Photo: Nikolay Genov



A Silen,<sup>8</sup> playing a double aulos on the same jug-rhyton from the Borovo treasure  
Photo: Nikolay Genov

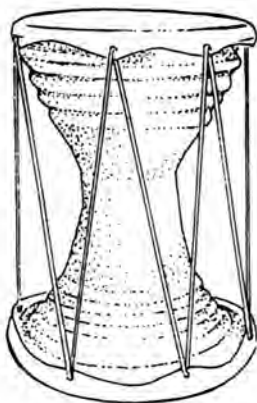
<sup>6</sup> See the first publication on the Borovo treasure: Ivanov 1975.

<sup>7</sup> For a detailed description and analysis of the jug-rhyton, see Marazov 1986.

<sup>8</sup> Marazov 2011:16, accepts the opinion by Hedreen 1994 regarding the identity of the Satyrs and the Silens, regarding the primacy of the Silen in the ancient mythological thinking and iconography.

The aulos as such has been extensively documented and researched and its physics and note production are not necessary to be addressed by this text. The unknown maker of the Borovo treasure certainly knew of the instrument and depicted a known ritual setting. We have a male and a female performing simultaneously, another representation of women in a formal role within a rite.

Just like with trumpets, reed instruments such as the aulos, have been invented across the world. Occasional curious interpretations of the double aulos appear, such as Ulieriu-Rostás' quote of Stelios Psaroudakēs, who surmises that because no double auloi have been found in excavations, none existed.<sup>9</sup> And yet the representations persist and a simple search on you tube shows that the instrument in its double form has survived to the present day. One has been discovered in Egypt, reconstructed, and performed, by the Aulos collective (Bloomberg 2019). Another recent example shows the instrument known as the Hellenistic Aulos, loated in the Ephesos museum in Vienna, played by the Dr. Hagel (Hagel 2016).



*Model of reconstruction of an ancient timpano, published by Venedikova, Bistra. 2005. Clay drums from mound number 32 in the Thracial cult centre Starosel. The Bulgarian lands – cradle of the Thracian culture. 2, pp. 222-225*

Reconstructions have also been done of antique timpanos, whose production has not changed significantly since the ancient times, so, contrary to the issue of detachable mouthpieces, described above, the degradation of skins and ropes would be more easily understood by non-specialists.

Reconstructions of ancient instruments help us hear the sound of Antiquity and approach the mindset and the aesthetic of our ancestors and allow us to perfect not only our understanding of their world, but also improve and renew on our contemporary instrument building. As most archaeologists and historians do not possess the expertise

---

<sup>9</sup> For the entire discussion, see Ulieriu-Rostás 2013.

of professional musicians, I wish to conclude this article with a partial checklist that will facilitate the work on excavations and classifications with respect on recognizing and naming musical instruments.

### **Partial checklist for recognizing a found object as a musical instrument: from the most to the least evident cases**

1. Assuming an object is obviously well-preserved – from a bone, for example, – does it produce a clear pitch by blowing or hitting it with a mallet? If so, it is much more likely than not that it be a musical instrument.

2. Is the object ergonomically easy to hold and/or handle? A performer should be able to easily manipulate the instrument.

3. Does the object resemble any obvious musical instruments from the same era regardless of geographic origin? Verify some encyclopedias. Many similar instruments, like timpani, were invented in different parts of the world around the same time.

4. Does the object resemble musical instruments from today? It may be an older version of an instrument that still exists. Flutes and trumpets provide us with easy examples.

5. Are you looking at well-preserved part of an incomplete object? Imagine the remainder of a broken object.

a. A hollow tube is likely to have been a flute.

b. A metal tube can always be presumed a partially preserved trumpet if the weight and shape make it feasible for it to be held.

c. A well-shaped hollow object could be the resonating body of a timpano

d. A well-carved wooden skeleton could have been a harp.

6. Would perishable materials have been attached to the object? Not everything survives through the ages. Animal skins used for percussion instruments and wooden mouthpieces will disintegrate with time. We will never find harp strings in excavations!

7. Are you looking at an animal part or parts with holes or cuts that you cannot explain? Musical instruments do not always survive the centuries whole. Animal skins and wood disintegrate. If a tortoise shell has holes in it, it may have been a lyre. When you see inexplicable holes

in any potentially resonating body, always try to imagine tying strings between the holes. Strings used to be made of pigs' intestines and not metal, and some are still made of intestines today.

8. Stone is sometimes forgotten as a feasible material for making instruments. A carefully smoothed or a continuously scratched stone block or blocks can easily be part of a lithophone – one of those percussion instruments that have existed across the world in many cultures – and not just a construction stone (refer to point 1 above).<sup>10</sup>

9. If you are looking at a painted object, look closely on how the person holding the object is manipulating it and how the other painted figures interact. If they are dancing, for example, this is a very clear sign that the person holding the object is a performer playing an instrument.

10. Ask your musician friends. Show them a picture and, if possible, let them touch the find(s). As cited above, “Everyone sees what they know”. Specialist training allows us to see and deduce much more than a non-specialist can. A musician is more likely to recognize a partially preserved and/or an obscure instrument than a non-musician.

## Bibliography

Bloomberg, M. 2019. “Aulos αυλός from Ancient Greek and Roman times Music by Max Brumberg.” Max Bloomberg Flutes. Ed. The Aulos Collective. Youtube, Web. Accessed on 09 Sept. 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=a17YwJ1jBhY>

Bondestam, M. 2011. Lithophone from Unchanged Natural Stones. Web. You Tube. Accessed on 1 Sept. 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=TOmel9EtL-E&gt>

Bundrick, Sh. D. 2020. Visualizing Music. In: Lynch, Tosca, Eleonora Rocconi, eds. *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Hoboken, USA. Wiley Publishing, pp. 117-130.

Burgess, M, 2011. Ghost Music. In: Radio 4 Extra. BBC. London, United Kingdom, 19 Apr. 2011. Radio. <https://www.bbc.co.uk/sounds/play/b010dp0s>

Fol A., V. Fol. 2018. Music in the Sacred Spaces of the Thracians. In: Collection in honour of the 95<sup>th</sup> anniversary of Prof. Alexander Fol, Dr. Sc. Sofia, pp. 77-95 [Sbornik v chest na 85 g. ot rozhdenieto na Profesor Aleksandar Fol, d.n. Sofia. pp. 77-95].

---

<sup>10</sup> For those unfamiliar with the instrument, various youtube videos exist demonstrating it. See, for example, Bondestam 2011.

Fol, Al. 2002. Every one can see what She/ He knows. In: *Thrace and the Aegean. Proceedings of the Eighth International Congress of Thracology, 25–29 September 2000, Sofia–Yambol*. Vol. 2. Sofia, pp. 701–708.

Fol, Al. 2020. The painted trumpets in the Kazanlak tomb: parallels with Tutankhamun's trumpets, instrumental and performance hypotheses. In: *Ancient Thrace and the Thracians Encyclopaedia*. Online: Bulgarian Academy of Sciences <https://thracians.net/en/explorers-en-gb/152-music/632-the-painted-trumpets-in-the-kazanlak-tomb-parallels-with-tutankhamun%E2%80%99s-trumpets,-instrumental-and-performance-hypotheses> (= Thracia, vol. 25, pp. 124-132).

Fol, Al., T. Grahl. 2009. Thracian Architecture – a Syncretistic Presentation and Tangible Realization of of Musica Universalis? In: *Problems and Research of Thracian Culture* [Problemi i izsledvaniya na trakijskata kultura], vol. 4, pp. 127-134 [].

Fol, V. 2020. Thracian Secret Societies. Sofia [Taĭni obshtestva na trakite. Sofia].

Hagel, St. 2016. Stefan Hagel Plays the Hellenistic Aulos. In: EMAProject European Music Archaeology Project. Youtube, Web. Accessed on 09 Sept. 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=OchWVl16mpg>

Hedreen, G. 1994. Silens, Nymphs, and Maenads., *Journal of Hellenic Studies*, vol. 114, pp. 47-69.

Hirt, A. 2014. The European Folk Music Scale: A New Theory, *Academia.edu*. Web. 03 May 2020. 1-70 [https://www.academia.edu/2627765/The\\_European\\_Folk\\_Music\\_Scale\\_A\\_New\\_Theory](https://www.academia.edu/2627765/The_European_Folk_Music_Scale_A_New_Theory)

Ivanov, D. 1975. The silver treasure from the village of Borovo, *Izkustvo*, №3-4, pp. 14-21 [Srebürno sükrovishte ot s. Borovo, *Izkustvo*, №3-4, pp. 14-21].

Julius, H., ed. 1885. Meyers Konversations-Lexikon, vol. 12. Leipzig, Wien.

Marazov, I. 1986. The jug-rhyton from the village of Borovo and the cult towards the Cabeiri. *Izkustvo*, №5, pp. 46-52 [Kanichkata-riton ot s. Borovo i kultüt kŭm Kabirite, *Izkustvo*, №5, 46 – 52].

Marazov, I. 2011. The mysteries of the Cabeiri in Thrace. Zahari Stoyanov Publishing House. Sofia [Misteriite na Kabirite v Trakiya. Sofia].

Montagu, J. 1978. One of Tut'ankhamün's Trumpets, *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 64, pp. 33-34.

Norris, M. 2020. Harmonic Series Calculator. Home – Michael Norris, Composer. Web. Accessed on 08 Sept. 2020. <https://www.michaelnorris.info/theory/harmonicseriescalculator>

Penkova, E. 1994. The Thracian Dionysus and the Belief in Immortality. In: Offprint from Baom XV, pp. 231 – 252.

Poché, Ch., R. Sultanova. 2001. Surnäy. In: Grove Music Online. Oxford Music Online Web. 5 May 2020. <https://www.oxfordmusiconline.com/>

Sarkissian, M., Ed. H. Tarr. 2001. Trumpet. In: Grove Music Online. Oxford Music Online Web. 3 May 2020. <https://www.oxfordmusiconline.com/>

Stoyanov, T. 1999. The Treasure from Borovo in Archaeological and Historical Context. In: *First Academic Readings in Memory of Acad. Gavril Katsarov* (= *Seminarium Thracicum*, vol. 3, pp. 77-91 [Sükrovishteto ot Borovo v arkhelogicheski i istoricheski kontekst. In: Pürvi akademichni cheteniya v pamet na akademik Gavril Katsarov. = *Seminarium Thracicum* vol. 3, pp.77-91].

Ulieriu-Rostás, Th. E. 2013. Music and Socio-cultural Identity in Attic Vase Painting: Prologomena to Future Research (pt. 1), *Music in Art*, vol. 38, №1-2, pp. 9-26.

Venedikov, I., T. Gerassimov. 1973. Thracian Art. Sofia. [Trakišskoto izkustvo. Sofia].

Venedikova, B. 2005. Clay Drums from Mound Number 32 in the Thracial Cult Centre Starosel. In: *The Bulgarian Lands – Cradle of the Thracian Culture*, vol. 2, pp. 222-225 [Glineni barabani ot mogila 32 v Trakiški kultov tsetür Starosel. In: Zemite na Balgariya – lyulka na trakijskata kultura, vol. 2, pp. 222-225].

Xanthoulis, N. 2006. The Salpinx in Greek Antiquity, *International Trumpet Guild Journal*, pp. 39-45.

# СТРУКТУРА И ФУНКЦИИ НА МИТА В ТВОРЧЕСТВОТО НА МИРЧА ЕЛИАДЕ

Людмил Петров

## STRUCTURE AND FUNCTIONS OF MYTH IN THE RESEARCH OF MIRCEA ELIADE

Lyudmil Petrov  
o\_lyudmil@abv.bg

**Abstract:** The article traces some aspects of the work of the famous Romanian philosopher and culturologist Mircea Eliade (1907-1986). His research on the history of religions discover the existence of universal structures in various myths from China to Portugal. The text presents the path of the so-called "great mythological" themes that are constantly repeated in the obscure depths of the human psyche. Eliade finds these themes in political ideologies, in the system of education, in the religious, in people's leisure activities.

**Keywords:** Mircea Eliade, history of religious, great mythological themes

Мирча Елиаде още като дете преживява някаква форма на йерофания<sup>1</sup>, след като един ден, при отсъствието на своите родители, се промъква в стаята, в която му било забранено да влиза. Това докосване до мистичното, преживяно едновременно като *tremendum* и *fascinans*, предопределя неговите бъдещи интереси. М. Елиаде първоначално се занимава с възрожденския гносис, чете на латински трактати по алхимия. Години по-късно, след пребиваването си в Индия, започва да се занимава детайлно и с индийския гносис.

Това е времето, когато открива наличието на универсални<sup>2</sup> структури<sup>3</sup> в различните митове. Изучавайки фолклора, той открива елементи на единство (структурно еднакви елементи) от Китай до

---

<sup>1</sup> Йерофания – проявление на свещеното. За Елиаде йерофанията е в същото време и онтофания – битийно явление (явяване на битието).

<sup>2</sup> Митът е културна универсалия. Не мимолетна, а постоянна културна величина. Митът е неотстраним. Митът (митологическо съзнание и мислене) може да изостави своите предишни форми от миналото, да осинови и да се адаптира към нови културни кодове или моди, но не може да изчезне напълно.

<sup>3</sup> Структурата е отношението между елементите на една система. Не самите елементи, а моделите на отношение между тях.

Португалия, което след време нарича *космическа религиозност*.

М. Елиаде прави разлика между световните религии и религиозните вярвания (езичество). Това, което ги отличава е наличието на теоретическа, схоластическа доктрина. Homo religious може прекасно да се опира на ритуалната страна на нещата, на техните фрагментарни, несистематични и нелогични сведения за устройството на света. Световните религии систематизират и създават институции, които верифицират и изграждат техники за доказване, които интегрират формалната логика. Това обаче не подхожда на митологическото съзнание, явяващо се дълбинно антиномично. Затова е важно е да се анализират и съпоставят различните подходи към митологичното – от синтетическо съзерцание и описание на чистата феноменалност и ирационалност на нуминозното до аналитичната му деконструкция и превръщането в комбинаторни семантични, смислови процеси на културата. Същото се отнася и към двата основни способа на познание на сакралното: феноменологичен и херменевтичен, които определят различната картина на религиозния свят – или като 1) сила (манifestация) или като слово (прокламация); 2) или като образ или като име (теология на името се противопоставя на йерофанията на идола); 3) в религиозния живот – ритуално актуализиране на мита или разказване на история и определено събитие; 4) освещаване на природата или изобретяване на култура и пределната десакрализация и разомагьосване на света (Пол Рикъор, Е. Левинас, Р. Бултман, Д. Бонхофер); 5) дискурс на присъствието и на дискурс на отсъствието.

Характерно за традиционните култури, които постоянно възпроизвеждат homo religious, е разбирането за мита като смислообразуваща машина, създаваща светогледни нагласи (пресупозиции)<sup>4</sup>, жизнеутвърждаващи смисли и истини, и екзистенциални ориентири. Митът е способ за изпълване на човешкия живот със смисъл. Смисъл е тази мисъл, която ти дава ориентири, направление в определена посока и енергия. Митовете са такива образи, които проникват в човешката ментална конституция и стават истинни, без каквито и

---

<sup>4</sup> Пресупозиционната структура не е индивидуална, а е групова. Човек говори от името на своята референтна група, а не от себе си.



да е доказателства. Това е магия! Смисълът се открива преди наличието на каквито и да било доказателства, а не поради тях. Гърците го наричат симпатия. Въпреки това, митът действа и на съзнателно и на безсъзнателно равнище. Митът оперира с образи, които проникват и обитават и двете равнища. Ако е само в несъзнателната сфера, тогава митът се превръща в приказка. Защото митът винаги е в ситуация на интерпретация.

Традиционното и митологическото световъзприятие не оперира с понятието история и линейно време. Ето защо М. Елиаде пише, че не се занимава нито с история, нито с религия. Историята е изобретение на юдаизма, като впоследствие този концепт е инкорпориран както в юдео-християнския комплекс на традицията (юдаизъм-християнство-ислям), така и в будизма. *Космос и история* са напълно противопоставени от М. Елиаде, който е структуралист, а структурализмът е принципиално антиисторичен. Навсякъде той търси неизменните структури.

Хората могат да живеят и без историческо съзнание. Същото се наблюдава и в поколението Z. Те живеят и са интегрирани в културата, но не са исторични. Те живеят в света на фентъзи-то. Те живеят в story (разказ, мит), а не в history.

Мирча Елиаде счита за по-целесъобразно да започне изучаването на мита не от гръцката, египетската или индийската митологии, а от т.нар. *примитивни митологии на архаичните и традиционни общества*, тъй като повечето от тези митове били преработени, интерпретирани и систематизирани от рапсодите и митографите. Не бива обаче да се твърди, че тези основни митологии са изгубили своята *митична субстанция* и че са просто литература (Елиаде 2010: 14). В книгата си *Аспекти на мита* Елиаде пише, че древногръцкият мит бил подхвърлен на демитологизация още от Омир и Хезиод. Какво прави Омир за дискредитирането на митологичното мислене? Той създава класическа митология или литература. Омир използва митологическите образи като инструмент за построяване на класическата литература. Това е първата крачка към *изстиването* на живия мит и разлагането му като система, от чиито елементи се създава друга такава т.е. литература или приказка. Приказката не е нито чиста литература, нито чист мит – нарича се фолклор, или

*изстинал мит*, в който има определени митологични остатъци, заемки от митологични конструкции. Много трудно е обаче да се изучава мита по приказки: трябва да има модел за мит и митологическо мислене. Митът е разказ за свръхестествения произход и същност на нещата в резултат на действието на някакъв културен герой, стихия или богове. Логосът описва и систематизира естествените причини за произхода на сегментите на реалността. Вижда се, че те могат паралелно да съжителстват. Науките се опират отчасти на митовете. Това е скандално за рационализма и епохата на Възраждането, настояващо на това, че науката не е идеология. Митът открито позиционира себе си като идеология, т.е. като система от идеи, а идеите са ориентири. Защо човек не може без идеология в една или друга форма? Защото индивидът трябва да се ориентира в пространството и времето, и преди всичко в социалното време и в социалното пространство. Както би казал Аристотел – митовете се опират на аподиктични истини, т.е. не на някакви доказани теореми, а на приети на доверие аксиоми. Напр. хората трябва да живеят в мир. Това не е доказано и не е нужно да бъде обосновавано изобщо. Идеологическата реч не изисква обосноваване. Може да го предостави, а може да мине и без него. Тя се схваща като екзистенциална истина, която не е нужно да се доказва.

Митовете са били ориентир за архаичния човек, лесно откриващ себе си в тях. Тъкмо обратното – модерният човек е изгубен. Той няма ориентири; не познава себе си; налице е тотална неопределеност: *всеки си има своя истина*. Модерният човек е *дремещ*, изморен, примитивен, наивен – единственият критерий за него е дали нещо му е *приятно или неприятно*. Митът вече се изследва от съвсем друга позиция от тази на XIX в. Митът не се разглежда като *приказка, измислица, фантазия*, а както са го разбирали предмодерните, примитивните общества, където митът е обозначавал *истинско реално събитие* и нещо още по-важно: събитие сакрално и значимо, което се явява пример за подражание. На практика тази дума се употребява в наши дни както със значение на нещо измислено, илюзорно, така и в смисъла на *свещена традиция, изначално (първородно) откровение, пример за подражание*. Като се започне от Ксенофан (565-470 пр. Хр.), който първи отхвърля *митологич-*

ността на боговете на Омир и Хезиод, оттогава понятието *mythos* губи при гърците всяко религиозно и метафизическо значение. Първоначално противопоставено на логоса, а по-късно и на историята, *mythos* започва да обозначава *онова, което не съществува в действителност* (Елиаде 2010: 11). Подобно е разбирането му и при юдеите и християните, където митовите са окачествени като езичество. (Представява интерес превода на думата *mythos* на старобългарски като *коштуна*<sup>5</sup>).

Трудно е да се намери такова определение за мита, което да се приеме от всички учени и в същото време да бъде понятно и на неспециалистите. Едва ли е възможно да се намери универсално определение, което да обхваща всички митове и техните функции във всички архаични общества. Митът е една от извънредно сложните културни реалности. Мирча Елиаде дава следното определение на мита:

*Митът излага сакралната история, повествува за събития, които са се случили „в началото на всички начала“, благодарение действията на свръхестествени същества. В мита ние стоим при извора на съществуването* (Елиаде 2010:11).

Митът повествува за това, което е проявило себе си в пълна мярка. Митът описва различните драматични навлизания на свещеното в този свят. Именно тези нашествия са реална основа за сътворението на света. Митът се разглежда като сакрално повествование, и следователно като събитие, действително случило се, което се явява архетип (модел), който трябва задължително и безусловно да бъде следван от всички – събитие, към което винаги да се завръщат хората в своите ритуали и социално поведение. Хората трябва да постъпват така, както са постъпвали боговете в *началото на всички начала*. Следователно, митът съобщава изначалните *сюжети*, които утвърждават човека екзистенциално, т.е. митът съставя парадигмата на всички значими актове на човешкото поведение.

В книгата си *Митът за вечното завръщане* М. Елиаде определя господстващата функция на мита да предоставя модели за подражание при извършването на ритуалите и въобще на всички

---

<sup>5</sup> Кошунство – подигравка, гавра; оскърбявам, хуля.

значими дейности: правила за хранене или бракосъчетание, работа и обучение на деца, в изкуствата и при изучаване науката за мъдростта. Тази концепция е от изключително значение за разбирането на Човека от архаичните и традиционни общества. При много племена митовете не се разказвали на жените и децата, т.е. на непосветените. Обикновено старейшината на племето посвещавал неопитите в света на митовете (обряд на инициация) в уединение (джунгла, пустиня), което се явява необходим съставен елемент.

*Измислените разкази* могат да бъдат разказвани по всяко време и на всяко място. Митовете се възпроизвеждат само по време на свещенодействие (обикновено есен или зима и само през нощта). На тези повествования се приписва чудотворна сила. Изпълнението на мита (в течение на няколко дни) пораждало преосъществяването на героя. Ритуалът актуализира сакралната история, случила се *во време оно* (в т.нар. митично време). Да знаеш митовете значи да се приближиш към тайната на произхода на всички неща. Митическият разказ е своеобразно езотерическо *знание*, не само защото е тайно и се предава по време на инициация, но така също поради убеждението, че това *знание* е носител на религиозно-магическа сила. Знанието за произхода на каквото и да било предмет, животно или растение е равнозначно на това да придобиеш над тях магическа власт, която позволява да се господства над тях и да бъдат направлявани и управлявани според желанието на мага, който знае секретите на тяхното сътворяване. Например, напълно безопасно било да държиш в ръката си нагорещено желязо или отровна змия, ако познаваш природата на огъня и змията.

Жестовете в ритуалите били живототворящи. Митовете се празнуват, т.е. актуализират се в ритуалите. Ритуалът не бива да се изпълнява, ако не се познава неговия генезис, т.е. митът за неговото начало. Лекарството няма да подейства, ако не знаете неговия произход. Повтаряйки митовете, в цялата своя цялостност се възстановява забравеното време, и като следствие – в определена мяра, човек става *съучастник* на споменатите събития и съвременник на боговете или героите. Накратко, минавайки през мита и преживявайки го, човек излиза от хронологичното секуларно време и навлиза в пределите на качествено друго време – сакралното време, което е

едновременно изначално и заедно с това безкрайно повтарящо се. На тази функция на мита М. Елиаде обръща внимание в книгата си *Митът за вечното завръщане*. Изживяването на мита предполага наличието на истински *религиозен* опит, доколкото той е различен от обичайния ежедневен житейски опит. Въобще митовете показват, че мирозданието, човекът и животът имат свръхестествен произход и история, че тази история е значима и е образец за подражание.

В традиционните култури всички думи се двоят. Всяка дума има свой двойник аналог. Т.е. присъствието на един елемент е и в сакралното, и в профанното пространство: лик – лице, лицевост, маска, която е надяната върху лика. Ликът, за разлика от лицето, не е подхвърлен на промените на времето. Името на тотемното животно се скрива, защото името има магически характер. Знаещият името може да управлява и да направлява този обект. Ето защо е нужна лицевата маска. Принципът за удвояването на реалността (принцип на дуалността) се наблюдава във всички митологии. Небе и Земя. Мъж и Жена (два вида човеци). Девы и асури. Рай и Ад. Не два етажа на едно и също здание, а две различни реалности, две различни битийни сфери. Светът има дихотомен характер. Изисква се ориентация, постоянно се установява йерархия.

Вторият принцип гласи: трябва да има център на света/ос на света. *Axis mundi*, на която са нанизани различните светове. Символ на тази ос е т.нар. космическо дърво – три свята – корона-небе; ствол-земя; корени-подземния свят. То подsigурява пътуването между световете. Митът центрира (в това число и психиката). Има център, има и периферия. В нашата епоха има забрана за центрираност. Днес едно, а утре друго може да бъде център (ситуативност), което е най-сигурният начин да се изгубиш! В много традиционни култури този център е храмът, който на определен ритъм се посещава: без център не може да се ориентираш...

Третият принцип е на цикличното време, за разлика от хората с историческо съзнание, живеещи в линейното време. Архаичният човек живее сред съвсем друга онтология, където всичко се възвръща. Например, архаичният човек се стреми към възраждане, което минава обаче през умиране. За да придобиеш НОВА цялост, трябва да се случи деструкция на старата цялост – смърт и ново раждане. Онова, което

лежи в основата на прехода от ежедневно и банално към празничното е ЖЕРТВАТА. Римските сатурналии – преобръщане (горе–долу), преобличане (мъж–жена, травестизъм) представляват предимно външно действие, което не е спектакъл, а мистерия. В какво е разликата? Спектакълът е за развлечение, а мистерията изисква промяна (обновяване на психическото възприятие), ориентирана към определен смисъл: противоотрова срещу характерното за съвременния човек *прегаряне* в работата, в семейството или депресивно състояние, което изчерпва цялата енергия. Идеята на цикличното време е предимно отхвърляне на негативното. Архаическият човек познава линейното време, но за него това е зло. Гърците са го наричали *хронос*, а не *кайрос*, което съсипва и хората, и вещите. Това е т.нар. принцип на ентропията. Тази линия може и трябва да се преобърне. Затова *празникът* е такава точка на възвръщане към сакралното време, за да излезе от него напълно обновен човек. Времето и пространството на съвременния човек е хомогенно (еднородно) за разлика от това на архаичния човек. За него има пространство, което е осветено и такова, което е замърсено. Едното той отбягва, а в другото се стреми да пребивава. Загубата на ритъм води до монотонност и до липса на ориентация и до усещане за изгубеност. Психиката при тази монотонност започва да гасне. Разнообразието и ритъмът са необходими за психиката.

Платон и Елиаде пишат за слепотата на душата и ограничени-ята на нейните възможности за виждане. За Платон това се изразява в невъзможността за съзерцание на истинското битие. За Елиаде – това е неспособността да се видят признаците на свещената реалност. Централно място в литературното творчество (разкази, новели) на Елиаде заема темата за Другия свят. Този свят не е *отвъден*. Той представлява или разрыв с реалността, или изпадане на човека в друга реалност. Илюзията при Елиаде разкрива душевната слепота, неумението и нежеланието да се видят знаците на фантастическия свят в тази действителност, която ние сме привикнали да смятаме за единствено реална. Тези знаци биват забелязвани и осъзнавани внезапно. Фантастическият свят сякаш се връзва в съзнанието. Сакралното пространство разкъсва профанното пространство. Всяко събитие е йерофания – разрыв в потока на сивата и еднообразна профанна продължителност на времето. То ни потапя в

мита, а митът е необходим за разбирането на живота. Разривът е освобождение, снемане на оковите, което е съпътствано от болка. Важна особеност на митологичното съзнание е съединеността на естествения и на фантастическия свят, взаимната свързаност на събитията от миналото и на предстоящите в бъдещето или по-точно отсъствието на минало и бъдеще – едно непрекъснато продължаващо митологическо настояще. Сакралният свят може да напомни за себе си посредством произволен избор, и тогава абсолютно случаен човек става обект на неговия експеримент. С този човек започват да се случват съвършено невероятни неща, които не могат да се обяснят с причинно-следствени връзки. Това може да изглежда смешно и нелепо за останалите, но то произтича заради неподготовеността на възприятията им за срещата с фантастичното (вълшебното). За Платон изцелението е в излизането от пещерата, а за М. Елиаде е тъкмо обратното: връщането там и *потопянето* в подземния свят служи, за да започнеш да забелязваш знаците на другата действителност и да станеш съучастник в събитията, придаващи на обикновения човешки живот сакрален смисъл.

За Елиаде митът е вкоренен в жизнения опит и постоянно се възпроизвежда в съзнанието и поведението на индивида. Той говори за *великите митологични теми*, които продължават да се повтарят в неясните дълбини на психиката. Елиаде открива митологични модели и в политическите идеологии, образователната система, религиозния живот, а така също във всекидневния опит, масовото съзнание и в заниманията през свободното време. От представата за мита като *образ на мислене*, Елиаде предлага да се премине към неговото разбиране като *най-значителната форма на колективното мислене в общата история на мисълта*, [като] *изображение на формата на битието в света*.

Митът открива възможност за вертикално усвояване на културното пространство и действа като фундаментална, *осева* структура на културното съществуване. Това, което можем да предположим с увереност заедно с Мирча Елиаде е че *разбирането на мита един ден ще бъде отнесено към най-полезните открития на XX в.*

## Исползвани източници

Элиаде М. 1998. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. Санкт- Петербург [Eliade M. 1998. Mif o vechnom vozvrashchenii. Arkhetipy i povtoryayemost'. Sankt- Peterburg].

Элиаде М. 1999. Трактат по истории религий, т. 1–2. Санкт- Петербург [Eliade M. 1999. Traktat po istorii religiy, t. 1–2. Sankt- Peterburg].

Элиаде М. Аспекты мифа. 2010. Москва [Eliade M. Aspekty mifa. 2010. Moskva].

[https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/el\\_asp/index.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/index.php)

Элиаде М. Мифы современного мира // <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig1p1.html>



# ЛИТЕРАТУРА И КИНО В ЕДНО: КРАТКИЯТ РАЗКАЗ НА ОСАМУ ДАДЗАЙ БЯГАЙ, МЕЛОС! И НЕГОВИЯТ АНИМИРАН ОБРАЗ

Мария Симеонова

## BOTH LITERATURE AND CINEMA: OSAMU DADZAI'S SHORT STORY *RUN, MELOS!* AND ITS ANIMATED IMAGE

Maria Simeonova  
ukio@mail.bg

**Abstract:** Japanese literature from the beginning of the 20<sup>th</sup> century is being revived today, thanks to screenplays whose aim is to attract the interest of the younger generation in art, traditions and culture. The aim of the study is to analyze the work of the Japanese writer Osamu Dazai "Run, Melos!" and its screen version, included in the animated series "Blue Literature" ("Aoi Bungaku"), comparing them and highlighting their specific elements and themes. How this work, created in the last century, become relevant 70 years later, and what is the difference in the interpretations of the same story in literature and cinema?

**Keywords:** literature, fiction, Osamu Dazai, Modern Japanese literature, anime

Фокусът на настоящата работа пада върху японската литература и нейното екранно отражение. Целта на изследването е да анализира произведението на японския писател Осаму Дадзай Бягай, Мелос! и екранната му версия, включена в анимираната поредица *Вечнозелената литература (Aoi Bungaku)*, като ги съпостави и открие характерните елементи и теми. Идеята е да се разкрие как творба, създадена през ХХ в., се оказва актуална 70 г. по-късно и каква е разликата при интерпретацията на една и съща история в литературата и в киното. Основните теми, които засяга изследването са свързани с приятелството, даденото обещание, човешкия дълг и честност. Нравствените категории, актуални в далечното минало, продължават да стоят на преден план в Япония, а произведенията като разглежданото тук и днес представляват ярък пример за подражание, издържал достойно проверката на времето.

### Осаму Дадзай – Бягай, Мелос!

В древността на приятелството се е отдавало по-голямо значение, отколкото днес. В трактата на Марк Тулий Цицерон *За друж-*

бата можем да открием идеален модел на междучовешки отношения. Такъв е жертвеното приятелство, което поставя истинската дружба на изпитание пред лицето на смъртта. Според автора, нищо не стои по-високо от приятелството, с изключение на добродетелта (Цицерон 1930: 50).

Темата за приятелството, показано като нравствен идеал, е разглеждана в различни епохи. Тя оставя ясен отпечатък в литературата на народи от всички краища на света.

Осаму Дадзай твори през ерата Шьова (1926-1989). Той е един от най-популярните японски писатели, чието богато творчество продължава да провокира интереса на няколко поколения изследователи и читатели. Често екранизиран и непрестанно разискван в Япония, той става известен с класически творби, изследващи дълбините на човешката душа, навлизащи в най-тъмните и непрогледни кътчета на съзнанието. Сред вечните му произведения, написани основно в драматичен, мрачен и меланхоличен стил, се откроява една светла и докосваща история, създадена през 1940 г. – *Бягай, Мелос!* При нейното написване авторът пренася на белия лист древногръцката легенда за Дамон и Питий – истинска ода за приятелството, добротата и дадената дума.

Японският писател не е първият и единствен автор, който борава с това предание. Преди него сценични версии правят английският поет Ричард Едуардс (1564) и ирландецът Джон Баним (1821). На български език се откроява пиеса на същата тема с неизвестен автор, преведена през 1872 г. и публикувана през 1883 г. в Сливен (Минтов 1883).

Осаму Дадзай написва *Бягай, Мелос!*, вдъхновен от поемата *Поръчителство* на Фридрих Шилер (1799).

*Под дрехата стиснал кинжала студен,  
Дамон връхлетя Дионисий тирана,  
но будната стража видя го и хвана...*

(Антология на немската поезия 1966: 80)

Сюжетът ни пренася в древната Сиракуза. Мелос е чистосърдечен селски пастир, който подобно на Орфей живее свободно сред природата. Чувствителен към всякакви форми на несправедливост, той разбира, че местният управник убива поданиците си, защото е

изгубил вяра в хората. Решен да възвърне спокойствието на жителите, влиза в двореца, където е заловен и осъден на смърт от зловещия Дионисий.

Дадзай описва владетеля като възрастен човек с бръчки и лице от слонова кост. Старостта и самотата са изписани ясно и категорично на бледия му лик. Той е пълна противоположност на жизнерадостния и лъчезарен Мелос, който е готов смело да посрещне съдбата си, но моли тирана за три дни отсрочка. През това време на негово място в тъмницата застава най-добрият му приятел от детството Селинунциус. Той е решен да се жертва за другаря си, ако Мелос не се върне точно по залез слънце на третия ден.

Верен на даденото обещание, затворникът се сбoguва с близките си и тръгва обратно към Сиракуза. Пътуването се превръща в динамична надпревара с времето и стихииите, които съдбата му изпраща. Мелос минава през всякакви препятствия: преплува бурна река, надвива група свирепи разбойници и почти се предава, сломен от умора, малко преди слънцето да започне своя ход към занизк. Видения и съмнения нахлуват в мислите му и само чистата вода на животворен извор възвръща повторно надеждата му. С нови сили той става и продължава своя бяг. По пътя го срещат хора, които го убеждават, че вече е късно и приятелят му е мъртъв, но Мелос продължава, дълбоко мотивиран да стигне навреме.

Трудностите, през които героят минава, напомнят на изпитанията от приказките, които подлагат на съмнение всяко действие на главния персонаж, за да го объркат и смутят. В този случай храбрецът не се предава и остава верен на възгледите си. Въпреки съмненията, които се прокрадват в съзнанието му, Мелос продължава да се сражава с природата и разколебаващите го хора, и да бяга, защото там някъде съществува човек, който му вярва. Той съумява да запази своята чест и достойнство. Накрая печели не само продължение на физическото си съществуване, а постига най-важното – успява да промени възгледите на тирана. Убеждава го в тезата си и го привлича на своя страна. Печели уважението и симпатиите му. На финала Дионисий се обръща към двамата верни приятели с думите: *Вие надвихте моето сърце. Истината изобщо не е била въображаема измислица. Няма ли как и мен да приемете във вашата*

за друга?... (Дадзай 2011: 229).

Сцената е изключително въздействаща. Тя отприщва емоции и действия, които будят искрено възхищение. Посланието учи как хората трябва да живеят достойно. За това се иска само малко усилие – да бъдат добри, честни и да са верни приятели.

Финалът внася нотка на свежест и показва, че Дадзай всъщност притежава и чувство за хумор. Оказва се, че Мелос е бил толкова вгълбен в изпълнението на обещанието, че не осъзнава кога и как по пътя е изгубил собствените си дрехи.

### **Бягай, Мелос като част от анимираната поредица Вечнозелената литература (Aoi Bungaku)**

Вечнозелената литература може да бъде сравнена с омнибус филмите, които стават все по-актуални днес. Създадена в телевизионен формат през 2009 г., тя събира 6 ключови творби на четирима именити японски писатели, творили през първата половина на ХХ в. Става дума за непреходните шедьоври на *Нацуме Сосеки* (*Сърце*), *Рюноске Акутагава* (*Паяжинката и параванът със сцени от Ада*), *Анго Сакагучи* (*В гората, под цъфналите вишни*) и *Осаму Дадзай* (*Провалът на човека и Бягай, Мелос!*). Целта е чрез креативност и интелект да се популяризират идеите, заложените в тях, и да се предадат общочовешки послания, които все още не са изгубили своята актуалност.

Сегментът, посветен на *Бягай, Мелос!*, е режисиран от *Рьоске Накамура* и обхваща епизоди 9-10 от поредицата. Дизайнът е дело на *Такеши Кономи* (*Prince of Tennis*). Той внася допълнителен живот и реализъм във визуализацията на героите.

Класическата древногръцка история за Дамон и Питий е представена от необичайна гледна точка. Добавката в този случай е успоредна нишка в сюжета, която отсъства в оригиналния разказ. Именно тя прави екранизацията по-дълбока и въздействаща.

Поводът за написването на разказа *Бягай, Мелос* е дълг на автора, безотговорно натрупан от него самия, гуляейки в една странноприемница. За да плати сметката, писателят оставя своя приятел Дан Кадзуо като залог и отива в къщата на учителя си Масуджи Ибу-

се за помощ, но се оказва, че не успява да събере смелост и да поиска заем от него. Началото и финалът на този сегмент от поредицата започват с една и съща реплика, която Дадзай отправя към другаря си: *Дан, болезнено ли е да си човекът, който чака, или е по-болезнено да си човекът, каращ другите да чакат?* (Aoi Bungaku 2009: ep. 9-10).

Сюжетът ни запознава с писател на име Такада, който получава изненадващо предложение за работа – написването на сценарий за театрално представление по древногръцка пиеса. Тя разказва за млад мъж на име Мелос, който прави неуспешен опит да убие тираничен владетел с пагубно за народа управление. Той е осъден на смърт, но за да докаже, че хората са достойни за уважение, моли да бъде освободен за един ден, за да се сбoguва с близките си. Условието е най-добрият му приятел да остане в затвора, като гаранция за дадената дума. Ако осъденият не се върне до залез слънце, другарят му ще умре на негово място. Мелос е принципен човек и дава обещание, което смята да изпълни на всяка цена.

Такада е сериозно затруднен от адаптацията на историята, тъй като по ирония на съдбата, тя се вписва почти идеално в собствения му живот. Докато твори на белия лист, миналото светкавично връхлита в съзнанието му, той се връща назад в спомените и разбира, че някога е имал скъп приятел. На повърхността изплуват дълбоко таени мисли, които не му дават покой и заплашват да разрушат еднообразното му съществуване. Битката със собствените му демони се оказва решаваща за завършването на сценария.

Зрителят става свидетел на творческия процес, който по удивителен начин се слива с историята на Мелос и миналото на самия Такада. Действието умело прелива в две нива, които съжителстват хармонично и динамично на екрана.

При разгръщането на сюжета в аудио-визуална среда са използвани различни похвати, които допълват наситеността на изложението и помагат на разказа да въздейства на всички нива и сети-ва. Близките кадри и детайлната анимация изобилстват на екрана. Благодарение на тях можем да надзърнем в очите на героите, да попием израженията на лицата им и да отгатнем чувствата им. Тук и най-малките подробности са важни за тълкуването на сюжета. Па-

дащите вишневи цветчета изобразяват мимолетния човешки живот, белият лист хартия олицетворява творческия процес, а часовникът слива минало и настояще, отмервайки времето на героите, обитаващи сцената и реалността. Ретроспекциите са другия ключов елемент на екранизацията. Те се сливат със сменящи се сезони и фантастични видения, за да създадат феерия от багри и светлини, с чиято помощ са постигнати дълбоки смислови внушения. За тази цел помага и умело подбраната музика, подсилваща напрежението и динамиката в действието.

Докато Мелос бяга към смъртта и се бори с природните стихии, които боговете му изпращат като изпитания, Такада изживява отново болезненото си минало. Зрителят не осъзнава как в даден момент световите се обединяват, а писателят се оказва в центъра на действието, поемайки няколко роли едновременно: на творец, приятел, актьор и наблюдател на самия спектакъл. Древната легенда му помага да се изправи срещу собствените си съмнения, таени с години и в крайна сметка да възстанови изгубеното равновесие.

В същия момент Мелос води епична битка с времето и съдбата. Вратата и надеждата го тласкат напред и той бяга с всички сили към залязващото слънце, за да спази даденото обещание. Препятствията по пътя към целта го изтощават и само животворен извор му помага да възвърне силите си и да продължи. Това е препратка към *живата вода* от приказките, която напомня за друга легендарна фигура от японския фолклор. Героят Огури Ханган по подобен начин възвръща младия си облик, след целебното въздействие на минерален извор (Хърн 1990: 163):

*Победата ще е за онзи –  
дори още преди битката,  
който не мисли за себе си,  
а пребивава в не-ума на Великия източник.*

(Судзуки 2014: 158)

Този откъс от епиграма отразява духа на *дзен учението*, което се явява ключово за разбирането на японската душевност. Тя е много близка с възгледите на Мелос и подсказва защо стара легенда като тази за Дамон и Питий продължава да звучи актуално в далечната страна.

Изчистен от всякакви нежелани елементи, каквито могат да се появят в евентуални модерни интерпретации, разказът е светъл и неподправен пример за подражание. Дълбоката идея, заложена в него ни отвежда към истинското, безкористно, чисто и откровено приятелство и същността на човешката природа. В литературен аспект историята е извънредно богата на събития, но аудио-визуалната рисувана адаптация ѝ вдъхва нов живот и извежда на преден план изгубени нравствени категории. Това е автентично *аниме* с ръчно направени рисунки, издържано в класически японски стил. Визията помага за по-дълбокото въздействие на внушенията.

В анимето виждаме физическото проявление на чувствата душевна битка, която водят Мелос и Такада. Часовникът, който тиктака във фокуса на няколко кадъра, е важна част от веригата на разказа. За писателя той е причина да се раздели с най-добрия си приятел. От своя страна, Мелос се озовава в битка с времето. За часовете, в които бяга, то е най-опасният му враг.

Важна част от сюжета на лентата представлява вътрешният монолог на основния персонаж, терзанията и разсъжденията му кое е правилно и кое – не. В сравнение с разказа анимето въздейства на няколко нива, на всички сетива. То е доказателство, че адаптацията не е просто бледо копие на оригинала, а ярка и запомняща се интерпретация, открояваща се с енергия, дълбочина и естетическо възлешество.

Освен всичко друго, разглежданият сегмент е и филм-пътуване, в който героите преодоляват различни препятствия: единия на миналото и спомените, а другия – на настоящето.

*Бягай, Мелос* е свежа глътка надежда сред останалите мрачни и безнадеждни сегменти на поредицата *Вечнозелената литература*. Истински оазис в пустинята на човешката душа, който показва, че в убедителния диалог, искреното общуване между киното и литературата е напълно възможно.

В ценностната система на японския народ са вплетени изконни качества като сила, смелост, лоялност, приятелство. Те са култивирани още от времето на самураите. Подобни етични принципи са залегнали в кодекса на честта *бушидо*. (Судзуки 2014: 97)

В Япония има множество думи, които отразяват силата на прия-

телството. Това приятелство, което остава вечно и непоклатимо, независимо от тежестта на времето и пространството. Изрази като приятели (nakama, tomodachi, yuujin), приятели от детството (osana najimi) и най-добри приятели (shin`yuu, mabudachi) съдържат дълбок заряд, който и днес има ключово въздействие върху японската психика.

Историята за Дамон и Питий продължава да вдъхновява и удивлява. Идеята за непоклатимото приятелство е залегнала дълбоко в японската култура. Тя се оглежда в много други съвременни творби, каквато е телевизионната поредица от 2005 г., продуцирана от Нобута (Nobuta wo Produce). Чрез нея старата легенда общува с днешната младеж и изгражда духовен мост между минало и бъдеще.

\*

Адаптацията по разказа на Осаму Дадзай *Бягай, Мелос!* е полезна като част от идеята да се представи японската модерна литература на младото поколение и успешно да комуникира с него чрез съвременните аудио-визуални методи. Анимираната версия е начин тя да бъде показана в достъпна и приемлива форма, чрез ръчно рисувана анимация. Това я прави съществена и полезна за всички възрасти.

В този ред на мисли, важно е да се запитаме в днешния сложен и променлив свят колко актуално е поведението на героите от историята? Съществува ли съвременен Мелос, който да е запазил благородството, добротата, непоколебимостта и честността си? Удачен е въпросът: как би звучала древната легенда в контекста на съвременната действителност, където етични категории като честност, дълг и приятелство безвъзвратно губят своето значение?

Оказва се, че старата история може да вирее удивително добре на японска почва, понеже улавя чисто японското светоусещане, запазило същността на изначални категории като дълг, чест и достойнство. Разказът на Осаму Дадзай не е само обикновена история за битката между доброто и злото, а многопластова легенда за живота на честния и смел човек (Ienaga 1979: 172-173). Произведението *Бягай, Мелос!* се изучава и днес в японските училища. Япония е единствената страна в света, където нравственото възпитание е включено като образователен предмет в учебната програма. Хората там са дълбоко убедени, че познанието на литературните творби



позволява да се съхраняват и уважават традиционните ценности, върху които се гради съвременното общество (Васильева 2015: 71).

### Използвани източници

Антология на немската поезия. 1966, София [Antologia na nemskata poezia. Sofia].

Дадзай, О., 2011. *Провалът на човека и други произведения*. София [Dazai, O. Provalat na choveka i drugi proizvedenia. Sofia].

Минтов, И. Н., 1883. *Питиас и Дамон, или искрено приятелство. Драма в едно действие*. Сливен [Mintov, I. N., Pitias i Damon ili istinsko priyatelstvo. Drama v edno deistvie. Sliven].

Судзуки, Д., 2014. *Дзен и японската култура*. София [Suzuki, D. Dzen i yaponskata kultura. Sofia].

Хърн, Л., 1990. *Погребаната тайна. Разкази и необикновени истории*, София [Hurn, L., Pogrebanata taina. Rakazi i neobiknoveni istorii. Sofia].

Цицерон, М. Т., 1930. *Лелий или за приятелството*. София [Tsitseron, M. T., Lelii ili za priyatelstvoto. Sofia].

Ienaga, S., 1979. *Japanese Art: A Cultural Appreciation*. Tokyo, pp. 172-173.

Васильева, Г. М. 2015. Путь души к Отечеству знаний: литература в японской системе воспитания. В: *Вестник музыкальной науки* №4 (10), 71, [Put dushi k Otechestvo znaniy: literature v yaponskoi sisteme vospitania], Available at: <<https://cyberleninka.ru/article/n/put-dushi-k-otechestvu-znaniy-literatura-v-yaponskoy-sisteme-vospitaniya/viewer>> [Accessed: 15 September 2020].

*Aoi Bungaku* (dir. Ryousuke, Nakamura, 2009, ep. 9-10).

УНИВЕРСАЛНИЯТ ЛИТУРГИЧЕН ЕЗИК НА ЗОГРАФИЯТА  
НА ПРАВОСЛАВНИЯ ХРАМ (НОВАТА МИТРОПОЛИЯ  
БОГОРОДИЦА ЖИВОНОСЕН ИЗТОЧНИК И ЦЪРКВАТА  
УСПЕНИЕ БОГОРОДИЧНО В НЕСЕБЪР)

Николинка Климукова

THE UNIVERSAL LITURGICAL LANGUAGE OF THE ORTHODOX  
CHURCH PAINTING (THE NEW MITROPOLITAN CHURCH VIRGIN  
LIFE-GIVING SOURCE AND THE CHURCH ASSUMPTION  
IN NESSEBAR)

Nicolinka Klimukova  
art\_muza@abv.bg

**Abstract:** *The choice of the murals is determined by the liturgical practice at the church, as the murals embody such practice in visual terms. The comparison between the iconographic program of an ancient and a modern church, as well as their original verbal source – the biblical and liturgical literature and the iconographic manuals, unambiguously reveal the universal liturgical language of the murals in the Orthodox church, knowing no boundaries and territories.*

**Keywords:** *Orthodox mural painting, iconographic program, liturgy, New Bishopric (Nova Mitropoliya) of Nessebar*

Литургията е универсалният език, който намира отзвук във всеки детайл на православната зография. Иконографията на стенописите е определена от богослужебното последование на дневния и годишния празничен кръг, което виждаме в преизписаната през 1599 г. трикорабна и триабсидна базилика от XI в., първоначално с името Св. Богородица Живоносен източник. През XIX в. тя е преименувана на Св. Стефан (Василиев 1967: 22), когато започва изграждането на новата църква Успение Богородично. Първата се намира в южната част на Несебърския п-в и е с изцяло запазен сложен стенописен ансамбъл от XVI в. (Геров 1991: 26). Тя е била почти постоянно действаща митрополитска църква до годините на комунизма (Тодоров 2008: 63). Иконографската ѝ програма е изследвана многократно (Василиев 1967; Пенкова 1991; Геров 1998, 2012; Гергова, Генова, Клисуров 2006; Кузупов 2005; Марди-Бабицова 1974), но без задълбоченост в литургичното ѝ предназначение. Единствената сега

действаща възрожденска *Богородична църква* е разположена в близост до нея и съвременните ѝ стенописи са вдъхновени от средновековните зографи.

### **Новата митрополия *Св. Богородица Живоносен източник* в Несебър**

Зографията на храма обикновено се започва от олтарното пространство и е строго регламентирана. Тя е *обединена около темата за възплъщението на Исус Христос, Неговата жертва и богослужението като тяхно мистично продължение в рамките на ритуала* (Геров 1991: 25). Макар стенописите в Новата митрополия да изглеждат разбъркани и хаотични (Геров 1991: 27), те следват логика, определена от литургичното предназначение на храма и понятието време от християнска гледна точка. Идеолог на иконографската програма е ктиторът митр. Христофор. Той вероятно е влизал за богослужение през страничния вход на храма, над който е патронното изображение на *Св. Богородица – Живоносен източник*. Минавал е край своя стенописен автопортрет, в който е представен да се моли и покланя на *св. Богородица*, и когато влиза в олтара, в конхата на централната абсида – символ на Царството Божие, е *св. Богородица с Младенеца* – стълба между небето и земята. Под нея е *Земната и Небесната литургия*. Низходящо следва зографията на *Христос – Велик Архидякон* като Свещеник (Иванов 2020: 63) в средата на олтара над поставената в центъра на синтрона каменна седалка на мястото, където сядат митрополитът (подобно на владическия трон, на който се поставя същото изображение). Митрополитът извършва богослужбата по подобие на Исус Христос. А влизайки в *дяконикона* – южната абсида, където се съхраняват богослужебните одежди и свещенослужителите се обличат (Авксентий 2005: 100), в конхата най-горе е *Исус Христос проповядва в храма*, както архиереите проповядват на народа *от горното място или епископския трон в най-източната част на олтара, непосредствено зад св. трапеца* (Авксентий 2005: 100-101). По този начин е представено християнското понятие за непрекъснатост на времето.

В *божествената Литургия*, в която се извършва *св. Евхарис-*

тия, по тайнствен начин се отстраняват всички граници между Небето и на Земята, между живи и починали (Панчовски 1985:17; Иванов 2020: 44), защото тя се извършва постоянно преди, сега и в бъдещето. Както посочихме, всички образи са взаимно обвързани и допълващи се. *Иисус Христос Велик Иерей* отговаря на Ис 6: 1 – 3, където Господ е седнал на висок престол (Ис 6: 1). Около него стоят серафими, зографисани в страниците на прозореца, от двете страни на диска с Младенеца – в ниската част на прозореца, а взети заедно образуват *Мелисмос – Поклонение на жертвата*. На страничните южна и северна стени на олтара са зографисани две групи от по четири ангела, които имат надписи на орарите си *свет, свет, свет (е Господ Саваот)* (Ис 6: 3; Златоуст 2000: 74). Всички заедно създават картината на всеобщата Божия прослава: *Цялата земя е пълна с Неговата слава!* (Ис 6: 3).

В Новата митрополия в Несебър архитектура и зография намират изява именно в православно богослужение в храма. След олтара средният кораб е втори по-важност, после идват страничните кораби и накрая пространството пред входната врата. Тук по подобие на учението за Св. Троица и трихотомията (1 Сол. 5: 23) в храма виждаме три вписани архитектурни обема: олтар, среден кораб и странични кораби. Олтарът е с три абсиди. Централната му част намира своето продължение в средния кораб с правоъгълна форма, която е вписана в още един по-голям правоъгълник, образуван на юг и север от страничните кораби, а на запад от продължението, пристроено през XVI в. – към старата част (с произход от X-XI в.).

Можем да кажем, че пространството на тази митрополитска църква условно се възприема като храм в храма (стария и новия). На арката, която е входна за древната църква от XI в., е зографисано *Благовещението*, отдясно на него е *арх. Гавраил* в хитон и химатий със свитък, а отляво – *арх. Михаил* във воинско облекло, в ръка с перо и свитък, с покрити ръце в знак на почит и поклонение. Тази арка е въвеждаща в по-сакралната част на храма. В средния кораб се движат главно свещенослужителите по време на св. Литургия, тук са съсредоточени повечето тайнства, и обикновено при богослужението трябва мястото в близост до олтара да остава свободно.

Както е известно, богослужението се развива предимно в Св.

Светих – олтара, и в по-малка степен в наоса. Трите абсиди на несебърската Нова митрополия се съобщават архитектурно помежду си и създават тройствено единство, което е необходимо за св. Литургия и св. Евхаристия. По време на *малкия вход* свещенослужителят излиза през страничната северна врата на олтара, изнася евангелието (Златоуст 2000: 34) и като обикаля през средния кораб, заедно с дякона и иподяконите, заедно влизат през царските двери. А по време на *големия вход*, те излизат пак през страничната северна олтарна врата с причастието (Златоуст 2000: 57), минават през северния кораб, пристроеното западно разширение, и пак се прибират през царските двери. Това обуславя иконографската програма на олтара и на трите кораба. В долната част на Св. Светих, символизираща Земята, са представени архиереи и светци – дякони, които кореспондират с композицията *Причастие на Апостолите* от централната абсида, имаща символично значение за св. Литургия и св. Евхаристия като утвърждаване на православното учение за небесната същност на земната литургия. Св. Евхаристия символично изобразява живота и изкупителното дело на Иисус Христос (1 Кор. 11: 26). *Малкият вход* е тържествено шествие, което напомня за излизането на Христа на обществена проповед (Кожухаров 1962-1963: 23-24; Иванов 2020: 8). Евангелските събития: *Рождество, Обществена проповед, Голгота, Разпятието, Възкресението, Възнесението*, присъстват в *Анафорите* от *литургиите на св. Василий Велики и св. Йоан Златоуст* (Иванов 2020: 60) са изобразени заедно със св. Кирил Александрийски и св. Григорий Богослов също в олтара. Виждаме изографисани посочените библейски събития на стените от южния и северния кораби на старата църква от XI в. В централния кораб са сцените с *чудесата*, които са част от обществената дейност на Господ. *Великият вход* символизира *кръстният ход на Христос към Голгота* и *Неговото Възкресение* (Иванов 2020: 63), отразено в разширението от XVI в. Там са зографисани *Явяванията на Господ след Възкресението Му, Възнесението и Сошествие на св. Дух*.

Представянето на *Пресветата Дева на трон* в олтара може да се приеме като вдъхновено от песнопението *Акатист Богородичен*, в което Тя е наречена *Царев престол* (Молитвеник: 194) *защо-*

то носиш Онзи, Който всичко държи (Молитвеник: 194). За един от авторите му се смята св. Роман Сладкопевец (Авксентий 2012: 172-173), изобразен в редицата на правите светци в северната абсида. Изобразено е и песнопението *О, тебе радуется* и свързаните с него образи на св. Йоан Дамаскин като негов автор и св. Теодор Студит, държащ свитък с Богородичен тропар, написан от него.

Посочените примери, без да изчерпват тематиката, демонстрират литургичния език чрез неговите видими форми – типик, тайнство, жертва и символ (Иванов 2012: 126; 2020: 51) и зографията на храма в тяхната взаимна обвързаност.

### Църквата *Успение Богородично* в Несебър

Възрожденската *Богородична църква* следва архитектурния и иконографски пример на *Нова митрополия* като доказва силата на традициите и литургичен живот на християнския храм през вековете. Строителството на църквата започва през 1855 г. (Гюзелев 2004: 34) или 1856 г. (Чимбулева 2003: 19-20). Според Асен Василиев, църквата е започната през 1884 г., вероятно имайки предвид писаното от Иречек (1888: 865), който посещава Несебър през с.г. и вижда църквата започната, но недовършена (Василиев 1950: 61). Тя е осветена през 1894 г. и е псевдобазилика по подобие на базиликалната *Богородица Живоносен източник* (Община Несебър 2019). През 1855 г. при земетресение се срутва църквата *Св. Стефан*, намирала се в най-източната част на полуострова. Наскоро след това *Новата митрополия* приема името *Св. Стефан* и жителите на града решават да построят нова църква, в прослава на Божията майка (Димова 2019).

В храма *Успение Богородично* в Несебър се пази чудотворната икона на *Пресвета Дева* (известна като *Черната Богородица*), определила мястото на новия Дом Божи. Според местното предание (Гергова 2012: 176; Павлова 2017: 199), се предполага, че иконата е гръцка (Гергова 2012: 176; Павлова 2017: 199), с военно предназначение без установен произход, вероятно от XIII в. Друго предположение насочва към донасяне на иконата от Света гора (Павлова 2017: 199). Местните традиции разказват как в началото на 1860 г. чудотворната богородична икона се появява в клоните на вековен чинар, заедно със самозапа-

лено кандило, в северната част на острова – на мястото на сегашната църква *Успение Богородично*. Свалят я и я преместват, но тя пак се връща на същото място. Божията майка се явява в съня на благочестива християнка със заръка да ѝ се построи на мястото величествена църква, но нямало достатъчно средства. Все пак започват строителството и отсичат огромния чинар. В корените му откриват златно съкровище (Гергова 2012: 176), което осигурява построяването на храма (1873). Понастоящем в северозападния ъгъл е сложен дървен кръг с диаметър около 3 м от въпросния чинар и вярването гласи, че всеки, който иска да се излекува от психични заболявания (Гергова 2012: 176) и други телесни немощи, да преспи (Гергова 2012: 176; Павлова 2017: 199-200; Климукова 2020: 221) или да поседне на него. Чудотворната тематика е още една връзка между двете Богородични църкви. В средновековната *Живоносен източник* в олтара и в главния кораб са зографисани почти всички Христови чудеса, от ниските стенописни регистри бдят светителите лечители св. *Пантелеймон*, св. *Кузма* и св. *Дамян* и св. *Кир* и св. *Йоан* (?). Макар Христовите чудеса да не са изобразени в новия храм, освен *Сватбата в Кана Галилейска*, тази тема се замества със самата чудотворна икона на *Богородица с Младенеца* тип *Одигитрия*, обкована с ризница (Василиев 1950: 61) и с житийни сцени: *Благовещение*, *Рождество Христово*, *Сретение*, *Кръщение*, *Преображение*, *Възкресението на Лазар*, *Разпятие*, *Слизане в ада* и още три неясни изображения.

Иконографската програма на възрожденската църква почти изцяло е вдъхновена от средновековната: повторени са голяма част от сцените, макар повечето да са рядко срещани в зографската традиция: *Преподаване на тялото и кръвта Христови*, *ангелите от Небесната литургия*, *Богородичният цикъл* (със съкращения) – *Благовещение на Анна*, *Благовещение на Йоаким*, *Занасяне на даровете на св. Йоаким и св. Анна в храма*, *Благославяне на св. Богородица от първосвещениците*, *Рождество Богородично*; *Жените мирноски на гроб Господен*, *Св. Убрус* и др. *Запазен е византийският дух*, както казва отец Петър, предстоятелят на църквата *Успение Богородично*<sup>1</sup>, при когото тя е зог-

---

<sup>1</sup> Думи на отец Петър в разговор на 30.08.2020.

рафисана (края на XX – нач. на XXI в.).

На празника *Успение Богородично* – 15 август, след литургия се прави литийно шествие с иконата, обикалящо стария град, още едно указание за наследена средновековна традиция (Гергова 2012: 178).

\*

Зографията на несребърската Нова митрополия има универсален литургичен характер. Тя вероятно е съставена от митрополита и е със сложна богословска семантика от днешна гледна точка, но за времето си вероятно е била лесно четима и естествено разбираема. Всички нейни елементи са взаимно обвързани, допълват се един друг и се разбират и днес, единствено в светлината на св. Литургия.

### Използвани източници

Авксентий, арх. 2005. *Литургика*. Пловдив [Avksentij, arh. Liturgika].

Авксентий, арх. 2012. *Еортология*. Пловдив [Avksentij, arh. Rortologia].

Василиев, А. 1950. Църкви от по-ново време в Несебър и Созопол. В: *ИНМ в Бургас*, I, с. 57 – 61 [Vasiliev, As. Tzirkvi ot po-novo vreme v Nesebar i Sozopol. In: INM Butgas, I, pp. 57 – 61].

Василиев, А. 1967. Изследвания в църквата Св. *Стефан* в Несебър. В: *Музеи и паметници на културата*, № 4, с. 20 – 25 [Vasiliev, As. Izsledvania v tzyrkvta sv. Strefan v Nesebar. In: Muzei i pametnitsi na kulturata, 4, pp. 20 – 25].

Гергова, Ив. 2012. *Чудесата на Пресвета Богородица в културата на българското Възраждане*. Фондация „Покров Богородичен“. София [Gergova, I. Tzudesata na sv. Gogoroditza v kulturata na balgarskoto Vazrajidane. Fondacia Pokrov Bogordishen].

Геров, Г. 1991. Класицизиращо направление на балканското изкуство от XVI век. В: *Проблеми на изкуството*, кн. 2., с. 21-29 [Gerov, G. Klasitzizirashto napravlenie na balgarskoto izkustvo ot XVI. In: Problemi na izkustvoto, 2, pp. 21-29].

Гюзелев, В. 2004. Несебърската архиепископия-митрополия и нейните църкви и манастири, *Проблеми на изкуството*, 1, 34 [Gujzelev, V. Nesebarskata arhipiskopia i nejnite tzarkvi i manastiri. In: Problemi na izkustvoto, 1, pp. 32 – 40].

Златоуст, Й. 2000. *Божествена литургия*. [Zlatoust, J. Bojestvenata liturgia].

Иванов, И. 2012. С. Литургия – традиция, литургия – наука, литургия – живот в българското богословие. В: *Развитие на практическото и нравственото богословие в България: традиции, проблеми, перспективи*, с. 125 – 159 [Ivanov, I. Liturgiata – tragitzii, liturgiata – jivot v balgarskoto bogoslovie. In: Razvitie na



prakticheskoto I npravstvenoto bogoslovie v Balgaria: traditzii, problem, perspektivi, pp. 125 – 159].

Иванов, И. 2020. *Евхаристията. Mysterium fidei –Mysterium vitae. Литургично изследване на тайнството Евхаристия*. София [Ivanov, I. Evharistiata. Mysterium fidei –Mysterium vitae. Litugrichno izsledvane nantajnstvoto Evharistia].

Иречек, К. 1888. Пътувания в България [Irechek, K. Patuvania v Balgaria].

Климукова, Н. 2020. Чудотворната икона на св. Богордица от Несебър. В: *Сборник с доклади от годишната университетска научна конференция. 14 – 15 юни 2020*. Национален военен университет В. Левски. В. Търново, с. 218 – 225 [Чудotvornata ikona na Sv. Bogorddiiza ot Nesebar, In: Sbornik s dokladi ot godiwnata universitetska nauchna konferentzia. 14 – 15 jni 2020. Natzionalen voenen universitet V. Levski. V. Tarnovo, pp 218 – 225].

Кожухаров, Еп. Николай Макариополски. 1962-1963. Основни идеи в Светата евхаристия. Опит да се определи и изясни същината на св. Евхаристия. ГДА, том XII, с. 21 – 55 [Kojuharov, Ep. Nikolaj Makareopolski. Osnovni idei v Svetata Evharistia. Opit da se opredeli I iziasni syatsinata na sv. Evharistia. GDA. XII, pp. 21 – 55].

Молитвеник. [Molitvenik].

Панчовски, И. 1985. Светата Евхаристия в православен аспект, Духовна култура, № 6, с. 18-29 [Panchovski, I. Svetata Evharistia v pravoaslaven aspect. In: Duhovna kultura, 6, pp. 18 – 29].

Тодоров, Г. 2008. Разпадналият се образ. Несебър, храмовете, иконите, самоличността, *Архив за средновековна философия и култура*, XIV, с. 61 – 67 [Todorov, G. Razpadnaliat se obraz. Nesebar, hramovete, ikonite, samolichnostta. Arhiv za st Rednovekovna filsofia I kultura. Svityk XIV. с. 61 – 67].

Чимбулева, Ж. В. Гюзелев. 2003. Икони от Несебър. София [Chimbuleva, J. V. Gijzelev. Ikoni ot Nesebar].

Община Несебър. 125 г. от освещаването на храм „Успение Богородично“ в Несебър. 2019 [Obshtina Nesebar. 125 godini ot osheshtavaneto nah ram Uspenie Bogorodichno v Nesebar], *Available at*: [https://www.youtube.com/watch?v=xjyvCRmp12s&feature=share&fbclid=IwAR1gRZ7\\_ivb2d4VM793xBPPqVF5T3zLZraN15WJqenhmtCep5m-UyuYfGfA](https://www.youtube.com/watch?v=xjyvCRmp12s&feature=share&fbclid=IwAR1gRZ7_ivb2d4VM793xBPPqVF5T3zLZraN15WJqenhmtCep5m-UyuYfGfA) [ *Accessed* 11 June 2020].

ЛИЧНОСТНОТО ПРИСЪСТВИЕ НА *ДРУГИЯ* В ХРАМОВАТА  
ЖИВОПИС И ИЗОБРАЗИТЕЛНИТЕ ПРИНЦИПИ  
ПРИ ИЗЯВЯВАНЕ НА *ДРУГОСТТА* В СЪВРЕМЕННАТА  
ИКОНОГРАФИЯ

Любомира Стефанова

THE PERSONAL PRESENCE OF THE *OTHER* IN THE TEMPLE  
PAINTING AND THE IMAGINARY PRINCIPLES  
IN THE EXPRESSION OF THE *OTHERNESS* IN CONTEMPORARY  
ICONOGRAPHY

Lyubomira Stefanova

[loubastefsoleil@hotmail.com](mailto:loubastefsoleil@hotmail.com)

**Abstract:** *In the conditions of modern digitalized communication, temples remain one of the few places, where the importance of real, essential presence and interpersonal dialogue is reaffirmed through the eternal connection between artist and creation. The printed images, brought to the temple, raise the question of the difference in the conceptual, spiritual, moral and aesthetic perceptions of the objects of worship and prayer. Although there is still a common notion of appreciating traditional ways of decorating temples, digitized prints are increasingly entering the contemplative field of believers, turning spiritual communication into an attributive homage to the icon, and imposing a norm, formed as a result of the depersonalization of the ancient Christian pictorial continuity. The role of the icon painter, as a real person, present and an active conductor of spirituality, is more than ever equated with that of the priest in his liturgical vocation, as a mediator between man and his Creator. The way to restore the overall harmony in the sacramental contemplation of the transcendent revelations, is that of a clear awareness of the active, living and real presence of the person in the sacred space.*

**Keywords:** *art, printed images, incarnation, depersonalization*

Независимо от разгърнатото мащабно строителство на нови храмове у нас през последните три десетилетия, неразбирането и повърхностното възприемане на християнските духовни ценности остава трайна характеристика на цялостното културно и интелектуално развитие на обществото. Художествените дейности, свързани с оформянето на интериора в християнския храм и изобщо с изразяването на християнската вяра, са били възприемани и продължават да се възприемат като някаква своеобразна украса, като допъл-

нение, което по установена във времето традиция присъства ненатрапчиво в контекста на ортодоксалната същина на вярата. Точно поради това отношение към християнското изобразително изкуство, то се превръща в най-явния показател за степента на задълбочена възприемчивост (или по-скоро за липсата на такава), на изконните духовни ценности, на основата на които е развита не само нашата, регионална, но и общоевропейската ценностна система.

Подценяването на значимостта на изобразеното върху стените на ортодоксалния християнски храм като реално присъствие на Божествената енергия, е прикрито по своеобразен начин в подсъзнателното, монотонно привикване на зрителното възприятие към свещения образ, свещеното пеене или свещеното служение като към нещо тривиално. В определен момент настроената към вибрациите на външните явления личност, озовала се в една сакрална реалност, каквото е литургийното служение, се оказва склонна да маргинализира не само онова, което вижда като свещени изображения, но и цялостната среда, в която намира израз едно духовно, метафизично общение, така необходимо за съхранение на собствената ѝ идентичност. Разглеждайки определени термини от раннохристиянската философия, в това изложение ще се опитам да покажа, как склонността на съвременния човек да се самообезличава, оплетен в другостта на имагинерните или дигитални реалности чрез заместването на рисуваните свещени образи с принтирани копия, се прехвърля и върху обезличаването на свещената образопоис, като един от основните носители на вероизповедта.

### **Догматически основания на свещеното изображение**

Според изследователя на раннохристиянското изкуство Робин Йенсен, изобразителното изкуство в храма действа както символа<sup>1</sup>: то е *мост между познатата реалност и онази, която трансцендира оби-*

---

<sup>1</sup> Тук под понятието „символ“ се има предвид неговото значение в раннохристиянското изкуство и времето на светите Отци на Църквата (III-VI в.), т. е. в неговата функция на посредник в съзercателния процес на богочовешкото общение, а не в качеството му на литературна метафора или алегория, както по-късно то е било възприемано главно в западноевропейската култура.

чайната изразност. Като литургия, изкуството може да има перформативна функция и да принадлежи на специфични пространства, време и ритуални действия. [...] като икона, изкуството въвежда зрителя в директния контакт със свящото, като дава механизмите за епифанията (Йенсен 2000: 6-7).

По смисъла на своята сакрална функция изкуството в християнския храм не се изявява само като украсително, дидактично или наративно-илюстративно, но като иконично, т.е., като основен медиатор между сетивно-рационалната и Божествената реалност. С други думи, във визуалното пространство на познатата ни реалност, чрез изкуството се инкарнира онази, другата реалност, в която зримо осезаваме присъствието на Божествената Христова Личност. Сам по себе си актът на боговъплъщението, който е основната ос на християнската вяра като съприкосновение с Живия Бог, е едно свидетелство за срещата с Другия, с Онзи, Който едновременно изразява същността на сътворения свят, но и обема всичко отвъд границите на познаваемото.

Защо опитите за профанация на рисуваните от човешка ръка изображения в църквите трябва да бъдат смятани като посегателство на самата вероизповед? Въпросът е свързан с екзегезиса на боговъплъщението, като огледален образ на човешкото сътворение. Актът на сътворението е част от изливането на божествената, творческа енергия, от абсолютното Божие битие към сетивно-рационалния свят. Ако се обърнем към един от основните трактати на Псевдо-Дионисий Ареопагит (Ареопагит 1999), ще открием словосъчетанието *свърхстоящо формообразуване* (ὑπεροχική εἰδοποίησις). То сигнализира една от най-важните характеристики на Твореца – Неговата творческа потенция, и е ключово за възприемането на Дионисиевата представа за сътворението на света<sup>2</sup>. Създава

---

<sup>2</sup> ὑπεροχική εἰδοποίησις – свърхстоящо образуване на форми. Глаголът εἰδοποιέω е използван както в трактата „За Църковната йерархия“, така и в „За Божествените имена“, където той се отнася до: а) Акта на кръщаването, като даващ форма на безформеното; б) Акта на въплъщаването и пред-полагането на човешките форми от Бога; в) Съзercаването на изначалната Красота в красотата на нейните сетивно-чувствени образи, като даваща форма на хиперекзистенциалната Красота на ума на Твореца, и създаващ интелигиблената прелест в него. Вж. Christov 2011.

се една друга, онтологична реалност, в която чрез изпълнението на Божия промисъл, създанията получават форма. В акта на сътворението, Бог създава човека по свой образ и подобие, вдъхвайки му душа (Бит.1:26; 2:7). Господ не цифровизира и не възпроизвежда, а създава човека като Свой любим син. По подобие на своя Създател човекът е надарен с творческата способност да създава, да пресътворява и по този начин да осмисля сътворения свят. Именно като съ-творец на Първотвореца, човекът изявява себе си чрез проявяване на креативната си, творческа потенция, и с това той не просто се оприличава на Бога, но и влиза в общение с Него. Като се опира на библейските текстове, авторът на трактатите за небесните и земни чиноустроения разглежда човека като единство на душа и тяло, като същество, свързано с божествените умове. Човекът е представен като божествена същност, като сетивновъзприемаем образ на божествената цялостност, изразен чрез антропоморфната образност, в която всяка една част указва определено свойство, свързано едновременно с човешкото, и с ангелското устроение. Като Божий образ и подобие, в свещения порядък на същностите, човекът е най-цялостното творение и същевременно опосредяващото звено, връзката между иманентния свят и трансцендентното битие.

Идеята за боговъплъщението на Сина Божий е в тясна връзка с творческия акт на сътворението, защото чрез него Бог става явен за човека в сетивнопознаваемия и умствения свят. В християнската вяра и в догматическите определения Христос, бидейки втората Божествена Ипостас, е същевременно Първата Икона на Бога, която прави човека причастен на Божествената енергия, и на Самия Бог. Образът по подобие на Първообраза проектира своята другост едновременно чрез своята духовна и материална екзистенциалност, като по този начин става трансцендирането на Абсолютната в иманентната реалност.

Затова е от първостепенно значение при създаване на свещените образи в храма, да не бъде прекъсвана веригата на символната (посредническата) образност чрез подмяна на Божествената енергия с аналитичната фрагментарност на ума (още повече това важи за неговия безличностен, електронен заместител), както това

се случва в храмовете, чиито стени са облепени с принтирани стенописи. Много ясно трябва да бъде направено разграничението между предаването на Божия образ чрез посредничеството на човешката душевност и прекъсването на тази верига чрез подмяната на същата с цифрово анализирани изображения, които имат претенцията за посредничество.

Тъй като още в момента на сътворението чрез благодатта и волята на Бога именно човекът е получил (по необясним за самия него начин) пълното единение на духовна, материална и умствена природа, затова единствено той е в правото си да реализира и трансцендира Божествената енергия в творчески акт, подобен на собственото му сътворение. Същността и енергията се определят като битие и свойство на битието, като реално-същностно и същностно-присъщо, така както има Божествена Същност и Божествена енергия, присъща на същността. За разлика от Божествената Същност, която е абсолютна и непознаваема, Божествената енергия се проявява в познаваемия свят така, че тя е достъпна за сетивата.

В основата на християнската онтология и гносеология стои антиномията на Същността и енергията. Енергията произхожда и изхожда от Същността, тя е нетварна, същностна енергия. Запазвайки се непроменена по същност, тя антиномично става иманентна, снизхождайки в света и достигайки човека. Същността остава непознаваема, но чрез същностната енергия човек става причастен на Бога. Като Негово творение, той не просто е сътворен чрез същностната Божествена енергия, но е в състояние да я претворява, и така да създава възможност за предаване на духовни послания. В Православието въздействието на Божествената енергия в човека се разбира като синергия, т.е. като съвместно богочовешко действие, като съ-действие. Свещеното изображение с антиномичните характеристики, които носи като човешко творение, е проводник на Божествената енергия, междинно звено и най-чист посредник в иконичната връзка между човека и Бога. Като синергия, то се явява символ не в преносен, а в онтологически смисъл, защото е знак за реално присъствие на Бога в човешкото битие.

Един от обобщаващите образи в Ареопагитските трактати, разкриващ Христовия образ като въплътения Бог, едновременно явѐн

като другост в земното битие и обемащ в Себе Си всичко, е образът на мирото. Разкриването на свещеното миро като символ на Христовото присъствие в иманентния свят, е подчинено на представянето на идеята за огледалността на образите. Колкото по-чист е образът, толкова по-голяма е неговата способност да приема и отразява Божествената светлина. Затова Иисусовият образ, ипостазирани в образа на свещеното миро, се превръща в огледало, в което се отразява целият сътворен свят. Благоуханното миро е образ на самото битие, реално присъстващо в човека и преживявано като свято, защото е неповторимо, невъзпроизводимо. Този образ засяга светостта на творението в неговата целокупност – това е осветената множественост, произтичаща от Твореца. Чрез образа на осветеното миро ни се показва също и дълбочината на Божия промисъл при сътворяването на видимия свят. Той предварително съществува в Божия ум, преди да е създаден от Самия Бог. Същевременно неговото проявление откроява и благодатната Му воля, чрез която става възможно съществуването на отделните същности.

Ползвайки Аристотеловото учение за категориите, патр. Фотий разграничава ипостасното тъждество на образа, който иконата съхранява от съпътстващата атрибутивност. От една страна, се има предвид абсолютизиране на образа, а от друга – неговото възприемане в многоаспектните му измерения. Така става възможно приемането на образа като синоним на друг образ в смисъла, в който св. Теодор Студит говори за единсърцност на Сина с Отца, но различие по ипостас, и от друга страна – омонимията на образа в смисъла, в който Фотий вижда образите като проявление на Едната и Съща Божествена природа. Така според Фотий, иконописването няма за цел предаването на образа като абсолютна историческа достоверност, а по-скоро обвързването му с Първообраза. Афиногенов смята, че корените на такава символизация във философските възгледи на Фотий трябва да се търсят в платонизма (Афиногенов, 2008). В една от своите проповеди патр. Фотий говори за *зрителните лъчи* (ὀπτικαὶ ἀκτῖνες), излъчвани от окото и взаимодействащи с наблюдавания предмет, което всърцност е платоническа концепция.

## Личностните характеристики на образа и свещеното изображение

Отобразяването на Божия образ в иманентния свят е наречено от Валерий Лепяхин *иконообраз*:

*Иконообразът е част от Откровението, един от методите на Боговиденето, способен да въведе човека в живо общение с Бога; иконообразът е по същество свидетелство на Истината и изповядване на вярата във възплътлия се Първообраз и Слово. (Лепяхин 2000).*

В храмовото служение иконообразът се разбира в по-широк и същевременно абстрактен контекст. Той обема не само визуалните свещени изображения, но всички литургични действия и свещенодействия на присъстващите в храма. В съкровения момент на богообщението иконообразът не може да има просто едни цифрови, дигитални характеристики, защото в него е закодирано тайнството на епифанията по същия начин, както в Символа на вярата са формулирани единството и необяснимостта на бого-човешката природа.

*Храмовото изкуство – продължава Лепяхин, като съвкупност от църковни иконообрази, не е никакъв външен, спомагателен придатък на богослужението, или художествено декориране на Литургията. Само в Литургията [иконообразът] изпълнява своето предназначение и върховното си призвание, и само в нея той придобива съборно единство с другите църковни иконообрази и небесни първообрази. Иконообразът се отнася към самата същност на богослужебното действие, без иконообразите Литургията не просто беднее, тя става невъзможна. (Лепяхин 2000).*

Затова, когато църковният художник изписва свещения образ в храма, той не просто репродуцира образи, нито илюстрира свещени текстове, а актуализира Божествената реалност, като прави така, че човешката битийност се прониква в есхатологичната парадигма на една друга реалност – тази на Божието битие. Подобно на своя Създател и като Негов съ-творец художникът според душевните си сили създава един сакрален образ на Божественото присъствие, като по този начин изявява личностното си образосъщие, изразено като другост, и същевременно носещо общите характеристики с Онзи, който е сътворил собствената му същност. Именно това е основанието, на което служението на художника в храма, независимо от ин-



директното му присъствие, трябва да се възприема наравно с това на свещеника или псалта. По тази причина образописецът, който чрез образа предава част от собствения си духовен заряд, за да стане зрим Първообраза, би трябвало да се смята за посредник между човека и неговия Създател. Това е и смисълът на християнското изкуство, което по своята същност е било, и винаги ще остане дълбоко лично и същевременно отвъд-битийно. Като посланик на Божието присъствие в християнския храм, то не може и не бива да се заменя с дигитализирани репродукции, защото това издава липса на вяра и разбиране на основните догматически стълбове на християнството, какъвто е този на иконопочитанието.

Християнският храм (и особено православният християнски храм) трябва да се запази като храм, в който като в свята утроба се вмества ръко-изписаният и душе-преживеният Образ Божий. Защото ако Образът се подложи на едно механично репродуциране, и то точно в мястото на Своето обиталище, какво бихме казали за нашите собствени, личностни образи или за тези на предстоятелите и епископите, чрез които се реализират подобни решения? Именно към тях, като към най-висши служители и Божии наместници на земята, се обръща св. Симеон Солунски, говорейки от името на Христос, с думите:

*Епископи-предстоятели, знайте! Вие сте отпечатък на Моя Образ, вие сте достойно поставени да събеседвате с Мене, вие имате попечителството над всички праведници, именувайки се Мои ученици и носещи Моя Образ (Св. Симеон Нови Богослов 1993)*

Веруюто на Халкидонското определение (451), че Синът Божий е истински Бог, и истински човек, Чиито две природи се намират в пълно и съвършено единство, без да се сливат или разделят, изменят или разединяват, касае също и човека като образ и подобие на своя Създател. Светоотеческите догматически разисквания не спират и в последвалите верови определения, които засягат и творческия акт на човека, като създаващ свети изображения. Честните и свети икони, според постулатите на VII Вселенски събор (754) са *нарисувани*, а не отпечатани (Коев 2011). Независимо от това, че в епохата на изкристализиране на християнските догмати дигиталният образ не е бил познат, ние имаме пълното основание да смятаме, че дори ако той беше известен на тогавашните хора, вярата в съкровеността на пресътвореното от човека Божие изображение би ос-

танала ненакърнима, защото тя е заложена в самата същина на боговъплъщението.

### Дигиталният образ в храма

Изхождайки от църковната догматика, можем да разгледаме въпроса за художествения образ в аспекта на неговата достъпност до зрителя. Един цифровизиран отпечатък, подобно на хипер реалистичните художествени творби, чрез своята безусловна точност създава усещането за недосегаемост, дори отчужденост на изображението. То като че имитира изцяло непогрешимостта на Божествения Ум, претендирайки за съвършенство. В много отношения, цифровизирането на образа подкрепя учението на средновековния еп. Варлаам Калабрийски, за когото Божието битие е изградено от творчески логоси (*ἔπιουρούκοι λόγοι*) с тварна същност. Също като съвременните принтови изображения, залепени върху стените в храма, с Божия помощ и чрез някакви математически алгоритми техните образи се отпечатват като същностнообразуващи в човешката душа. Затова представата за Бога, според Варлаам, може да се придобие чрез силогистични доказателства на материално явеното в тварния свят. Така истината, дадена от Бог на апостолите, може да бъде обяснена с помощта на философията и *външните науки*. Изхождайки от чисто рационалистични убеждения, Варлаам пренебрегва изцяло метафизичния опит на непосредственото духовно общуване с Твореца на видимия свят: *като не признава нетварните, божествени енергии, Варлаам не допуска възможността всеки един човек да може да има този опит, живеейки во Христа* (Христов 2016).

Поднасяйки ни не преживяване, а информация за Бога, принтираните, дигитални изображения застават на мястото на постигнатия от човека свещен образ, за да изместят същинското духовно общуване. Именно **постигнат** е нарисуваният от човешката ръка образ, несъвършен, но преживян, създаден чрез душевната сила и благодатната Божия помощ. За разлика от него отпечатаните репродукции претендират едновременно както за достоверна цялостност на връзката между реално и сакрално, така и за ненаатрапчива хегемония в изобразителното пространство. Със своето перфекционизирано пре-

възходство, както и с достоверната повторяемост, репродуцираното изображение налага на зрителя една особена нагласа във визуалното възприятие – тази на примиренческото притъпяване на душевната сенсибилност. Когато човек попадне в такава храмова среда, той сякаш изгубва желание да общува със свещеното изображение, и го замества със стремеж към заинтересованост и информираност.

Много близки до тази идея са разсъжденията на Фридлендер, сравнявайки гениалния и талантливия художник. Гениалното творение, според автора, е необяснимо и непристъпно, то е *постижение, надхвърлящо очакванията, предвижданията и пресмятанията, ярко изявена индивидуалност, горда безкомпромисност, неспособност да бъдеш друг, демонична обсебеност, която се родее с лудостта* (Фридлендер 1985). За гениалния художник е присъщо усамотението. Но то е *трагично усамотение*. При такова усамотение умът се поставя на мястото на Бога. Такъв ум се проявява по-скоро като воля, отколкото като реализация, по-скоро е завоевателен, отколкото осмислящ. Докато талантливият художник е този, който неизменно стои като мост между абсолютното и познаваемото.

*Ние проявяваме към талантливите художници уважение и симпатия – пише Фридлендер,*

*с чувството, че въпреки похвалната си дейност, те все пак остават на нашето равнище. Тяхното виждане ни е познато, то наистина е по-широко и по-богато, но не се различава коренно от нашето. Те стоят на достижима висота. Много тънко и находчиво е казано за Рембранд и Франс Халс, че пред творбите на втория ни обзема желание да рисуваме, а пред творбите на първия загубваме това желание (Фридлендер 1985).*

За свещения образ е от първостепенна важност не да съществува като гениалност или като непристъпна еманация на Божественото, а именно да снизходи до човешката реалност, същевременно запазвайки своята святост. Смисълът и предназначението на нарисувания образ (в най-голяма степен това важи за свещените изображения в храма), е той да бъде достъпен за човека чрез своята човешкост. Ако в свещения образ бъде привнесен дори най-малък намек за превъзходящо визуалното възприятие съвършенство на изображението, това ще накърни не просто въображението, а целостта и единството на самата човешка природа, която от своя страна е обвързана с Христовата Личност.

Отчитайки факта, че в наши дни сме свидетели на сричане на изконни човешки ценности, не е учудващо, че в общата картина на царстваща бездуховност се вписва и *кризата в сакралното иконописно изкуство* (Гълъбова 2017: 71-72), където *младостарчеството и зилотизмът се сравняват с иконоборство* (Хаджиантониу 2007: 91 цит. по Гълъбова 2017). Въпреки тези заплашителни тенденции, в страната ни продължават да се изписват, или по-точно да се иконописват църкви, които се превръщат в истински храмове на Божията благодат.

### Използвани източници

Афиногенов, Д. 2008. *Учението на патриарх Фотий за свещените изображения* in: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft XIV, Universitätsverlag St.Kliment Ochridski, Sofia, pp. 9-15. [Afinogenov, D. Uchenieto na patriarch Fotiy za sveshtenite izobrajenia. In: Arhiv ..., Sofia].

Дионисий Ареопagit. 1999. *За Божествените имена. Писма*. София. [Dionisyi Areopagit. Za bojestvenite imena. Pisma, Sofia].

Иенсен, Р. 2000. *Гълкувайки раннохристиянското изкуство*. [Jensen. R. Talkuvaiki ranno-hristianskoto izkustvo, Oхon].

Коев, Т. 2011. *Догматическите формулировки на седемте вселенски събора*. София, с. 254. [Koev, T. Dogmaticeskite formulirovki na sedemte vselenski sabora. Sofia].

Лепахин, В. 2000. *Икона и иконичност*, Сегед. [Lepahin, V. Ikona i ikonichnost, Seged].

Св.Симеон Нови Богослов. 1993. *Творения*. В: Афиногенов, Д., 2008. *Учението на патр. Фотий за свещените изображения* in: Archiv für mittelalterliche Philosophie und Kultur, Heft XIV, Universitätsverlag St.Kliment Ochridski, Sofia, pp. 9-15. [Sv.Simeon Novi Bogoslov, Tvorenia. In: Arhiv...].

Фридлендер, М. 1985. *За изкуството и познавача*, София, с. 81. [Fridlender, M. Za izkustvoto i poznavacha, Sofia].

Христов, И. 2016. *Византийското богословие през XIVв. Дискурсът за божествените енергии*. София, с. 84-85. [Hristov, I. Vizantiyskoto bogoslovie prez XIV v. Diskursat za bojestvenite energii. Sofia].

Christov, I. 2011. *The Two Level Emanation of the Divine and the Plurality in Mystical Vision. Nomina Divina*. Colloquium Dionysiacum Pragense (Prag, den 30.-31. Oktober 2009), Lenka Karfikova / Matyas Havrda (Hrsg.) unter Mitwirkung von Ladislav Chvatal, Paulus-Verlag, Fribourg 2011 (<https://uni-sofia.academia.edu/IvanChristov>, pp.42-49).

# ОБРАЗЪТ НА ДРУГИЯ ИЛИ ИКОНОГРАФИЯ НА ДОБРОТО И ЗЛОТО

Марияна Шабаркова-Петрова

## THE IMAGE OF THE OTHER OR THE ICONOGRAPHY OF GOOD AND EVIL

Mariyana Shabarkova-Petrova  
izdatelstvo\_inle@abv.bg

**Abstract:** *An iconographic study based on the author's personal observations and archive, tracing the depiction of the symbolism of Good and Evil in samples of religious imagery from different cultures. The present study considers some aspects of the notion of the Other in its extreme as monstrous and therefore demonic, in pre-Christian times, and the development of this notion to the monstrous as holiness in Christian religious imagery. Emphasis is placed on images of saints such as saurocton saints, dragon slayers, in particular St. Martha and St. Marina and St. Christopher in Western, Eastern, and Asian versions.*

**Keywords:** *symbolism, Christian religious imagery, saurocton saints, St. Cristopher, the notion of the Other*

Както египетската митология, така и гръцките философи, а и средновековните пътешественици, всички поставят в началото на началата ужасяващият хаос като прелюдия към появата на човека.

Египетската митология е пренаселена от враждебни сили и ужасяващи демони. В текстовете, свързани със задгробния живот, се говори за зли духове, които се опитват да попречат на мъртвия да достигне до задгробния свят, а при претеглянето на сърцата ужасяващо хибридно чудовище се готви да се нахвърли върху поредното сърце в случай на неблагоприятна присъда. Седемте кръвожадни духа – свита на богинята Секхмет, върхлитат всичко, което тяхната господарка им заповяда да разрушат или унищожат. В Древния Египет са вярвали, че нощем невидими същества проникват в домовете и през отворите на телата на спящите причиняват болести и вреди, които понякога са необратими. Но никое от тези чудовища не може да се мери с Апофис – гигантската и непобедима змия, персонификацията на хаоса, която възплъщава всички разрушителни сили на света. Някои сведения за произхода му се намират в единствено в птолемейския храм в Есна в Горен Египет.

Вярвало се, че Апофис бил пъпната връв на Ра, или че се бил появил от слюнката на богинята Нейт, попаднала в Нун (първичните води). Тази символика води до превръщането му във вечния отхвърлен, космическия враг *пар екселанс*, който всяка нощ напада слънчевата лодка, опитвайки се да я обърне, за да прекъсне процеса на сътворението.

Отвъд сътворения свят се простира Нун, бездна, символизираща небитието. Попадналите там не съществуват повече. Т.е. Нун не изчезва със създаването на света, а е само отблъснат зад границите му, ограждащи го отвсякъде. Това потънало в мрак пространство се явява един вид негостоприемна безкрайност, населена с враждебни сили и зли създания, а именно Апофис и страдащите души, които не са успели да стигнат до царството на Озирис. Тези сили, които не престават да заплашват равновесието на сътворението, са израз на несекващия стремеж на хаоса да завладее организирания свят.

С времето традицията представя различни божества, които участват в битката срещу Апофис, или хаоса. В царските хипогеи – подземните зали или гробници на Новото царство, Изида използва всички свои магьоснически умения, за да омагьоса змията. Застанала права в слънчевата лодка, тя я заклина и магията ѝ поразява чудовището, което губи сетива и ориентация. Тогава Селкис – богинята скорпион, се хвърля върху него и сграбчва здраво шията му. Обездвижен, Апофис най-накрая е прободен, след което четирите богини, участници в заговора, разчленяват трупа му. По подобен начин в християнската образност св. Марина и св. Марта побеждават респ. дявола и дракона.

### Чудовищното като демонично

През Средновековието Изтокът – толкова фантазиран от пътешествениците, е криел за Запада цял свят от странни хуманоиди: *кинокефали*/ кучеглави, *ацефали*/ с лице върху корема, *сциаподи*/ еднокраки, или *мантикори*/ лъвове с човешка глава<sup>1</sup>. На латински монструм

---

<sup>1</sup> Митът за мантикора се заражда в Персия. Той е митологично чудовище, описано най-напред от Ктезий, а след това и от Аристотел и Плиний Стари.

(чудовище) означава чудотворен факт, събитие, божествено предупреждение, послание, което в никакъв случай не е случайно. В този смисъл монструмът е връзка между хората и техните богове.

Но очевидно е, че съществува цяла гама тератологични проявления или аномалии, тълкувани по различен начин от религията и обществото. В римските анали се срещат много такива примери: петкрака кобила, прасе с човешка глава, трикрако дете или андрогин. Това са лоши знаци, които трябва да бъдат неутрализирани с молитви и жертви. Дори и да е беззащитно, безформеното всява страх, защото е знак за безредие в света, за гнева на боговете, за заплаха.

Чудовището може да е хибрид – като минотавъра, човек с глава на бик, но може само да притежава ненормални атрибути, в повече или по-малко, погрешно поставени, прекалено големи или прекалено малки. Чудовищата се различават и с поведението си, обикновено като хранителни или сексуални навици: обичат човешка плът или кръв и не се подчиняват на никакво табу. Древните митологии са населени с чудовища, излезли от първичния хаос или незаконородени деца на боговете, които понякога са полубогове или дори богове, чийто статут на чудовища се оказва много деликатен за дефиниране. Да дадеш лице на страха, именно този вид богове свидетелстват или олицетворяват най-дълбоките страхове – от яростта на природните сили, от нощта, мрака и населяващите го сили. Важно е да се опитоми този страх, да му се даде лице и име, за да му се поднесат молитви и приношения.

Ацтеките почитат твърде амбивалентни богове, като Кетцалкоатл – пернатата змия, и Тлалок – бог на дъжда, от които търсят закрила като ги поят с нечиста кръв. Същевременно в очите на конквистадорите ацтекските богове са чудовищни адски изчадия.

### **Змееборкините – св. Марина и св. Марта**

Всъщност боговете на съседа или неприятеля често изглеждат чудовищни на този, който не ги почита. В Близкия изток евреите виждат в Баал-Зебул (принц Баал) *белзебут* – бог на мухите и демон на ада. В *Златната легенда* Жак дьо Ворагин предава легендата за св. Марта, която на брега на Рона победила *тараска* – дра-

кон полуживотно-полуриба, с остри като саби зъби и покрит от страни с коруба като на костенурка. Марта ще се появи в кохортата на светците-сауроктони, убийци на дракони, които впрочем се подреждат в линията на наследници на Херакъл и другите герои. Една от задачите на героя, а често и на светеца, е да прочисти страната от последните чудовища. Смъртта на чудовището означава влизането в ново пространство, в свят, окончателно цивилизован, или хуманизиран. В нашата религиозна образност еквивалент на св. Марта е св. Марина, която побеждава дявола (Ил.1-2).

Но колкото повече се отдалечава човек от центъра на този свят, толкова е по-голяма възможността отново да срещне чудовища по земя или море, и то не единици, а цели народи. В описанията на пътванията си Марко Поло (1298) разказва за фантастични същества, обитаващи далечни страни, в които той може би никога не е стъпвал. Картината на чудесата на Индия, Африка, на Далечния Север и Океания, е лйтмотив на цялата литература след Античността.

През XIV в. писанията за чудовища се множат и винаги са придружени от екстравагантни обяснения. Амброаз Паре – бащата на съвременната хирургия, отново ги разглежда в *Книга за чудовища и феномени* от 1573 г. (Ил. 3). Тук могат да се открият всякакви приказни същества, такива с по едно око на челото – *циклопи* и *аримаспи*<sup>2</sup>. Или безглави с лице на гърдите – *блемии* (*blemmyes*)<sup>3</sup>, както и с крака, обърнати обратно – *опистодактили* (*opisthodactyles*) или антиподи<sup>4</sup>. Или използващи единствения си крак, за да се крият от слънцето – *скиаподи*, за които се вярвало, че живеят в Индия<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Аримаспите (*Arimaspi*) са митичен народ, живял според елините в най-отдалечения североизточен край на Скития, вероятно около планината Алтай.

<sup>3</sup> Възможно обяснение са типичните за някои племена татуировки.

<sup>4</sup> Антиподите са антропоморфни същества от гръцката античност, които имат обърнати назад крака, с петите напред, и тичат по-бързо от вятъра. По времето, когато се считало, че земята е плоска, се вярвало, че хората вървят обратно на другата страна на диска и че краката им са разположени именно по този начин. Освен антиподите, се споменава и расата на хипоподите, хора с конски крака, населяващи Скития.

<sup>5</sup> Чудноватият герб на Сицилия се състои от три подобни символа. Не е изключено легендата да е породена от индийските танци или изображението на Натараджа – хиндуисткият бог Шива, изпълняващ своя космически танц, свързан с нереални движения на крайниците.



Този наследен от Античността инвентар продължава да вълнува читателите. За средновековния човек тези фантастични чудовища са колкото плашещи, толкова и омагьосващи. Всички пътешественици биха били очаровани, ако от здрача изникне някой скиапод и ако могат да се похвалят след завръщането си, че са го видели.

През XIX в. с Етиен Жофроа Сент-Илер (1772-1844) се появява науката тератология, която се занимава с изучаване на чудовищата, като той публикува обемния *Трактат по тератология* (1832-1836), в който разграничава три периода в тази наука: митологичен, позитивен и научен. Според автора, първият период е най-дълъг, защото започва още с появата на човека, и се характеризира със

*смътни и непълни наблюдения, събирани на случаен принцип; с трудове, в които се среща една истина на сто заблуди; абсурдни предразсъдъци, приемани безкритично, и нови доказателства, непрекъснато трупани в тяхна подкрепа; обяснения, плод на суеверия...*

Накратко, и в миналото, както и днес, сънят на разума ражда чудовища.

### **Чудовищното като святост, или св. Христофор**

Но на чудовището може да се гледа като на опасност, която защитава от опасността... Пример е кинокефалът св. Христофор в източноправославната религиозна образност.

Нещо непознато, което ни препраща към нас самите, нещо чуждо, което ни предупреждава за границите, които не трябва да преминаваме, за да може човекът да съхрани своята хуманност. Чудовищността, която не препраща към божественото, е всъщност много човешка. Тук възникват два въпроса: До каква степен човек може да се превърне в чудовище? И до каква степен той може да създава чудовища?

Първият въпрос връща към древния фолклор, от една страна, към *ликантропите* – тези мъже и жени, които периодично се превръщат във вълци, в котки, в мечки и всякакви животни, и от друга – към мъртъвците, които се завръщат, или духовете.

В края на XV в. немският лекар Хартман Шедел публикува *Нюрнбергска хроника* – една история на света, където в главата *За Потопа и раждането на Авраам* са представени твърде необичайни персонажи

(Ил. 4). В *Книга на чудесата на света* Марко Поло (1254-1324) описва кинокефали, обитаващи дивите острови Андаман в Бенгалския залив, без някога кракът му да е стъпвал там (Ил. 5).

Интелектуалците от Средновековието са срещали големи трудности винаги, когато трябвало да подложат на съмнение древните автори, защото ако действително тези народи от получовеци съществували, биха поставили пред тях голям теологичен проблем. За разлика от древногръцките богове християнският Бог не се шегува и трудно бихме си го представили да се занимава с разни тератологични експерименти. За някои свещеници демоничната натура на чудовищните народи е във съмнение, още повече, че хибридите често биват смятани за резултат от проклятие, или плод на противоестествени съвокупления на хора с животни.

В книгата си *За Божия град срещу езичниците* (лат.ез. *De Civitate Dei contra Paganos*) св. Августин (V в.) си задава по-сериозно тези въпроси. Нищо не е невъзможно за могъществото на Бог, обяснява той, и ако такива раси съществуват (а той се съмнява в това), те задължително са потомци на Адам, т.е. имат душа, и като такива могат да се надяват на спасение.

Първият, който би могъл да претендира за титлата на сътворения от народната традиция вълк кръвопиец (върколак) е може би Ликаон, цар на Аркадия, който предизвиква Зевс, като му поднася на един пир с човешко месо – универсално табу, както при хората, така и при боговете. Разгневеният Зевс го превръща във вълк. Характеристика, която оттогава се обозначава с термина *ликантропия*. Но тя не е единствено последица от божествени намеси. За пръв път хора с вид на вълци са споменати от Херодот през V в. пр. Хр. в неговата *История*, като вероятно е да става дума за ритуали, за които те се обличали с вълчи кожи. Според него, неврите, обитаващи левия бряг на Дунав, са *маъосници, способни да се превръщат във вълци*.

В народните вярвания вълкът, разкъсващ хора, е хищен кръвопиец, в които се е вселил зъл дух. Съществувало вярване, че при пълнолуние през нощите около зимното слънцестоене някои хора се превръщали във вълци и извършвали ужасяващи престъпления. В Англия през XVI в. вярвали, че вещици или възкръснали мъртъвци се превръщат в кръвожадни вълци. Процесите срещу вещици в Ев-

ропа през XVI-XVII в. качват на кладата стотици хора, набедени за върколаци. Но с времето чудовищното се трансформира от демоничност в святост.

Легендата за св. Христофор е прекрасен пример за това. В източноправославната традиция светецът е почитан като автентичен кинокефал, осенен от Божията милост. Внушението е, че и най-необичайно изглеждащите същества могат да бъдат безукорни християни и не трябва да бъдат лишавани от покръстване.

В края на Средновековието Западът мечтае да сключи с народите от Изтока съюз за защита срещу мюсюлманския свят, затова влиза в контакт с монголите. Тогава започва да се говори за един тайнствен суверен християнин – презвитер Йоан, който царувал над обширна империя някъде в степите на Централна Азия или Индия. Ами..., ако тази империя е населена с чудовища? Именно тази идея е развита през XIV в. в една версия на пътуването из Ориента на Жан дьо Мандевил. Този персонаж явно не е ходил по-далеч от Палестина, но описва с голямо удоволствие народите от Далечния изток като кинокефалите и блемиите, които, мобилизирани под знамето Христово, са готови да победят мюсюлманския свят и да освободят Йерусалим.

### **Джидзо, или японският св. Христофор**

След етиопския вариант на св. Христофор, предмет на публикациите ми в този сборник през 2018 и 2019 г., тук ще разгледам и японския аналог на св. Христофор. Навсякъде в Япония, в града или провинцията, на оживени градски кръстовища или тихи селски кръстопътища, може да се види статуя на Джидзо. За много японци това е *каменният Буда*, който е техен безмълвен водач през трудни времена. Статуята му има скъпоценен камък на желанията в едната си ръка и жезъл – в другата, а защитните му сили се простират и до пазител на пътищата (Ил. 6).

Джидзо е защитник, подобен на пазителя на християнския свят св. Христофор. Има редица истории, свързани с него. Всяка от тях е разказ за предизвикателството на въображението и вярата на християните. По подобен начин защитата на Джидзо е потърсена от оне-

зи вярващи, които се нуждаят от попечителството му както в този свят, така и в отвъдното. Джидзо, в буквален превод означава *храбилище за земя*. Въпреки че не е непознат и в Индия, откъдето произхожда, Бодхисатва Джидзо придобива огромна популярност в Китай и Япония. На първо място, се вярва, че това божество е било жена в предишните си животи. Състраданието, често смятано за женска черта, все още се смята за една от основните характеристики на Джидзо. Днес в Япония и жените, и децата могат да потърсят Джидзо за помощ и подкрепа. Любовта на Джидзо е повсеместна: тя обхваща бременни жени, болни деца и тези, които са загубили живота си в ранна възраст. Джидзо предлага духовна помощ и лично благоденствие на всеки човек. Подобно на св. Христофор Джидзо е известен с помощта си за починали деца, които се нуждаят от помощта му, за да преминат безопасно в Отвъдното. Странното червено лигавниче или качулката, които често връзват на статуите на Джидзо, вероятно са в контекста на божество, защитаващо децата. Култът към Джидзо се разпространява в Япония през XII-XVII в., а популярността му сред японците е жива и до днес.

Популярността на св. Христофор достига най-високия си връх в Европа през Средновековието. Оттогава Римокатолическата църква го отстранява от сонма на светците. Това, което е било реалност за много християни, за Църквата се оказало мит. Митът обаче понякога е по-силен и легендата за св. Христофор, понесъл Иисус на раменете си през опасна река, остава жив в съзнанието на много хора.

По същия начин Джидзо никога не губи влиянието си сред японците. Той представлява надеждата и силата на състраданието. Майките все още поставят камъни на главата на Джидзо или в краката му, вярвайки, че камъните ще помогнат на Джидзо да преведе изгубеното им дете през *реката на смъртта* до следващото пре раждане.

\*

Думата за чудовище на няколко европейски езика, произхождащи от латински, е производна на латинското *monstrare*, или показвам, т.е. представям аномалното в организацията на природата. Но тя е също етимологично свързана и с глагола *monere*, или предупреждавам, и кара хората да се замислят какво е мислено като

предупреждение на боговете в Античността, после на Бог или сатаната през християнската ера, както и за границите на човешката чудовищност. Във времето тя не се облича в една и съща форма, и деформациите на душата често надхвърлят тези на тялото – констатация, вдъхновила редица писатели, като например Оскар Уайлд за *Портретът на Дориан Грей*. Не трябва да се връщаме много назад в историята, за да се досетим за търсенето на чистотата на арийския идеал например. В този случай, както и в много други, с каквито изобилства човешката история, чудовищата не са тези, които мислим за такива.



Ил. 1. Св. Марина, стенопис от църквата „Св. Петка“ във Вуково



Ил. 2. Св. Марина, стенопис в Карлуковския манастир



Ил. 3 Медицинските чудовища на Амброаз Паре



**O** E hominib<sup>9</sup> diuersarū formaz dicit Pl. li. vij. ca. ij. Et Aug. li. xvi. de ci. dei. ca. vij. Et Iſi-  
dorus Etri. li. xi. ca. ij. oia q̄ sequuntur in in-  
dia. Cenocephali homines sunt canina capita habē-  
tes cū larratu loquuntur auaricio viuunt. vt dicit Pl.  
qui omnes vescuntur pellibus animalū.

Cicopes in India vnu oculum hnt in fronte sup na-  
sum huj solas ferarū carnes comedūt. Ideo agriofa-  
gite vocātur supra nasomonas confinesq̄ illozū ho-  
mines esse: vtriusq̄ nature inter se vicibus coentes.  
Calliphanes tradit Arestotiles ad hęc dextrani mā-  
nam h̄s virilem leuam muliebrem esse quo hermo-  
frotitas appellamus.

Ferunt certi ab oriētis pte intima esse homines sine  
nariibus: facie plana eq̄li totius corpis planicie. Ali-  
os supiore labio orbas. alios sine linguis ⁊ alijs cō-  
creta ora esse modico foramine calamis auenaz po-  
tū hauriētes.

Item homines habentes labiū inferius. ita magnū  
vt totam faciem contegant labio dormientes.

Item alij sine linguis nati loq̄ntes sine motu vt mo-  
nachi.

Pannohti in scythia aures tam magnas hnt. vt con-  
tegant totum corpus.

Arabute in ethiopia pni ambulāt vt pecora. ⁊ ali-  
qui viuūt p annos. xl. que nullus supgreditur.

Sauri hominiones sunt aduētis naribus cornua ī  
frontibus hnt ⁊ capraz pedibus similes qualē in so-  
litudine sanctus Antonius abbas vidit.

In ethiopia occidentali sunt vni pedes vno pede la-  
tissimo tam veloces vt bestias insequantur.

In Scythia bipedes sunt humana formas eq̄nos  
pedes habentes.

In africa familias quasdā effascinatū Iſigonus ⁊  
Demphodorus tradit quaz laudatōne intercāt. p  
bata. arefcāt arbores: emoziatū infantes. esse eiu-  
dem generis in tribalis et illijs adicit Higon⁹ q̄  
visu quocq̄ effascinant iratis p̄cipue oculis: quod eo-  
rū malū facilius sentire puberes notabili<sup>9</sup> esse q̄ pu-  
pillas binas in oculis singulis habeant.

Item hoies. v. cubitorū nūq̄ infirmi vsq̄ ad mortes  
hęc oia scribūt Pl. Aug. Iſi. Preterea legit ī gest.  
Alexandri q̄ ī india sunt alij hoies fer man<sup>9</sup> hntes.

Itē hoies nudi ⁊ pilosi in flumine morātes.

Itē hoies manib<sup>9</sup> ⁊ pedib<sup>9</sup> sex digitos habentes.

Itē apothami i aqs morantes mediij hoies ⁊ mediij  
caballi.

Item mulieres cū barbis vsq̄ ad pect<sup>9</sup> h̄ capite pla-  
no sine crinibus.

In ethiopia occidentali sūt ethiopes. iij. oculos hntes

In Erypia sunt hoies formosi ⁊ collo gruno cū ro-  
stris aialum bouūq̄ effigies monstratas circa extre-  
mitates signū mīme mirū. Arabici ad formanda cor-  
pora effigiesq̄ celandas mobilitate ignea.

Annivodes at cē. i. hoies a p̄na pte terre vbi sol orit



Ил. 4. Странните персонажи от Нюрнбергската хроника



Ил. 5. Кинокефалите на Марко Поло



Ил. 6. Джидзо

### Използвани източници

- Audeguy, S., 2007. *Les monstres. Si loin et si proches*. Gallimard.
- Forbes S., Cox B., Klepac A., 2013. *Encyclopédie des Horreurs*. Editions Milan.
- Guédron, M., 2018. *Les monstres*. Beaux Arts Editions.
- Lemire, L., 2017. *Monstres et monstruosités*. Perrin.



**РЕЛИГИЯ, ИСТОРИЯ, ЛИЧНОСТИ /  
RELIGION, HISTORY, AND PERSONALITIES**

**УЧАСТИЕТО НА ЖЕНИ МЕЖДУ 70-ТЕ АПОСТОЛИ ПРИ  
РАЗПРОСТРАНЯВАНЕТО НА ХРИСТОВОТО УЧЕНИЕ**

**Ева Ковачева**

**THE PARTICIPATION OF WOMEN BETWEEN THE 70 APOSTLES  
IN SPREADING THE TEACHING OF CHRIST**

**Eva Kovacheva**

**eva\_kovacheva@yahoo.com**

**Abstract:** *Almost unknown nowadays is the fact that many of the 70 apostles spread the teachings of Christ in different countries with their wives, who suffered imprisonment, persecution, and martyrdom with them. The purpose of the present study is to establish, based on of the information contained in the New Testament, in the lives of the 70 apostles and in the tradition of the Church, their approximate number and names.*

**Keywords:** *women, the 70 apostles, the teachings of Christ*

При по-подробен анализ на новозаветните книги, както и на житията на светиите за древния период на християнството, т. нар. апостолски век – I в., се установява, че много на брой жени са благовестели и разпространявали Евангелието в различни страни, обръщали са чрез проповед и чудеса езичници към вярата и са загидали мъченически при тази своя дейност, така както и апостолите, в противовес на стиха от св. ап. Павел, който до днес се привежда от мнозина богослови и клирици: *Жената да се учи в безмълвие и пълно покорство. На жена не позволявам да поучава, нито да господарува над мъж, но заповядвам да бъде в безмълвие* (1 Тим. 2:11-12). Този стих събужда още по-голямо недоумение, при условие, че от други изказвания на св. ап. Павел в книгите на Новия Завет се научава, че самият той е имал ученички, сътруднички и спътнички, които са разпространявали Евангелието заедно с него (Фил. 4:2-3; Рим. 16:1-3), и че една от тези жени, той нарича в Посланието си до Римляни директно с титлата *апостол* (Рим. 16:6-7).

Някои от тези жени са извършвали такава апостолска и благовестническа дейност самостоятелно. Сред тях са св. равноапостолна Мария Магдалина (I в.), св. равноапостолна Нина (III-IV в.), св. равноапостолна Лидия (I в.), св. мъченица Фотина (I в.), св. великомъченица Ирина (I в.), св. преподобна Поликсения и Ксантипа. Други са извършвали такава дейност заедно с апостоли от числото на 12-те, като напр. св. равноапостолна Мариамна (сестра на св. ап. Филип, която разпространява Христовото учение заедно със св. ап. Филип и св. ап. Вартоломей, а после и самостоятелно след тяхната мъченическа смърт). Други – ученички, сътруднички и спътнички на св. ап. Павел, са разпространявали Христовото учение с него, а после и самостоятелно: св. равноапостолна Текла, св. равноапостолна Севастияна, Еводия и Синтихия (Фил. 4:2-3) (Ковачева 2017: 48-75). Жени, които са разпространявали Христовото учение заедно с апостоли от числото на 70-те по двойки, са св. Юния (Рим. 16:7), св. Прискила (Деян. 18:2,18,26; Рим. 16:3; 1Кор.16:19; 2Тим.4:19) и св. Алфия (Фил. 1:2). В самостоятелна студия е разгледана общо дейността на жени, които са извършвали благовестническа дейност свързана с разпространението на християнството през I в. (Ковачева 2017).

Целта на настоящето изследване е да се установи дейността на жени, които са извършвали благовестническа дейност конкретно с апостоли от числото на 70-те, тъй като в процеса на проучване житията на 70-те апостоли, авторът открива постепенно все по-голям брой сведения, че много от 70-те апостоли са били женени, и че са благовестели заедно с жените си по двойки, както и са претърпели заедно с тях мъченическа смърт, което се потвърждава едновременно от фактите: 1) че почти всички от 70-те апостоли са били епископи, а според изискването за това в Новия Завет, епископът е трябвало да бъде женен: *Но епископът трябва да е непорочен, мъж на една жена [...] да управлява добре къщата си и да има деца послушни със свършена почителност; защото, който не умеє да управлява собствената си къща, как ще се грижи за църквата Божия?* (1Тим. 3:2-5); 2) че се среща името на една жена в списъка между имената на 70-те апостоли – Алфия (Ростовски 2001), друга една – Юния е назована от св. ап. Павел в Послание до Римляни директно *апостол* (Рим. 16:6-7), за мисионерската дейност на Прискила се споменава на редица места в Новия Завет (Деян.

18:2,18,26; Рим. 16:3;1Кор.16:19; 2Тим.4:19), както и е известно със сигурност според всички източници на жития, че и трите са били жени на апостоли от числото на 70-те.

### Андроник и Юния

Андроник заедно със своята жена Юния са наречени от св. ап. Павел в Посланието му до Римляни негови *съзатворници* и *чутовни* между апостолиите – *πίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἰερίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, повярвали още преди него в Христа (Рим. 16:7). Забележителното в случая е, че авторът на Посланието нарича както Андроник, така и Юния *апостоли* (в множествено число), което означава, че това название се отнася и за двамата. Св. Йоан Златоуст пише за Юния следното:

*да си апостол е нещо велико, но да си известен сред апостолиите, мисля, колко голяма похвала е това. Колко голяма трябва да е била мъдростта на тази жена, че тя да бъде намерена за достойна за титлата апостол* (Konigorski 2016).

Бл. Теофилакт коментира за Юния в своето Тълкувание върху Послание до Римляни (16:7):

*Важно е и това, да бъдеш апостол, особено ако се вземе под внимание, че Юния била жена: толкова по-важно е да бъдеш славен между апостолиите. А те се славели със своите дела* (Теофилакт 2015: 170).

От книга *Жития на светиите* (1991: 254) се установява, че Андроник е бил един от 70-те апостоли на Христос, който *благовествал* в разни страни и е бил епископ в Панония. *Той и Юния приели мъченическа смърт* и техните мощи били намерени в гр. Евгения (Византия) (*Жития на светиите* 1991: 254). В руските жития се казва за Андроник и Юния, че *и двамата* били наградени от Господа с *апостолски венец* (Ростовски 2001).

### Акила и Пискила

В Новия Завет се открива още една семейна двойка, която мисионерства заедно – Прискила (жена) и Акила (мъж). От *Жития на светиите* се установява, че Акила също принадлежи към числото на 70-те апостоли. Св. ап. Павел нарича както мъжа, така и жената, свои

*сътрудници в Христа*, при това като поставя в (Рим. 16:3) името на жената преди това на мъжа. Бл. Теофилакт обяснява цитираните погоре думи на св. ап. Павел за двамата по следния начин: *Те, казва, са ми помагали в словото и в учението и са делили с мен трудове и опасности* (Теофилакт 2015: 168). При изброяване имената на брачната двойка – Прискила и Акила в Павловите Послания, Helen Schüngel-Straumann забелязва не само на това място, но че и (2 Тим. 4:19) св. ап. Павел също употребява името на жената преди това на мъжа, което е извънредно необичайно за тогавашното общество, в което е бил назоваван първо мъжът (Schüngel-Straumann 2013: 5). От това тя стига до заключението, че тази жена е имала за св. ап. Павел по-голяма роля в мисионерската дейност, отколкото нейният съпруг. Това, че последователността в употребата на имената в Павловите Послания има най-вероятно значение на рангова последователност, се потвърждава и от обстоятелството, че в друга книга на Новия Завет – Деяния на светите апостоли, съставена не от ап. Павел, а от евангелист Лука, мъжкото име от същата двойка се поставя преди това на жената (срв. Деян. 18:2,18,26; Schüngel-Straumann 2013: 5). За Прискила и Акила се знае също, че са били християни още преди да се запознаят със св. ап. Павел, и че те, и по-точно *Прискила (жената) от двамата, въвежда и обяснява на Аполос вярата*, който след това има огромен успех като мисионер и действа успоредно на св. ап. Павел в Мала Азия (Деян. 18:26; Schüngel-Straumann 2013: 6). Бл. Теофилакт говори и за двамата в коментара си върху Послание до Римляни (Рим. 16:3-4), че *те били свършени мъченици* (Теофилакт 2015: 170). На това място ще отбележим, че същият този Аполос, обърнат в по-късно време към вярата в Христос от двойката Акила и Прискила (Деян. 18:24-26), и когото именно Прискила (жената) според Новия Завет наставлява във вярата, е *добавен* впоследствие в списъка на 70-те апостоли с титлата *апостол* като един измежду тях, а 70-те апостоли трябва да са били избрани и изпратени лично от Христос (Лук. 10:1-24) да благовестят, докато на Прискила не е дадена такава титла от Църквата, нито има за нея съставено самостоятелно житие. В *Жития на светиите*, където е поместено житие само за нейния мъж Акила със заглавието *Св. ап. Акила, един от 70-те апостоли*, за Прискила се споменава само, че е жена на Акила, който е един от 70-те апостоли (Жития на светиите 1991:

331). За датата 14 юли по църковния календар, към която се отнася посоченото житие, за двамата се съдържат още следните сведения:

*[...] в лицето на Акила и неговата жена апостол Павел намирал ревностни сътрудници. Те му помагали да разпространява словото Божие, подлагайки се с радост на гонения и опасности за светото дело.*

Акила и Прискила последвали ап. Павел и в Ефес, където се трудили със същото усърдие (Жития на светиите 1991: 331). За Акила се предполага, че е проповядвал в много страни и е приел мъченическа смърт (Жития на светиите 1991: 332). От книгите на Новия Завет се научава, че в техния дом се извършвали християнските събирания, тъй като св. ап. Павел поздравява в Послание до Римляни, освен Акила и Прискила, също и *домашната им църква* (Рим. 16:4), а в Първо послание до Коринтяни изпраща поздрави от Акила и Прискила, както и от домашната им църква (1 Кор. 16:19). Бл. Теофилакт коментира за двамата сътрудници на св. ап. Павел (Рим. 16:4): *Забележете тяхната добродетел в това, че те направили своя дом църква, устройвайки в него събирания на верните* (Теофилакт 2015: 349).

### Филимон и Апфия

Друга семейна двойка, която се споменава в Новия Завет, и за която също се установява, че мъжът принадлежи към числото на 70-те апостоли, че бил женен и че неговата жена е участвала в благовестието – са *Филимон (мъж) и Апфия (жена)*. За тях говори св. ап. Павел в Послание до Филимон (Фил.1:2). Според *Жития на светиите*, в дома на Филимон се извършвали божествените служби (Жития на светиите 1991: 111). На същото място пише за тях:

*ап. Павел го ръкоположи за епископ и му възложи да благовести словото Божие... Жена му Апфия пък от своя страна служела на Бога, като помагала на тружениците Христови в благовестието на словото Божие... и във всичко се проявявала като вярна сътрудница на съпруга си. Заедно с апостоли Архип и Филимон тя се удостоила с мъченическа смърт* (Жития на светиите 1991: 112).

В *Жития на светиите* за датата 22 ноември според църковния календар, се дава за тях и сведението:

*На този ден се чествува паметта на светите Филимон, Архип и Апфия, апостоли от числото на 70-те Христови ученици, пострадали при Не-*

рона (54-68 г.) (Жития на светиите 1991: 581).

В приведения цитат прави впечатление, че и пред трите имена стои *апостоли* (в мн. ч.). Същото се потвърждава от факта, че името на Апфия се открива в публикуван списък на 70-те апостоли (Ростовски 2001).

Други от списъка на 70-те апостоли, който се представя в днешно време, и за които се съобщава съвсем кратко за техните жени и семейно положение, са: Клеопа и жена му Мария Клеопова (Иоан. 19:25; Самбикин 1906: 75-77), за която пише, че

*тя била жена на св. ап. Клеопа от Седемдесетте апостоли, повярвала рано в Спасителя и го придружавала в много от пътуванията Му. На Голгота тя застанала редом с Богородица до Разпятието*" (Вихлянцева 2010),

св. ап. Алфей (от 70-те), че бил баща на апостолите *Иаков Алфеев и Левий* (Ростовски 2001), което означава, че е имал жена и деца, за св. ап. и дякон Филип, че имал четири дъщери, които притежавали *пророчески дар* (Деян. 21:9) (Жития на светиите 1991: 508). В кратките сведения, които са съхранени до днес за останалите апостоли от числото на 70-те, се отбелязва единствено, че са били епископи (Siebzig Jünger 2020) и в коя страна или град са пребивавали, но се установява, че в тях не се съдържат сведения дали са имали жени, въпреки че е логично да се предположи, след като са станали епископи през I в., което, както се спомена по-горе в изследването, е било задължително условие.

В Евангелие от Лука се съобщава, че Иисус Христос е изпратил 70-те апостоли да проповядват *по двойки* (Лук. 10:1-24):

*След това Господ избра и други седемдесет ученици и ги разпрати пред Себе Си по двама за всеки град и място, където Сам щеше да отиде, и рече им: жетвата голяма, а работниците малко; затова молете Господаря на жетвата да изпрати работници на жетвата Си. Вървете! Ето, аз ви пращам като агнета посред вълци. Не носете ни кесия, ни торба, нито обуца, и никого по пътя не поздравявайте. И в която къща влезете, първом казвайте: мир на тая къща! (Лук. 10:1-5).*

От приведения цитат в Новия Завет се разбира, че Христос *изпраща 70-те апостоли по двойки*. От сведенията в Посланията на св. ап. Павел в книга Деяния на светите апостоли и в Житията на светиите се установява, че между 70-те апостоли е имало най-малко три двойки от мъже и жени, които са разпространявали Христовото учение заедно

и са претърпели заради това заедно мъченическата си смърт.

От наличните факти се появяват следните на пръв поглед изненадващи, но от друга страна, логични и съществени въпроси за науката: *70-те апостоли са разпространявали Евангелието в различните страни в тогавашната Римска империя по двойки от мъже или по двойки от мъже и жени? А ако между тях е имало жени, това означава ли, че е имало и жени апостоли между числото на 70-те? Последното обстоятелство стои ли в някаква връзка с това, че до ден днешен не е съхранен автентичен списък с имената на 70-те апостоли, от който да се установи в действителност кои лица са принадлежали към тях, както и това, че жените са отстранени впоследствие от служението и дейността в Църквата с аргумента, че духовните служители в нея са наследници на апостолите, а пък апостолите били само мъже?*

Такава информация би следвало да се получи от списъка на 70-те апостоли, но такъв списък не е съхранен до наши дни. Най-ранният списък произхожда от св. Доротей Тирски (IV в.) и е установено, че в по-късно време е допълван и променян. Западните специалисти определят, че съдържанието на този списък произхожда най-рано от VIII в. (*Patrologia Graeca* XCII; LThK 1995: 349). Евсевий Кесарийски (263-339) пише в *Църковна история* (III-IV в.), че по негово време не съществува съхранен списък на 70-те апостоли. Появилите се много по-късно такива списъци през VII, VIII и XIII в. единодушно се смятат от съвременните изследователи за исторически ненадеждни, защото са установени редица фактологични неточности и несъответствия (*Ökumenischer Namenkalender* 2020), като например, че на мястото на *неизвестните* или *липсващи имена* са вмъкнати други лица със сигурност обърнати към християнската вяра в по-късно време от св. ап. Павел или от другите Христови апостоли, но които не са познавали лично Исус Христос, и не са измежду *пратените* от Него апостоли (апостол – гр.ез. *απόστολος*, *пратеник*), както е сведението за изпращането на 70-те апостоли от самия Исус Христос според Евангелието (Лук. 10:1-24). Такива допълнително вмъкнати лица в съвременния списък на 70-те апостоли са: Тимотей, Тит, Аристарх, Трофим, Пут, Аполос и др. (Ковачева 2017: 49-50), което е очевидно, ако се познават сведенията в техните жития. Достатъчно е да се спомене само, че в тях се посочва как те са били обърнати към християнската вяра след Възкресението и Възнесението на Исус Христос от други апостоли. Това автоматично подсказва, че те не са били свидетели и оче-

видци на земния живот на Исус Христос, нито на Неговата проповед, нито на Възкресението Му, както и че не са *изпратени* лично от Христос през земния Му живот да разпространяват Неговото учение, което представляват двете най-важни условия за апостол, според книгите на Новия Завет (срв. Лук. 10:1-24; Деян. 1:21-22). В списъка на св. Дмитрий Ростовски (1651 – 1709) също са установени промени и добавки (LThK 1995: 234).

Поради липсата на по-подробни сведения за имената, живота и дейността на 70-те апостоли, еднозначен отговор на въпроса дали двойките от апостоли, които Исус Христос е изпращал да благовестят заедно, са се състояли само от мъже или от мъже и жени, на този етап не може да се даде. Близо до него обаче са откритите сведения за дейността на посочените три двойки от мъже и жени, при които мъжете са от 70-те апостоли: Андроник и Юния, Акил и Прискила, Филимон и Апфия, както и сведенията за още трима от 70-те апостоли – св. ап. Клеопа, св. ап. Алфей и св. ап. и дякон Филип, които също със своите жени – ученички на Исус Христос, са Го следвали през земния Му живот.

### **Изводи от изследването**

Списъкът на 70-те апостоли, който е наличен и се представя в днешно време, не е автентичният. Той е непълен както по отношение на имената на апостолите, така и по отношение на сведенията за живота им.

В този списък има много лица, които са вписани на мястото на липсващи имена на апостоли от числото на 70-те, и които не са *пратени* от Христос да благовестят, както е според Евангелие от Лука (Лук. 10:1-24), а са обърнати в по-късно време към християнската вяра от св. ап. Павел или от Христовите апостоли. Те са добавени в списъка на 70-те апостоли поради заслуги във връзка с разпространението на християнството.

Според списъка на 70-те апостоли, който се представя в днешно време, почти всичките от тях са били епископи (Siebzig Jünger 2020), което предполага според изискването за това в Новия Завет (1 Тим. 3:1-5) те да са били женени, но се констатира, че в съхранените кратки



сведения за тях и техният живот, не се подсказва нищо за семейното им положение.

Авторът допуска, въз основа на приведените стихове от Новия Завет, от житията на светиите и споменаването на редица места в книгите на Новия Завет на т. нар. *домашни църкви* (Рим. 16:4; 1 Кор. 16:19; Кол. 4:15; Фил. 1:2), до които св. ап. Павел поименно изпраща поздравии – както до мъжа, така и до жената, които са ги ръководели, че апостолите от числото на 70-те са имали жени, с които заедно за разпространявали Христовото учение и са управлявали християнските събрания, които са се помещавали в личните им домове.

От сведенията, които се изложиха в настоящето изследване, се констатира, че със сигурност най-малко три жени на апостоли от числото на 70-те са участвали и споделяли заедно с тях мисионерските пътувания, апостолски и благовестнически трудове за разпространение на Евангелието в различни страни, както и че са били подлагани заедно с мъжете си на мъчения, затваряни са в затвори, и са загивали от мъченическа смърт. Една от тези жени е Юния, жена на св. ап. Андроник, която е назована в Новия Завет от св. ап. Павел в (Рим. 16:7) директно с титлата *апостол*, така както и мъжът ѝ, без ап. Павел да прави разграничение в тяхното служение. Такива са: Апфия, която е жената на св. ап. Филимон и чието име се среща сред имената на 70-те апостоли; Прискила, жена на св. ап. Акила, за чиято мисионерска дейност се споменава на много места в Новия Завет (Деян. 18:2,18,26; Рим. 16:3; 1 Кор. 16:19; 2 Тим. 4:19).

Установява се, че дори за тези известни от Новия Завет жени, които извършват благовестническа дейност и умират от мъченическа смърт, със сигурност светици и мъченици, няма съставени отделни жития. Авторът констатира, че за тези жени се споменава само в житията, посветени на мъжете им, както и че са вписани под името на мъжете си, назовани просто като техни *съпруги* и *помощнички*, с изключение на св. Апфия, чието име присъства в заглавието на житие, което е общо за трима апостоли от числото на 70-те, между които е и тя.

Същото важи и за много други жени, които не са били женени за апостоли, а са извършвали самостоятелна дейност, свързана с разпространение на Евангелието и обръщане на езичници към вя-

рата през I в. За много от тях също не са съставени отделни жития, а за благовестническата им дейност и *апостолско служение* се откриват частични сведения, разхвърляни в житията на мъже, с които животът някъде и по някое време ги е срещнал. От установеното става ясно защо имената на такива свети жени и тяхната дейност, развивана през апостолския I в., са до ден днешен почти неизвестни, и че няма налични специализирани изследвания, посветени на тях поотделно, както и общо за дейността на всичките.

Констатира се също, че жените, които са извършвали апостолска дейност, изброени в началото на изследването, най-вече св. Мария Магдалина, която отговаря напълно на двете най-важни изисквания за апостол според Новия Завет: 1) съответният човек да е бил очевидец на земния живот на Исус Христос и слушател на проповедта Му и 2) да е *пратен* лично от Исус Христос да благовести за Възкресението и учението Му, както е при нея (срв. Иоан. 20:16-18), и което намира потвърждение в това, че нейната благовестническа дейност се разпростира чак до Рим – столицата на тогавашната Римска империя, където тя се среща лично с имп. Тиберий и го убеждава да преустанови гонението срещу християните. Тя остава още години след това да благовестява из Рим, за което св. Иполит Римски я нарича в края на III-нач. на IV в. *апостолка на апостолите* (Ковачева 2019: 28-43). Въпреки всички тези факти, тя е обявена от Църквата само за *равноапостолна*, а не за *апостол*, както и други жени по онова време като нея, за разлика от мъжете, за които се спомена по-горе в изследването, че не са познавали лично Христос и не са били *пратени* от Него, а са обърнати покъсно в християнската вяра. Поради заслуги за разпространението на християнството, тези мъже получават впоследствие от Църквата титлата *апостоли* в списъка на 70-те апостоли. Същото се отнася за споменатите Юния, Апфия и Прискила, за които въпреки, че в Новия Завет и в житията пише, че са развивали *апостолска дейност*, получават от Църквата само титлата *равноапостолни*.

За много други по-малко известни от тях жени, които също са развивали апостолска дейност и служение през I в., се констатира, че те дори не са получили от Църквата титлата *равноапостолни*. Тъй като е невъзможно да се изброят всички такива случаи, предвид

обема на настоящето изследване, ще посочим като пример само св. преподобна Поликсения (I в.), която е била ученичка едновременно на няколко апостоли на Христос от числото на 12-те. В житието, посветено на нея, пише: *Плодът на това нейно благочестиво апостолско служение бил този, че твърде много езичници в Испания били обърнати и утвърдени от нея в християнството* (Ростовски 2001).

В приведения цитат буквално се казва, че тя е изпълнявала *апостолско служение*, въпреки че в името на светицата не присъства титлата *равноапостолна*, а *преподобна*. За дейността на всички тези като нея жени през I в. заслужва да се посвети отделно обширно изследване.

\*

Иисус Христос не говори в Евангелието никъде за йерархия между Своите ученици, както и за подчинено положение на жената спрямо това на мъжа. Напротив, на редица места в Новия Завет, както и в житията на светиите се откриват сведения за благовестническа дейност на жени, свързана с разпространението на християнството през I в., съпроводена също от изява на дарбите на Св. Дух чрез тях – от рода на пророчество, вяра, знание, мъдрост, обръщане на езичници към вярата и извършването на множество изцелителни и други чудеса. Така е изглеждала дейността на жените през периода на древното християнство (I в.), когато то е било най-близо до своя Източник, стремящо се да реализира все още живите думи на Иисус Христос сред Неговите ученици и ученички за Царството Божие, което е вътре в хората, и в което всички са равни<sup>1</sup>. Израз на това са и първите християнски събирания, т. нар. *вечери на любовта*, състоящи се от общи братски трапези, в които всички са взимали участие както мъжете, така и жените с духовните дарби, които им се давали от Св. Дух, за да служат с тях на другите. Тези събирания имали за цел не само да проповядват за Христос, а да бъдат едновременно реализация на новия тип отношение между християните, на тяхното разбиране като общност на равнопоставени, като братя и сестри, деца на един Отец (Мат. 6:9; Марк. 3:35). За провеждането на тези събирания първите християни се позовават на думите на Спасителя: *дето са двама или трима събрани в Мое име, там съм*

Аз посред тях (Мат. 18:20).

Благовестническата дейност на жените през I в. може да се обясни освен с новия тип отношение на равенство между мъжете и жените, което Иисус Христос установява с учението Си за реализиране на Царството Божие сред хората, така и с думите на Спасителя: *защото не сте вие, които ще говорите, а Духът на Отца ви, Който говори във вас* (Мат. 10:20), което се отнася в еднаква степен както за учениците, така и за ученичките Му.

От всичко това следва, че в днешно време мисията, ролята и дейността на жените в духовната област, която се разпростира навсякъде: в Църквата (в значението ѝ според Новия Завет на невидимо тяло Христово, на което всички вярващи са членове), в семейството, в обществото и сред хората, трябва да бъдат преоткрити и преосмислени, и те да заемат подобаващото им се *равноправно място и служение* за духовния напредък и развитие на човечеството, както и за реализирането на Царството Божие сред хората.

## Бележки

1. За това се говори освен в молитвата *Отче наш*, която Христос дава (Мат. 6:9-13), същото се разбира и от думите Му: *А Иисус, като ги повика, рече: знаете, че князете на народите господаруват над тях, и велможите властват върху им, между вас обаче няма да бъде тъй; но който иска между вас да бъде големец, нека ви бъде слуга; и който иска между вас да бъде пръв, нека ви бъде раб, както Син Човеческий не дойде, за да Му служат, а да послужи и даде душата Си откуп за мнозина* (Мат. 20:25-28).

## Използвани източници

Авт. кол. (състав.). 1991. *Жития на светите*. София [Avt. kol. (sastav.). Zhitia na svetiiite. Sofia].

Бл. Теофилакт. 2015. Архиепископ Български. *Тълкувание на Посланията на свети апостол Павел*. Ч. 1. София [Bl. Teofilakt. Arhiepiskop Balgarski. Talkuvane na Poslaniyata na sveti apostol Pavel. Chast 1. Sofia].

Вихлянцев, В. П. 2010. Мария Клеопова. В: *Библейский словарь*. Москва [Vihlyantsev, V. P. Mariya Kleopova. In: *Bibleyskiy slovar, Moskva*], Available at: <[http://www.pravoslaviето.com/bible/docs/NZ/Trite\\_Marii.htm##клеопова](http://www.pravoslaviето.com/bible/docs/NZ/Trite_Marii.htm##клеопова)> [Accessed September 2020]

Димитрий (Самбикин) (архиеп.). 1906. Житие на св. апостол Клеопа. В:

*Православный собеседник*. Т. 1, Казанская семинария [Dimitriy (Sambikin) (arhiep.). Zhitie na sv. apostol Kleopa. In: *Pravoslavniy sobesednik*. Т. 1, Kazanskaya seminariya] Available at: < [http://www.pravoslavieto.com/life/10.30\\_sv\\_ap\\_Kleopa.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/10.30_sv_ap_Kleopa.htm)> [Accessed September 2020]

Ковачева, Е. 2017. Апостолската, мисионерска и благовестническа дейност на жените в Древното християнство. – В: *Мисъл, слово, текст*. Т. 5, Пловдив [Kovacheva, E. Apostolskata, misionerska i blagovestnicheska deynost na zhenite v Drevnoto hristiyanstvo. – In: *Misal, slovo, tekst*. Т. 5, Plovdiv].

Ковачева, Е. 2019. Св. Мария Магдалина – *Apostola Apostolorum*. Библейски и извън библейски щрихи. – В: *Мисъл, слово, текст*. Т. 6, Пловдив [Kovacheva, E. Sv. Mariya Magdalena – Apostola Apostolorum. Bibleyski i izvan bibleyski shtrihi. – In: *Misal, slovo, tekst*. Т. 6, Plovdiv].

Св. Димитрий Ростовски. 2001. В памет на свети апостол Акила (14 юли). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. V pamet na sveti apostol Akila (14 yuli). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <<https://svetiniKolai.alle.bg/в-памет-на-свети-апостол-акила/>> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. В памет на свети апостол Алфей (26 май). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. V pamet na sv. Apostol Alfey (26 may). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: < [http://www.pravoslavieto.com/life/05.26\\_sv\\_ap\\_Alfej.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/05.26_sv_ap_Alfej.htm)> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. В памет на свети апостол Андроник и неговата помощница мъченица Юния (17 май). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. V pamet na sveti apostol Andronik i negovata pomoshnitsa Yuniya (17 may). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <[http://www.pravoslavieto.com/life/05.17\\_sv\\_ap\\_Andronik.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/05.17_sv_ap_Andronik.htm)> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. В памет на светите апостоли Филимон, Архип и Апфия (22 ноември). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. V pamet na svetite apostolo Filimon, Arhip i Apfiya (22 noemvri). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: [http://www.pravoslavieto.com/life/02.19\\_svv\\_ap\\_Arhip\\_Filimon.htm#2b](http://www.pravoslavieto.com/life/02.19_svv_ap_Arhip_Filimon.htm#2b) [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Житие на преподобна Поликсения (23 септември). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Zhitie na prepodobna Polokseniya (23 septemvri). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: [http://www.pravoslavieto.com/life/09.23\\_sv\\_Poliksena.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/09.23_sv_Poliksena.htm) [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Житие, подвизи и страдание на светия славен и всехвален върховен апостол Павел (29 юни). В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Zhitie, podvizi i stradanie na svetiya slaven i vsehvalen varhoven apostol Pavel (29 yuni). In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-*

mineite“], Available at: <https://svetnikolai.alle.bg/> житие-подвизи-и-страдание-на-светия-славен-всехвален/ [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Кои са Светите седемдесет апостоли? В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Koi sa Svetiite sedemdeset apostoli? In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <[http://www.pravoslavieto.com/life/01.04\\_sabor70apostola.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/01.04_sabor70apostola.htm)> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Память святого апостола Андроника и Иунии, помощницы его. В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Pamyat svyatogo apostola Andrinika i Iunii, pomoshnitsiy ego. In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <[https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/zhitija-svjatykh/431](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/431)> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Св. апостол Акила от Седемдесетте апостоли. В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Sv. apostol Akila ot Sedemdestette apostoli. In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <[http://www.pravoslavieto.com/life/07.14\\_sv\\_ap\\_Akila.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/07.14_sv_ap_Akila.htm)> [Accessed September 2020]

Св. Димитрий Ростовски. 2001. Св. Филимон, Архип и Апфия, апостоли от числото на Седемдесетте Христови ученици. В: *Жития на светииите „Чети-минеите“* [Sv. Dimitriy Rostovski. Sv. Filimon, Arhip i Apfiya, apostoli ot chisloto na Sedemdesette Hristovi uchenitsi. In: *Zhitiya na svetiite „Cheti-mineite“*], Available at: <[http://www.pravoslavieto.com/life/11.22\\_svv\\_ap\\_Filimon\\_Arhip.htm](http://www.pravoslavieto.com/life/11.22_svv_ap_Filimon_Arhip.htm)> [Accessed September 2020]

Demetrius of Rostov. 2016. The Synaxis of the Holy Seventy Apostles. Aus: *The Great Collection of the Lives of the Saints*, Band 5: Januar, zusammengestellt von St. Demetrius von Rostov.

Dummer, J. 1995. Dorotheos von Tyros (II). In: Walter Kasper (Hrsg.). *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*. 3. Auflage. Band 3. Herder, Freiburg im Breisgau, Sp. 349.

Konigorski, M. Deutschlandfunk (Montag, 26.12.2016). *Frauen in der Kirche. Prophetinnen, Jüngerinnen, Apostelinnen*, Available at: <[http://www.deutschlandfunk.de/frauen-in-der-kirche-prophetinnen-juengerinnen-apostelinnen.886.de.html?dram:article\\_id=272966](http://www.deutschlandfunk.de/frauen-in-der-kirche-prophetinnen-juengerinnen-apostelinnen.886.de.html?dram:article_id=272966)> [Accessed September 2020]

Ökumenischer Namenkalender. 2020. *Synaxis der Siebzig Apostel*, Available at: <http://www.glaubenszeugen.de/kalender/a/kala010.htm> [Accessed September 2020]

Migne. 1061–1065. *Patrologia Graeca* XCII.

Schüngel-Straumann, H. 2013. *Frauen in der Nachfolge Jesu*. Therwil 2, (26.3.13), Available at: <[http://www.rkk-therwil.ch/images/Frauen\\_in\\_der\\_Nachfolge\\_Jesu\\_2.pdf](http://www.rkk-therwil.ch/images/Frauen_in_der_Nachfolge_Jesu_2.pdf)> [Accessed September 2020]

Siebzig Jünger, Available at: [https://de.wikipedia.org/wiki/Siebzig\\_J%C3%BCnger](https://de.wikipedia.org/wiki/Siebzig_J%C3%BCnger) [Accessed September 2020]

# ДИСХАРМОНИЯТА КАТО НАЧАЛО НА СИМФОНИЯТА. СВ. ИМПЕРАТОР КОНСТАНТИН I ВЕЛИКИ И НЕГОВИТЕ НАСЛЕДНИЦИ

Нина Колева

## DISHARMONY AS THE BEGINNING OF A SYMPHONY. ST. EMPEROR CONSTANTINE I THE GREAT AND HIS SUCCESSORS

Nina Koleva

nina.koleva.bg@gmail.com

**Abstract:** *Historical studies generally underestimate the existence of Serdica city as Christian centre and do not sufficiently explore it in the perspective of church history and memory. Recent research's aim and task is to prove if Serdica (Sofia) is a significant episcopal centre of its time (3<sup>rd</sup> – 4<sup>th</sup> centuries), first Christian centre before building of Constantinople and live arena of Concilium Sardicense in the fight against Arianism. Research object is the Christian history of the overviewed period, and research methods are from the field of theological and historical analysis, systematisation and generalisation of available actualised data. Reviewed and systematised literature outlines a whole framework of the city that will enrich the existing information on that topical issue, and will support Christian pilgrimage in reviving church memory of Sofia and its local religious community.*

**Keywords:** *Constantine I, Serdica, Council, christians, arians, bishop*

Времето на управление, което преминава от властващите ръце на големия реформатор Диоклециан към великия монарх Константин, очертава нова епоха от историята на Римската империя. Време, погълнато в утробата си множество кръвопролития, мъчения и спасение. То е белязано от сложни взаимоотношения между тетрарсите и техните наследници. Един динамичен период, когато цялата власт на Изток и на Запад в империята бавно се съсредоточава единствено в ръцете на св. Константин Велики, който става образец за всички след него управляващи християни. Период, довел до раждане в стонове и мъки, на онова безсмъртно битие – новата история на християнството в света. Наситен е с множество съпътстващи въпроси и отговори, сплетени в низ, който ясно очертава блясъка на една конюнктура, в която дисхармонията става начало на симфонията.

Би трябвало често да припомним онова събитие в Сердика, с което се полага печата или оформянето на едно балансирано отно-

шение, което се проявява след време като възкръснала *жива симфония*. Градът, който става първата християнска столица в цялата Римска империя още преди основаването на Константинопол. За първи път в историята християните престават да бъдат гонени, преследвани, измъчвани и убивани.

Съществената роля за това се присъжда на имп. Гай Валерий Галерий Максимиан (293–311), завещал последната си воля в полза на християните преди завършека на своя земен път. Той е истинският вдъхновител на гоненията, особено след абдикацията на Диоклециан през 305 г, когато вече управлява Източната част на империята (срв. Kolb 1988: 17-44; Tibiletti 1988: 195-203), където големи територии от владенията на него провинции са *прочиствани* от християни. В периода на неговото управление (305–311), Римската империя е в сериозни сътресения поради разгърнатата се политическа и икономическа криза и с нестихващи военни действия и блокади по границата. Гоненията на християните правят още по-трудна създамата се ситуация и изпълват с напрежение и без това напрегнатата обстановка. Репресирано от властта, населението му отвръща с негативно отношение, като от своя страна проявява благосклонност към самите християни (срв. Sordi 1978: 159-170). Новата религия не само не затихва, но все повече се изповядва и разпространява. Много от поданиците на империята тайно или явно молят Християнския Бог да ги предпази и защити във възникналите непрестанни войни и размирици и да прояви към тях милост в плащането на все по-големи и нови данъци. Именно той е тяхното упование в тежките и непосилни житейски моменти (срв. Marccone 1993: 223-245).

Утвърден като зъл и жесток гонител на християнството, Галерий поразен от неизличима болест, в резултат на възникнали обстоятелства, точно преди залеза на дните си взима изключително важно решение. Със сетни сили, вкопчен в надеждата за чудно изцеление или осезаемо подобрене, императорът накланя толерантно везната към непознатата нова религия. Твърд в решението си или убеден по някакъв начин за него, едва ли бихме могли да приемем този преломен момент като акт на покаяние от негова страна, на покръстване или метаноя. А по-скоро на преосмисляне и пренареждане на човешките ценности, като помирение на съвестта пред



смъртта, предусещайки, че безвъзвратно е изгубил шанса си за опрощение на безбройните си грехове спрямо християните.

Като съвкупност от убеждения или съмнения в това, че той именно е инициатор на собственото си решение в полза на християните, може да се спрем на най-важните от тях. Първото е, че той приел съвета на един от своите лекари, който твърдял, че християнският Бог го е наказал за сторените злини срещу тях. Езичниците също го приели за достоверно и се съгласили с неговото мнение. А християните го свързали с намесата на Божието провидение – като Небесна закрила и намеса Свише (Омарчевски 2016: 81). Много вероятно е въздействие за това решение да са оказали и най-близките му до него хора, неговата съпруга Галерия Валерия и нейната майка Приска – съпруга на Диоклециан, които били ревностни християнки. Нестабилността в държавата както в политически, така и в духовен план, предположенията на съветниците му и неговите приближени относно съдбата на империята също подсказват реалната необходимост за решение от този вид, в случая и с предполагаемата настъпваща кончина на неизлечимо болния император. Напълно възможно е, в този критичен момент от живота му, самите инициатори около него да са го убедили за издаването на Едикта, като са направили и всичко необходимо впоследствие, за да го съхранят и предпазят от унищожение.

Но именно тук, в резиденцията си в Сердика, на 30 април 311 г. е подготвена, подписана и издадена една императорска конституция с неоченима стойност, която ние съвременниците можем само с гордост да припомним и пренасяме във времето (Костова 2012: 11). На пръв поглед това е един нормативен акт, издаден наред с други такива по същото време в столицата, но с него започва началният тласък за развитието на християнството с особено изразен локален ефект. Той е всъщност не само акт на толерантността, но и акт на хуманността, акт който дава шанс на живота пред смъртта.

В началото на IV в. се полагат основите на новата история на Християнството в света. Християнството успявало да победи по мирен начин, без войни и кръвопролития, без насилие и жестокости. От преследваната, непозволена религия (*religio illicita*), християните свободно и спокойно изповядват вярата си и изграждат структурата

на Църквата си. След Галериевия Едикт на толерантността (*Edictum tolerationis Galerii*), издаден съвместно със съуправителите му августите Константин и Лициний в Сердика, и Константиновият едикт от 313г., християнската религия получава статут на позволена религия (*religio licita*) (Омарчевски 2016: 81 сл.).

Като позволена религия, християнството образова и едновременно с това е подложено на непрестанно моделиране. Понякога то бива оплетено от пораждащите се нови религиозни и философски възгледи, които се опитвали да внесат в него съвсем други, свои обяснения, уж понятни за човешкия разум. Именно такъв фактор, относно запознаването на управляващите с християнската религия, стават противоречията между християнските общини на вероизповедна основа. Възникналите неразрешими култови и догматически спорове, разногласията от създадените различни идейни течения, създават повод те да се обърнат към управниците, а често и към императора за тяхното разрешаване. Главният мотив за тези разногласия е появилото се лъжливо учение, относно същността на Иисус Христос и трите лица на Бог Отец. Най-голямото движение на тази основа е възникналата през 20-те год. на IV в. ерес в Александрия, която определяла Бог Син не като роден от Отца, а като сътворен от нищо по Неговата воля, т.е. Той не е единосъщен с Бог Отец, а е негово *най-превъзходно* творение. Християните ревностно отправяли своя контра възглас в твърдението си, противоположно на това мнение, като признавали Сина за вечен и предвечен, равночестен и единосъщен на Отца (срв. Феодорит 2003: I, 4). Арианската криза е първата голяма рана, нанесена на християнството още в зародиша на ранната Църква. Образно казано, IV в. е разкъсан от ариански противоречия, които продължават повече от 60 г. Арианското движение има следи от учението на Павел Самосатски, споделяно от мъченик Лукиан, и е доста повлияно от идеите на Ориген. Както се изразява отец Г. Флоровски, целият IV в. преминава в *борба за преодоляване на оригенизма* (Флоровски 1931: 9). Това не само е причинило големи трудности за императорите, някои от които не били сигурни коя църковна страна да подкрепят, а също така е повлияло и на отношенията между Източната и Западната половина на християнството. Оказва се, че това е голям морален удар върху

единството на Църквата, смутите около който започват през 318 г. и достигат своя край през 381 г., когато II Вселенски събор е вече факт.

Арий бил много добър учен, преминал през Антиохийската богословска школа и философията на Аристотел, които значително са повлияли на неговото мислене. Той заемал длъжността презвитер на Александрийската църква и

*имал наглостта да проповядва в църквата това, което никой преди него не е предполагал: а именно, че Божият Син е сътворен от нищо, че е имало период от време, в което той не е съществувал, че доколкото притежава свободна воля, Той е способен на порок и добродетел и че е бил сътворен и направен,*

пише Созомен (Созомен 1851: I, 15). Подкрепян от много духовници и яврянци, зад него застава множество от народа в Египет, което довежда до разцеплението на християните в цялата империя и застрашава целостта на Църквата. Всяка една от страните, всячески се стремяла да увлече повече съмишленици, с което да увеличи броя си и да си осигури подкрепата на епископите. Даже приближените до Арий свикали събор във Витиния, съобщава Созомен (Созомен 1851: I, 15). Било написано и разпратено до всички епископи окръжно послание в полза на Арий, в което ги умолявали да влязат в общение с него, като предразположат към същото и Александър.

IV в. е времето на имперските събори. Период, в който ересите, свързани с личността на Въплътения Син Божии, създават много догматически въпроси. Този век, наситен със съборна активност, преминава в ожесточени богословски спорове и в заплахата за целостта на Църквата Христова. Езическият историк на античността Амиан Марцелин пише за епохата: *Пътищата в империята се пренаселиха от галопиращи епископи* (Dictionnaire 1991: 40).

Както през първите три века от раждането на Спасителя виждаме кървавите дири на преследваните християни, период наречен от Поснов *героичен и време на мъченици и апологети* (Поснов 1993: 111). Така в очертанятия на IV в. ясно огряват багрилата на невиджаните досега цветни тонове върху избледнялата вече мрачна картина. Като боговдъхновен наставник св. ап. Павел прозрял съвременния мрак на езическите царства и по волята на Божието провидение се видял в бъ-

дещата светлина на християнските царства. Там именно среща първия умиротворяващ Църквата и въдворяващ вярата в своето царство – равноапостолния св. имп. Константин I Велики.

Според думите на Тертулиан, който казва, че кръвта на мъчениците може наистина да е семето на нашата вяра, през IV в. св. Атанасий Александрийски определя епископа и особено този епископ, който оцелява, като гарант за семената, които ще се вкоренят. Понеже това не е тялото на мъченика, казва той, а гласът на епископския отец, който осигурява оцеляването и наследството на Църквата (Barry 2019:XIII).

Наистина, началото на този век е белязано с множество мъченици *μάρτυρες* (свидетели) и *ὁμολογηταί* (изповедници). Но и за първи път към него е причислен ликът на един император равноапостолен светец, който досущ като апостолите разпръсква светлината на християнството в границите на своята империя.

Първият император – с право наречен Велик, е с много заслуги, титулуван е *равноапостолен светец*. Призван от Бога, той е този, който пръв и завинаги променя живота на християнската Църква. Сам, той чувствал себе си като инструмент в ръцете на Бога, получавайки свръхестествени указания в решаващи и съдбовни моменти от неговия живот. И по думите на Ал. Омарчевски: *Той намирал в Него спасителя на своето царство, негов хранител и ръководител към всяко благо* (Омарчевски 2016: 212, 251). Божий пратеник – равноапостол (*ισαπόστολος*), защото преизпълва дните си с положена благодатна сила за утвърждаването на Църквата Христова. И това, което го прави светец е решението му да следва Божия призив и промисъл (Павлов 2015: 64-72). Избран съсъд Божий, служител Христов, оставил се изцяло в Неговите ръце и проявил желание да следва Неговата воля. Джон Норич изказва своето възхищение към императора, определяйки го със следните думи:

*Няма друг владетел в човешката история..., който така достойно да е заслужил своето звание „Велики“... (Константин) има всяко право да бъде определен като... най-влиятелният човек в цялата история... (Norwich 1996: 32).*

Не са малко изследователите на християнската история, особено съвременникът ни Клаус М. Жирарде, който споделя позиция-

та, че именно тогава (312 г.) е станало обръщането на Константин към християнството. И Ал. Шмеман е категоричен:

*Едно обаче остава несъмнено – в съзнанието на императора виденият от него знак, под който той удържа своята решителна победа, е християнски знак. От този момент нататък Константин смята себе си за християнин (Schmemmann 1977: 65).*

Няма и следа от съмнение за това, особено сред най-авторитетните автори, които са съвременници на събитията – Лактанций и Евсевий Кесарийски (срв. Омарчевски 2016: 88).

Обдарен с благодатта и с преимуществото си като владетел, той има възможност (дори по-голяма от апостолите) и прави всичко необходимо за разпространение и утвърждаване на християнството в цялата Римска империя. Всичките си сили, физически и духовни, той отдава с една-единствена цел да възплъти в царството си Духовното царство на Църквата. И наистина чрез закона на любовта, императорът утвърждава духовното битие на Царството Божие в света. При неговото еднолично управление границите на Империята стават граници и на Църквата. Със самото си обръщане към християнския Бог, към Христос, който му се явил и разкрил силата на кръста, Константин обрича езическото на изчезване (срв. Newman 1918: 271-286). Бил е наясно, че вярата не може да се наложи, че не би могъл да я заповяда на поданиците си, че няма власт над сърцата им. Той не е задължавал и не смущавал никого, който не се присъединявал към неговата религия. А може би точно от това са имали нужда всички жители, закърмени с тяхната майчина вяра, спокойно и свободно да я изповядват. Именно оттук следва ведрата атмосфера и любовта към императора, който не всява страх с християнската си вяра, която не смята да наложи с проява на насилие, както предишните императори са постъпвали с вяращите в Христос. С промяна на законите, облечени вече в евангелски образ, с все по-голямата му ангажираност в църковните дела, ставало ясно как езическият период клони към своя залез. Римската империя се приспособявала към универсалното изискване на Църквата и Евангелието. Той, императорът, заедно със самата империя преминават сякаш през оглашение, придобиват кръщение и се утвърждават във вярата Христова.

Константин вече субсидира с лични средства всички значими църкви, издигнати преди това, като се разпорежда да започне стро-

ителство и на други нови с много по-голям мащаб и великолепие; обръща се към областните управители да сторят и те същото в своите региони (Eusebius 1902: 60-61). Безгранично щастие бликало от душите на вярващите християни, събрани на своите богослужения близо един до друг вече със завърналите се родственици и близки. След Миланския едикт 313 г. динамично се развиват и се увеличава броя на епископските катедри и центрове в империята. Но, арианският спор не само че не стихвал, а все повече се задълбочавал. Арианите огласявали своето учение, като предизвиквали с това множество спорове и раздори, и непрестанно нанасяли силни удари в сърцето на Православието. Това не само че обезпокоявало Константин, но по думите на Евсевий Кесарийски, той страдал душевно и го приемал за собствено нещастие (Socrates 1995:76). Василевсът избрал добре познатия му богобоязлив Осий от Кордоба, на който връчва специално послание (грамота) и му нарежда да тръгне за Александрия, за да въздвори мир между враждуващите там ариани, полуариани и православни (Eusebius 1902: 66). Императорът кани на среща в Константинопол и св. Антоний Велики – пустиножителя, който, пазейки като неоценимо съкровище православната вяра със своята духовна твърдост, застава на страната на Атанасий Велики в борбата му срещу арианството. След множества писма и среща с Арий (Омарчевски 2016: 150-152), който остава начело на тази ерес и е непреклонен в своето мнение, императорът взел мъдро решение за прекратяване на този вътрешен разкол в църквата. Убеден от своя добър съветник по религиозните въпроси Осий Кордобски, който допринася за формирането на цялата църковна политика на императора-християнин (Омарчевски 2016а: 112; Омарчевски 2016б: 151), той свиква събор през 325 г. в град Никея (дн. Изник, Турция) по този повод (Eusebius 1902: 79-80). Константин кани епископите на християнската църква с официалната подкрепа от държавата, да дойдат от цялата Римска империя, даже и извън нея, за да се съберат в името на църковния мир и да вземат богоугодно решение.

Така и се случва: на I Вселенски събор в Никея църквата осъжда Арий и неговото учение като ерес, а императорът го изпратил на заточение. Издал и указ, с който осъдил книгите му на изгаряне и заплашил със смъртно наказание всички онези, които биха посмели

да ги укрят (Socrates 1995: 67). Отците на Събора изложили истинното православно учение за Сина Божий в Символа на вярата, който съдържа ясно и точно формулирани седем члена относно това, че Иисус Христос е *Бог истинен от Бог истинен* – един по същност или единосъщен (ὁμοούσιος) с Бог Отец. А на II Вселенски събор към него са допълнени и останалите пет члена относно Бог Дух Свети, Църквата и Кръщението.

Съборът завършил с великолеписно и пищно тържество, което императорът организиран за отците участници в него, отбелязвайки и двадесетата година (vicennalia) от своето управление (Омарчевски 2016: 171). Евсевий казва, че това събитие надминавало всяко въображение по блясък и виждал събралите се по-скоро като видение, отколкото като реалност. Самите отци на Църквата заедно с Константин седели досущ като на братска вечеря на любовта (agape) в мир и щастие, самият той виждал в това образно царството на Христос и символичната вечеря на Агнеца Божий (Eusebius 1902: 83-84). На I Вселенски събор императорът изрича красноречивата фраза към участниците епископи: *само че вие сте епископи на вътрешните дела на Църквата* (в духовните дела, *sacra interna* на Църквата), *а мен може да наричат поставен от Бога епископ на външните дела* (τῶν ἐκτὸς ἀνεῖη) (Eusebius 1902: 126). И те му признават това право, Константин е приет като *външен епископ или общ епископ* на Църквата. Така заглушавайки грубия глас на арианската ерес, православието преминава през своето историческо битие и се възплъщава в една блестяща *симфония*, в която за първи път са съчетани държава и Църква, като две функции в един и същ организъм. Църквата Христова влиза в света, но същност тя не е от този свят и е съвършено различна от земните царства (Цанков 1930-31: 307-340). *Моето царство не е от този свят* (Иоан. 18:36). Тя е невидимо духовно Царство и нейният невидим Глава е Сам Господ Иисус Христос. Ситуирана сега в недрата на земното царство със своята човеколюбива мисия, на нея е отредено да преобразява и спасява света (Поптодоров 1971: 15 и сл).

Трудно съчетание, но е факт. И този факт е бил опростен от това, че самият император представлявал държавата. Като единствен източник на законодателството, като *Pontifex Maximus*, импера-

торът ръководел и религиозните дела в империята (Омарчевски 2016: 115). Василевсът станал съслужител на епископите и обединител на Империята и Църквата. Изграден е процесът на синергия, на една духовна и официална свързаност между тях: като *империя в империята (imperium in imperio)* (Омарчевски 2016: 105). От *привилегирована Църква* почти еднакво започват да се наричат тези две царства – *държавна Църква или християнска Държава*. По думите на протоерей Георги Флоровски тогава Империята се християнизира, с *покръстването на империята* Църквата става по-ярка и забележима, тя навлиза в света (Флоровски 2003: 122).

В 343 г. императорите наследници на Константин Велики – Констанс (337-350) и Констанций II (337-361) изпълняват волята на своя баща, свиквайки Църковния канонотворчески събор в Сердика, като II Вселенски. Свикването и провеждането на голям църковен събор в Сердика е показателно за геостратегическото значение на града в империята, както и за мащаба на благодатно развит християнски живот. Градът и хората в него ясно помнят акта на толерантността и приемствеността му. Личността на св. Константин Велики е все още осезаема и жива в Сердика по време на събора. А провеждането на подобен висок църковен форум няма как да не припомни и приноса на властта и лично на императора за мира във *вътрешните и външните дела* на вярата. Тук се провежда и първата среща на двамата велики светци – Константин и Григорий Просветител, заедно с царя на Армения Тиридат III (Вачкова 2015: 61). Знаем, че Армения през 301 г. е първата държава приела християнството за официална държавна религия. Тази среща е била много важна и е оставила своя отпечатък като едно голямо събитие за града и околностите му, една запомняща се случка между двама православни царе, между светци и велики личности. В Сердика Константин въздига синовете си Крисп и Константин II в ранг цезари, още повече – голяма част от най-важните закони на император Константин Велики, свързани с християнството, са издадени именно в Сердика. Във всеки случай, Сердика като административен център е имал голямо значение за синовете на Константин, които възприемат мястото ѝ като неутрално спрямо спорещите църковни центрове на Изток и Запад. Някои изследователи дори смятат, че в Сердика е живяла



дъщерята на Константин – Констанция, която също има принос за диалога между двете части на империята, между Църквата и държавата, както и между братята си императори. При управлението на Константин Велики Сердика е арена на най-значимите събития в християнския свят. И никога никой не я е наричал *Моят Рим*, освен Константин, който имал специално отношение към нея.

За да разберем ключовото значение на Сердика като важен църковен център е важно да се спрем и на личността на епископа на града – Протоген Сердикийски. В Юстиниановия кодекс се пази закон от времето на св. Константин Велики – от 316 г. (CJ, I. XIII.1), с който Протоген получава специалната привилегия за църквата в Сердика – правото да освобождава роби *manumissio in ecclesia*. През 321 г. подобно право с императорско писмо до епископ Осий получава и църквата на Кордова (Вачкова 2013). Тази делегирана отговорност говори за високото доверие, което императорът е имал на Протоген Сердикийски и на Осий Кордовски, сочени като двамата най-близки религиозни съветници на св. Константин Велики. През 325 г. Протоген е участник в Първия вселенски събор, след който е натоварен с мисията да разпространи решенията на Никейския събор сред църквите в Дакия, Калабрия и Дардания, и техните съседни земи (Вачкова 2013). Участва и в съборите в Тир и Йерусалим през 335 г., в Константинопол през 336 г. Вероятно Протоген умира по време или малко след провеждането на Сердикийския събор. Но със сигурност много добре е познавал лично св. Атанасий, който по време на Първия вселенски събор помага на св. Александър Александрийски. Участието в него на епископ Протоген от Сердика показва една вече утвърдена християнска организация, която може да е възникнала още през II или началото на III в. Няма преки доказателства за такова ранно начало, но предвид бързото превръщане на града в мегаполис, разположен на големи древни пътища, възможността за възникваща Сердикийска църква още през II в. е много голяма (Costache 2010).

Сердикийският събор е свикан от двамата императори Констанс и Констанций II по искане на римския папа Юлий с три задачи: първо, да реабилитира прогонените св. Атанасий, Маркел Анкирски, Павел Константинополски и др.; второ, да изкорени фалшивото уче-

ние; трето, да обедини всички около истинската вяра в Христос (Hefele 1876: 88). Двамата императори – Констанс и Констанций II – са очаквали да се свика Вселенски събор, който да се произнесе окончателно относно св. Атанасий и евсевияните (Hefele 1878: 90), които за няколко месеца били създали редица Символи на вярата. Св. Атанасий е бил преследван от източните арианстващи епископи, но пък намерил защита и подкрепа на Запад. Владетелите са искали мир в Църквата и държавата и само чрез Вселенски събор са се надявали да се спре арианското упорство на изработване на все нови Символи на вярата, съобразени със субективните вкусове на някои от християнските общности. Председателстващ Събора е бил Осий Кордовски, който имал дейно участие и в ръководенето на Първия вселенски събор през 325 г. в Никея. Созомен допълва, че и Протоген Сердикийски също председателствал църковното събрание. По всяка вероятност, двамата са начело по волята на императорите и на папата, защото техните длъжности сами по себе си не ги определят като имащи право на ръководене на делата на Църквата

Съборът в Сердика утвърждава приетото на Първия Вселенски събор православно учение за Света Троица и Символа на вярата. На него е обсъждано и решено всичко онова, което по-рано се е разисквало, преди всичко за святата вяра, за възстановяването на поруганата истина и за лицата, които са низвергнати несправедливо – Атанасий Александрийски и Маркел Анкирски. Изработени са 20 църковни канона или правила, които стават основа на църковното право, а впоследствие влизат сред основните положения и на Римското право. Относно Символа на вярата, Сердикийският събор отказал да изработи нов и потвърдил формулировката на Никеийския символ като свят, достоен и безгрешен. Въпреки това решение, няколко години по-късно се появил псевдо-Сердикийски символ на вярата като фалшификат. Светите Осий Кордовски и Протоген Сердикийски веднага след Събора писали на папа Юлий, че Съборът е възприел Никеийския символ на вярата, но за да се предотврати арианския му прочит, били направени тълкувания и обяснения. Това писмо става част от документите на Събора и е поставено след възприетите канонични правила, но според Hefele неговото съдържание било доразвито едва по време на Четвъртия вселенски събор в

Халкидон по време на император Маркиан (Hefele 1876: 108).

Висока оценка за значението на Сердикийския събор дава професорът по теология от университета в Сан Франциско Hamilton Hess. Той смята, че Сердикийският събор има ключова роля за ранното развитие на църковното право, което се оформя по примера на римското право най-вече след V и VI в. В анотацията към своята монография *Roman civil code, The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica* (Hess: 2002) той обобщава, че одобрените канони в Сердика се отнасят най-вече до епископите – ръкоположението им, работните отношения с другите епископи, взаимоотношения с държавната власт, действия при евентуални оплаквания от тях, забрана за посещение на императорския двор без покана, превенция от лошо отношение към тях и други. Hess смята решенията на Сердикийския събор за важна стъпка в църковното развитие, което, следвайки римската култура и управленски модел, постепенно преминава от саморегулация към една стройна система на църковноправни отношения в диалог с държавата. Трети, четвърти и пети канони на Сердикийския събор са от голямо историческо значение. Те издигат епископа на Рим над останалите му колеги от християнските центрове заради православната позиция срещу ереста на арианите, с което се поставя началото на папската претенция за първенство сред епископската колегия. Като цяло каноните били написани на латински и гръцки език, предназначени за всички църковни събрания на Изток и на Запад.

Издигнатият храм *Света София*, който носи името на Божията Премъдрост и Божия спасителен план за човечеството, е свързан изцяло с контекста на разглеждания период. Името на града идва от името на базиликата ни *Света София*, носеща името на Премъдростта Божия, на Бог Слово, т.е. на Исус Христос. И както казва историкът Георги Тодоров: *Няма друг град, който да е носил това най-великолепно име. И който да има всички духовни, исторически и културни основания да го носи* (Тодоров 2013: 3).

### Използвани източници

Вачкова, В. 2013. *Сердикийският събор: 1670 години история и интерпретации*. София [Vachkova, V. Serdikiyskiyat sabor: 1670 godini istoria i

interpretatsii. S, 2013]

Вачкова, В. 2015. *Скретиска – един път, един храм, един дворец и десет века история*. София [Vachkova, V. Skretiska – edin pat, edin hram, edin dvorets i deset veka istoria. S., 2015.]

Омарчевски, Ал. 2016. *Свети император Константин I Велики (306-337)*. София [Omarchevski, Al. Sveti imperator Konstantin I Veliki (306-337). S., 2016, UI.]

Павлов, П. 2015. Императорите Галерий и св. Константин: дългият път от Сердика (311) до Медиолан (313). *От търпимост към признаване*. Състав. Ал. Омарчевски. София, с. 64-72. [Pavlov, P. Imperatorite Galeriy i sv.Konstantin: dalgiyat pat ot Serdika (311) do Mediolan (313). *Ot tarpimost kam priznavane*. Sastav. Al. Omarchevski. Sofia, 2015, s. 64-72]

Поптодоров, Р. 1971. *Съборното начало в живота, устройството и управлението на Църквата през първите три века*, София. [Popodorov, R. Sabornoto nachalo v zhivota, ustroystvoto i upravlenieto na Tsarkvata prez parvite tri veka, S., 1971.]

Поснов, М. 1993. *История на християнската църква*. Т. 1. София. [Posnov, Mihail. Istorina na hristiyanskata tsarkva. T. 1. S., Anubis]

Созомен. 1851. *Цековная история*. СПб. [Sozomen. Tsekovnaya istoria. SPb. 1851].

Тодоров, Г. 2013. *Град Св. София*. София. [Todorov, G. Grad Sv. Sofia. S., 2013.]

Феодорит. 2003. *Церковная история*. Москва. [Feodorit. Tserkovnaya istoria. Moskva].

Флоровски, Г. 2003. *Библия, Църква, Предание*. С. [Florovski, G. Biblia, Tsarkva, Predanie. S.].

Флоровский, Г. 1931. *Восточные отцы 4-го века*. Париж. [Florovskiy, G. Vostochnye ottsy 4-go veka. Parizh, 1931.]

Цанков, Ст. 1930-31 *Държава и Църква*, ГБФ, т.VIII. [Tsankov, St. Darzhava i Tsarkva, GBF, t.VIII, 1930-31.]

Barry, J. 2019. *Bishops in Flight: Exile and Displacement in Late Antiquity*. California: University of California Press.

Brezzi, P. 1960. *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*. Roma.

*Dictionnaire des auteurs Grecs et Latins de l'Antiquite et du Moyen age*. Paris, 1991.

*De constitutionibus principum Serdicae datis*. (Императорски конституции, издадени в Сердика). С., Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 2012. 360 с. (Състав. М. Костова, Т. Пиперков).

Eusebius. 1902. *De Vita Konstantini: Ueber das Leben des Kaisers Konstantin*. Eusebius Werke. Ed. By Ivar A. Heikel. Bd. I. GCS. Leipzig.

J. N. Newman. 1918. *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles*. London.

Hefele, Charles Joseph. *A history of the councils of the Church from the*

*original documents*. Vol. I. Edinburgh, 1876.

Hess, H. 2002. *The Early Development of Canon Law and the Council of Sardica*. Oxford University Press. New York.

Kolb, F. 1988. L'ideologia di tetrarchia e la politica religiosa di Diocleziano. *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*. Atti di convegno sul christianesimo nel mondo antico. Macerata.

Marcone, A. 1993. La politica religiosa: dall'ultima persecuzione alla tolleranza, *Storia di Roma, vol. II*. Torino.

Norwich, John Julius. 1996. *Byzantium: The Early Centuries*. New York.

Schmemmann, Alexander. 1977. The Triumph of Christianity. *Historical Road of Eastern Orthodoxy*. Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press.

Socrates Scholasticus. 1995. *Historia Ecclesiastica*. Ed. by Günther Christian Hansen. GSN NF 1, Berlin.

Sordi, M. 1978. Opinione pubblica e persecuzioni anti cristiane nell'Impero romano. *Contributi dell'Istituto di storia antica, vol. V*. Milano.

Tibiletti, C. 1988. Politica e religione nelle persecuzioni cristiane. *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*. Atti di convegno sul christianesimo nel mondo antico. Macerata.

Costache, Doru. *Sardica*. In: *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*. Gen. Ed. David G. Hunter, Paul J.J. van Geest. Bert Jan Lietaert Peerbolte. Available at: <[http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993\\_EECO\\_SIM\\_00003054](http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00003054)> [Accessed 12.09.2020]

# СВ. ИМПЕРАТРИЦА ТЕОФАНА – СЕБЕОТРИЦАНИЕТО И МИЛОСЪРДИЕТО НА ЕДНА ВИЗАНТИЙСКА ПРИНЦЕСА

Жоржета Илиева

## ST. EMPRESS THEOPHANA – SELF-DENIAL AND CLEMENCY OF A BYZANTINE PRINCESS

Zhorzheta Ilieva  
sveti\_georgi@abv.bg

**Abstract:** *The theocratic Byzantine model has given numerous figures of saints in the Orthodox Church. The desire for god likeness among Christians is the driving force that moves the righteous through the adversities of life and the storms of modern times. Saint. Theophana is an example of morality and social harmony, combining the image of a Princess and an Augusta who passes her entire life in the service and mercy to others. Her personal misfortunes in life do not break her Christian spirit. Only at the age of 31 she reposed in the Lord. Shortly after her blessed death she was canonized by the Great Church of Christ. Her memory is celebrated on December 16.*

**Keywords:** *Byzantium, Theophana, Leo VI, mercy, church*

Ролята на византийските императрици в сътресенията на Източната Римска Империя има многобройни примери за адекватна позиция към решаване на конфликтите от държавно или църковно ниво. Кратка ретроспекция на този цветен калейдоскоп от дейността на християнските владетелки ни впечатлява първо в образа на св. императрица Елена, майка на Константин Велики. Нейните заслуги за откриването на християнските светини и насърчаване на вече позволеното Евангелско благовестие са неизмерими. В по-късен период, императрица Пулхерия се показва истинска защитница на църковния и държавен мир, като инициира свикването на IV Вселенски (Халкидонски) събор (451), осъждащ монофизитската ерес. Императрица Теодора, съпруга на Юстиниан I е изключителен меценат на християнското изкуство, а царица Ирина след като осъжда на VII Вселенски събор (II НикеЙски) през 787 г. иконоборството, ръководи сама империята първо като регент, а после приема автократорска титла. Тези примери за активността на ромейските владетелки са много продължителни в историята на Византия, но акцентът върху образа на василиса Теофана е обвързан със святост, постигнат от едно подвижничество, не

съвсем резонно за светското поведение и политика на една августя. Благотворителността, смиреността, милосърдието и себеотрицанието са главните характеристики на тази така млада и просияла в святост християнска императрица. Византийските извори, които най-обстойно разкриват нейния образ и представляващи основа на това изследване са Псаматийските хроники, съчиненията на Константин Порфирогенет, Продължителят на Теофан, житията от Владислав Граматик, Николай Дякон и Синаксара на Константинополската патриаршия. Провъзгласяването на нейната святост е поради християнските ѝ дела, за които е свидетелствал цял Константинопол, и надали актът на нейната канонизация се дължи на някаква компенсация поради търпението ѝ към конкубината на съпруга си, както предполага Алфред Рамбо, въпреки, че е със статус на *императорска канонизация* (Рамбо 1992: 68).

### Животът на императрица Теофана

Принцеса Теофано е родена през 875 г. и произхожда от знатния род на Мартиниакосите, наследници и роднини на василевсите от Аморийска династия; владееща престола на Константинопол от 820 до 867 г. Въпреки иконоборческия уклон на тези владетели, династията им вероятно е била реабилитирана на по-късен етап, защото съпругата на Василий I, императрица Евдокия Ингерина<sup>1</sup>, била от същия царствен род. Като единствено дете на родителите си Константин и Анна, принцеса Теофано е била в изгодна положение за политически евентуален брак с новата Македонска династия, още повече, че императрица Евдокия била нейна родственица, макар изворите да мълчат за подобна протекция. Актът при избиране на съпруга за престолонаследника във Византийската империя бил доста церемониален и определено давал превес за избора на младия жених при избора на невеста. На нарочения за целта прием в двореца били извиквани най-отличителните девойки сред Ромейската империя и чрез одобрението на престолонаследника трябвало да бъде иницирана сватбата на бъдещата императорска двойка. Теофана бива омъжена обаче за младия Лъв VI с дейното участие на неговите родители. Лъв VI, като пръв син на император Василий I

и Евдокия, бил определен за съимператор на баща си<sup>1</sup>. Затова и на организирания конкурс от достоизбираеми за съпруга, Теофана е излъчена като най-достойна по своя ум, красотата, начетеност и произход (Танева 2018:538).

Агиографските съчинения ни представят нейната изключителна красота и християнска добродетел. Теофана от много млада обичала аскетизма и под пищната си императорска одежда носела груба монашеска власеница. Често посещавала столичните храмове, болници и сиропиталища, като освен дарения, помагала и с личен труд. Родила на съпруга си една дъщеря, която кръщават на императрицата-майка. Младата Евдокия умира едва на 11 г., което се отразява много печално върху Теофана. Точно тогава Лъв VI заживява в конкубинат с дъщерята на дворцовия министър Зоя Заутца. Принцесата трудно приема този факт и проявеното явно унижение към нея. По съвет на своя изповедник Евтимий тя се оплаква на свекъра си за прелюбодеянията на мъжа си. Парадоксалното е, че самият Лъв вече е издал в своите новели забрана за подобни отношения, но оправдавал постъпката си с избора на Теофано като избраница на родителите му, която той не харесвал и не искал. Въпреки застъпничеството на баща му, Лъв не прекратява любовните си отношения със Зоя и даже се жени за нея след кончината на Теофана.

През 878 г. Лъв и Теофана са коронясани като съимператорска двойка заедно с брата на Лъв – Константин, който скоро умира. Малко по-късно, поради дворцовите интриги на магистъра Сантаварин, Лъв е заподозрян в заговор срещу баща си и затворен за около три години в покоите си под дворцова стража. Въпреки нещастния си брак, Теофана не изоставя съпруга си, споделяйки неговия затвор и му оказва морална и духовна подкрепа. Доброволното заточение на младата августиа прави невероятно впечатление на обществото и на по-късен етап, заедно с понесените страдания и извършени милосърдни дела, става част от агиологичния ѝ ореол. Скоро след помилването на Лъв и възвръщане на царското му достойнство, Василий умира и синът му поема управлението на империята. Негов съуправител е брат му Александър, който не се вълнувал от политическия живот и на практика не е участвал в него. Лъв VI продължава връзката си със Зоя Заутца, като повишава нейния баща



Стилиян в ранг на първи министър, което съсредоточава голяма власт в ръцете му. Той предприема гонения срещу духовния изповедник на Теофана и го прокужда в изгнание, вероятно за да избегне скандал в църковните среди. Патр. Фотий е свален и на негово място в патриаршеско достойнство е произведен най-малкият брат на Лъв – Стефан, едва 18-годишен. Младата августа, която не може да се примири с продължаващия конкубинат на съпруга си, се оттегля доброволно в църквата при Влахерна, където продължава своя подвиг в монашески и аскетичен живот. В житието ѝ от Димитрий Ростовски четем, че светостта ѝ стигала до там, че по нейните молитви мнозина болни получавали изцеление. Като живеела в оскъдица и постоянна молитва, тя продължавала своята благотворителност сред нуждаещите се (Димитрий Ростовски, Киев 2004: 443).

Усещайки, че повече не може да живее в двореца, а и подвижничеството ѝ допадало повече, младата императрица решава да приеме монашеско подстрижение, но бива разубедена от духовния си наставник, защото, освобождавайки съпруга си от брачния обет – тя би станала съучастница в прелюбодеянието му (Николчев, 2007: 241). Като продължила да носи грубото монашеско облекло, щедро раздавала полагащите ѝ се богатства и съкровища. Нощем отбягвала великолепното си императорско ложе, покрито с най-фини платове и спяла на пода. Постоянно с молитва на уста, тя наричала своите слуги и роби нейни братя и сестри в Христа и успявала чрез любовта да съчувства на всички в техните радости или сълзи. Теофана прекарва в усамотение от 893 до упокоението си през 898 г. Без да храни лоши чувства към съпруга си предвид причинените ѝ злощастия, тя по християнски успява да му прости, като преди смъртта си го съветва да управлява добре повереното му царство, да покорява враговете, които като хищни вълци са наскочали срещу Стадото Христово, да не се гневи, да бъде благ и справедлив и във всичко да има Бога за свой помощник<sup>2</sup>. Трудният аскетичен живот скоро повалил младата августа с тежка болест и тя, като предузнала своята кончина, тихо и смирено се разделила с близките си, пренасяйки душата си в Царството Небесно.

## Култът към Теофана и неговото разпространение

Имп. Лъв Мъдри, който почитал Теофана не като своя съпруга, но се възхищавал от нейното благочестие, я погребал с царски почести до храма *Св. Апостоли* при покойните Евдокия Ингерина и малолетната им починала дъщеричка. По-късно построил в нейна чест храм на Все светии, като прогласил, че ако покойната Теофана е светица, то паметта ѝ ще бъде чествана заедно с останалите на патронния празник в Неделята подир Петдесетница. Съвсем скоро Теофано била канонизирана може би с императорски указ и причислена официално към светийския лик на Църквата, според свидетелството на Синаксара на Вселенската патриаршия (<http://www.saint.gr/3274/saint.aspx>). Неизменна част от житиеописанието е свързаността на Теофано с Божията Майка, като се акцентира върху нейното зачатие по милостта на Небесната Владичица.

Скоро култът към императрица Теофана минава пределите на Византия и се разпростира в съседните България и Сърбия. През Второто българско царство мощехранителница с ръката на св. Теофано е подарена на столицата Търново и св. патр. Евтимий съставя служба параклис на светицата. Същата е смятана за покровителка на града заедно със св. Петка Епиватска и св. Филотея (Танева 2018: 542). Българската царица, първа съпруга на цар Иван Александър (1331-1371), след като се оттегля в манастир поради второбрачието на българския владетел, избира св. Теофано за своя небесна покровителка и приема името ѝ в монашество, вероятно поради сходството на съдбите им. След падането на Търново мощите са пренесени в Белград, а по-късно откупени от Константинополската патриаршия и върнати тържествено в града. Част от нейните мощи се съхраняват и досега в Св. Гора и църквата *Св. Георги* във Фенер. Особена голяма е почитта към Теофана на о-в Халки, където тя е ктитор и благодетел на манастира *Св. Анастасия*. В иконографията винаги се изобразява в царско облекло и инсигнии, а паметта ѝ се чества на 16 декември.

\*

Въпреки краткия си брак и престой в императорския дворец, младата Теофано успява да остави отпечатък върху християнския

живот на византийското общество. Непрекъснато проявяваната от нея милост, дълготърпение, съчувствие, грижа и любов към ближните я правят особено близка за страдащите, които търсят нейното ходатайство и след блажената ѝ кончина. Това, което я отличава от другите две канонизирани императрици (Ирина и Теодора) е, че докато първите са отличени за заслугите им към чистотата на Православието, то Теофана заслужава Небесната си награда заради своя личен подвиг.

### Бележки

1. Произходът на Лъв VI по-късно е обект на династични спорове, поставяйки под съмнение законородеността му, тъй като майка му Евдокия е била в любовни отношения с имп. Михаил III.
2. В годините преди смъртта на Теофана Византия е била във военни конфликти с българския княз Симеон и критските араби.

### Използвани източници

Димитрий Ростовски. 2004. *Минеи*, т. IV, Киев, с. 436-445 [Dimitriy Rostovski, *Minei*, vol. IV, Kiev].

Николчев, Д. 2007. *Брак, развод и последващ брак в Православната Църква*, София, с. 241 [Nicolchev, D. *Brak, razvod i posledvasht brak v Pravoslavnata Tsarkva*].

Рамбо, А., Ш. Дил, 1992. *Византия*, В. Търново, с.68 [Rambo, A, Dil, Sh. *Vizantiya*, V. Tarnovo]

Танева-Петрова, М. 2018. *Помощница на царете; света императрица Теофана в южнославянската традиция*. София, с. 531- 565 [Taneva- Petrova, M. *Pomoshnitsa na tsarete; sveta imperatritsa Teofana v yuzhnoslavyanskata traditsiya*].

Синаксар на Константинополската патриаршия, <http://www.saint.gr/3274/saint.aspx>, достъпен към 09. 10. 2020.



Икона на св. Теофана  
Източник: <https://www.christianforums.com/threads/st-theophania-icon.4829874/>

# ИСТОРИЧЕСКА И ПОЛИТИЧЕСКА ОБСТАНОВКА ОКОЛО СВИКВАНЕТО И ПРОВЕЖДАНЕТО НА ТРУЛСКИЯ (ПЕТО-ШЕСТИ) ВСЕЛЕНСКИ СЪБОР (691-692)

Светослав Цеков

## HISTORICAL AND POLITICAL SITUATION AROUND THE CONVENING AND HOLDING OF THE TRULLAN ECUMENICAL COUNCIL (691-692)

Svetoslav Cekov  
svetoslav.cekov.1@gmail.com

**Abstract:** *In 691-692, during the reign of Emperor Justinian II, a huge Church event was held – the Trullan Council. It produces 102 Church rules – canons. It is a more lytic and historical necessity and would have been held at a certain historical moment. The powerful personality of Emperor Justinian II urged him to convene a gathering in Constantinople in the same hall, where were held the meetings of the Sixth Ecumenical Council, to create Church canons to eliminate the decline in the Church life of the empire. The emperor's idea is that this council has ecumenical status. After all, the historical and political environment allows this to happen...*

**Keywords:** *Trullan Council, Justinian II, Canons, Penthekte Synod, Quinisext Council*

Настоящият труд представлява опит да опише и обясни историческата и политическата обстановка в навечерието на свикването и провеждането на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор през 691-692 г. Въпросът е интересен, тъй като всяко едно законодателно решение е следствие от определени исторически и политически фактори. Без поставяне на проблема в контекста му, ние трудно можем да разберем истинския му смисъл и да го разрешим.

През 691-692 г. се провежда едно огромно по значение църковно историческо събитие – Трулският събор, на който се изработват най-много църковни правила, 102 на брой. За да вникнем в съдържанието на каноническите текстове, изработени на него, необходимо е първо да опознаем историческата и политическата обстановка около свикването и провеждането му.

Предвид посоченото, обектът на разглеждане на настоящия труд е политическата и историческата обстановка, довела до необходимостта и факта на свикването и провеждането на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор. Предмет на труда се явяват полити-

ческите връзки и ситуации, довели до необходимостта от свикване и провеждане на събора, както и приемането на конкретните законодателни решения. Посоченото е от голяма важност, тъй като именно по този начин можем да поставим каноническите разрешения на Трулския събор в *тяхното си време*, т.е. да ги поставим в контекста на провеждането му и да ги разберем смислово и в пълнота. Настоящият труд си поставя за цел да обоснове историческата и политическата необходимост от свикването и провеждането на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор, т.е. да докаже, че свикването и провеждането на този събор представлява необходимост и е следвало да бъде проведен в даден исторически момент. Също така цел на настоящия труд е и да разясни политическата ситуация, в която той се провежда през 691-692 г., с което се прави и опит да се допринесе за яснота на читателя относно разбирането и възприемането на каноничните решения, приети тогава. Ще се опитаме да постигнем целите и задачите на настоящия труд, използвайки различни методи: исторически, сравнителен, историческо-сравнителен, канонически, догматически, политически, логически и др. Основните източници, които ще използваме са източници относно исторически факти и събития, както и оценки на тези събития от различни автори. В труда ще се използват и множество помощни източници.

### Исторически сведения

На 20 ноември 284 г. на императорския трон в Римската империя се възкачва Гай Аврелий Валерий Диоклециан, по-известен като император Диоклециан. Само година след това той поделя императорската власт с един *измежду старите си другари по оръжие Марк Аврелий Максимиан* (285–305) (Омарчевски 2016: 32). Така императорската власт е разделена между двама съимператори, като при техните приемници започват междуособици, което довежда по-скоро до разделяне на империята, отколкото до нейното просперирание чрез колегиалност в управлението. Това благоприятства отслабването на Западната Римска империя, която през 476 г. е победена от германския вожд Одоакър. Източният имп. Зенон (474-475, 476-491) не назначава нов император на Запад и формално остава

единствен владетел на цялата империя. Практически обаче Одоакър държи властта на Запад.

Посочените факти са от голямо историческо, а и от църковно значение, тъй като от този момент властта на папата започва да расте на Запад. Той е единствената силна личност в Западната Римска империя, често пъти народът се обръща към него и като политически водач, а не само като духовен лидер. От друга страна, Източната Римска империя се управлява от императори, които успяват да подчинят Църквата на своите възгледи. Съществуват примери, когато византийският василевс сменя Константинополския патриарх, само защото последният отказва да следва държавната политика, пряко противоречаща с каноните на Църквата.

Посочените изградени връзки между Държава и Църква са от огромно значение. Известно е, че всяко законодателно решение е следствие от различни политически и исторически обосновки и обстоятелства. Във времето на свикването и провеждането на Трулския (Пето-Шести) Вселенски събор също е било така. От друга страна, VII в. се приема за преломен във византийската история. Той рамкира края на ранновизантийския или късноримския период според някои изследователи (Тъпкова-Заимова, Димитров, Павлов 2011: 43) и се поставя началото на Късната Античност.

През VII в. Византийската империя губи голяма част от близкоизточните си провинции, а на Балканите трайното византийско присъствие се ограничава само до Тракия и крайбрежните райони на Черно море, Егея, Йонийско море и Адриатика. Империята се *разпокъсва* в ангажиментите си да опазва границите и да поддържа социалния, икономическия и културен живот в териториите си. След Юстиниан I Велики остават да тежат на плещите на неговите приемници всички последици от неговото славно управление (Тъпкова-Заимова, Димитров, Павлов 2011: 44). Множеството войни и бедствия по негово време изтощават Византийската империя, която при наследниците му води продължителни войни на Изток със силната Персийска държава на Сасанидите, на Балканите се брани от все по-честите нападения на аварите и славяните, а в Италия се опитва да избегне опасността от лангобардите.

През 610 г. на византийския престол се възкачва имп. Ираклий

(610–641), който успява да унищожи славянската заплаха за Константинопол. Малко по-късно започват междуособици в Аварския хаганат, което дава възможност на императора да обърне повече внимание на проблемите на Изток. През 627 г. той нанася решително поражение на персите, след което е сключен мир за възвръщане на много от завладените от персите византийски територии. На връщане от похода през 629 г. императорът предава пленения Св. Кръст Христов – изключително ценна за християните реликва.

Посочените *външни* опасности при възкачването на имп. Ираклий са изпълнени и с вътрешни противоречия в Империята. Основните противоречия са във връзка с религиозните въпроси и най-вече монофизитството – учение за едната природа у Богочовека Исус Христос. Тези противоречия водят до сериозно разделение на по-даниците. С цел да се преодолеят и да се постигне обединение между православни и монофизити константинополският патр. Сергей I (610–638) конструира ново учение – монотелитството, според което Исус Христос имал една воля, но е изоставен въпросът за едната или двете Му природи (Христов 1982: 12-13). Това ново учение среща подкрепа измежду различни глави на поместни Църкви и започва ревностно да се разпространява с единствената идея да върне отделените монофизити в лоното на Православната църква. Заради това, самото учение представлява компромисен вариант на монофизитството и компромисен вариант на Православието.

На монотелитското учение се възпротивява монахът Софроний, по-късно Йерусалимски патриарх (634–ок. 641), с което започналата още по-рано ревностна борба срещу отстъплението на Константинополския патр. Сергей приема нови измерения. В този църковно-политически сблъсък е замесен и папа Хонорий I (625–638), обвинен от Константинополския патр. Сергей в нарушаване на църковния мир. Папата пише помирително писмо до Константинополския патриарх и до Йерусалимския патриарх, в което ги напътства да избягват спорове по догматични въпроси и да се помирят. Това се приема от Константинополския патриарх като подкрепа на монотелитството и папата е обвинен, че е защитник на ереста. Това впоследствие довежда до осъждането на папата от провेलния се Вселенски събор по повод на това лъжеучение. Борбата въвежда ново и



породно разделение между поданиците на Империята и завършва едва със свикването на събора в Константинопол, наречен Трулски Вселенски събор. Тъй като се провежда в една сводеста дворцова зала, той още е наречен VI Вселенски събор, защото на него има представители на всички поместни православни християнски църкви. Съборът е свикан от тогавашния император на Византия – Константин IV (668–685). Това е първият Вселенски събор, проведен там, поради което можем да го означим като I Трулски Вселенски събор, тъй като 20 г. по-късно се провежда и втори събор в същата зала, отново наречен Трулски.

Първият Трулски събор е свикан и открит на 7 ноември 680 г. и закрит на 16 септември 681 г. с тържествено провъзгласяване на догматичната формулировка за двете воли и действия у Иисус Христос (Малички 2001: 114). Този, както и предходният V Вселенски събор, са свикани и проведени в особена политическа и историческа обстановка, която не позволила на участващите свети Отци да изработят правила за поведение на членовете на Църквата, т.е. не изработили църковни канони, въпреки очевидната нужда за това (Поптодоров 1982: 25-33).

Междувременно през 685 г. *уморен от битки, политически и духовни спорове, имп. Константин IV умира... едва 33-годишен* (Тъпкова-Заимова, Димитров, Павлов 2011: 56). Негов фактически приемник става 16-годишният му син Юстиниан II (685-695, 705-711), останал в историята с прозвището Ринотмет (Носоотрязания, Безносия). Това прозвище императорът си *слечелва* при първото си отстраняване от императорския трон. С отрязването на носа му извършителите на преврата смятат, че ще преустановят възможността сваленият император да се възкачи отново на императорския трон, но в действителност се излъгали.

Управлението на империята от имп. Юстиниан II е поето при значително по-благоприятни външнополитически обстоятелства в сравнение с управлението на неговите предци от Ираклий до Константин IV. През 688 г. е сключен 10-годишен мир с арабския халиф Абд ал-Малик (685-705), с което нуждата от военните кампании на Византийската империя намалява. С воденето на множество войни се появяват проблеми като обезлюдяването на определени региони. За да се справи с то-

зи проблем, младият и амбициозен Юстиниан II използва изпитаната политика на етнически размествания и принудителни демографски промени. Често пъти те са свързани и с различни етнорелигиозни групи, които се заселват принудително в погранични и опасни райони, с което последните се поставят в услуга на властта.

След извършване на всички наложителни политически действия младият император най-сетне може да обърне внимание на Християнската църква. Той свиква събор през 691 г., за да изработи така необходимите канонични разрешения във връзка с нововъзникнали обстоятелства и развитие на църковния живот. Съборът е свикан в същата зала, в която се е провел и VI Вселенски събор (I Трулски събор), поради което е наречен II Трулски събор. Този акт на императора цели да покаже, че съборът представлява продължение на вече проведена се именно в тази зала Вселенски събор, на който е осъдено монотелитското учение. Наречен е и Пето-Шести Вселенски събор, тъй като тогава се изработват канони, които служат като допълнение на догматичните вероопределения на V и VI Вселенски събор.

### **Политическа обстановка**

От изложените исторически сведения става ясно, че свикването на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор се явява историческа и политическа необходимост. Смятаме, че това е така, защото политическата обстановка при провеждането на V и VI Вселенски събори е напрегната, поради което трудно би било да се постигне изработването на подходящи църковни канони. Тази работа е възложена на Отците от II Трулски Вселенски събор, които имат възможността да се съберат в значително по-спокойна политическа и историческа обстановка в Константинопол.

Въпросът за настроенятия на участниците в този събор през 691-692 г. представлява голям интерес, но е сложен, защото в Църквата, която представлява Богочовешки организъм, има ясно изразен човешки елемент. А често пъти хората със своите слабости допускат да бъде изкривена вярата с оглед получаването на материални облаги или слава. Такъв е случаят с Фазиския (дн. Поти, Грузия) еп. Кир, който получава Александрийския патриаршески прес-

тол, след като помага в утвърждаването на монотелитството. То представлява опит да помири монофизити и православни, поради което се възприема за политическо мъдруване и хитруване как да се постигне човешко обединение на маси от хора, нарушавайки Божествени принципи на вярата – изработването на една ерес, която да служи за помирение на православните с друга ерес.

Всичко изложено ни навежда на необходимостта да изследваме какви са били вероятните настроения и цели при свикването на Трулския събор и неговото провеждане. За да отговорим на този въпрос, първо, следва да вземем предвид, че V Вселенски събор е свикан само с оглед да утвърди решенията на IV Вселенски събор (макар замисълът при свикването да е бил точно обратен – да подкопае основите му). След като V Вселенски събор не успява да постигне единство в Църквата между монофизити и православни, при император Ираклий и Константинополския патр. Сергей I (610-638) се изработва нова ерес – монотелитството, което пък довежда до нуждата от свикване на VI Вселенски събор, а липсата на канонични определения на V и VI Вселенски събори налагат свикването на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор през 691-692 г. Те са свързани взаимно, както впрочем всички Вселенски събори имат своята историческа нишка.

Организирането на VI Вселенски събор става от имп. Константин IV, за да *унищожи наследственото петно* (<http://sveta-gorazograph.com/books/Pravila-1/book.html#d0e1390>), което неговите предци поставят с въвеждането на монотелитството в Империята и изповядването му с Типоса от 648 г. – официален държавен документ, който излага монотелитското учение като единствено правилно. За това красноречиво свидетелства поканата от императора до римския първосвещеник папа Домн (676-678), в която императорът го моли да председателства организирания в Константинопол събор за монотелитската ерес. Поканата е получена от следващия папа Агатон (678-681) едва след смъртта на предходника си. Той приема въпроса присърце и свиква събор на Западната църква в Рим, след което се изработва Изповедание, забележително по своята *простота, ясност и правилност* (Карташев 2006: 521). Избрана е 10-членна папска делегация, която да представлява цялата Западна

християнска църква. Тя е посрещната тържествено в Константинопол и на 7 ноември 680 г. е открит VI Вселенски събор. Държавната власт не взема участие в изработването на догматичното вероопределение от светите Отци (Коев 1982: 18-24). За това ясно свидетелства формулата, с която императорът подписва и утвърждава съборните определения: *ние прочетохме и се съгласихме с това* (Mansi: 656). На последното съборно заседание на 16 септември 681 г. всеки участник излага подробно своите възгледи, след което се изработва догматичното вероопределение за двете воли и действия в Исус Христос, съобразено с Изповеданието на папата.

Както вече посочихме, през 685 г. имп. Константин IV умира и на негово място се издига синът му Юстиниан II. Той остава в историята като изключително жесток император. Това е и една от причините през 695 г. да бъде свален, след което да му отрежат носа и да го изпратят на заточение в Херсон, п-в Крим. Юстиниан II успява да избяга оттам в новообразуваната българска държава, управлявана по това време от кан Тервел (700-721) (по-късно канонизиран и почитан от БПЦ като св. Тривелий). През 705 г. Юстиниан II успява да си върне византийския престол с негова помощ, за което последният получава римската титла *кесар*.

След повторното си идване на власт Юстиниан II веднага взема мерки за укрепването ѝ. Арестуваните бивши императори Леонтий (695-698) и Тиберий III (695-705) са посечени, а главите им са занесени лично на новия управник по време на конните надбягвания на Хиподрума. Дори българският кан Тервел се ужасява от тази жестокост, отбелязвайки, че напразно наричат българите *варвари* (Карташев 2006: 538).

Личността на имп. Юстиниан II – тиранична, жестока и властолюбива, е засвидетелствана от историческите сведения такава и през двата му периода на управление, и през 692 г., когато нарушава мира с арабите. Той губи всички войни, които води. В църковната си политика застава твърдо на страната на православието, поддържа решенията на Вселенските събори и основно на V-ия и VI-ия от тях. Когато след първото си възкачване на престола, узнава, че актовете на VI Вселенски събор (680-681) се намират в частни ръце и могат да бъдат фалшифицирани, организира събирането им и ги за-

печатва в двореца през 687 г. Юстиниан II решава да ги развие и допълни, тъй като приема, че упадъка в църковния живот се дължи на липсата на необходимите авторитетни узаконения – църковни канони, и желае да централизира църковните порядки в духа на Константинопол. Осъзнал веднъж нуждата от приемането им, императорът замисля Вселенски събор (Карташев 2006: 539).

Тези нагласи на императора, не са споделяни от Папството, поради което след приключване на съборните заседания с приемането на 102 канона, Трулският събор не е признат от западната църква като Вселенски събор, а като поместен, без участието на папски представители<sup>1</sup>.

През 691 г. Юстиниан II свиква събор, на който да се попълни липсата на изработени канони на V и на VI Вселенски събори. Идеята на императора този събор да бъде със статут на Вселенски ясно проличава от мястото, където е свикан и проведен той. Това е същата сводеста зала на двореца в Константинопол, която през 680-681 г. е приютила светите Отци на VI Вселенски събор, свикан по инициатива на бащата на Юстиниан – имп. Константин IV. С този символичен акт имп. Юстиниан II цели да покаже, че Трулският събор е продължение на заседанията на VI Вселенски събор, на който е осъдена ереста на монотелитите.

През 691-692 г. в сводестата дворцова зала (Труло) в Константинопол се изработват 102 канона. От тяхното съдържание става ясно какви са били често срещаните проблеми в Църквата и в нейния живот.

Този събор осъжда някои от традициите на Римската църква – например, канон 7, с който се осъжда дяконите да заемат по-горни места от презвитери (макар и да не споменава изрично Рим, се подразбира); канон 13, с който се забранява на лица, чакащи ръкоположение, да напускат жените си (това правило е против целибата на Римската църква); канон 16, с който се постановява, че броят на дяконите в един град може да е повече от седем; канон 55, който забранява да се пази строг пост в събота през светата Четиридесетни-

---

<sup>1</sup> Трябва да се отбележи, че това твърдение не е вярно и на Трулския събор е имало представители на Западната църква.

ца и др. Освен тях, съборът осъжда някои от традициите в Арменската църква, както и често срещани нередности на различни места в църковния живот на Империята. Съборът обръща голямо внимание и на брачната дисциплина на християните. Така например, правило 3 забранява на лица, които след кръщението са встъпили в повече от един брак, да бъдат ръкополагани в дяконски, презвитерски или епископски чин; правило 4 забранява на свещенослужители и църковнослужители да се съвкупяват с жена, посветила се на Бога; правило 5 постановява свещенослужител да не живее заедно с жена, с която могат да ги заподозрат в различни укори; правило 6 забранява свещенослужител и иподякон да встъпва в брачно съжителство след ръкоположение, т.е. те следва да останат в това състояние, в което са били ръкоположени, както и много др. Съборът изработва правила, с които посочва на какви условия следва да отговаря даден кандидат, за да бъде ръкоположен, т.е. да влезе в клира – например правила 3, 6, 12, 14, 15, 16 и др. (Цанков 1913: 11 – 413).

\*

От изложеното можем да заключим, че свикването и провеждането на Трулския (Пето-Шестия) Вселенски събор е очакван и необходим резултат от липсата на приети канонични разрешения на V и VI Вселенски събори. Упадъкът в църковния живот на Империята и нуждата от неговото по-сериозно регулиране с изработването на различни канони утвърждава необходимостта от провеждането на такова църковно мероприятие. От друга страна, провеждането на събора именно във време на Юстиниан II също е оправдано от историческа и политическа гледна точка. Времето на провеждането му през 691-2 г. е подходящо време за подобно голямо и важно църковно събитие с огромно значение, тъй като тогава историческата обстановка около Византия е сравнително спокойна, сключени са множество примирия, Константин IV парира арабската опасност от изток, а на север вече се е установила българската държава и е сключено примирие през 681 г. (макар и нарушено през 688-690 г. от имп. Юстиниан II).

Властолюбивата и тиранична личност на Юстиниан II, застанал зад VI Вселенски събор и неговите определения, води по необходимост въвеждането на строги правила, които целят да изкоренят упа-

дъка в църковния живот на Империята, а и извън нея, с което да се наложи разбирането на Константинопол по отношение на църковната дисциплина и живот. Провеждането на Събора в дворцовата зала е опит да му се придаде статут на Вселенски събор, като символично се приеме за продължение на провेलия се в същата зала VI Вселенски събор.

Смятаме, че посочените исторически и политически обстоятелства, както и направените изводи, могат да допринесат до голяма степен читателят на каноните на Трулския събор да ги разбере и да вникне във времето, когато са били изработвани. По този начин всеки може да постави текстовете на каноните в *своето им време* и да разбере нуждата от тяхното приемане, текста и смисъла им.

Според нас, свикването и провеждането на Трулския събор (Пето-Шестия) Вселенски събор е едно необходимо и очаквано събитие с голяма историческа и църковна значимост, което е трябвало да се проведе в определен момент от историята на Църквата. От друга страна, личността на управляващия император по времето на Трулския събор рефлектира в постановленията му, тъй като те изобличават нередностите в Западната християнска църква и подчертават за пореден път различията между Изтока и Запада.

## Благодарности

Използвам случая, за да благодаря искрено и от сърце на моя научен ръководител проф. д-р Александър Омарчевски от Богословския факултет на СУ университет *Св. Климент Охридски*, без чиято безценна помощ нямаше да успея да изготвя настоящия труд.

## Използвани източници

Карташев, А. 2006. Вселенские соборы. Москва [Kartashev, A., Vselenskie sobori].

Коев, Т.. 1982 . Догматическата дейност на VI Вселенски събор, *Духовна култура* № 2, с. 18-24 [Koev, T., Dogmaticeskata deinost na Shestia Vselenski sabor, In: *Duhovna kultura*, № 2, pp. 18-24].

Малицки, П. 2001. *История на християнската Църква*, т. 2. София [Malitski, P., Istorija na hristiyanskata Tsarkva, t. 2].

Омарчевски, Ал. 2016. *Св.император Константин I Велики (306-337)*,

гр. София, [Omarchevski, Al., Sveti imperator Konstantin I Veliki (306-337)].

Поптодоров, Р. 1982. Основни положения в каноническата дейност на VI Вселенски събор, В: *Духовна култура № 2*, с. 25-33 [Коев, Т., Osnovni polozheniya v kanonicheskata deinost na Shestiya Vselenski sabor, In: *Duhovna kultura № 2*, pp. 25-33].

Тълкова-Заимова, В., Д., Димитров, Пл., Павлов. 2011. *Византия и византийският свят*, София [Tarkova-Zaimova, Dimitrov, Pavlov, Vizantiya i vizantiiskiyat svyat].

Христов, Х. 1982. Подготовка и свикване на VI Вселенски събор (кратък исторически обзор), В: *Духовна култура № 2*, с. 12-18 [Hristov, H., Podgotovka i svikvane na Shestiya Vselenski sabor (kratak istoricheski obzor), In: *Duhovna kultura № 2*, pp. 12-18].

Цанков, Ст., Ив., Стефанов, П. Цанев, 1913. *Правилата на св. Православна Църква с тълкованията им*, Т. 2, София. [Tsankov, St., Stefanov, Iv., Tsanev, P., Pravilata na sv. Pravoslavna Tsarkva s talkovaniyata im, Т. 2].

Mansi, op. cit., t. XI, p. 656.

Правила на св. VI Вселенски събор (Цариградския, Трулски), Исторически сведения за Шестия Вселенски събор, Достъпно на: <http://sveta-gorazograph.com/books/Pravila-1/book.html#d0e1390> (посетено на 25.07.2020 г.) [Pravila na svetiya Shesti Vselenski sabor (Tsarigradskiya, Trulski), Istoricheski svedeniya za Shestiya Vselenski sabor], Available at: <http://sveta-gorazograph.com/books/Pravila-1/book.html#d0e1390> [Accessed 25.07.2020].



**ВЪЗРАЖЕНИЕ НА ПАТРИАРШЕСКИЯ ЕПИСТОЛАРЕН  
МЕМОАР, ИЛИ ОПРАВДАНИЕТО НА БЪЛГАРИТЕ  
ПРЕД ЕДНОВЕРНИТЕ ТЯМ ХРИСТИЯНИ  
(КЛАСИЧЕСКИЯТ ТРУД НА ГАВРИЛ КРЪСТЕВИЧ)**

**Илко Димитров**

**PROTESTATION OF THE PATRIARCHICAL EPISTOLAR MEMOIR,  
OR A PLEA OF THE BULGARIANS  
BEFORE THEIR CHRISTIAN CO-BELIEVERS  
(THE CLASSICAL WORK OF GAVRIL KRASTEVICH)**

**Ilko Dimitrov**

**ilkodi@gmail.com**

**Abstract:** *Gavril Krastevich is a prominent Bulgarian figure from the period of the Bulgarian Revival – a historian and a jurist, prepared the draft charter of the newly-established Exarchate and took part in the First Church-People's Assembly in 1871. He wrote also a 250-page essay "Protestation of the Patriarchal Epistolar Memoir, or a Plea of the Bulgarians before Their Christian Co-believers". This work represents the most well-argued and thorough defense of the right of the Bulgarians to an independent Church.*

**Keywords:** *church, Bulgarian Exarchate, firman, independence.*

Гаврил Кръстевич е виден български възрожденец – историк и юрист, генерал-губернатор на Източна Румелия до Съединението (1885). Роден е през 1818 г. в Котел с името Гандю Баев. Първоначално учи в родния си град, а след това в Карлово при известния елинист Райно Попович, който го насърчава да продължи образованието си. Котленските първенци молят княз Стефан Богориди да подпомогне по-нататъшното образование на будния младеж. Той го приема първоначално като частен ученик в своя дом в Цариград, заедно със своите синове, след което го изпраща в известната Куручешменската елинска школа при Цариградската патриаршия, където е съученик с Раковски. Там изучава гръцки, турски и френски език и за пръв път се запознава с богословските въпроси, които ще бележат основните му творчески занимания в бъдеще, ориентирани към историята на българската църква и с отстояването на идеята за нейната самостоятелност. През 1837 г. Стефан Богориди дава въз-

можност на Гаврил Кръстевич, заедно със сина му Никола да учат в Париж, където Кръстевич записва право в Сорбоната.

След завръщането му го назначава за свой личен секретар, а когато за заслуги към османското правителство Богориди е отличен с титлата княз на остров Самос, изпраща там Гаврил Кръстевич като управител. След 5-годишна дейност, в която се проявяват неговите качества на администратор, той се завръща в Цариград и започва кариерата му в съдебната система на Империята, като се издига до член на Върховния съд (Диван). Занимава се и с правотворчество – автор е на османския Търговски закон. Същевременно е активен и в сферата на публицистиката, на научната и обществената дейност. Автор е на статии по филологически теми и на изследвания по исторически проблеми. Интересни са неговите проучвания по актуални църковни дела, свързани с Българския въпрос. Кръстевич е автор и на *История на българите, под името на хуните*

В българската църковна история името на Гаврил Кръстевич се свързва най-вече с активното му участие в учредяването на Българската екзархия в Цариград: той подготвя проекта за Екзархийски устав на новоучредената Българска църква и взема участие в I Църковно-народен събор (1871). Според Тончо Жечев, Кръстевич е *един от най-изявените енциклопедисти* на българското национално движение в Цариград (Жечев 1980: 373).

На 28 февруари 1870 г. великият везир Аали паша връчва на българските представители Кръстевич и Иванчо Хаджипенчович екземпляр от подписания преди ден султански ферман за учредяване на Българската екзархия (Бурмов 1902: 439). Султанският акт от гръцка страна е получен от Александър Каратеодори и Христати Зографос. Двамата български представители отнасят документа в Ортакьой, където е седалището на българските владици по това време. Много бързо новината за султанското благоволение се разпространява сред българската общност в Цариград, а след това и в останалите български земи. На следващия ден цариградските българи се събират в църквата *Св. Стефан*, за да споделят радостта си от дългоочакваната вест.

На 13 март 1870 г. се провеждат избори за Привременен смесен съвет, в който освен 5-та български духовници влизат 10 миря-

ни. В избора участват 39 видни цариградски българи. Сред светските лица се открояват имената на Гаврил Кръстевич, д-р Стоян Чомаков, хаджи Николи Минчогул, д-р Христо Стамболски. Привременният смесен съвет е Временен Синод, който има задача изработването на проект за устав на Екзархията и свикването на I Църковно-народен събор (Темелски 2006: 250). Привременният съвет е утвърден със султанско ирадè и за негов председател е избран еп. Иларион Ловчански. На 27 септември 1870 г. след няколкомесечни заседания Съветът утвърждава проекта за устав, изработен от Гаврил Кръстевич. Със султанския ферман по същество се създава една българска църковна йерархия, която има полунезависим характер, но с широка вътрешна автономия. Българската екзархия има самостоятелен характер по отношение на своето управление, но в духовно отношение е подчинена на Вселенската патриаршия. Една част от текстовете на фермана дават възможност на правителството за намеса в кадровата политика на Екзархията.

Най-проблемен за гърците остава чл. 10 от Фермана, който определя диоцеза на новата църковна област – Екзархията. Окончателният текст категорично е отхвърлен от Цариградската патриаршия и е постоянен източник на спорове между българи и гърци. Във Фермана са изброени поименно 15 епархии, върху които се разпростира диоцезът на Екзархията, а за останалите области със смесено население се предвижда провеждането на плебисцит, съгласно който по искане на 2/3 от населението на областта православните могат да преминат към Екзархията. По този начин диоцезът на Цариградската патриаршия е под постоянна заплаха от промяна и намаляване, което категорично се отхвърля от гърците (Темелски Първият: 6).

По тези причини Ферманът за учредяване на Българската екзархия е посрещнат от Патриаршията със сериозна съпротива по всички възможни начини. Патр. Григорий VI настоява правителството да свика Вселенски събор, на който окончателно да бъде решен българо-гръцкият църковен спор. Временният смесен съвет прави опит за контакт с Вселенската църква и патриарха. Съставена е делегация, в която са включени Гаврил Кръстевич, хаджи Николи Минчогул, хаджи Иванчо Пенчович и Георги Чалоглу. На срещата на 16 май 1870 г. патриархът уточнява, че ги приема като частни лица, и заявява, че не признава ни-

то българския народ, нито неговите владци и представители. След срещата Кръстевич заявява категорично: *От сега нататък вече нямаме с Вас [Патриаршията] работа* (Църковен архив 3: 156-157).

След тази среща спорът между страните се пренася в пресата и на полето на дипломацията. Патриаршията отправя послания до отделните православни църкви, които са публикувани в отделна брошура със заглавие *Патриаршески епистоларен мемоар*. По този повод за кратко време Гаврил Кръстевич написва обемно съчинение (250 с.) със заглавие *Възражение на патриаршеския епистоларен мемоар или оправдание на българите пред едновърните тям християни*<sup>1</sup> Марко Балабанов нарича това негово произведение *класически труд* в защита на новата българска църква (Балабанов 1911: 229). В съчинението първоначално са изведени осемте основни тези на Патриаршията, на които Кръстевич отговаря подробно, оборвайки всяка една от тях.

*Първата теза* е дали *Българският въпрос е народен или частен*. В нея Кръстевич припомня факти от историята на църковното движение, как формулираните първоначално от няколко *просветени лица* искания за църковна независимост са подети от *сичките български черкви и отвсякъде от България*. Виждането му е, че Вселенската църква иска да властва над българите *принудително и насилствено*, вместо като *добър пастир да напътства Божието стадо*.

*Втората теза* на Патриаршията е, че Българският въпрос е религиозен по своята същност и не може да бъде разрешен от държавната власт. Според Кръстевич, тук става дума не за догматичен въпрос, а за въпрос *политически и народен*. Вещият канонист с откъси от евангелски текстове оборва тезата на Патриаршията, че църквата не признава народности. Всички източни автокефални православни църкви са изградени на народностен принцип. Кръстевич припомня моменти от българската църковна история, в която на правно основание, съгласно църковните канони и правила, са съществували българската Охридска архиепископия и Търновската

---

<sup>1</sup> Съчинението е написано на гръцки език и не е превеждано и издавано на български език. Откъси от брошурата, в превод на Никола Михайловски са публикувани в Читалище, год. II, 1871, № 1-6.

патриаршия. В подкрепа на *народностното начало* Кръстевич използва аргументите на Патриаршията против чл. 10 от Фермана. След като тя твърди, че църквата не признава народности, неразбираема е претенцията ѝ, че жителите на Македония и Тракия не трябва да бъдат под властта на Екзархията, защото са гърци. В тази част от брошурата се съдържа най-обоснованото изложение от времето на църковно-националното движение за правото на съществуване на новата българска църковна йерархия.

*Третата теза* е, че в качеството си на политическа власт османското правителство няма право и компетентност да реши Българския църковен въпрос. Мнението на Кръстевич е, че той не е вероизповеден, а е въпрос на църковното управление, което означава – политически. На това основание е задължително да бъде решен от политическата власт. Тук той отново привежда примери от църковната история, с които доказва, че определянето границите на църковните области е от компетентността на гражданската власт. Дава пример и с унищожаването на Охридската и Ипекската архиепископия, което е извършено от политическата власт без да е оспорвано от Вселенската църква. В този смисъл се прави важния извод: *следователно, и историята, и каноните показват, че в Източната църква устройството и унищожението на църковните епархии по право принадлежи на царя*. В тази връзка Кръстевич смята, че дори и да се свика Вселенски събор, той не може да отмени Фермана, защото *против решенията на царя и сенатата апел не се допуска* (Читалище 1871: №1-6).

*В четвъртата патриаршеска теза* се разглежда подробно въпросът за необходимостта от свикване на Вселенски събор. Според нея, само Вселенският събор е компетентен да реши Българския въпрос. Кръстевич уточнява, че такъв форум се свиква тогава, когато е необходимо да бъде изяснен догматически въпрос или такъв, свързан с единството на вярата. Българският въпрос не е вероизповеден или догматически. Неговата същност се състои в това, че българите желаят учредяването на самостоятелна църковна йерархия, независима от Вселенската църква. В случай, че на това основание българите бъдат обявени за еретици, тогава какви са египтяните, критяните, сирийците, антиохийците, гърците, русите, сърбите, румъните, които имат независими православни църкви. В края на тази част Кръстевич категорично за-

явява, че Патриаршията е отхвърлила Фермана без никакви аргументи, а с цел да запази, макар и с насилие своята черковна власт над българите (Читалище 1871: №5, 189).

В петата теза се допуска възможността Българският въпрос да бъде решен директно от Вселенската църква с определени гаранции от правителството. След като патриархът приема като възможност въпросът да бъде решен в директни преговори с българите, тогава наистина той има устройствен характер, а не догматически. В такъв случай възниква логичния въпрос защо патриархът настоява за свикване на Вселенски събор.

Според шестата теза патр. Григорий VI не признава Фермана, защото той не е резултат на споразумение между Патриаршията и българите. Кръстевич доказва, че няма съществени различия между проекта на патриарха от 1867 г. и Фермана. Той сравнява подробно двата документа и доказва, че за голяма част от въпросите е постигнато споразумение между страните през 1869 г. Спорните текстове са защитени от каноните на църквата и законите на Империята, като се отчитат справедливите искания на българите. Следователно, споровете са резултат на различния подход към проблема – Патриаршията се позовава на традицията, а българите търсят опора в църковните канони.

В края на тази част Кръстевич разглежда и въпроса за спорните епархии. Патриаршията обвинява българите, че чрез Екзархията искат да властват над останалите християни в тези земи. Кръстевич твърди:

*Българите днес не търсят политически граници, а духовни правдини. По тази причина те казват, че България е сичкото тяхно отечество – отсам и отвъд Балкана – България, Тракия, Македония. Те утвърждават, че това е тяхното отечество, ако и да има там инородни християни. Гърците и власите са гости по тези земи. Българите са ги приели като гости и като братя единоверци, без да са мислели да се отрекат от отечеството си и да се оставят малцина да ги владеят църковно (Читалище 1871: №5, 202).*

Тези разсъждения на Кръстевич са свидетелство за нов подход към Българския национален въпрос. За първи път той го разделя на духовен и политически, което е непознато до този момент. Това е доказателство за неговото модерно за времето си мислене, както и за различен поглед към българския национализъм, който е многоаспектен и съдържа в себе си духовна, политическа и културна страна.

Според седмата патриаршеска теза българите искат да

устроят себе си не по правилата черковни, а черквата да нареждат по тяхно щение. Тук Кръстевич се основава на каноничното право, за да докаже своите доводи, че фактът на създаване на самостоятелна църква не отделя българите от православието. Изложените аргументи в тази част ще послужат като основа и ще бъдат използвани и от други български дейци в потвърждение на православния характер на новата църква.

В осмата теза Патриаршията твърди, че с отказа на правителството за свикване на Вселенски събор се саботира дейността на патриарха и той не може да изпълнява своите задължения. Кръстевич отново настоява, че решението за свикване на такъв е събор е правомощие на султана и неговата липса по никакъв начин не затруднява работата на патриарха.

В края на съчинението Гаврил Кръстевич се обръща отново към гръцката страна с послание за разбирателство между страните: *Не е ли по-добре за двете спорещи страни, да оставят занаяд всяка антипатия и всяка препирня* (Читалище 1871: №5, 205). Защо събитията не следват своя естествен ход, а се създават отношения, които противопоставят българи и гърци и са в противоречие с християнската нравственост. Защо ферманът не се използва за основа на разбирателство между страните, като се заложи на доброто и разумното.

Произведението на Гаврил Кръстевич е оценено от българските църковни дейци веднага след издаването му. Няма съмнение, че този *капитален труд* представлява най-аргументираната и подробна защита на правото на българите на самостоятелна църква. Недостатъчната популярност и изследване на съчинението може да се търси в няколко насоки и най-общо причините за това са следните: най-напред, брошурата не е преведена на български език като отделно издание; на следващо място, съчинението като че ли е важно и значимо за момента, в конкретния етап от развитие на Църковния въпрос, а след това неговата актуалност изведнъж се изгубва, защото събитията са твърде динамични и се развиват постоянно. Не на последно място, за много от църковните лидери въпросът за каноничния характер на Българската църква, неговата теоретична част, като че ли остава маловажен за тях. Кръстевич, като практикуващ юрист и дълбоко вярващ християнин, е убеден, че въпросът трябва преди всичко

да бъде поставен в необходимите правни рамки, за да има своето правилно развитие. Хармоничното регламентиране на отношенията между Българската екзархия и Вселенската църква е предпоставка да се избягват бъдещи конфликти между двете институции, както и за институционалното укрепване на младата Българска църква. Кръстевич е убеден, че това ще доведе до така желаните компромиси между страните и до избягване на бъдещи конфликти.

Освен това, в съчинението си Гаврил Кръстевич посочва индиректно основните стъпки на страните и възможните компромиси, които следва всяка една да направи. Както вече беше посочено, времето е твърде динамично, поради което често се налага да се вземат решения в движение.

Изложеното дотук е доказателство, че *Възражението...* на Кръстевич представлява негов естествен връх в приноса му като теоретик, вдъхновител и защитник на българското църковно движение.

С времето разумните и компетентни, правно аргументирани съвети на Кръстевич постепенно остават в сянка или се превръщат в ненужни и закъснели. Той започва да усеща всичко това и затова плавно подготвя оттеглянето си от активна дейност в Екзархията.

### Използвани източници

Балабанов, М. 1914. Гаврил Кръстевич: народен деец, книжовник, съдия, управител. София [Balabanov, M. Gavril Krastevich: naroden deez, knjivovnik, sadija. Sofia].

Бурмов, Т. 1902. Българо-гръцка църковна распра. София [Burmov. T. Balgaro-gratska raspra. Sofia].

Жечев, Т. 1980. Българският Великден и страстите български. София [Jechev, T. Balgarskiat Velikden I strastite balgarski. Sofia].

Темелски, Хр. 2006. Ферманът-схизмата-екзархията-патриаршията и османската държава. В: *Държава и църква, църква и държава в българската история*, София. [Fermanat-shizmata-ekzarhiata-pateiarshiata I osmanskata darjava //In: Sbornik " Darjava I tsarkv Sofia].

Темелски, Хр. Първият църковен събор, <http://www.makedonskatribuna.com/PyrvijatCrkonenSybor.pdf> [Temelski, Hr. Parviat tsarkoven sabor //In: <http://www.makedonskatribuna.com/PyrvijatCrkonenSybor.pdf>].

Църковен архив, т. 3. [Tsarkoven arhiv, T. 3].

Читалище. 1871. № 1-6, г. II. [Chitalishte, 1871, №1-6].



ПРИНОСИТЕ НА ПРОТОЙЕРЕЙ ИВАН ГОШЕВ  
ЗА СЪБИРАНЕТО И СЪХРАНЯВАНЕТО  
НА ЦЪРКОВНИТЕ СТАРИНИ

Ангелина Петрова

THE CONTRIBUTIONS OF ARCHPRIEST IVAN GOSHEV  
FOR THE COLLECTION AND PRESERVATION  
OF CHURCH ANTIQUITIES

Angelina Petrova  
apetrova@theo.uni-sofia.bg

**Abstract:** *The article examines the invaluable contributions of Archpriest Ivan Goshev to the preservation of church antiquities. The main emphasis is on the establishment of the Church Historical and Archaeological Museum at the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church, whose founder and first director was Archpriest Goshev. The institutionalization of the museum, the elaboration of its regulations and the formation of the museum collection are studied. The study is based on archival documents.*

**Keywords:** *Bulgarian Orthodox Church, Holy Synod, Archpriest Ivan Goshev, Church museum, church antiquities, exhibits, cultural and historical heritage*

Българската православна църква (БПЦ) развива дейности по опазването на своето културно богатство още преди Освобождението. След 1878 г. обаче това се превръща в проблем, тъй като се вплита в сложните взаимоотношения между църквата и държавата, като последната се стреми да присвоява всичко, което представлява някаква историческа ценност. В така създадената ситуация сред владиците от върховната църковна управа започва да надделява идеята за създаване на собствен Музей за църковни паметници. Св. Синод издава редица окръжни разпореждания, благодарение на които делото по събирането, описването, пресяването и съхраняването на старините постепенно има своя логичен завършек.

Основна заслуга за създаването на Църковния историко-археологически музей (ЦИАМ) има протоерей Иван Гошев, без чието усърдие, последователност и невероятна упоритост Музеят нямаше да има онзи облик, който той му придава. Затова сме задължени тук да дадем кратки биографични данни за него, за да

очертаем по-ясно пътя, който той извървява към реализирането на идеята за опазването на църковното културно-историческо наследство (КИН).

### Кратки биографични данни

Протоиерей Иван Гошев е роден на 8 септември 1886 г. в Пловдив от родолюбиви родители калоферци (Пандурски 1966: 8). Основното си образование получава в Калофер, Пловдив и София. През уч. 1898/1899 г. е ученик в Софийската държавна мъжка гимназия. През 1903-1909 г. учи в първия випуск на Софийската духовна семинария. Зрелостното си свидетелство за завършения пълн шестгодишен курс получава на 21 юни 1909 г.<sup>1</sup>

През 1911 г. Иван Гошев заминава да следва в университета в гр. Черновиц в Австро-Унгария – привлекателно учебно заведение за мнозина българи. От Теологическия факултет на Университет *Франц Йосиф* придобива степен *доктор по теология*<sup>2</sup>. Поради военните действия по време на Първата световна война, полага последния си университетски изпит през 1917 г. във Виена<sup>3</sup>.

Биографите ни съобщават, че Иван Гошев отрано приема духовно звание – свещенически сан. Емил Иванов твърди, че е станал свещеник през 1914 г. (Иванов 2012: 252). Когато постъпва на работа в Богословския факултет вече е получил офикията *протоиерей*. Според Христо Темелски, от месец ноември 1931 г. той е ставрофорен иконом (Темелски 2005: 401).

Още като студент през 1915 г. е привлечен към редколегията на синодалния официоз *Църковен вестник* като втори помощник-редактор. Поради заболяване, както и заради другите му ангажименти, след 1921 г. е освободен от длъжността. През следващите години срещаме името му само като сътрудник на вестника. Името на отец Гошев е свързано и с участието му в първия редакционен комитет на сп. *Духовна култура*. Редактор-основател е на сп. *Християнка* и пръв

---

<sup>1</sup> НА-БАН [Scientific archive of the Bulgarian Academy of Sciences], Ф. 160 к. оп. 1, а. е. 6.

<sup>2</sup> Пак там, а. е. 10, л. 1.

<sup>3</sup> Пак там, а. е. 11.

редактор на сп. *Книжици за деца*. Почетен редактор е на официалния орган на Българския Червен кръст *Известия на българското дружество Червен кръст* от 1932 г. (Алманах 1940: 132).

След завръщането си в България Иван Гошев става библиотекар в Св. Синод, упражнявайки тази длъжност само 2 г., през 1918-1919 (Рашков 1987: 15) или 1918-1920 г. (Иванов 2012: 252). С откриването на Църковно-археологическо отделение към Синода той става негов началник. Съществуват различни мнения за продължителността на този период: 1920-1921 г. (Пандурски 1966: 8), 1920-1922 г. (Темелски 2005: 401) или 13.03.1921–18.02.1922 г. (Иванов 2012 : 252).

Истинска дейност по издирване, опазване и съхраняване на старините обаче Гошев започва да развива едва, след като е назначен за пръв уредник и директор на новоосновения ЦИАМ при Св. Синод. Тук отново се сблъскваме с посочване на различни години за създаването на музея: 1921 г. (Пандурски 1966: 8), 1922 г. (Чифлянов 1975: 3) или 1923 г. (Иванов 2012: 252).

През 1924-1926 г. Гошев е инспектор на духовните учебни заведения при Св. Синод. Името му се среща и сред лекторите в Софийската духовна семинария (Софийска духовна семинария 1932: 126). След откриването на Богословския факултет (БФ) към СУ протойерейт е сред неговите първи преподаватели. На 17 февруари 1926 г. е избран за редовен доцент при Катедрата по Литургика с Църковна археология и християнско изкуство. От 9 юли 1929 г. вече е извънреден професор, а от 1 април 1933 г. – редовен професор и титуляр на същата Катедра (Цоневски 1956: 495). Гошев остава преподавател в Духовната академия (ДА) след 1950 г. до пенсионирането си през 1956 г. Тук той чете лекции по Литургика и Църковна археология.

Поради големия си научен авторитет, административна опитност и регламента за 1-годишен мандат, отец Гошев е избран три пъти за декан на БФ: през уч.1927/1928, 1933/1934 и 1940/1941 г. (Рашков 1987: 15). За своята научна дейност заедно с другите стари професори от БФ и ДА през 1959 г. е провъзгласен за *доктор на богословските науки*.

Като преподавател в СУ, Гошев е делегат на редица международни форуми. През 1927 г. срещаме името му сред участниците

във II Византоложки конгрес в Белград, а през 1930 г. представя България на III-ия в Атина. През 1936 г. е делегат на I Всеправославен богословски конгрес в гръцката столица, където изнася доклад *Ревизия и уеднаквяване на богослужебните книги на Православния изток*, публикуван на немски в Актовете на Конгреса (Атина, 1938). През с.г. участва в V Византоложки конгрес в Рим, където реферира за *Четене на гръцкия надпис по вазите № 9 и 10 от Златното съкровище от Наги Сент-Миклош* (Пандурски 1966: 9).

През годините съвместната работа на протойерей Иван Гошев с изявени български историци и археолози се задълбочава. Нараства и научната му продукция, свързана с комплектуването на старините в Музея. Той разработва и публикува редица изследвания върху събраните в ръкописния и старопечатния отдели на Музея старини. Заслугите му не остават незабелязани и през 1941 г. той е избран за извънреден член на преименуваната по това време Българска академия на науките и изкуствата, а за редовен член – академик на Историко-филологическия клон е избран през 1945 г. (Чолов 2010: 82).

Проф. протойерей Гошев е постоянен член на: Върховната комисия за старините при Археологическия музей в София (1929-1948), Съвета за опазване на паметниците на културата (1948-1960), Българския археологически институт (от 1933), Комитета за издигане на паметник на свободата на вр. Шипка (Чифлянов 1975: 3). Награден е с ордена *Св. Александър*, IV ст. (1934), *За гражданска заслуга*, III ст. (1939), *Кирил и Методий*, I ст. (1963) (Рашков 1987: 16).

Той е автор на текста и музиката на двата химна: *В морето на живота* – на Православните християнски братства, и *Напред след знамето Христово* – на православната християнска младеж (Динев 1933: 6-8).

Акад. Иван Гошев умира на 26 октомври 1965 г. на 79-годишна възраст. Във възпоминателните статии за него се отбелязва, че той е един от основоположниците на богословската наука у нас и се изтъкват неоченимите му заслуги за устройването на Църковния музей. С основание неговият наследник на директорския пост в Музея проф. Пандурски пише: *С цялата своя огромна църковна и народополезна дейност о. проф. Гошев оставя голяма дияря след себе си* (Пандурски 1966: 8).

## Институционализиране на Църковния историко-археологически музей

Първоначално ЦИАМ представлява обикновена сбирка към Синода, главно с материални паметници, събирани непосредствено след Освобождението на България. През 90-те год. на XIX в. постепенно започва натрупването на ръкописи и старопечатни книги, старинни и ценни икони, църковна утвар, исторически и архивни материали. Поради това, през 1900 г. Евтим Спространов е натоварен да състави каталог на наличните в Синодалната библиотека ръкописи. Той се превръща в един от първите научни описи у нас, излязъл под заглавието *Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската църква в София*. С годините присинодалната сбирка се обогатява значително и Св. Синод взема решение тя да прерасне в църковен музей.

В НА-БАН са запазени спомените на протоерей Иван Гошев за основаването на Църковния музей<sup>4</sup>. В тях той пише, че като завеждащ библиотеката на Св. Синод, в която по това време там се съхранявала и ръкописната сбирка на Върховната църковна управа, състояща се от *около 128 отделни ръкописи и фрагменти*, един ден той бил повикан от заместник-председателя на Синода – Пловдивският митр. Максим, който с *радост* му съобщил, че Синодът току-що е взел решение да бъде учреден *общоцърковен музей*. Създаването и уреждането на музея се възлага именно на дякон Гошев. *Бях окрилен* – споделя той, но впоследствие очевидно е преценил, че такова словозлияние не подхожда на духовно лице, затова зачертава текста<sup>5</sup>. Дяконът се прибира в къщи *угрижен, но и зарадван*. Първоначално у него се пораждат съмнения дали ще успее да оправдае тази голяма отговорност. Той няма все още ясна представа нито какви паметници трябва да се съберат в такава църковна колекция, нито каква трябва да бъде уредбата на една подобна сбирка. Възниква и въпрос в какво отношение ще се намира бъдещият Църковен музей към останалите уредени вече музейни сбирки в страната.

---

<sup>4</sup> Пак там, а. е. 226.

<sup>5</sup> Пак там, а. е. 226, л. 1.

Първото, което дяконът прави, за да се ориентира, е да се снабди със *Закона за старините*, както и да си набави *Правилник на Народния музей в София*. Това не му се вижда достатъчно, затова търси за сравнение и публикации каква е уредбата на чуждестранните музеи. Въз основа на тази литература, само след няколко дни той внася в Св. Синод изработения от него *Правилник на музея*. По това време членове на намаления състав на Синода са митрополитите Пловдивски Максим, Врачански Климент, Охридски Борис и Видински Неофит. Те обсъждат проекта *обстойно* и внасят някои *уместни промени*. След размяна на мисли те изтъкват, че в *Музея ще трябва да се събират не само художествени произведения, но и литургически книги, богослужебни утвари и църковно-исторически материали*. С оглед на това се взема решение Музеят да бъде наречен *Църковен историко-археологически музей при Св. Синод*<sup>6</sup>.

Св. Синод приема на заседанието си на 31 декември 1921 г. изготвения от отец Гошев *Правилник за Църковния историко-археологически музей при Св. Синод* с протокол №116. Този Правилник Св. Синод публикува през 1922 г. в отделна книжка (*Правилник 1922*). Същият е изменен с протокол №108 от 18 ноември 1922 г. и утвърден от Министерството на народното просвещение със заповед №198 от 17 януари 1923 г. (Дрангов 1973: 13).

Ще разгледаме по-подробно Правилника, тъй като въз основа на него Музеят се институционализира от Министерството на народното просвещение. В глава I. се третира въпроси, свързани с *Вътрешния ред*. Музеят се учредява при Св. Синод и се състои от четири отдела: художествено-иконописен, художествено-индустриален, ръкописен и църковно-исторически. Под това се разбират всички паметници на християнската култура преди и след покръстването на българите (§2). В Художествено-иконописния отдел се предвижда да се събират фрески, темперни или копия от тях, мозайки, икони, скулптури, фотографски албуми, религиозни картини и др. (§3). Художествено-индустриалният отдел съдържа старинни богослужебни одежди, корони, жезли, нагръдни кръстове, енголпия, богослужебна утвар (потпи-

---

<sup>6</sup> Пак там, а. е. 226, л. 2.

ри, свещници, кадилници, дискоси, дарохранителници), резба (иконостаси, двери, врати, тронове), обковки на евангелия, стари български или други монети, възпоменателни надписи, надгробни плочи, медали, чопрази и други (§4). Ръкописният отдел се състои от ръкописни или печатни старинни църковни книги (§5). Църковно-историческият отдел обхваща книжовни паметници и документи по *църковната история на българското племе* и въобще всички видове древни паметници, които със своето художествено съдържание или исторически надписи могат да бъдат използвани от църковно-историческата и археологическа наука. Това последно условие прави силно впечатление, тъй като целта на Синода, респ. на Иван Гошев, е насочена предимно към научното изследване историята на БПЦ. В отдела ще се събират и биографични материали за видни църковни дейци или мирски лица, заслужили към църквата (§6).

От изключителна важност е каталогизацията, предвидена да се извършва от музейната канцелария. Правилникът изисква да се водят следните инвентарни книги и каталози: инвентар на отделните старини (по отдели), подвижен каталог на старините, инвентар на музейната канцелария, инвентар и систематически каталог на музейната библиотека, списък на дубликатите, списък на фотографиите и репродукциите, списък на колективните находки, протоколна книга на музейния комитет, именна книга, в която по азбучен ред да се отбелязват всички имена на лица, споменавани в надписите на музейните старини. Това е една изключително трудоемка работа, която по всичко личи, че в онзи момент не е била по силите на наличния персонал на Музея. Днес ни прави впечатление изключителната тромавост на подхода, защото §11 предвижда, ако даден експонат е инвентаризиран в един отдел на Музея, но се налага да бъде прехвърлен към друг, всички данни трябва да се заличават и да се отваря нова паспортизация. Следващият §12 предвижда при наличие на много образци от един и същи вид да се правят отделни описи, а по преценка на експерти някои дубликати могат да се предоставят и на други музеи. Музейните преписки се съхраняват като отделен Архив към Синода (§17). Музеят разполага и със собствен печат с надпис: *Църковен историко-археологически музей при Св. Синод. София, 1923.*

Интересен е пътят, по който се предвижда да се набавят ста-

рините за музейните сбирки. Правилникът постановява това да става по три начина: а) чрез прибиране на принадлежащи на Българската Православна църква излезли из употреба църковни старини и документи, които се намират в подведомствени на църквата учреждения и институти; б) чрез подаръци от частни лица; в) чрез разкопки (§13 от Правилника). В подкрепа на това §18 разпорежда:

*Винаги, когато директорът на ЦИАМ е изпратен от Св. Синод по археологическа служебна работа, духовните власти, както и манастирските управления, енорийски свещеници и църковни настоятелства са длъжни да му оказват всяко съдействие за изпълнение на възложените му служебни задачи.*

Важно указание се предвижда в §18, където се уточнява, че донесените в Музея експонати *се предават направо на началника на Църковно-археологическото отделение, който урежда и ръководи музея съгласно предвидените в настоящия устав права и задължения и е отговорен за своята дейност пред Св. Синод.* Този параграф подчертава отново изключителната лична отговорност на уредника.

В отделна забележка се казва, че ако се наложи да се откупват някои предмети, това може да става с разрешението на музейния комитет, утвърдено от Синода. При спешни ситуации началникът на Църковно-археологическото отделение има права да извърши сделката и сам, стига сумата да не надхвърля 1000 лв., след което при първо заседание да докладва на Синода.

Глава II. определя *правата и задълженията на персонала.* В Правилника резонно е отделено място на управлението на Музея, което се състои от директор и уредник. Най-важната фигура отново е началникът на Църковно-археологическото отделение, който управлява целия музей. Той е и официалният представител на институцията пред всички духовни и светски власти, учреждения и частни лица. Извън това той има задължения да ръководи и управлява Музея, да издирва старини и да води подробен опис, като сам лично обикаля из страната. За всички открити от него старини началникът прави доклад не само до Синода, но и до МНП. Отговорност на началника е да следи да не се разрушават старините или да се извършват неправомерни ремонти, които биха застрашили това културно богатство. Началникът е председател на Музейния комитет. Върху него пада и тежката



отговорност да формира проекто-бюджета. Върху него лежи дори грижата да има чистота и ред в музея (§20, т. κ), както и за безопасността на прибраните вече експонати.

Глава III. се отнася за *правата и задълженията на Музейния комитет*. Той е в състав от началника на Църковно-археологическото отделение, началника на Духовно-просветното отделение и двама известни археолози, като на последните двама Синодът заплаща за участието им във всяко заседание, което е ежемесечно. Това още веднъж потвърждава желанието на църковните среди да работят в тясна връзка с водещите български учени, а не да се разграничават от сферата на общата история. От този състав се избира един секретар, който води протоколите и подписва всички писма. Комитетът има задължението поне веднъж годишно да проверява музейните сбирки и да съставя акт. В неговата компетентност е да преценява дали е необходимо откупуване на дадена старина, както и дали е наложително и възможно откриването на музейни сбирки към епархийки или манастирски музейни колекции. Комитетът е отговорен и за археологическите разкопки.

Глава IV. регламентира *ползването на сбирките и посещението на музея*. В §29 изрично се подчертава, че *музейните сбирки, каталози и библиотека са предназначени преди всичко за научно използване*. Не само това – началникът е длъжен да оказва съдействие на всеки специалист при подготовката му на научни студии. Никакви копия или фотографии не се допускат извън тези научни нужди. Изключително в съвременен дух звучи §33, където се казва: *За да се улесни издаването и научното използване на събраните в музея паметници, последните се фотографират или репродуцират от страна на музея*. Когато днес говорим за дигитализация, трябва да имаме предвид тази разпоредба, както и цялостната политика всичко да бъде в интерес на науката. Що се отнася до посетителите, за тях музеят работи два пъти седмично и то безплатно. От посетителите се иска само да се държат прилично и да не пипат изложените предмети.

Глава V. регламентира *музейната библиотека*, която е само за нуждите на музея Средствата за закупуване на книги се отпускат от Синода, като се набляга на закупуването на *специални съчинения*

*по история на византийското, атонското, старобългарското и въобще на източното църковно изкуство и археология (§ 37).*

Глава VI. регламентира начина, по който ще се извършват *разкопките*. Това се извършва след одобрение от МНП при задължителното присъствие на началника на Църковно-археологическото отделение или на негов заместник. Има и пряка зависимост между решението за предприемане на археологически разкопки и ремонтите на църковни сгради, постройки или събаряне на храмове. Тогава всички църковни органи са длъжни да съобщават чрез Св. Синод на Музея, ако са констатирани присъствие на каквито и да било археологически паметници (гроб, фрески, мозайки, скулптури и пр.) и да преустановят работата, докато не бъде делегирано специално лице, което да разучи находките и вземе мерки за запазването им (§41). Разрешение за археологически разкопки се искат от Комисията за старините чрез Св. Синод (§42). На останалите подведомствени на църквата институти е забранено да се занимават с археология без знанието на Музея. Последните обаче са длъжни да съхраняват разкопаните старини до пренасянето им в София. Ако обаче е налице местна църковна сбирка, част от експонатите по преценка на Музейния комитет могат да останат и там.

В отделен параграф се предвижда начинът, по който ще става отчетността на Музея към по-висшите органи. Управлението е длъжно всяка година да прави изложение до Св. Синод и до Комисията за старините при МНП за състоянието на Музея, както и за положението на музейните сбирки при Бачковския и Рилския манастир, които се управляват и надзират от ЦИАМ при Св. Синод. В синхрон със Закона за старините Комитетът при ЦИАМ упражнява от името на Св. Синод правото си на върховен надзор и грижа за запазване на църковните старини във всички подведомствени на БПЦ учреждения и институти (§27).

За популяризиране на църковно-археологическата наука Синодът предвижда да има специално място в неговите периодични издания. Независимо от скромните си възможности тогава, виждаме една изключително отговорна позиция на Синода към културните достижения на нашия народ. За това свидетелстват и допълнителните разпоредби, според които Синодът може при нужда да командирова специалисти,

дори извън страната, за издирване на български старини.

От анализа на Правилника се вижда, че без специалната и съзнателна ангажираност на Върховната църковна управа делото по опазването на църковните старини и тяхното съхраняване в новия Църковен музей не би било така успешно, както е реализирано в следващите години.

След институционалното узаконяване на Музея, се пристъпва към същинската работа – събирането на подходящи експонати, които да се разпределят в обособените според правилника четири отдела. Цели 2 г. събраните материали се складират в една стая в мазето на Св. Синод. По доклад на Ив. Гошев Върховната църковна управа отделя четири помещения на най-горния етаж на сградата на новооткрития Богословски факултет. *Занизаха се години на упорит труд – пише Гошев. – От тъмно до тъмно работех без почивка. Не изпитвах нужда да си почивам. Пред мен се откриваха такива хубави възможности и се очертаваха такива мечти, че часовете на деня ми се виждаха малко*<sup>7</sup>.

Постепенно Музеят се оборудва с железни каси, рафтове, лавици, шкафове. Всички ръкописи се подреждат в папки и се инвентаризират. Започва реставрационната работа на иконите. *А в туй време Музеят всеки ден почти увеличаваше броя на своите старини – с радост добавя Гошев. За целта той лично обикаля непрекъснато старите храмове и манастири из страната.*

*Колко пъти се връщах в къщи простинал, изтощен, с изцапани от кандилен елей дрехи – не помня. Но жив е в мен споменът, с каква радост привнасях пълни чанти със старини или цели товари със сандъци, пълни с ценни икони, платна, съсди и други предмети. През време на тия обиколки разравях преди всички прашните тавани на храмовете, където сред забрава, паяжини и миши гнезда гниеха хиляди и хиляди стари вещи: стари документи, проядени от червеи, захвърлени свети двери, прогнили икони*<sup>8</sup>.

По време на тези обиколки той намира прочутата Созополска резбована икона от X-XI в., която е и най-старата, съхранявана в музея (Гошев 1929). Откриването на тази уникална находка прилича на епизод от приключенски сериал. По това време созополските църкви са

---

<sup>7</sup> Пак там, а. е. 226, л. 3.

<sup>8</sup> Пак там, л. 4.

напълно занемарени, в полуразрушен вид. В една от тях Иван Гошев вижда *няколко големи квадратни дъски, полузаровени в нападалите от зида камъни и глина*. На едната от тези дъски той открива резба по краищата, а по средата едно неголямо квадратно поле е замазано с изсъхнала кал така, че първоначално нищо не може да се разпознае. Независимо от неугледния вид той прибира тази дъска в София и, когато я почитства, установява, че под вековните напластявания на пръст и мухъл се крие прекрасна резба с особен сюжет<sup>9</sup>.

При изпълнение на трудната си задача, отец Гошев намира своя най-верен съюзник, в лицето на българското духовенство. Вниманието, което му се оказва и сърдечността, с която се отнасят към него, го трогва: *Някога до късно ноще те стояха с мене, за да преглеждаме заедно старите архиви и да ровим заедно из старите долапи, за да извадим нещо ценно*. Някои от архиереите лично пътуват с него из своите епархии, за да го улесняват в работата и да се радват на намерените и спасени от развала старини<sup>10</sup>.

Тъй като в началото като млад директор той няма особена опитност в подреждането на музейните паметници, Иван Гошев използва всеки удобен случай да се учи от опита на най-добре уредените чужди музеи. През 1921 г. посещава Египет и разглежда музея в Кайро, където *имах възможност да си уясня много въпроси, засягащи добрата уредба на един музей*. С бележник в ръка обикаля витрините; разглежда формите и начина на изписване на надписите; обръща внимание на цветовете на фона, на който са изложени експонатите; записва какво е осветлението в залите т.н. Води разговори относно мерките, които се вземат за запазване на старините. Набавя за музейната библиотека чуждестранни каталози, както и справочни книги и литература, закупени при посещенията му в музеите в Цариград, Кайро, Александрия, Атина, Солун, Коринт, Белград, Сараево, Нови Сад, Дубровник, Рим, Неапол, Венеция, Будапеща, Виена, Лайпциг, Мюнхен, Берлин, Цетина, градовете Помпей и Херкулан и много др. места, забележителни със своите археологически сбирки и музеи<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Пак там, л. 4.

<sup>10</sup> Пак там, л. 5.

<sup>11</sup> Пак там, л. 6.

Придобитите знания и опит му помагат извънредно много при работата му около запазването, инвентаризирането, датировката и подреждането на музейните паметници, които нарастват ежегодно. През 1937 г. те достигат такова количество, че по доклад на назначената от Св. Синод комисия, в която влизат Врачанския митр. Паисий и еп. Кирил, се решава *музеят да се премести в цялото източно крило на първия етаж на Духовната академия*, като се отдели и стая за жилище на назначения музейен прислужник и пазач. Едва през 1937 г. в музея е назначен и един помощник – художникът Д. Ризов, комуто се възлага длъжността на художник-реставратор<sup>12</sup>.

Разширението на музейното помещение дава възможност на протойерей Гошев да подреди музея по-добре. Открива се място за много прекрасни маслени копия, работени от художника Николай Ростовцев; вратите се преработват в стар български стил; появяват се специални витринки и кутии, в които да се съхраняват по-важните икони, купуват се нови витрини и съоръжения за излагане на предметите в тях, набавят се и железни каси за пазене на най-важните и скъпи музейни старини<sup>13</sup>.

В трудните моменти от своята работа проф. Гошев е подкрепян от членовете на Музейния комитет, които са *лица с голяма опитност и научна подготовка*, избрани от Св. Синод. Сред тях виждаме имената на едни от най-известните наши учени, почти всички членове на БАН, които вземат присърце усилията на БПЦ за опазването на нейното богатство: проф. д-р В. Н. Златарски († 1935), проф. д-р Б. Цонев († 1926 г.; член на музейния комитет от 1920-1926); проф. д-р П. Ников († 1938, член на музейния комитет от 1920-1938) и проф. Н. Глубоковски († 1937 г., член на музейния комитет от 1926-1937), проф. протопрез. д-р Ст. Цанков (член на музейния комитет от 1934 г.), проф. д-р М. Г. Попруженко (член на същия комитет от 1938 г.) и проф. д-р Иван Дуйчев (членуващ в музейния комитет от 1941 г.)<sup>14</sup>. За отец Гошев съдействието на тези наши учени е *незаменимо, но над всичко друго си остава съдействието на членовете на Св. Синод*. Изтъква грижите на митрополитите Максим

---

<sup>12</sup> Пак там, л. 6.

<sup>13</sup> Пак там, л. 7.

<sup>14</sup> Пак там, л. 8.

Пловдивски, Климент Врачански, Борис Охридски и Павел Старозагорски, както и на тогавашните членове на Св. Синод – Видински Неофит, Софийски Стефан, Врачански Паисий, Търновски Софроний и на останалите по-млади митрополити и епископи на Светата ни родна Църква, които с жив интерес и дела участват в градежа на Църковния музей и неговото културно дело<sup>15</sup>.

В музейната работа получава поощрения и от посетителите на музея. Особено голям интерес към църковните старини проявява цар Борис III, царица Йоанна и княгиня Евдокия. Сред посетителите са видни наши и чужди учени, общественици и писатели, сред които проф. д-р Богдан Филов, министърът на народното просвещение проф. д-р Борис Йоцов и други, много от които с топли думи записваха в споменната книга на музея своите чудесни впечатления и пожелания, след като напущаха музейните зали.

Делегатите на проведения в София през 1934 г. IV Византоложки конгрес посещават Църковния музей, където им е сервирана закуска. Сред тях са видни археолози, филолози и историци на изкуството от целия културен свят, които остават

*доволни особено от нашите извънредно сполучливи маслени копия от стари български стенописи[...] Така, мога да кажа, при съдействие от всички страни възникна и се оформи Църковния музей. Аз съм щастлив, че той възникна наред с много други културни институти на родната ни Църква във времето на просветения наш цар Борис III, който не изпусна случая да прояви пред всички своето особено внимание към запазване паметниците на нашето църковно минало<sup>16</sup>.*

Църковният музей най-напред се помещава в една от големите зали на горния етаж в Духовната академия — здание, съградено като паметник в чест на провъзгласяването на българската църковна автономия през 1870 г., предназначено за висше духовно училище. Нарастващите сбирки на музея се нуждаят обаче от по-широко място. Разширението се извършва през 1938 г. От тогава Централният църковен музей заема цялата източна част от първия етаж на Академията — широк салон с четири експозиционни зали и друга още по-голяма зала с шкаfoве за книжния фонд, читалня за научни за-

---

<sup>15</sup> Пак там, л. 8.

<sup>16</sup> Пак там, л. 9.

нимания, реставрационно ателие и кабинет с библиотека и фототека, както и склад (Пандурски 1973: 5).

Ще завършим с думите, които проф. протоерей Благой Чифлянов пише, за да изтъкне неоченимите приноси на протоерей Иван Гошев за събирането, съхраняването и опазването на църковните старини:

*На неговите старания и усет дължим оня бисер от короната на родната ни Църква, който до днес с гордост сочим на свои и чужди, и който послужи за първообраз на подобни музеи из страната и чужбина. Когато в захлас разглеждаме неповторимите експонати на българската духовност в нашия историко-археологически музей, събрани с толкова жертви и с такава вещина от този скромен духовник в едно време, когато църковно-националното ни богатство от миналото се пилееше и крадеше безнаказано от безнравствени търговци и екстравагантни чужди колекционери на стари икони и свещени съсъди, ние се удивляваме на неговата смелост, предвидливост, инициативност и упоритост и се възхищаваме от усета и познанията му върху истинското изкуство (Чифлянов 1975: 3).*

### Използвани източници

Алманах. 1940. *Алманах на СУ „Св. Кл. Охридски“*. Животописни и книгописни сведения за преподаватели, за 50-годишнината на Университета, 1888-1939. София [Almanah na Sofijskia universitet Sv. Kliment Okhridski: zhivotopisni i knigopisni svedenia za prepodavатели, za petdesetgodishninata na Universiteta, 1888-1939. Sofia].

Гошев, Ив. 1929. Един средновековен барелеф от Созопол, ГСУ, БФ, т. VI, с. 1-106 [Goshev, Ivan. Edin srednovekoven barelef ot Sozopol. In: *Godishnik na Sofijskia universitet Sv. Kliment Okhridski. Bogoslovski fakultet*. Vol. VI, pp. 1-106]

Динев, П. 1933. *Сборник от песни и молитви за православните християнски братства и дружества*. София [Dinev, P. Sbornik ot pesni i molitvi za pravoslavните hristianski bratstva i drujestva. Sofia]

Дрангов, Б. 1973. Грижи на Българската православна църква за църковните старини в страната, *Духовна култура*, №2, с. 11-15 [Drangov, Boris. Griji na Bulgarskata pravoslavna tsurkva za tsurkovnite starini v stranata. In: *Duhovna kultura*, №2, pp. 11-15]

Иванов, Е. 2012. *Начало на църковната археология в България (1923-1965)*. В: Нушев, К. съст. *Развитие на практическото и нравственото богословие в България*. София [Ivanov, Emil. Nachalo na tsurkovnata arheologia v Bulgaria (1923-1965). In: Nushev, Kostadin. ed. *Razvitie na prakticheskoto i npravstvenoto bogoslovie v Bulgaria*. Sofia, pp. 243-274]

Пандурски, В. 1966. Академик професор прот. д-р Иван Гошев, *Църковен вестник*, № 2, с. 8-9 [Pandurski, Vasil. Akademik professor protoierei doctor Ivan Goshev. In: *Tsurkoven vestnik*, №2, pp. 8-9]

Пандурски, В. 1973. 50 г. Централен църковен историко-археологически музей, *Духовна култура*, №2, с. 4-11 [Pandurski, Vasil. 50 godini Tsentralen tsurkoven istoriko-arheologicheski musei. In: *Duhovna kultura*, №2, pp. 4-11]

Правилник за Църковния Историко-Археологически Музей при Св. Синод. Приет от Св. Синод в заседанието му на 31 декември 1921 г. 1922. София [Pravilnik za Tsurkovnia Istoriko-Arheologicheski Muzei pri Svetia Sinod. Prieto t Svetia Sinod v zasedanieto mu na 31 decembri 1921. Sofia]

Рашков, Ив. 1987. Академик проф. прот. д-р Иван Гошев пионер на църковно-археологическата наука у нас. *Църковен вестник*, №25-26, с. 15-16 [Rashkov, Ivan. Akademik professor protoierei doctor Ivan Goshev pioneer na tsurkovno-arheologicheskata nauka u nas. In: *Tsurkoven vestnik*, №25-26, pp. 15-16]

Софийска духовна семинария 1907-1932. Юбилейна книга. 1932. София [Sofiiska Duhovna Seminaria 1907-1932. Yubileina kniga. Sofia]

Темелски, Хр. 2005. Академик професор протопрезвитер д-р Иван Гошев. В: *Сто години Софийска духовна семинария „Св. Йоан Рилски“*. Юбилеен сборник. София, с. 401-402. [Temelski, Hristo. Akademik professor protoprezviter Ivan Goshev. In: *Sto godini Sofiiska duhovna seminaria "Sveti Ioan Riiski"*. Yubileen sbornik. Sofia, pp. 401-402]

Цоневски, И. 1956. Юбилейно тържество по случай тридесетгодишнината на Духовната академия (Богословски факултет) 1923-1953, *Годишник на Духовната Академия*, Том V (XXXI), с. 477-580 [Tsonevski, Iliia. Yubileino tarjestvo po sluchai tridesetgodishninata na Duhovната academia (Bogoslovski fakultet) 1923-1953. In: *Godishnik na Duhovната Akademia*. Vol. V (XXXI), pp. 477-580]

Чифлянов, Б. 1975. Академик професор протоиерей Иван Гошев, *Църковен вестник*, №27, с. 3. [Chiflianov, Blagoi. Akademik professor protoierei Ivan Goshev. In: *Tsurkoven vestnik*, №27, p. 3]

Чолов, П. 2010. *Български историци. Биографично-библиографски справочник*. София [Cholov, P. Bulgarski istoritsi. Biografichno-bibliografski spravochnik. Sofia]



## МАСОНИТЕ И ЕЛИТЪТ (НАШИТЕ ПРЕДИШНИ И ДНЕШНИТЕ НАШИ)

Ангелина Пенева

## THE MASONS AND THE ELITE (OUR YESTERDAY PEOPLE AND OUR PEOPLE OF NOWADAYS)

Anguelina Peneva  
lina.p@abv.bg

**Abstract:** *In the recent period in the media landscape a rising interest is observed to the notorious Masonic movement, and more specifically, to the free masons in our country. Comprehensive information on this particular topic has already long ago been presented in the book "Masonry in Bulgaria" by professor Velichko Georgiev from the Department of History at Sofia University St. Kliment Ohridski, in which the author traces the origination, rise and prohibition of masonry in Bulgaria in the year 1946. Based on these scientific research studies, the text offered below encompasses the most significant milestones of the nearly 70-year-long activity of the Grand Lodge of Bulgaria – ever since its establishment up to its compulsory "euthanasia". Furthermore, despite the scarce amount of available data about the activity of Bulgarian frank masons of nowadays (due to the strict observance of the oath given on their part about organizational confinement), we have not been impeded to glimpse through the moth-eaten 300-hundred-year-old Masonic veil, so as to face point-blank one simple question: what is the meaning to keep in a waking comma some cultural and historical remnants that are absolutely alien to the globalized, high-tech world?*

**Keywords:** *masons, masonry, Grand Lodge of Bulgaria, cultural-historical remnants*

В наскоро публикуваната книга на проф. Калин Янакиев (2019), в глава *Европа и новият „консерватизъм“ (I – X)* са приведени изказвания на някои от т. нар. *нови консерватори*, които критикувайки европейското устройство, насочват своето недоволство към *либералите от Съвета на Европа и брюкселската администрация*, завладени според тях от ЛГБТ лобита, от социално-инженерни трансхуманни кръгове и ... от масони. Защо отново масоните излизат на дневна светлина, с какво това световно известно движение предизвиква гняв сред *профаните*, та зачестяват изказвания и дори публикации от подобен характер. Извън претенцията за достоверност, напълно възможно е привържениците на конспиративните теории да целят създаване в социалното пространство на особен пси-

хологически климат, случайно съвпаднал с тревожната пандемична обстановка, внушавайки ни, че опасността се разширява и насочва към въвеждането на неограничен контрол над населението и следователно се нарушават човешките права и свободи; че предстои срутване на националните икономики и световната финансова система; че на много висше политическо ниво отдавна е скроен *генерален план* за бъдещето на Европа от реално съществуващи хора (предимно масони!), властващи в недосегаемия свят на капитала.

Да припомним годината 1717, когато цеховите сдружения на майсторите строители огласяват на 24 юни с.г. в Лондон своето обединение в задруга, в прослава на *Великия Архитект на Вселената*. Оттогава плъзва и езотеричното тълкуване за магическата сила на въпросната *седмíца*, получена от сбора на съставлящите годината цифри ( $17+17=8+8=16=7$ ): че била носител на космически заряд, въплъщаващ единството на Земята и Небето, че това било знак към *свободните зидари* да ратуват за *божествена доброта, мъдрост и справедливост*, че са призвани да станат морален коректив на обществото в името на неговото духовно просветление... Игнорирайки оттук нататък всякакви митологии и конспирации, ще се постареем да дадем една достоверна информация за установяването и развитието на масонското движение у нас, и да представим (докъдето е възможно!) малко известното за днешните наши *свободни зидари*.

\*

Как е проникнало франкмасонството у нас, как е успяло да се изгради през годините, каква е била основната кауза на членуващите *посветени братя* в един от най-сложните периоди в българската история е обстойно проучено от проф. д-р Величко Георгиев в книгата му *Масонството в България* (Георгиев 1986), плод на дългогодишни изследвания, и върху която имах удоволствието да работя като редактор.

Проследявайки детайлно пътя на установяването и разпространението на масонството в новоосвободените български земи, авторът отбелязва, че от Освобождението до Балканските войни това движение не е имало забележимо присъствие. Все пак, между 1878-1887 г. под влияние на португалски, френски и други масонски цент-

рали са създадени (макар и нетрайни) първите масонски организации в Русе, Варна и София. През това време към масонството се присъединяват отделни образовани и с висок патриотичен дух българи: Г.С. Раковски, Стефан Стамболов, Захари Стоянов, Константин Величков, Константин Стоилов... Към края на XIX – началото на XX век започват да проявяват интерес и други, все хора от интелигенцията, дори някои заемачи високи политически постове. След Балканската и Междусъюзническата война, водени в името на националната мечта за обединение на българските земи, пред българската буржоазия възниква въпросът за търсене на заобиколни пътища за международна подкрепа, чрез която да се поправи сполетялата страната неправда с Букурещкия мирен договор<sup>1</sup> [3]. Идеята да се привлечат за съдействие влиятелни масони от водещите европейски държави е дадена от хора, активно участвали в национално-освободителното движение и няма да сгрешим, ако кажем, че оттогава датира новия активен етап в усилията на българските масони да създадат своя самостоятелна организация. Преобладаващо било мнението, че тя трябва да бъде под послушенството на Великата ложа на Франция (ВЛФ), тъй като в годините до и по време на Първата световна война цари убеждението, че лелеяното с десетилетия национално обединение ще се осъществи с помощта на някоя от Великите сили и по-конкретно Франция. Влияние оказва и фактът, че едни от най-видните български масони се ползват с уважението на френската централа. Наред с това, след края на Балканските войни, покрай потърсилите спасение в България хиляди бежанци, броят на *посветените* се увеличава с цяла група масони, членували дотогава в различни ложи на територията на Македония, свързани с ВЛФ.

Сагата около инсталирането на самостоятелна Велика Ложа на България започва на 19 януари 1914 г. с молба до ВЛФ за застъпничество, за да прерасне малкото *масонско огнище Заря* в редовна

---

<sup>1</sup> България отказва да приеме за окончателни условията в Букурещкия мирен договор (28 юли 1913 г.), съгласно който Южна Добруджа се отстъпва на Румъния; територията на Македония е разпокъсана и поделена между Сърбия (Вардарския край) и Гърция (Егейския край). Това е причината България да се присъедини към Централните сили в I Световна война с цел реванш срещу Сърбия.

*проста ложа*. След година, на 15 април 1915 г., в София се извършва тържественото настаняване на ложа *Заря*, регистрирана в лоното на френската масонска централа под номер 463.

И понеже както е известно, никога нищо не остава скрито-покрито от зорките очи на обществеността, за да пресече нарасналото любопитство към необичайните за българския бит свои сбирки, малката масонска ложа решава да основе подобно на Англия публично достъпен *Възпитателен институт*. Идеята е подкрепена от всички участници и на 18 август 1915 г. Министерството на народното просвещение обнародва с държавен указ създаването на *ВИ Заря* със списък на участващите, сред които: проф. Александър Теодоров-Балан, Александър Протогеров, Петър Дървингов, Димитър Ризов, Ст.Н. Коледаров, проф. Александър Цанков, Евтим Спространов, д-р Станчо Джубелиев, Дончо Атанасов, Д.И. Ведър, д-р Константин Станишев, Никола Мустаков, Симеон Радев, Михаил Арнаудов, Атанас Буров, проф. Асен Златаров... всички до един познати и високо уважавани личности. Фактически *Възпитателният институт Заря* е легалната изява на ложа *Заря*. Сред първите инициативи е публикуването на брошура, базирана върху Конституцията на Великата ложа на Франция, в която се обяснява какво представлява *Всемирното франкмасонство и началата му*. Предназначението ѝ е да увери широката общественост, че целта на масонството е нравственото усъвършенстване на човечеството и че *Възпитателният институт* трябва да се възприема *като едно практическо училище, като учебен храм на трите основни начала на всечовешко сдружение: братство, равенство, свобода и който милее за тържеството на правдата и напредъка на обществото*.

Макар Първата световна война да започва на Балканите на 28 юли 1914 г., България обявява, че ще пази неутралитет *с пушка при нозе*. Само че през лятото на 1915 г. картината се променя с подписването на Тайна българо-германска спогодба и на 23 септември 1915 г. страната ни обявява обща мобилизация. По същото време в ложа *Заря* все по-отчетливо се издигат гласове за сформирание на *Национална масонска централа*, която да се освободи от зависимостта си към Великата ложа на Франция главно поради обстоятелството, че България и Франция вече са от двата враждуващи военни

лагера. След близо 2-годишен период, благодарение ходатайството на Великата ложа на Швейцария пред Международното бюро за масонски връзки, и след уреждането на задължителните *домашни и финансови въпроси*, Великата ложа на Франция дава съгласието си ложа *Заря* да стане независима.

По традиция, от победата на младата българска армия над сръбската войска при Пирот на 27 ноември 1885 г. – тази дата се отбелязва като Празник на победата. Това е и причината в Деня на победата да бъде обявено основаването на *Велика символна ложа на България* със седалище София, като по време на церемонията са назовани двете влизачи в нея ложи: №1 *Зора* и №2 *Светлина*. В новоизбрания управителен съвет за поста велик майстор е избран ген. Александър Протогеров, но и почти цялото ръководство на ВЛБ е от активни в близкото минало дейци на националноосвободителното движение на българите от Македония. За никого не остава съмнение, че този състав ще направи всичко възможно да се изпълзват чуждестранните масонски връзки за обединението на ограбените български земи. Само че до края на Първата световна война ВЛБ контактува единствено с масонските централи от страните на вървящия към катастрофален провал съюз на Централните сили. Затова масонското братство започва да обсъжда въпроса как трябва да се действа

*пред съюзничките и пред великите л[ожи] на Ф[ранция], А[нглия], Ш[вейцария] и пр. да наложат по-скоро мира. Нека, бр[атя], да се заемем по-сериозно по този въпрос, да изоставим вътрешните ни работи за по-късно. Да молим правителството да направи всички жертви само и само да спасим целокупното ни отечество (ЦДА, ф.767, оп.2, а.е.24, л.3, цит. по В. Георгиев 1986).*

В мъчително очакване за едно що-годе приемливо решение от рода на *автономия за Македония*, ВЛБ остава изолирана от силните и влиятелни световни масонски централи, най-вече държавите, от които е зависела следвоенната съдба на България. Уви, резултатът от благородните стремежи на българските масони е нулев. Още на Парижката мирна конференция победителите огласяват най-тежките условия, срещу които победените страни нямат право дори глас на протест да извисят. И за да бъде пълно унижението на България, датата за подписването на Ньойския договор е насрочена за

27 ноември – Денят, изпълвал години наред с гордост сърцата на българските воители. Македония е разпокъсана и заветните думи, с които са се клеили и загинали десетки български герои: *свобода, въстание, освобождение*, потъват в недрата на тази Акелдама. Битката за осъществяване завещанието на оставилите кости в черно-зема на Македония българии е проиграна.

Оттук нататък пътят на франкмасонската централа на България, изроила още няколко масонски ложи, се насочва към превръщането на масонството във влиятелен, макар и скрит от любопитни очи фактор в обществено-политическия живот на страната. С годините (до забраната на масонското движение от министър-председателя и вожда на БКП Георгии Димитров през 1946 г.) ВЛБ успява да си изгради силни позиции във всички влиятелни обществени организации като Всебългарския съюз *Отец Паисий*, Съюза на дружествата за мир и за ОН, клона на Паневропейския съюз, Лигата за защита правата на човека и гражданина, Англо-българското дружество, Дружество *Славянска беседа*, Българския червен кръст, Съюза на умствените работници, Дружеството на столичните журналисти, Дружеството на научните творци, Съюза на българските художници, Съюза на българските писатели, Българския народен морски сговор и др. В сравнение със свободно съществуващите до 1946 г. обществени организации ВЛБ е имала най-редовен организационен живот, заради стегнатата дисциплина на членовете ѝ. Това се е дължало на абсолютния централизъм, стройна йерархия, масонска солидарност в страната и в чужбина, и най-вече на организационната затвореност и изрядно водена нормативна документация. Възприетият старошотландски ритуал с характерния реквизит от зидарска символика бил още един начин да се създава усещане както за някаква специална мисия в името на благоденствието на човечеството, така и да внушава сигурност за единение между българските масони и всички свободни зидари на земното кълбо – една ненарушавана през годините традиция. Всичко, свързано с организационния живот на масонската общност, трябвало да се пази в тайна, която никой масон и при никакви обстоятелства не бивало да споделя с немасони. Същевременно се поощрявало участието на масони във всякакви светски прояви с цел реализиране на определени намерения.

Няма съмнение, че благодарение на *Андерсоновата конституция* от 1723 г., по чийто модел българското масонско братство изгражда своята организационна структура, е причината ВЛБ да се съхрани през бурните десетилетия от Освобождението до ХХ в. като една затворена елитна клетка само за избрани *братя* – всички до един видни, авторитетни личности. Тактиката охотно да се приемат за членове в масонските ложи високопоставени служители в държавната, военната и полицейската администрация, също крупни индустриалци и банкери, бивши активни участници в национално-освободителното движение и емигрантските организации на българите от поробените области, както и известни лекари, инженери, учени и университетски преподаватели, публицисти и писатели, е имала за цел да осигури на масоните възможност за влияние и намеса в държавните дела, като при това *ВЛБ да остава недосегаема за контрол от конституционните политически фактори*.

Със завидно постоянство ВЛБ участва в търсенето на пътища за извеждането на Националния въпрос от задънената улица, вкаран от недалновидната политика на Фердинанд I и кабинета на В. Радославов – било чрез участие в конгреси на Международната масонска асоциация и Международното бюро за мир, било чрез легални дипломатически ходове (за жалост, безуспешни).

В архива на ВЛБ фигурират не малко значими обществено-политически масонски прояви. Афиширайки участието си в основаната в Париж през 1922 г. Международна лига за защита правата на човека и гражданина, съотв. и в България, масоните в БЛЗПЧГ развиват широка благотворителна дейност в защита на българските бежанци и най-вече на подложените на насилствена асимилация българи в съседните Гърция и СХСК. Именно ВЛБ инициира апел към Френската лига за защита правата на човека и гражданина за спешна намеса *срещу безчовечието, на което е подложено българското население в КСХС, и да настои пред ОН да му се гарантира живот и се приложат правата за малцинствата, предвидени в мирните договори*. Няколко години по-късно ВЛБ се обръща към западноевропейските масонски централи да съдействат на българското правителство за сключването на стабилизационен заем за възстановяване на причинените за 3,3 млрд лв. щети след земетре-

сението от 1928 г., засегнало Чирпан, Поповица и Гълъбово.

Друга важна проява на ВЛБ е откритото ѝ съдействие на правителството на Народния сговор по действията му за облекчаване на репарационния дълг. В изготвеното от видни масони изложение до Парижката конференция *За източните репарации* (1929) е дадена подробна справка за финансовото състояние на страната към момента и връчена на представителите на страните-победителки. Известно е, че английските масони допринасят за благоприятно разрешение на репарационния казус. Не може да се отминат старанията на ВЛБ от 1931 г. за създаване на Балканска федерация, дискутиран въпрос на Втората балканска конференция в Цариград, където Д. Мишев прочита следната паметна бележка:

*Българската народностна група заявява, че българите, верни на традициите и историята си, желаят да се разберат, сблизат и федерират с балканските народи. Те са убедени и искрени ратници за това. За тях федерацията е най-мощното средство, чрез което ще се гарантира траен мир на Балканите. Тя единствено ще възмогне балканските държави икономически, финансово, културно и политически, като ще направи народите им елемент на мир, творчество и цивилизация.*

Така, според програмата на ВЛБ *гордиевият възел* на Балканите можел да се разреже чрез *предварително съвместно прилагане договорите за малцинствата и с изеднаквяване на балканските държави в обезоръжаване и в политическо и юридическо равноправие...* Само, че ограбилите земи на съседни държави не само, че нямали намерение за отстъпки по този болезнен въпрос, но дори потвърдили Ньойския договор със сключен през 1934 г. помежду им Балкански пакт (присъединявайки към позицията си даже Турция). Така от идеята за Балканска федерация, лансирана в Атина и в съгласие с френското правителство, не останал и помен.

С избухването на Втората световна война през 1939 г. за Международната масонска асоциация (ММА), чийто член е Великата ложа на България, нямало друг ход, освен да се саморазпусне. При тези обстоятелства прекратяват участието си всички принадлежащи към ММА европейски ложи, вкл. ВЛБ. След няма и година, съобразявайки се с очерталата се военна обстановка, на 24 декември 1940 г. правителството на Богдан Филев внася за одобрение в Народното събрание т.нар. *Закон за защита на нацията*, приет на 23



януари сл.г., създаден в угода на Нацистка Германия и съотв. насочен срещу българското еврейство. С цел да омекоти впечатлението от удара, дял I-ви от Закона повелява всички *тайни и международни организации* – специално ВЛБ, местните ложи и масонските организации, сред които *ВИ Заря*, Дружеството за мир и ОН, Всесветското смесено свободно зидарство *Човешко право*, Бенеберитската областна велика ложа, българските ротари клубове... да преустановят своята дейност. Така организационната система на Великата ложа на България с материалната ѝ база са ликвидирани, а сред главните екзекутори фигурират имената на видните масони Б. Филлов, П. Габровски, Н. Гешев и др.

Съпоставим с развитието на световното масонство, историческият развой на масонското движение в България от Освобождението до лятото на 1940 г., когато ВЛБ е принудена да се саморазпусне, е сравнително кратък. Основните принципи, върху които се е изградило и прогресирало това движение като *изключително човеколюбиво, философско и напредничаво, което има за цел да дири истината, да изучава и проповядва всеобщия морал, да практикува сговора*... са постулатите, върху които е разцъфтял Ренесансът, на които Левски и Ботев са отдали младостта и живота си, и в които е побрана есенцията на най-благородните, изконни човешки стремежи. Това е причината към този идеал да посегнат и Георги Сава Раковски, и Иван Д. Ведър, Захарий Стоянов, Константин Величков, ген. Владимир Вазов, Симеон Радев, проф. Асен Златаров, проф. Борис Йоцов... Известният афоризъм на Наполеон, че *географията е съдбата на народите* напълно приляга към историческия жребий на българския народ – да страда и се бори за своето освобождение и обединение, да търси пътища как да *практикува сговора* със своите балкански съседи. Този стремеж е бил мисия за не едно поколение български масони, в чиито челни редици е бил родният елит: сред достойните – най-достойните.

\*

На 8 септември 1944 г. войските на III Украински фронт, предвождани от ген. Толбухин, нахлуват необезпокоявани в България. Същата нощ срещу законното правителство е извършен преврат и сутринта на 9. септември новият премиер-министър (масонът) Ки-

мон Георгиев прочита по радиото прокламация за установяване на отечественофронтовска власт. Сред така съставения кабинет фигурират добре познати имена: (масонът) Дамян Велчев, назначен за военен министър, и (масонът) Димо Казасов – министър на пропагандата и печата. Оттук нататък *българските свободни зидари* приемат да бъдат *приспани* за цели пет десетилетия в очакване на поколенията, които ще градят за Отееството *всемирен морал, приложим при всички условия и приемлив за всички народности*. Няколко месеца преди да потъне в споменатата летаргия и съгласно с указанията на Международната масонска асоциация ВЛБ предвидливо взима мерки за укриване и изнасяне на безопасно място в чужбина на най-ценните си документи и масонски символи. Към тях посягат нашите съвременници, амбицирани да изнесат на плещите си възкръсналото световно движение в името на възраждането на демокрацията в скъсалата с комунистическото си минало България.

Процесът на възстановяването на т.нар. *свободно зидарство* или *франкмасонство*, или просто *масонство*, започва непосредствено след демократичните промени у нас със съпровождащия ги политически и икономически хаос, покрай което едно след друго се появяват и множат какви ли не сдружения и клубове, пародии на съществуващи такива в чужбина. Съобразителни наши хора, минали през школата на ДС и съотв. замогнали се по съмнителен начин, бързо намират свободна ниша в мъглявината и стремглаво се заемат да се префасонират в елит. Новопостроените палати и скъпите возила се оказват недостатъчни и те откриват друга форма за себеутвърждаване – от една страна, участието в политическите интриги помага за безпрепятствено уреждане на бизнес интересите им, а от друга, със завидно постоянство те успяват да извадят от нафталина доспехите на едни прашявали у нас, но имащи вековна история в западния свят организации и клубове за *посветени*... Така от края на 90-те год. на ХХ и началото на ХХI в. на българската сцена се появяват Рицарите тамплиери, Клубът на билдербергитите и ложа *Кармел* (евреи масони), Ротари клуб (светска форма на масонството), Лайънс клуб... и, естествено, на първо място приспаните масонски ложи, заклеимени през 1946 г. от тогавашния министър-председател Георги Димитров като *национална опасност* (Димитров 1946).

Активните сондажи с чия помощ ще бъдат *събудени* трите на-ново сформирани масонски ложи *Заря, Светлина и Сговор*, та отново да заработи дълбоко приспаното българско *свободно зидарство*, започват година след свалянето на тоталитарното управление. След съответното проучване, на 22 октомври 1992 г. упълномощени лица се обръщат към Великата ложа на Югославия с молба да стане *майка* на Великата ложа на България (ВЛБ). Пет години по-късно, на 20 септември 1997 г., със съдействието на Обединените велики ложи на Германия в София е инсталирана и Великата ложа на старите свободни и приети зидари в България (ВЛССПЗБ). Неизбежните организационни разпри, характерни за българския обществен живот, довеждат до желан резултат и през 2005 г. българските масони приемат законно учреденото си ново име – Обединена велика ложа на България (ОВЛБ).

Една от първите задачи на новите зидари е да приемат *послушенското* задължение:

*да ратуваме за запазване и процъфтяване на символическото зидарство, което възприемаме напълно по своя воля, и прогласяваме: да изпълняваме дължностите само на честния човек, които са отличителни черти на всеки истински, верен и редовен зидар.*

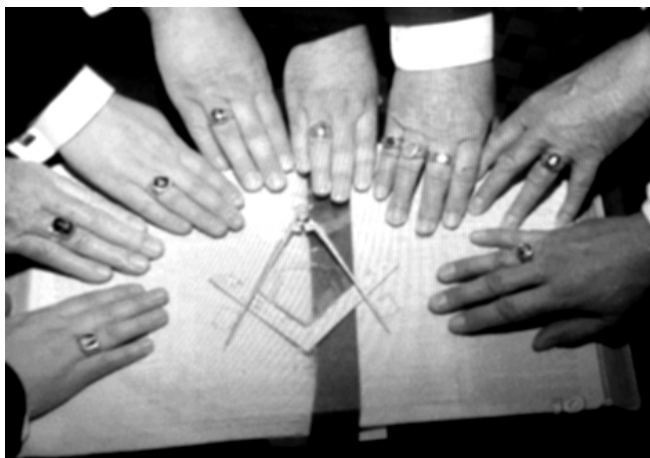
Тъй като от предишния масонски живот е останал един велик спомен, новопосветените *братя* трябвало тепърва да изучават по време на занятия в обзаведения си със зидарски реквизит *храм* задължителните масонски ритуали: как в устната и употребяема писмена реч да ползват специална терминология; задължително да пазят в дълбока тайна *срочната дума* (т.е. парола), която се сменя 2 пъти годишно; да усвоят известни само в *братството* символни знаци от рода на особени ръкостискания, стъпки и т.н. Специалното облекло е сред основните атрибути в масонската обредност и затова, освен задължителния черен костюм (по-добре смокинг), бяла риза (по-добре нагръдник) и бели ръкавици, за членовете били ушити с различни знаци за различните *степен* на *посветеност* отличителните аксесоари: бяла кожена престилка (съответно с изправен или прегънат лигарник), а за майсторите – престилката да е с червена ивица и специален гердан с масонски знаци. По традиция благотворителността е сред публично огласяваните прояви на масонското братство. Последните благородни жестове, обнародвани в те-

хен сайт, са в подкрепа на медиците в борбата им с Covid-19, а преди това нека припомним помощите за деца в училището *Луи Брайл*; за каменоделното училище с общежитие в с. Кунино и др.

Тези бегло нахвърлени подробности за съвременните масонски прояви и занятия в т.нар. храм със специфичния строителен мизансцен, Библия и парадно облекло, неволно провокира към размисъл: за какво и кому е нужна тази бутафория; какво допринася разрастващото се масонско движение за образованието и възпитанието на днешните млади българи; предлагат ли съвременните *зидари* някаква конкретна визия за бъдещото развитие на България; какво са направили досега за толкова търсения от предишните им *братя сговор* в регионалните отношения на Балканите; има ли огласен пред обществеността техен успех за разрешаване на заплетен национален казус; какъв е приносът им за издигане авторитета на българската държава на европейската сцена? Не идва ли в повече на всички ни тяхната уж легална, пък не съвсем достъпна откъм информация *елитарна* организация (Чернева 2012; Ганев 2012)? С какво може да се обясни тази страст у на вид зрели мъже (и жени) към отживели времето си и неприсъщи за глобализирания, високо технологичен свят културно-исторически отломки, гарнирани с мистична обредност, една от които, например, бе неотдавна проведената с чуждестранно присъствие сбирка в пещерата *Темната дупка* край Лакатник? Нима от чужди и изявени наши масони зависи бъдещето на страната ни, признат член на Европейския съюз? Дори, както се носят слухове, масоните да са допринесли за приемането на България в НАТО, не се ли обезценява заслугата на управляващите? Не задушават ли този масонски октопод тялото на законно избраната от народа власт, като на закритите, провеждани на височайше ниво сбирки покрай уреждането на лични бизнес интереси се плетат и партийно-инженерни интриги, въпреки декларираната за пред обществото псевдополитическа безпристрастност? Дали и доколко е независима правосъдната система на Република България, имайки предвид нашумелия, случайно огласен скандал със служител (масон!) в НСО?

Играта на *държава в държавата* от страна на придобилите лустро днешни наши масони е, ако не застрашаваща националната

сигурност, то категорично е достатъчно компрометирана. През 2009 г. бе публикуван списък на действащите към 2002 г. масонски ложи и разните им производни с поименно изброяване на участващите *братя зидари* и упражняваните от тях професии – много с високи научни степени и титли, други, заемащи важни обществени постове, а трети – все видни бизнесмени. Десет години по-късно от Централата явно са предпочели да се придържат към класическото *nomina sunt odiosa*.



### Използвани източници

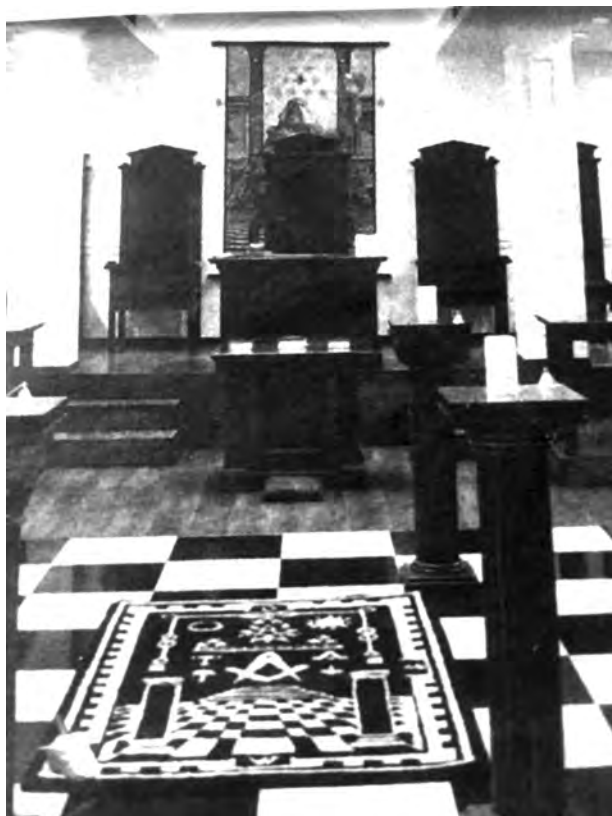
Ганев, Д. 2012. Иде архонтска вълна в Църквата, *Банкеръ*, 29.06.2012 [Ganev, D. 2012. Ide arhontska valna v Tzarkvata, *Banker*, 29.06.2012].

Георгиев, В. 1986. *Масонството в България*. София [Georgiev, V. 1986. *Masonството в Bulgaria*. Sofia].

Димитров, Г. Масонските ложи са национална опасност, *Работническо дело*, бр. 162, 22 юли 1946 [v. *Rabotnichesko delo* 1946: *Masonските loji sa nacionalna opasnost*].

Чернева, Д. 2012 *Тамплиери, архонти, масони..., Християнство и култура*, №7, с. 17-24 [Cherneva, D. 2012. *Tamplieri, arhonti, masoni, Hristianstvo i Kultura*].

Янакиев, К. 2019. *Политико-исторически полемки*. София [Janakiev, K. 2019. *Politiko-istoricheski polemiki*. Sofia].



*Салон на съвременна масонска ложа  
Източник: Интернет*

# ОСАМА БИН ЛАДЕН: ЛИЧНОСТ, СЪБИТИЯ, ФАКТИ

Христо Тутунаров

## OSAMA BIN LADEN: PERSONALITY, EVENTS, AND FACTS

Hristo Tutunarov

[h.tutunarov@unibit.bg](mailto:h.tutunarov@unibit.bg)

**Abstract:** *The subject of this article is the personality of Osama bin Laden. The events and facts in his life that shaped his views, attitudes and determination. The aim is to observe the more important events from his early years to adulthood, which have shaped his stereotypes. The tasks are to study his years at school, university, his family circle, his environment and his attitude towards people with whom he came into contact.*

**Keywords:** *Osama bin Laden, Al Qaeda, jihad.*

Осама Бин Ладен (Usama ibn Mohammed ibn Awad ibn Ladin (أسامة بن محمد بن عوض بن لادن), usāmah ibn muhammad ibn ‘awad ibn lādīn) е противоречива личност, изпълнена с доста митологеми и въпросителни. Както при него, така и при много други хора медиите изграждат конкретен образ, като изтъкват подробности от неговото битие и умишлено прикриват, премълчават, видоизменят други събития и факти.

Системното използване на тези медийни похвати, които са очите и ушите на т.нар. информиран човек, въздействат категорично по линия на формирането на стереотипи. А те са противник на мисловната дейност. Предлагат се готови анализи, които всеки индивид е редно да извърши сам. Това довежда до заключението, че обществото като цяло се намира в стадий на дезинформираност. Това, от своя страна, показва, че всяко управление е своеобразна диктатура, ако диктаторските режими укриват информация, то *демократичните* режими предлагат трибуна на всякаква информация (вкл. и умишлено тенденциозна), създавайки дезинформация. Така хората и в двата случая не получават реалната информация.

Въпросът не е дали Осама Бин Ладен е терорист, а кое го е накарало да бъде такъв, какви са външните и вътрешните фактори, които са оказали въздействие, както и защо според САЩ той е терорист само във втората част от живота си, но не и до 1989 г., когато

на практика извършва сходни действия. Поведенческата си ескалация той дължи не толкова на промяна на нагласи или допълнителна радикализация, а като отговор на наложените от САЩ директни действия срещу него.

### Факти и възгледи

Осама Бин Ладен е отличен пример за двойственост в отразяването, респ. и на двойствено отношение на определени държави, главно САЩ към него. Той първоначално е герой, патриот, човек, който трябва да бъде даван за пример, еталон за човеколюбие и защитник на слабите, а впоследствие – терорист номер едно на планетата. Докато Осама се бори със съветските нашественици в Афганистан е съюзник в очите на САЩ, а когато започва да воюва с американските нашественици – враг. Докато е в Афганистан, той получава подкрепа от САЩ чрез операция *Циклон*, която се ръководи от ЦРУ (Director of Central Intelligence. The war in perspective. Secret document). За САЩ официално към онзи момент той е борец за свобода. Малко известен факт е, че филмът *Рамбо – 3* е посветен на делото на муджахидините, вкл. Осама бин Ладен, и борбата им срещу СССР в Афганистан. Главният герой Джон Рамбо се сражава рамо до рамо с муджахидините срещу руснаците. Филмът завършва с послеслов: *Този филм се посвещава на смелите хора на Афганистан* (Откъс от филма *Рамбо – 3*).

В случая интересното е, че Осама бин Ладен остава верен на изначалните си принципи и не променя възгледите си от времето, когато е партньор на САЩ, но те променят политиките си и по този начин изправят Бин Ладен срещу себе си. От гледна точка на развитието на т.нар. ислямски фундаментализъм, може да се каже, че Бин Ладен е по-човешкото лице на тероризма. Неговото място се заема от други фундаменталисти, които преследват утопични цели чрез много по-агресивни и жестоки подходи. Защо обаче за САЩ, а съотв. и за света (под влиянието на САЩ) Осама става най-гърсения, най-мразения терорист на планетата? Защото той пренесе войната на тяхна територия ли, нещо, на което те не са свикнали?

Гражданите на САЩ не са се сблъскали директно с хаоса, ужаса на войната. За тях тя има имажинерен образ, а Осама им по-



казва реалното ѝ лице. Практически един човек, който се крие в пещера, успява да постави една суперсила на колене. Отделно Осама се оказва сериозен *трън* в обувките на американците, защото обикаля всички държави с американско военно присъствие, подкрепяйки режимите, които се борят срещу тях. При първите срещи на американците с Осама, според телевизионните репортажи, той е обявен за заплаха за американските военнослужещи зад граница. При първото си интервю по CNN през 1997 г. отново е представен от водещия като главна заплаха за американските военни. Тогава Осама обявява *джихад*<sup>1</sup> на американското правителство, което той обяснява като несправедливо и с криминални агресивни действия (Първото ТВ интервю на Бин Ладен с водещ Питър Арнет).

Една от най-епичните битки на САЩ в Сомалия – в столицата Могадишу (1993), където са свалени американски вертолети *Блек Хоук*, отново е свързана с Осама. Той съдейства активно за въоръжението и обучението на сомалийските сили. Прави впечатление, че много държави, приемали финансова поддръжка от Осама, впоследствие се дистанцират от него, главно след американски натиск. Много интересно е мнението на оператор, снимал Осама в Афганистан. Интервюто е проведено по време на свещения месец Рамадан (тур.ез. – Рамазан)<sup>2</sup>. Операторът Онеп Аднан е безкрайно изненадан, защото е чел и слушал за жестокия радикалист, а когато пристигнали, той им предлага обяд. Онеп е християнин, което засилва страховете му допълнително, а впоследствие е основа за изненадата му. След интервюто Осама кани всички, както традицията повелява, да ядат от една обща голяма чиния (*уфтар*), и споделя с госта си, че не е срещу нито една религия, а само срещу политиката на американското правителство зад граница.

Всъщност атаките на Осама в САЩ са с ясна причинно-следствена връзка. Първоначално той се прицелва във военни обекти или посолства, имащи пряко отношение към военните сили. В отговор на това САЩ изстрелват крилати ракети, унищожили няколко от

---

<sup>1</sup> | Свещена война

<sup>2</sup> | Деветият месец от календара, по чието време мюсюлманите спазват стриктен дневен пост, включващ въздържание от храна, напитки, тютюн и сексуални контакти.

базите на Ал Кайда, вкл. в Хост, Афганистан. По чудо (или не) Осама оцелява, но много от членовете на Ал Кайда загиват. Тогава той изпраща послание до президента Бил Клинтън, предупреждавайки го, че държавата му ще получи такова отмъщение, каквото не е имало досега и че Америка ще застане на колене: *Аз ще ви дам урок, който никога няма да забравите!*

### Биографични данни

Осама бин Ладен е роден в Рияд, Саудитска Арабия на 10 март 1957 г. Произлиза от богат род, който по-късно при конфликта му със САЩ го отлъчва, вкл. и Саудитска Арабия му отнема гражданството. Основната причина е преследването на *големия джихад*<sup>3</sup>. Баща му (Мохамед бин Ладен) е собственик на строителна фирма и е изключително богат. С майка му те имат 10 момичета и едно момче – Осама. Майката се развежда с баща му и заживява повторно с друг мъж, като Осама живее с майка си и новия си баща. Следвайки традициите, той остава наследник на баща си и респ. може да получи голяма част от богатството му. От биологичния си баща научава малко, поради развода на майка му. Баща му е строг родител, който изисквал децата му да се развиват в добра семейна среда, да получат добро светско и религиозно образование, да изграждат качества и да се научат да бъдат самостоятелни. Вторият му баща се казва Мухамед ал Атас. Осама има трима полубратя и една полусестра. Бин Ладен преживява някои лични трегедии в младежките си години, но израства с добри обноски и хората споделят, че имало топлота в отношението му към другите. Отрано проявява старание в изучаването на религията и джихада, но се учи и в светското училище *Al-Thaher Model School* в Джаида. С годините интересите му се насочват към *войнствения ислям*. Заради добрите си постижения в училище е поканен да се включи в малка група по наизустяване на Корана. Тогава той е на 14 г. (Хората, съумели да наизустят

---

<sup>3</sup> В исляма съществува понятието *джихад*. То условно се разделя на малък и голям джихад. Малкият джихад изисква най-общо да се спазват стълбовете на исляма и човек да бъде добър мюсюлманин. Големият джихад представлява противопоставянето на исляма на останалите религии и евентуално свещени военни действия срещу тях.

Корана заемат специално социално място и се наричат *хафъзи*). Смята се, че групата изоставя фокуса на задачата си и полага първите стъпи по линия на войнствения джихад. На по-късен етап става ясно, че учителят по физическо възпитание, който е общувал много с Осама, е бил повлиян от определени нетрадиционни ислямски учения.

Осама бин Ладен завършва икономика и бизнес администрация в Университета в Джаида (*King Abdulaziz University*<sup>4</sup>). Според някои източници има диплома и за инженер. Твърди се, че е бил трудолюбив студент, но че напуска през третата година на обучението си, без да се дипломира. Реално е учил не само в светски образователни институции, но и в елитни учебни заведения. Последовател е на *малкия джихад* и се занимава с благотворителност, обичал да пише поезия. Баща му загива, когато Осама е на 10 г. в самолетна катастрофа, по вина на неговия (американски) пилот. През 1988 г. загива и негов полубрат в самолетна катастрофа, пилотирайки лично машината, която се удря в електропровод в Сан Антонио, САЩ. Жени се за първата си братовчедка през 1974 г., когато е на 17-18 г. Според майката, основните промени в поведението на Осама настъпват, когато той е около 20-годишен. Тя описва сина си като срамежлив, ученолюбив и със заложби в академичната сфера. Фактически неговата генерална радикализация започва в университета, където се запознава с член на „*мюсюлманско братство*“, който впоследствие става негов духовен водач. Става дума за Мохамед Ал Хасан Ал-Мояд (*Mohammed Al Hasan Al-Moayad*) от Йемен – имам, отговорен както за психологическото моделиране на Осама, така и за логистичната подкрепа и финансиране на *Хамас*<sup>5</sup> и Ал Кайда. По думите на Ал-Мояд, неговото влияние над Осама е приключило с изтеглянето на силите на СССР от Афганистан (Counterterror initiatives in the terror finance program. United States. Congress. Senate. Committee on Banking, Housing, and Urban Affairs 166).

---

<sup>4</sup> Частен университет. Създаден от група бизнесмени през 1967. Университетът варира около 100-150-то място сред най-добрите университети в света.

<sup>5</sup> *Харакат ал-Мукъууама ал-Исламийя* или Ислямско движение за съпротива – организация, която произлиза от мюсюлманско братство и цели създаването на палестинска държава чрез унищожението на Израел. *Хамас* от арабски се превежда „устрем“

## По пътя на Джихада и политиката

През 80-те год. на XX в. Бин Ладен заминава за Афганистан да се сражава с нашествието на СССР, като става част от афганистанската съпротива. Мотивите му са прости – той е убеден, че е длъжен като мюсюлманин да се сражава срещу нашествениците другOVERЦИ. Преломен момент, настроил го към активна съпротива срещу чуждестранните агресори, е негово пътуване до Пакистан. В гр. Пешавар, разположен до границата с Афганистан, преминават различни помощи за Афганистан. Там Осама става свидетел на бягството на афганистанците, на мъките на стотиците ранени и инвалидизирани хора. След връщането си у дома събира средства в помощ на муджахидините на Афганистан (Кой е Бин Ладен – биография). През 1982 г., вече е участник във въоръжената съпротива, а през 1986 г. създава свои бази на територията на Афганистан и собствена съпротива, изцяло подкрепена от САЩ.

Майка му споделя, че всички, които са се срещали с него са проявявали голямо уважение, с което семейството се гордее. Саудитското правителство също го уважава, давайки му прозвището *Осама Муджахидина*. Брат му Хасан си спомня как Осама дарява собствени пари за Афганистан. След извършения атентат в Ню Йорк обаче семейството започва да се срамува от него.

Междувременно едно след друго се появяват издания, запознаващи читателя с личността Осама (Моят син Осама: Майката на лидера на Ал Кайда проговаря за първи път). Поведението му е обект на завишен медиен интерес. След атентата журналистът Питър Бърг, интервюирал навремето Осама в Афганистан, го описва в книгата си *Осама бин Ладен, отблизо и лично*. Ал Джазира създава филм под заглавие *Аз познавах Осама*, в който участват хора, общували приживе с *Шейх Осама*. Пакистанският хирург Амир Азис, преглеждал лидера, както и Абдул Бари Атуан – един от малкото арабски журналисти, имали достъп до него, също споделят отличните си впечатления. Бившият началник на пакистанското разузнаване Хамид Гъл споделя, че се е срещал два пъти с Бин Ладен в Судан, където дарява пари, предназначени за строеж на пътища. По това време той подпомага агропроизводството и се опитва да съживи

икономиката на държавата. Журналистът Робърт Фиск, свидетел на тези събития, споделя впечатленията си в *Аз познавах Бин Ладен*. Сведения за личността на Осама могат да се вземат и от написано-то от неговия телохранител Насер Ал-Бахри, известен с прозвището Абу Джандал (*Бащата на Смъртта*). През 1997-2001 г. той е денонощно с Осама и разказва какъв грижовен родител е бил, как е водел семейството си на пикник или на импровизирани стрелби в пустинята, че бил човек със скромно поведение.

Осама Бин Ладен има четири съпруги и един развод с втората си жена, а броят на децата му е около 25-26. Някои от тях след атентата бягат в Иран. След 2010 г. иранското правителство полага усилия да ги следи и наблюдава. Част от тях са задържани и арестувани. За САЩ те представляват заплаха не толкова поради факта, че разполагат със застрашаващи възможности, а защото смятат, че могат бързо да изградят и развият сериозна организация в памет на баща си. Синът му Хамза (*лъв, силен*) е основна мишена на САЩ, поради което е обявена награда от 1 млн. долара за информация, която да доведе до неговото залавяне. Предполага се, че е роден около 1989 г. От гледна точка на своето битие и нагласи, сред всички останали деца той е най-близо като идеен наследник на Осама и Ал Кайда<sup>6</sup> (Да се родиш в Ал Кайда. Хамза бин Ладен и обещаващото му бъдеще). На 14 септември 2011 г. президентът Доналд Тръмп съобщава, че Хамза е бил убит от американски сили по време на операция в афганистано-пакистанския регион.

Някои издания дават описание на външния вид на Бин Ладен: висок около 195 см и относително слаб човек (ок. 75 кг) Отгледан в среда на сунитски мюсюлмани, на времето се е увличал по уха-

---

<sup>6</sup> *Ал Кайда* е създадена през 1988 г. от Осама бин Ладен. Организацията обединява няколко по-малки организации, действащи срещу СССР до момента. Както и предишните организации, е била подкрепяна от САЩ, за което съдим по снимка на тогавашния държавен секретар Збигнев Бжежински с Осама бин Ладен, фотографирани в Афганистан. След убийството на Осама организацията се ръководи от Айман Ал Заухири (до смъртта на Осама негов заместник), но става доста по-брутална и агресивна. От останките на Ал Кайда са формирани нови радикални групи, сред които *Ислямска държава*.

бизма.<sup>7</sup> Харесвал личностите на фелдмаршал Бърнард Монтгомъри и Шарл де Гол. Според някои източници е бил привърженик на *Арсенал*, а според други харесвал футбола. Доказано е, че посещавал мачове в Англия, пазарувал сувенири на любимия си отбор за децата си (Дните на Осама на стадиона на Арсенал). Подчертан афинитет проявявал към скъпите автомобили.

След изтеглянето на съветските войски от Афганистан и разпадането на СССР, когато светът се превръща в еднополюсен, Осама съзира американската заплаха за всички мюсюлмански държави, богати на природни ресурси. Затова публично обвинява саудитското правителство за присъствието на американски окупационни сили по време на Войната в Залива. След няколко опита да бъде заглушен гласа му, той е прогонен от страната и от 1992 г. живее в изгнание в Судан. През 1994 г. Саудитска Арабия конфискува неговия паспорт, лишава го от гражданство, семейството му се отказва от него и той губи огромна сума пари.

На 2 май 2011 г. Осама бин Ладен е убит от най-елитния отряд на американските тюлени, не без помощта на оперативни агенти от други структури, вкл. *Делта Форс*<sup>8</sup>, щурмували обитаваната от Осама къща. Операцията *Копието на Нептун* отнема години старателно проучване в откриване следите на лидера на Ал Кайда. Тялото на Осама е предадено на океана, за да не търсят последователите му и най-малка следа от гроб за поклонение.

\*

Припомнянето на живота на Осама бин Ладен отново изважда на показ първоначално възникналата *Война срещу терора*, прераснала с годините в глобална идеологическа и военно-политическа битка срещу режими и организации, застрашаващи САЩ и неговите съюзници. Всеизвестен факт е, че войната е форма или следващ етап от държавната политика, където тероризмът е част от политиката.

---

<sup>7</sup> Крайно, консервативно и нетолерантно ислямско течение.

<sup>8</sup> *SEAL Team Six, Delta Force*, други оперативни агенти, специално подобрени за мисията вертолет и едно куче участват в операцията по елеминирането на Осама Бин Ладен. Тялото му е отнесено за анализ на американски кораб.

## Използвани източници

Counterterror initiatives in the terror finance program. United States. Congress. Senate. Committee on Banking, Housing, and Urban Affairs 166 p.

Director of Central Intelligence. The war in perspective. Secret document. Available at: <[https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC\\_0005564725.pdf](https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/DOC_0005564725.pdf)> [Accessed 20.07. 2020]

Scene of movie "Rambo 3" <<https://www.youtube.com/watch?v=Y9pV1JrRI4w>> [Accessed 20.07. 2020]

Exclusive Osama Bin Laden – First Ever TV Interview. Available at <<https://www.youtube.com/watch?v=dqQwnqjA-6w>> [Accessed 21.07. 2020]

Osama bin Laden Biography (1957–2011). Available at <<https://www.biography.com/crime-figure/osama-bin-laden>> [Accessed 21.07. 2020]

Martin Chulov. My son, Osama: the al-Qaida leader's mother speaks for the first time. Available at: <<https://www.theguardian.com/world/2018/aug/03/osama-bin-laden-mother-speaks-out-family-interview>> [Accessed 22.07. 2020]

Osama Bin Laden – Up Close and Personal. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=puApZ7xen5k>> [Accessed 22.07. 2020]

I Knew Bin Laden. Available at: <<https://www.youtube.com/watch?v=lm4DMg1vQ7s>> [Accessed 22.07. 2020] Born into al-Qaida: Hamza bin Laden's rise to prominence. Available at: <<https://apnews.com/814939215e824f82bc809199ac1a0d0f>> [Accessed 22.07. 2020]

Hamza Bin Laden: Trump confirms al-Qaeda leader's son is dead. Available at: <<https://www.bbc.com/news/world-us-canada-49701132>> [Accessed 23.07. 2020]

Osama bin Laden's Highbury days. Available at: <<https://www.telegraph.co.uk/sport/football/teams/arsenal/3016918/Osama-bin-Ladens-Highbury-days.html>> [Accessed 23.07. 2020]

A biography of Osama bin Laden. Available at: <<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/binladen/who/bio.html>> [Accessed 23.07. 2020]

## РЕЛИГИОЗЕН ПЛУРАЛИЗЪМ / RELIGIOUS PLURALISM

### НА КОГО Е *ДЕМИР БАБА ТЕКЕ* И НЕГОВИЯТ СВЕТЕЦ?: ПРЕДАНИЯТА ЗА *ДЕМИР БАБА* В РЕКОНСТРУКЦИИТЕ НА ПАМЕТА И ТЪРСЕНАТА УНИВЕРСАЛНА СВЯТОСТ, ГАРАНТИРАЩА МИРА МЕЖДУ ХРИСТИЯНИ И МЮСЮЛМАНИ

Владислава Илиева

### WHO'S IS IT *DEMIR BABA TEKE* AND ITS SAINT?: THE LEGENDS ABOUT *DEMIR BABA* IN THE RECONSTRUCTIONS OF MEMORY AND THE SOUGHT UNIVERSAL HOLINESS GUARANTEEING PEACE BETWEEN CHRISTIANS AND MUSLIMS

Vladislava Ilieva

[vspasovailieva@gmail.com](mailto:vspasovailieva@gmail.com), [semiramissia@yahoo.com](mailto:semiramissia@yahoo.com)

**Abstract:** *The article observes how the past is transformed for reasons that reflect current needs, leading to the construction of competing historical notions of i.; how through a universally sought "holiness", some authors declare the holy site a place of peace where representatives of different religious beliefs meet, to the extent of it being called The Bulgarian Jerusalem. At the same time, others still use it as a meeting center, in which separatist feelings between Turks and Bulgarians are encouraged.*

**Keywords:** *Demir Baba Teke, Bulgaria, Deliorman, Kizilbash, universal holiness, shared saints, the Way of Bedreddin*

На 6 км северозападно от Исперих, в скални недра е разположена тайнствена местност, чиято природа не е засегната от съвременната цивилизация. Сред равното Лудогорие изведнъж земята се засмуква в дълбочина от 80 м, образувайки *кратер*, ограден от загадъчни скали и пещери.

Районът е известен с турското си название Делиорман (*луда гора*), чиято асоциация, активираща представата за обширни гори, бандити по пътищата, и компактно турско население, е наследство от края на XIX в., когато районът наистина е бил опасен, и изоставен от българите до началото на XX в., когато там се преселват християни от Стара планина, т. нар. балканджии.



Тук се намират най-големите карстови извори на Лудогорието, а в историческия резерват *Сборяново* – тракийската гробница от III в. пр. Хр., всеизвестната *Свещарска могила* е с уникални характеристики, обявена за историческо наследство под опеката на ЮНЕСКО. В скалните недра е разположен свещеният духовен център на древните траки, християни, мюсюлмани и алиани (къзълбаши) *Демир Баба теке* – типично мегалитно светилище, което функционира като хилядолетен топос на вяра. На територията на резервата могат да се видят най-големите тракийски могилни некрополи в Европа, жертвеници върху скални площадки, жертвени камъни, и др. свещени елементи, които характеризират обекта като древно култово място и тракийско светилище. Гетското религиозно и политическо средище, създадено тук в края на II- нач. на I хил. пр. Хр., е един от най-значимите свещени и политически центрове на Тракия, а *планът му бил предопределен от учението на Орфей за безсмъртието на душата* (Гергова, Венедикова 2007:10). Пет огромни тракийски некропола, включващи 120 надгробни могили, ограждат свещеното място в специфична подредба, отговаряща на разположението на най-ярките небесни съзвездия. В този смисъл, конфигурацията, която се наблюдава в *Сборяново*<sup>1</sup> би могла да има доктринално значение за вярата на хората в техния социум, който се смята за земна проекция на космически явления. Тази възможност би била интересна перспектива за обяснението на еднозначната почит към топосите на вяра от хора, изповядващи различни вери и изпълняващи нееднаква обредност, какъвто е *Сборяново* с култовия комплекс (Илиева 2001:11,12).

През вековете античният топос на ритуални и духовни жертвоприношения запазва своя характер на свещено място в своеобразен религиозен и културен синкретизъм, чиито носители днес са последователите на ислямската доктрина в нейната особена шиитска версия, на алианите/ къзълбашите<sup>2</sup>, наричайки сами себе си *посветени* или *достигнали бога и божествена истина*. Самоопределят се като *най-истинските мюсюлмани*, приписвайки си някаква необикновена религиозност, която бележи тяхната психология и поведение (Spasova Ilieva 2007: 58-110; 2015:178-201).

Тази група хетеродоксни мюсюлмани, живеещи предимно в Североизточна България, където е бил разпространен култът към

Демир баба, Отман баба или др. мюсюлмански светци, представлява напълно затворена в себе си конфесионална формация, открояваща се със своето мирно съществуване и остава някак незабележима за обществения живот. Като потомци на полуномадско тюркско население, възприело шиизма и намерило убежище в български земи, културата им съхранява следи от зороастризма и др. древни култове, маскирани под особена синкретична традиция, богата на елементи от различен произход. Емблематична за общността е тяхната толерантност към другите, особено към християнството, което навежда някои изследователи на мисълта за вероятен християнски произход, въпреки че липсата на враждебност между представителите на двете монотеистични религии (християнство и ислям) в никакъв случай не подсказва единна родова връзка. Проблемът за произхода и неопределената идентичност на къзълбашите поражда редица въпроси, които остават проблематични и до днес, когато във времето на глобализация секуларността все повече взема връх за сметка на религиозността. Фолклорните сведения *знаят* къзълбашите, като *алиани шиити, враждували с мохамеданите сунити, били по-демократични и веротърпими, и по бит, и по светоглед, по-близки до завареното българско население[...], техните жени не се крият помежду си, както и от българите [...]* в джамия на молитва почти не ходят [...] *по природа са весели, пият спиртни напитки. Те са по-миролюбиви, по-гостоприемни, и по-честни от другите турци [...]* (Явашев 1934:5; Илиева 2001:32).

Мюсюлманското теке представлява уникална седмоъгълна конструкция от каменни блокове с коничен връх, издигнат през XVI в. върху два каменни масива от тракийско светилище (античен култов център от II в. пр.Хр.), единият от които е с внушителен стъпаловиден каменен олтар. То носи името на Демир баба, чийто превод от турски е *Железен баща* (който строи каменно теке, храни се на каменна софра, биволите му живеят в каменни обори с каменни врати, а за овцете си построява кошари с каменни ясли и каменен заслон), стои много близо до тракийската представа за функцията на мъжкото космическо начало (тур.ез *баба – баща*) и най-силната идентификация на Великата богиня майка със скалата – каменната твърд. Според легендата, Железният баща е построил манастира

сам, и когато ожаднял, разперил дланта си и бръкнал под каменния рид, откъдето бликнали водите на извора *Беш Пармак* (тур. ез. *Beş Parmak, петте пръста*), които били затрупани от цар *Дженевиз*. Всеки от пръстите му отключил по един извор, и от всеки извор потекли води, които се спускали към извора Петте пръста, събирайки се в една река (Илиев 1991:11-12).

Древното място за поклонение с аязмото, разположено в подножието на изложен към слънцето скален венец (което може би е същото аязмо от времето на Александър Македонски, описано от Плутарх) (Гергова, Венедикова 2007:17), подхранват легендата за великана-благодетел Железният баща, олицетворяващ прехода от Бронзовата към Желязната епоха. Огромните железни обувки, които децата са носили в края на XIX и началото на XX в., за да придобият *желязно* здраве и силата на Железния баща<sup>3</sup>, свидетелстват за свръхестествените му способности. Днес изворът е мястото, където се извършва ритуално измиване преди влизане в храма, но той преди всичко е посещаван заради чудодейните си лечебни свойства и е единственият извор в района.

През годините Демир баба е идентифициран със св. Димитър<sup>4</sup>, св. Георги, или св. Илия, а стопанската и религиозната принадлежност на святото място се оказват предмет на претенциите на няколко религиозни групи, където се намесват интересите на различни политически, социални, етнически и религиозни участници. По този начин миналото се трансформира, стигайки до изграждане на конкуриращи се исторически представи за него. В същото време някои политически лидери, възползвайки се от притегателната сила на топоса на вярата и неговия мюсюлмански наратив, организират митинги на които се насаждат сепаратистки чувства между турци и българи.

След дълго забвение, през 90-те год. на XX в. *Демир баба теке*, чийто светец е един от най-почитаните сред къзълбашите в България, неочаквано придобива медийна гласност, която привлича интереса на изследователи от различни етнически групи. Впускайки се в задълбочено изучаване на етнографските, археологически и епиграфски паметници за светеца, краеведи и учени се заемат да реконструират миналото на общността към която принадлежат, а името на Демир баба започва да се появява в дискурси с националис-

тически и политически характер. През 2005 г. депутати от Движението за права и свободи (ДПС), водени от политически интереси, изграждат друго теке, посветено на светеца, около аязмото в с. Руйно, Силистренско, също смятано за чудотворно и свързано с житието на Демир баба. На стената на тюрбето е поставена плоча с надпис на български и турски език, в който се заявява, че целта на делото е *добриването между християни и мюсюлмани*<sup>5</sup>.

Днес последната обител на Демир баба, чиято святост според приписваната му принадлежност е определяна като *мюсюлманска (сунитска), прабългарска, християнска и къзълбашка*, е място за срещи на представители на различни религиозни вери, дори на такива определящи се като агностици, до степен, че текето е наречено *българският Ерусалим, пресечна точка на религии и на почитане на вечните ценности* (Гергова, Венедикова 2007: 89).

### **Железният баща-герой от мита-притча, който проповядвал братство между християните и мюсюлманите на Лудогорието**

В предисловието на последния сборник с легендите за Демир баба, Александър Фол (2005:4) прозира в светеца митологичен архетип, който е представен като *един от емблематичните герои на мита-притча [...] и [митът] знание за взаимоуважението и толерантността*. Железният баща е видян като един от героите, които са

*изрязани в гранита на вечните човешки добродетели; величествени в осанката си и в делата си участници в „другата история“ [...] историята на искрената хуманност, която не е афиширана [...] като един от героите, които са носители на единната за хората ценностна система. За това те са чеда на синкретизма между етно-езикови, културно-исторически и духовно-религиозни общности – различни в историческото си битие и еднакви в историческата си мисия и отговорност.*

Много точно *Железният баща* е наречен *истински предтеча на това единение, към което всички се стремим*. През 1991 г. краеведът Борис Илиев събира и редактира легендите за светеца, давайки своя принос в издирването и изследването на османотурския ръкопис (*Haza kitab vilayetname Timur Baba Sultan'in keramet'in beyan*) за житието/ *вилаетнамето* на Демир баба<sup>6</sup>. В сборника си Илиев се фокусира върху образа на светеца като главен герой в общата за мюсюлмани и

християни културна локална традиция. Според него, става дума за *автохтонен фолклорен персонаж, създаден от далечното праисторическо време, който е еволюирал в устната памет от митично-великанското, юначно-героичното* (като родоначалник и дарител на блага за човечеството, като носител на огромна сила, като повелител на водата, огъня и въздуха (Илиев 1991:7) *до социално-битовото* (8). Позицията му за Железния баща като главен герой във фолклора на Лудогорието и вероятно един от най-старите персонажи в българския фолклор се базира на родството, което неговите информатори приписват на местността Демир баба с древните исполини, известни като джидове и джиневизи. Става дума за *първите мъже, които според български фолклорни предания били великани, изворите били техни домове, а оградите си изграждали от големи камъни, които обикновените хора не могли да повдигнат; тези великани били много високи и си прехвърляли огъня над къщите; Железният баща – великанът на Лудогорието, е един от четирите великани, останали в българските земи* (Старева 2013:2). Разказвачите на легендите, мюсюлмани и християни, описват героя като *един от седемте велики човеци, които не се знаят от простосмъртните, но винаги са между тях; един от предтечите на християнството, олицетворен после от свети Георги; като баш-великан-дух, от времето на джидовете или джиневизите, който не умира, а се скрива някъде из дълбоките пещери и излиза в трудните за хората години на войни и размирия* (Илиев 1991:7).

В същото време Е. Теодоров (1973:48) разпознава две нива в устните легенди за светеца: митологично-култово и друго – с образа на юнака и войника, като този на хан Омуртаг, в който се превръща образът на дарителя на вода. Илиев говори за три културни и хронологични слоя: древни, късносредновековни (или алеви), и нови, отразяващи историческите събития от края на XVIII-началото на XX в., но и двамата автори изключват възможността героичните черти в легендарния образ на Демир баба да принадлежат на собствения фолклор на хетеродоксните мюсюлмани, които всъщност са основните носители на традицията днес. В последната фаза на трансформацията си героят е представен като мюсюлманин (Илиев 1991:43), но въпреки това по време на руско-турските войни, според

устните разкази, Железният баща отива в Русия, за да помогне на руския цар (48-50,76), след което се връща в Лудогорието (52) *като мъдрец на мъдреците* (54-57), защитник на слабите и онеправданите и воин на правдата (58-62,77), *дискутира с духовници и книжовници от двете вери, наказва султански чиновници и кадии, и дори дава урок по етика и родолюбие на руския цар Николай и на турския цар Махмуд, които му идват на гости в текето* (10,63,77). В следхристиянските времена Демир баба е търсен от цар Иван Шишман за помощ (33) и напуска доброволното си уединение, *за да се втурне да гони арапи, татари и маджари* (9) в защита на народа си от чуждите завоеватели. Всяко негово превъплъщение, символизира общностната идентичност и е една от причините за дълготрайното му присъствие във фолклорното историческо съзнание. За последен път Железният баща се появява по време на Освободителната война, оставяйки своя завет за взаимна защита на християнското и мюсюлманското население от Лудогорието по време на това изпитание (77) *да си помагат като братя от общ корен и деца на една земя* (10, 69). Според легендата, *Железният баща направи така, че боевете да се водят далече от региона, за да не се разсипе земята* (78), учел хората си да *обичат земята, в която са родени, защото това е най-скъпото нещо на света*:

*Нали и едните и другите сте влизали под кръста и полумесеца на манастира ми? Влизайте и занаят и не го оставяйте да пустее. Нали всички сте пили от водата на извора Петте пръста? Пийте и занаят и не го оставяйте да пресъхне! Нали не искате да умрете от мъка по родината в чуждия край? Живейте тук в мир и дайте и на другите да живеят! Бъдете като два клона от един дъб [...]. В името на братството и общия корен, заклевам ви, дръжте се дружно* (69)!

На въпросите на християнските свещеници за това, което най-много разделя хората – дали е езикът или религията, Илиев *поставя* в устата на светеца фрази, които носят дъха на последиците от комунистическия режим в България, когато значението на религията като критерий за определяне на идентичността силно намалява за сметка на езика (Spasova Ilieva 2015: 862, 583-607): Железният баща отговорил, *че езикът е даден не да дели хората, а да ги свързва, и че вярата е в душата на човека, не в думите от устата и в жестовете на ръцете* (Илиев 1991:54). В същия универсален дух той

учел мюсюлманските ходжи, че Бог е навсякъде, а не само в джамиите и в църквите. И той не брои по колко пъти на ден се кланяме и изричаме името Му, а гледа какви са делата ни (54). В този стил е решен и проблемът с религиозната принадлежност на децата от смесени семейства, относно който имамите от Истанбул търсели съвета на мъдреца: *майката винаги се знае* (тя е белли, 'явна'), *бащата не винаги е известен* (бащите може да са елли, т.е. много (тур.ез. 'петдесет'), но по-важното е възпитанието на човека (54).

### **Христичният дебат, който превръща мястото в свято за всички**

През 90-те год. на ХХ в., когато е публикуван сборникът с легендите на Борис Илиев, в началото на демократичните промени, теорията за общия произход на християните и мюсюлманите все още има някакъв *официален статут*, отразявайки отзвук на идеологическите желания на комунистическата власт за извеждане на идентичността на българската нация. Учените започват популяризирането на изследвания, целящи да внушат възможен християнски корен на всички мюсюлмани в България. В услуга на тази кауза на сцената са изведени хетеродоксните мюсюлмани, които в своята неправолинейност и освободеност в сравнение със сунизма дори стават *симпатични* на читателите, тъй като макар и формално, изглеждат по-близки до християнството.

Мотивацията за тези процеси се корени в необходимостта на балканските народи да се самоопределят отново спрямо Запада, което би улеснило тяхната интеграция. Като последица от тази необходимост възникват *христичните* дискурси (Spasova Ilieva 2015: 587) за балканските мюсюлмани, които винаги осцилират около съвместимостта и несъвместимостта на исляма с Европа или Балканите.

В случая с *Демир Баба теке* континуитетът на култа в региона неминуемо се подкрепя от средновековните останки, открити през последните години и доказващи съществуването на християнски център. Такава е находката от 2004 г. на основи на малък каменен параклис с бронзов енколпион (нагръден кръст) с надпис: *ИСХС*

*ННКА (Иисус Христос побеждава)* а от другата страна *Богородица помага*, които са най-популярните литургични акламации. Големите каменни стени зад параклиса потвърждават хипотезата за съществувалия тук раннохристиянски или царски монашески комплекс, свързан с Първото българско царство. Към това се добавя и средновековното селище в региона Гювен касаба (тур.ез. *Güven kasaba* 'град на доверието') от края на VIII-X в., който според Гергова (2005: 56) *защитава онези, които приели християнството* в съответния период.

Всичко това съвсем убедително може да послужи на изследователите, подкрепящи хипотезата за единния произход на християни и мюсюлмани от региона, но археологическите открития не предизвикват никакъв социален интерес, нито стават обект на медийни дискусии. Напротив, остават публично необговорени, тъй като по това време тенденцията обръща посоката си, а изследователите огласяват извори от всякакъв тип, които подчертават уникалността на тези мюсюлмани и тяхното ясно разграничаване от българите християни. Независимо от това, от запазените легенди се знае, че през VIII-XIV в. на мястото на днешното алианско тюрбе е имало християнски манастир, посветен на св. Георги, откъдето произтича традицията населението от близките градове да празнува храмовия празник Гергьовден чак до 1964 г. Информацията за фигурата на конник върху каменната стена под корниза на купола на тюрбето, която се отъждествява със св. Георги, подкрепя историята за съществувалия християнски култ на текето<sup>7</sup>. Този период се е запечатал във фолклорния разказ за времето на цар Борис, когато според легендата *той обърнал в християнски всички стари манастири, турил кръстове над кубетата им и ги нарекъл на имената на християнски светци* (Илиев1991:26). По същото време манастирът на Железния баща също е *християнизиран*, а за *господар на долината на река Чернопланица* е провъзгласен *християнският светец, конника св. Георги*, което принудило Железният баща да се *заклучи зад каменните си порти* (26). Излизал, само когато се нуждаели от него, и чрез ехото винаги отговарял на призивите на поклонниците, дошли да запалят свещи в манастира.

Интерес представлява друго легендарно предание за възмез-



*дието* на свещеното пространство, когато профанното се опитва да нахлуе в него и да го *разпопи*. След разрушаването на манастира и *разгонване на монасите* някой си Кара Даут паша поискал да си направи чифлик на това място, но бил наказан от божията ръка, и в крайна сметка по съвета на ходжите и улемите го напуснал (Илиев 2005: 71). Впоследствие свещеното място опустява за около век и с нашествието на османците манастирът е превърнат в къзълбашко средище (Spasova Ilieva 2015: 819), за което свидетелстват не само устните легенди, но и апокрифната книга за подвизите на Демир баба. През 1541 г. тук се заселва дервишът Хасан Пехливан баба, който *по майка произхожда от местно християнско население*, както е записано на 24-а страница от вилает намето му (Илиев 1991: 41). Наследил легендарните подвизи на своя предшественик, под името Хасан Демир (Железният) Пехливан основава свое теке (Илиев 2005:71). Върху двата свода на великолепната гробница, издигната след неговата смърт (около 1590 г.), е имало *позлатени полумесеци с кръстчета в средата* (Явашов 1934:12), през 30-те год. на ХХ в. премахнати от недоброжелатели (Илиев 2005:72).

*Христичният* дебат около Демир баба теке винаги е имал своите поддръжници в региона, тъй като подобно тълкуване, скъсява дистанциите и позволява мястото, което мюсюлманите считат за свое, по някакъв начин да бъде приемано като свято и от живеещите тук християни. В легендите за светеца Демир баба, тълкувани в тяхната универсалност, заедно с подвизите на митичния герой и светец-лечител се откроява пласт, свързан с библейските подвизи на светците, осмислен и от християните като общ. В едно от преданията сред местното население майката на Демир се *знае* като българка. При все това интерпретациите на мотива за полумесеца и кръстовете, които блестели заедно върху купола на тюрбето, могат да бъдат много различни. От една страна, това е сигурен знак, свидетелстващ за съществуването на древен християнски манастир или за превръщането на мюсюлманския храм в християнски. От друга страна, сведението може да показва общото съжителство и единния произход, но и да е израз на уважителен жест (Миков 2005:31), *което потвърждава известното толерантно отношение на къзълбашите и бекташите към християните, които са също пос-*

тоялни посетители на гробницата. Съществува обаче и трета интерпретация, която противопоставя двете религии и подчертава надмощието на исляма над християнството, че *полумесецът*, т.е. ислямът, е *изял кръста*, сиреч християнството<sup>8</sup>.

В отговор на радикалната метафора за *изядения кръст от полумесеца* ще припомня, че именно оттук е минавал пътят на шейх Бедреддин (1358-1416), който през 1416 г. оглавява голямото въстание срещу османската власт и който, като син от майка българка християнка и баща мюсюлманин, не е бил обикновен дервиш, а велик мистик, светец и учен, чиято либерална и езотерична интерпретация на исляма му позволява да обедини около себе си общество, в което се прокламира премахване на религиозните различия и разделенията между етническите групи, и между общностите на мюсюлмани, евреи, и езичници<sup>9</sup>. Смята се, че Демир баба е бил един от привържениците на Бедреддин.

### **Разцвет и упадък на поклонничеството в *Демир баба теке* – резултат от миграционни и политически събития и от религиозни колизии и претенции за собственост**

През XVI-XVIII в. текето процъфтява и се посещава от многобройни поклонници от всички краища на България, особено на Гергьовден – старият храмов празник, който съвпада с мюсюлманския Хъдрелез (денят на Хъзър, герой от пред ислямската традиция и еквивалент на прор. Илия и св. Георги). Местните жители на близкия гр. Свещари масово произвеждали свещи, които продавали на поклонниците, тъй като освен курбана, който правели, алианите посещаващи свещеното място задължително носели подаръци на светеца, вкл. много свещи<sup>10</sup>. Освен *подаръците*, които *получавало радушно от къзълбашките села*, текето притежавало и свои *ливади, градини, ниви, воденици, гори, чарди говеда и стада овце* (Явашов 1934:4). В определен период от време то служело и като приют за поклонници, нуждаещи се, пътуващи и бездомни, които минавали оттам.

Упадъкът на Османската империя в края на XVIII в. довел до упадък и на текето в резултат от анархичните размирици и руско-турските войни в началото на XIX в. След разгрома на еничарския

корпус (1826) и прогонването на дервишите от текетата Лудогорието се изпълнило с въоръжени групи – дезертирали войници и фанатизирано мюсюлманско население, които *тормозели руската армия* (Илиев 2005:74). Тъй като мястото било използвано като убежище на анархистите, сградите на текето били запалени, при което оцеляла само каменната постройка. След 1829 г. местните къзълбаши възстановили повредите в гробницата и подновили инвентара, но до края на управлението на султан Махмуд II и дори при Абдул Меджид I (1839-1861) текето пустило, заради рестриктивната политика на властта към поклонниците.

По времето на султан Абдул Азиз правата на *Демир баба теке* като свещена обител били възстановени, имотите върнати, но дервишите вече не се завърнали. Интересното е, че за *гробницата се грижели усърдни почитатели на светеца*, между които бил и един *потурчен като дете българин, син на Гено (74)*, погребан през 1858 г. в гробищата наоколо. Преди Освобождението то било оставено да се обслужва от *религиозното къзълбашко население*, което се погрижило и за възстановяването на принадлежащите му сгради (стопански постройки, две двадесетоъгълни сгради с висящ таван – *теудан еви*, и джамийска сграда без минаре), а ратаите и пастирите на биволите и говедата оформили свое селище по склона на източния хълм, наречено Къшла Демир баба. *Напливът от поклонници бил толкова голям, че освен в манастира и в двора на текето, свещи горели и по скалните склонове наоколо (75)*.

Освобождението на Лудогорието прогонило завинаги заведарят на текето, което се водело като *изоставен бежански имот*, а до края на 1889 г. Разградската окръжна постоянна комисия отдавала стопанското му имущество на търг на предприемачи. В с.г. местната мюсюлманска община и вакъфската комисия предявили претенции за мястото като вакъфски имот, базирайки се на твърдението, че *през турско време, текето е било къзълбашко светилище, но от незапомнени времена се управлявало от турците (76)*. През 1888 г. същите институции подбудили мюсюлманите от шест съседни села да поискат от българското правителство да им отстъпи управлението на текето и имотите му с претекст това да им осигури *безпрепятствено изпълняване на религиозните обичаи, а с приходите да поддържат*

монументалното здание на тюрбето и принадлежащите към него здания (Явашов 1934:11). След дълга кореспонденция, въпреки че текето не било открито в регистъра на цариградските вакъфи, благодарение на *гласовете на бедното турско население от околността* (Илиев 2005:76), влиятелни политици и управленци успели да принудят (с протокол №35/16.05.1889) Разградската окръжна постоянна комисия да предаде управлението на текето на един *алианец-бекташ* (76) като пълномощник на упоменатите 6 села и завиедар. Това положение обаче се задържало до 1904 г., когато Русенският окръжен съвет предал текето на Разградската вакъфска (джамиет) комисия като вакъфско притежание. Явашов (1934:22) изтъква възмущението си от *несъстоятелността и срамотността* на това деяние, като се има предвид, че *някогашният турски Дели-орман става вече български*, т.е. населението в мнозинството си тогава е било преди всичко българско. През 1906 г. *Демир баба теке* става с. Димитрово, с което *име просъществува половин век и се посещава както от турци, така и от българи* (Илиев 2005:76).

По време и след Първата световна война поклонниците се увеличават, а от 20-те год. на ХХ в., освен на Гергьовден, събори започват да се правят и на 2 август – Илинден. Тази промяна се дължи на новозаселилите се в Сборяново *балканджуи*, които пренасят своя местен култ и променят деня на съборите от 6 май на 2 август, когато се празнува св. пророк Илия. В някои села се разказва, че св. Илия имал палат на текето, а в легендата Железният баща като *мъдрец на мъдреците* (Илиев1991:57), сам предсказал, че след него ще дойде *Огненият баща*, метафора, която недвусмислено се свързва с конотациите на името на св. Илия<sup>11</sup>.

Еуфоричният обрат на съборите и струпването на много българи в текето не се харесват на Разградското мюфтийство, поради което в деня на събора през 1926 г. то търси съдействие от властта с молба *да не допуска посещение на българи, за да не осквернят свящото място с присъствието си, и за да се избегнат скандали* (Явашов 1934:36, Илиев 2005:77).

Официално декларираното отхвърляне, имащо за цел да ограничи достъпа на немюсюлмани до свящото място, и по някакъв начин да присвои и обяви пространството за *турско*, отрицва реак-

ции, които превръщат текето в арена на националистически дебати. Освен в религиозен план, свещеното пространство се преосмисля и реконструира в историческите мащаби на *българското славно минало* с цел да въздигне пречупеното национално самочувствие чрез идеологически прийоми. Идеята за българския характер, появила се на основата на изкуствено създаден исторически мит, най-напред подхваща акад. Анани Явашов, краевед и учен, който се базира на търсенията на братя Шкорпил, свързани с Търновския надпис на кан Омуртаг. Той изказва хипотезата, че гробът на кана трябва да се търси в самото теке. По този повод се основава Сдружение *Българска старина* и на конференция през 1924 г. с министерски протокол текето е обявено за *историческа българска старина*, а мястото се превръща в *свято* за всеки българин (Явашов 1934:36). Според академика, *златната българска младеж всегласно се зове да не пропуска ни един благоприятен случай [...] и да посещава това свято кътче [...], гдето преди векове са се разигравали сцени от славното минало на нашата история и гдето всяка една стъпка е свята за всеки българин* (20).

Древната святост на Демир баба теке се *обновява* с нов мит и се обявява за българска. Мястото обаче запазва сакралността си и в новия превод на езика на историческата наука.

Популяризирайки хипотезата, Дружеството решава в *най-скоро време* *всеславната гробница на българския цар Омуртаг (сегашното турско теке)* да стане *народно сборище* (20). На 2 август 1927 г. Кеманларското (дн. Исперихското) археологическо дружество устройва народен събор с внушителна церемония и водосвет. Пред събраното множество старината е обявена за *непозната още официално Омуртагова гробница*. Вечерта на 1 август делегати и гости наблюдават от Кеманларската могила огнени сигнали, изпращани от Мадара и Свещарската могила, трасиращи пътя на Аспаруховата конница (Николов 1927). За да подчертае светостта на топоса, Анани Явашов се позовава на езическата вяра в нейната всеобщност, чиито следи днес са археологически регистрирани, и обредно доловими в извършваните там ритуали<sup>12</sup>.

През годините, когато историческата наука *отмива* следите на кан Омуртаг, пространството продължава да функционира като свя-

то, благодарение на мита за светците Илия, Димитър и Георги, изграден от християните в региона. То е символно *присвоено* като свое. Естествените природни дадености: изворът Беш пармак, трите бряста, скалните късове, стръмният скалист склон, стават обект на поклонение. Митологичните разкази ги освещават, обвързвайки ги с живота на светеца. Съборът на Илинден придава ново значение на култовото пространство, което разширява своите сакрални граници, за да вмести в тях празничните изяви на християни и мюсюлмани.

Докато археолозите и мюфтийството дебатират *чие е текето*, тогавашният завеждар Бехрем Тахиров решава с още двама приятели *да провери кой е погребан в него* (1929 г.). Осквернителите са арестувани, съдени, и възмездието на светеца за поругаването на гробницата му не ги подминава (Илиев 2005:78)<sup>13</sup>.

Мюфтийството, решено на всяка цена да докаже *турския произход* на Демир баба (78), започва да издирва тайната книга за подвизите на светеца, която се оказва в тогавашна Румъния – дн. българско с. Брадвари (Дуловско). Нейното пренасяне в България обаче не допринася за решаването на спора, предприет от разградската мюсюлманска община, *която се борела за текето, но не като за къзълбашко религиозно средище, а като за общо мохамеданско светилище* (78). В същото време Исперихското археологическо дружество подготвя *тържествено ознаменуване на 1000-годишнината на цар Симеон*, на 2 август 1929 г. в рамките на регионалния Илинденски събор. С участието на известни политици и културни дейци честването вече придобива национален мащаб.

В отговор (срещу богато възнаграждение) Разградското мюфтийство се споразумява с влиятелен общественик *да прехвърли* на различни хора *недвижимите имоти на текето, за да не може българите да се събират на поклонение* (Явашов 1934: 28, Илиев 2005: 78). От своя страна, Разградското археологическо дружество се опитва да възпре *нечистата сделка*, като уведомява Министерството на земеделието и Министерството на външните работи и изповеданията (27.11.1933), подчертавайки необходимостта текето да бъде отнето от вакъфската комисия. Явашов констатира пълната занемареност на сградите, а имуществата са разграбени (Гергова, Венедикова 2007: 24-25). В крайна сметка мюсюлманската община, която инициира дис-

кусията за религиозната принадлежност на текето, решава ритуално да *очисти* мястото и по този начин да го причисли към ортодоксалния ислям. Според разказа на заветския имам Шевкъ Ахмедов, през 1937 (или 1938) г. в продължение на три дни сто ходжи и имами *кръстосвали групово долината и пеели стихове от Корана* (Илиев 2005: 78), и така *осветили и очистили мястото*.

По време на Втората световна война само веднъж (през 1943 г.) от съображения за сигурност съборът на Илинден е забранен. Празникът продължава да се отбелязва и в тоталитарно време, когато през 1951 г. текето Димитрово се преименува на Сборяново.

По време на събора през 1963 г. обаче с указ №881/30.11.1965 г. празникът на Илинден е забранен, а с. Сборяново е заличено от списъка на селищата в България. *В унисон с провежданата атеистична пропаганда* гробницата, изворът и постройките ѝ извън зоната са обявени за музейни обекти, а инвентарът е премахнат, *за да бъде намалено влиянието на тюрбето върху вярващите мюсюлмани* (Илиев 2005: 80). Под фалшив претекст имарета и общезитията към текето са разрушени.

Илинденският събор не се провежда до 1990 г., когато на 2 август с.г. е създадено Културно-просветно дружество *Родно Лудогорие* с цел *добросъседство, доверие и истина между българското и турското население в Лудогорието* (Илиев 2005: 81). С помощта на Община Исперих съборът е възобновен, но изоставен след 1998 г., заради паралелния събор на ДПС в памет на жертвите на т.нар. *възродителен процес*, който ежегодно започва да се провежда на 22 май на същото място. Все по-често *другият* събор се превръща в електорален източник, гарантиращ политическия статус на определени лидери чрез гласовете, които там се манипулират. По време на митингите, провеждащи се на ливадата над текето, гости от Турция и активисти на ДПС апелират за обединението на сунити и хетеродоксни мюсюлмани, за да гарантират съответен политически успех<sup>14</sup>.

Сблъсъкът между двете тържества предизвиква отново поставянето на въпроса, който все повече и повече придобива политически нюанси: на кого принадлежи комплексът *Сборяново* и неговото теке – на турците или на българите?

## Дебатът, който поставя *Демир баба теке* в пространството на универсалната святост

През 2000 г. новоучредената организация на къзълбашиите в Разград Сдружение *Джем* поставя претенциите си за древното светилище. Членовете ѝ поддържат тезата, че след траките, именно те са приемници на културата и обредността в това свято място, затова *трябва да бъдат признати за религиозно малцинство в България и текето Демир баба да им се предаде във владение* (Илиев 2005: 81).

В този дебат, който Илиев определя като безплоден (тъй като *Сборяново принадлежи на всички живеещи в района, бидейки наследници на културата на своите предшественици*), категоричен поддръжник на прабългарската хипотеза за произхода на българските къзълбаши, е османистката Катерина Венедикова. В пътеводител за текето, Венедикова и Гергова (2007: 91) пишат, че семейството на Демир Баба произхожда *от планината Булгар и много от предците и потомците на Демир баба носят типични български имена*<sup>15</sup>. В своя анализ на *женитбените ритуали*, описани в ръкописа на Демир баба, Венедикова (1999: 199) поддържа хипотезата, като настоява за възможен български произход на дервишите, които били сватове на Хаджъ дедѐ (бащата на Демир баба) по време на неговата сватба. Като свидетелство се цитира текст на песен, записана от Емил Боев през 1952 г. в с. Войвода, Шуменско (1999: 202, 203). *В нея се разказва за момче българче, отвлечено от дервиши, принадлежащи на къзълбашката секта, към текето Демир баба. Те четат молитвите си на турски, изпълняват ритуалите си, съответстващи на техния ред, но езиково не са асимилирани, тъй като са говорили на български език.*

Всъщност името на Демир баба не е намерено да е изписано нито в текето, нито в околностите му (Гергова, Венедикова 2007: 66). Но неговото вилает наме ни предоставя информация за родословието на светеца, което някои изследователи използват, за да внушат идеята за българския му произход. На с. 3 от житието се казва:

*Знатният (сейид) Кали, син на благородния Джафер, син на Хаджи Демир Баба Великият, син на Хаджи Джанегер, син на Джафер, син на Хаджи Ахши, син на Хаджи Курт, син на Хаджи [...] в село на име Харуманлък [...]*



*Някой си на име Курт също е погребан наоколо [...] И Джанегер, и Джафер, и Яхши, тези трима ахши султани, са погребани при краката на Демир Баба, вън от двора на гробницата му (Гергова, Венедикова 2007: 66).*

Както се посочва в ръкописа, внукът на Демир баба носи името Кали, пращядо му Яхши, а прапращядо му Курт. Известно е, че Кали и Курт са прабългарски имена, докато *Яхши Хан е името на българската владетелска династия в Мала Азия от XIII, XIV и XV в. (67)*. Легендата разказва, че майката на Демир е българка, въпреки че също се среща и вариантът, според който нейното семейство е от новоислямизираните.

В същата статия за женитбените ритуали на Хаджъ дедѐ – бащата на Демир баба, Венедикова (1999: 199) подчертава разпространението на прозвището *дедѐ* върху паметници от България. Според нея, този религиозен сан *може да се отнесе и към българи в Южен Анадол, и към арменци в Мала Азия*. Освен това, свети хора почитани в България: *баби и дедѐ-та на религиозни братства, са свързвали родословието си също и с немюсюлмани и библейски пророци (1999: 199)*, а фразата *Беним Рум абдалъм*, с която Акъзълъ нарича Хаджъ дедѐ, Венедикова превежда като *моят абдал християнин* или като *моят абдал от Рум*, т.е. от Анадола или Румелия (1999: 199). В този ред на мисли авторките на пътеводителя *Демир Баба теке – българският Ерусалим* изтъкват *българския произход на светеца и на част от къзълбашите* (Гергова, Венедикова 2007: 68), като *една от причините*, благодарение на които силно митологизираният образ на Демир баба, много напомнящ на Крали Марко, успява да обедини в себе си *моцта на бореца конник с чудотворните му способности – образ на мъдрец, и този на лечител* (Гергова, Венедикова 2007: 68).

Всички хипотези и дебати около произхода на светеца, вкл. разказите и притчите, които легендарният му образ носи през времето, рефлектират върху мюсюлманското население от Делиормана, моделирайки собствената му идентичност и произход, изхождайки от образа на светеца и свещеното култово място, които изиграват ролята на *производители* на спомени. Когато се говори за български произход в разгледаните извори, съзнателно или несъзнателно стремежът е да се акцентира върху произход, който няма отноше-

ние към исляма, или че тази връзка е била много късна. Затова хипотезата, отнасяща Демир баба и алевиите към прабългарите, решава проблема с отъждествяването с религията на османските завоеватели. Без съмнение култът към Демир баба се ситуира в пространството на исляма, бил той хетеродоксен или друг, но негативният аспект, който съдържа възможната идентификация със завоевателите и насилствената ислямизация, остава далеч от фигурата на светеца – Железен баща, издигайки го в пространството на една универсална святост.

В подкрепа на този универсализъм се вписват както надписите, регистрирани в текето, предимно с религиозно съдържание, показващи приемственост между Библията и Корана (Венедикова 2005 : 84-92), така и издълбаните в каменните блокове фигури на оградата му (шестоъгълни и седмоъгълни звезди, слънчеви и лунни символи, розети, плетеници, геометрични символи на юдейството, исляма и будизма, релефи с мавзолеи).

Знаковите системи на различните вероизповедания, насищащи святото място, се отличават една от друга, но и съвпадат в някои от най-съкровенията си кодове, в пресечната точка на реликтовите езически вярвания. Свещеното пространство, вписвайки се в културното, осигурява духовното взаимодействие между общностите, които при съвместно празнуване попадат в контактен район.

Съборът на Илинден придава ново значение на култовото пространство. Възникнал в момент на усилено разпадане на родовите връзки и традиция, той се превръща в обединителен фактор за българите преселници в района, и място за интензивни социални и междуселищни контакти. Общото поклонение, където християни и мюсюлмани, чрез ритуалното честване на универсалната святост (дори и тълкувана по различен начин от различните групи), събира хората около универсалното място на вярата. Пред портите на гробницата на светеца вече не искат *лична карта* за религиозна принадлежност. Всеки може да влезе, да се поклони и да насочи молбата си към светеца, юнака или баба-та, защото Железният баща е обещал, че ще помага на всички вярващи.

## По пътя на Бедреддин – поклоннически поход за едно човешко сближаване между мюсюлманите и християните от Лудогорието

В отговор на дебатите около *Демир баба теке*, които в годините след прехода недобросъвестно бяха манипулирани с цел стимулиране чувството на религиозна идентичност на българските мюсюлмани и редуциране на разликите между двете религиозни групи в полза на политически интереси, от близо десетина години, на 20 юли, когато Православната църква чества Денят на св. прор. Илия по нов стил, ливадата на Сборяново, над гробницата на Демир баба, се превръща в сцена на пищен български фолклорен фестивал, чието начало се поставя с общ *курбан*, който се разпределя между всички присъстващи, и се освещава публично от православните свещеници в региона.

От своя страна, Културно-просветното дружество *Родно Лудогорие*, в духа на феномена на универсалната святост на текето *Демир баба* организира официален ежегоден поход с национален статут, подкрепен от Министерството на образованието и науката.

В продължение на двадесетина години традиционният поход *По пътя на Бедреддин* или *По стъпките на Бедреддин* събира в общо поклонническо желание студенти, учители, учени и граждани от района на Лудогорието. Освен маршрута, следващ стъпките на шейха през Силистра, Дулово, Исперих и Разград, в дните на *Пътят*, се организират културни семинари и състезания, обхващащи теми свързани с шейх Бедреддин, неговия бунт и идеите му, дискутирани в светлината на днешното време. Целта е да се насочат учениците към ценностите, които развиват чувство за национална идентичност, любов към родината и уважение към другите, да имат активна гражданска позиция, и да придобият умения за обоснован анализ на историческите събития. Основната казуза на традиционния поход е обединението и човешкото сближаване на мюсюлманите и християните от Лудогорието. Не случайно походът носи името на шейх Бедреддин от Симавна – великият мистик, светец, учен, стратег и тактик на една широка антиосманска революция, воюваща срещу идеологията на официалната религия в Империята, укрепва-

ща неравенството. В началото на XV в. той организира първото социално въстание в Европа, което обединява мюсюлмани и християни за налагане на социално равенство и духовно братство между хората, независимо от тяхната религия.

Бунтът му (1416-1420), започнал в Силистра, се разгаря към Лудогорието и Добруджа, стига до Старозагорско, Ямболско и Хасковско и застрашава тогавашната османска столица Одрин. Бедреддин привлича около себе си живеещите в бедност мюсюлмани, противниците на новото султанско управление, но също така е масово подкрепен и от българите. Всяка година през месец ноември чрез културни представления, историческото събитие се преосмисля в светлината на примерите, които обединяват етносите и религиите в национален и световен мащаб, за да се покаже *че има друг път за съвместно съжителство в България, а и в целия свят*<sup>16</sup>.

В своя завет към жителите на Лудогорието, Железният баща обещава, че той винаги ще бъде Баща на всички. Друг е въпросът дали святостта може да бъде *споделена* извън националистически или политически интереси, които винаги се появяват.

*Казват, че там, където се е запазил духът на мистицизма, изобилстват уважението и толерантността, мирът и спокойствието; хората са по-мъдри и добри.* Изхождайки от тази поговорка, по един по-скоро пожелателен начин Гергова и Венедикова (2007: 89) заключават, че: Илинден, който се чества в хилядолетния топос на вярата, е *общият празник на всички, които считат другите за равни*, не правят разлика между хората по етническа или религиозна принадлежност. Точно там, на този кръстопът на религиите, където се отдава почит на вечните ценности *българският Ерусалим*, както го наричат Гергова и Венедикова (89), духът на България може да бъде разбран!

## Бележки

1. Между източния и западния некропол пет пъти се нанася разстоянието от 1900 метра. С това разстояние са маркирани началото и краят на всеки некропол (по два пъти), и разстоянието между Свещарската могила и *Демир баба* теке.

2. Затова днес свещеното място е познато с *турското* му наименование *теке* (тур. ез. *Текке*, ар.ез. *завиет*), обозначаващо ритуален комплекс от сгра-

ди на монашеска сектантска мюсюлманска общност, в който централното място заема седмъгълна гробница (турбе), обикновено символична.

3. Според спомените на моята баба М. Колева Илиева (1907-1991). Днес огромните метални обувки и прочутата каменна брадва се съхраняват в музея на Разград, а в стаята за изложби, намираща се в къщата до турбето, може да се видят само копията на *железните обувки*.

4. Това вярване е свързано с факта, че на 21 декември 1946 г. с постановление на Министерския съвет името на Къшла Демир баба се променя с това на *Димитрово*.

5. Надписът гласи: *Този храм е построен през 2005 г. от Гюнай Сефер – председател на Обл. съвет на ДПС, и Камен Костадинов – депутат от ДПС, за добруването на християни и мюсюлмани.*

6. Всички подробности за превратностите в търсенето на ръкописа на житието на светеца вж. Spasova Ilieva 2015: 815, бел. 3056.

7. Релефното изображение на конник е премахнато през 1965 г. от злонамерени хора.

8. Това е неофициално декларирана интерпретация на един от къзълбашите в Разград, която ми беше предадена в личен разговор с Анатолий Кънев.

9. Относно Бедреддин от Симавна и неговите идеи вж. Spasova Ilieva 2015: 81, 156, 193, 194, 272, 277, 278, 330, 343, 344, 368, 398, 399, 400, 479, 485-бел. 1632, 498, 513, 524, 821, 822, 844, 847, 853, 863.

10. Оттам идва името на с. Свещари.

11. Илия/ Елия е древен малоазийски теоним за бог на Небесния огън, честван с огнена обредност от III в. пр. Хр. а в житието на християнския св. прор. Илия баща му имал видение, в което детето му било повито с огън и го кърмели с огнен пламък. По-късно той е отнесен с огнена колесница и огнени коне.

12. Сред тези ритуали много обсъждан в христичните дискурси е *Бешикли*, заради ритуалния танц, подобен на традиционния български танц. По-подробно вж. Spasova Ilieva 2007: 155-174.

13. След разбиването на гробницата черепът на скелета е отнесен в София за евентуална експертиза, но така и не е върнат. Останките показват мъж със среден ръст и силно развита долна челюст.

14. На митинг през май 2013 г. се изказват Али Айяр – член на Политическата партия на справедливостта в Турция, и Мустафа Дерменджи – кмет на квартал *Авджилар* в Истанбул. Освен това, през 2004 г. със субсидията на лидера на ДПС Ахмед Доган в двора на турбето са извършени незаконни благоустройствени дейности, при които е бетонирана по-голяма част от територията на откритото тракийско светилище, покрити с плочник са останките от по-ранни градежи, които възпрепятстват планираните археологически разкопки.

15. По-подробно за прабългарската хипотеза и алюзиите на името Кара Демир и неговите значения и връзки със древното име на българската държава *Кара Булгар* вж. Spasova Ilieva 2015: 831-832.

16. Антолий Кънев е главен инициатор на похода заедно с Дружество Родно Лудогорие.

### Използвани източници

Венедикова, К. 1999. Сватбени ритуали описани в житието на Демир Баба. В: Лозанова, Г., Л. Миков, съст., *Ислям и култура: Изследвания*. София. с. 197-249 [Venedikova, K. Svátbeni rituáli opisani v zhitiéto na Demír Babá. In: Lozanova, G., L. Mikov, eds. Islám y Kultúra: Izslédvania. Sofia. pp. 197-249].

Гергова, Д. 2005. Сборяново от праисторията до късното Средновековие. В: Илиев, Б., Ан. Кънев, съст. *Демир Баба- Железният Баща. Сборник легенди и научни изследвания*. София. с. 46-61 [Gergova, D. Sborianovo ot praistoriata do kysnoto Srednovekovie. In: Iliev, B., An. Kanev, eds. Demir Baba-Zhelezniat Bashta. Sbornik legendi i nauchni izsledvania. Sofia. pp. 46-61].

Гергова, Д., К. Венедикова. 2007. *Демир Баба Теке- българският Ерусалим*. София [Gergova, D., K. Venedikova. *Demir Baba Teke-balgarskiat Erusalim*. Sofia].

Илиев, Б. 1991. *Железният баща – Демир баба.. Легенди за приказния герой на Лудогорието*. София. [Iliev, Boris. ZHELEZNIAT BASHTA-DEMIR BABA. Legendi za prikaznia geroj na Ludogoriéto. Sofia].

Илиев, Б. 2005. Текето Демир баба преди и след Освобождението В: Илиев, Б., Ан. Кънев, съст. *Демир Баба- Железният Баща. Сборник легенди и научни изследвания*. София. с.71-82 [Iliev, B. Teketo Demir baba predi i sled Osvobozhdenieto In: Iliev, B., An. Kanev, eds. *Demir Baba-Zhelezniat Bashta. Sbornik legendi i nauchni izsledvania*. pp. 71-82].

Илиева, Вл. 2001. *Демир баба теке – хилядолетен топос на вяра*. Магистърска теза. София, Философ.фак. [Ilieva, Vladislava. Demir baba teke-hiliadoleten topos na viara. Universidad of Sofia-Sofia].

Миков, Л. 2005. *Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI-XX век): Бекташи и къзълбаши/алеви*. София. [Mikov, L.]The Art of Heterodox Muslims in Bulgaria, XVI-XX century: Bektaşî and Kizilbaş/Alevî].

Николов, И. 1927. Българска старина, *Кеманларски вестни*, № 25 [Nikolov, I. Balgarska starina. In: Kemanlarski vestî].

Теодоров, Ев. К. 1973. Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. *Език и литература*, № 2, с. 48-49 [Teodorov, Ev. K. Proizhod na niakoi predania i legedni w Ludogoriéto. In: Ezik i literatura pp. 48-49].

Фол, Ал. 2005. Предисловие. В: Илиев, Б., Ан. Кънев, съст. *Демир Баба- Железният Баща. Сборник легенди и научни изследвания*. София. с. 4-5 [Fol, Alexander. Predislovie. In: Iliev, B., An. Kanev, eds. *Demir Baba-Zhelezniat Bashta. Sbornik legendi i nauchni izsledvania*. pp. 4-5].

Явашов, А. И.. 1934. *Текето Демир Баба „Българска старина-Светиня“*.

Разград [Teketo Demir Baba-Balgarska starina- Svetlina. Razgrad].

Spasova Ilieva, Vladislava. 2007. *Los kizilbashes y el culto a los santos en Bulgaria: Entre el Cristianismo y el Islam de los Balcanes*. Thesis Dipl. of adv. stud. Universidad Complutense-Madrid.

Spasova Ilieva, Vladislava. 2015. *La santidad compartida: la encrucijada del islam y la ortodoxia cristiana en los Balcanes, reflejos en Bulgaria/The shared holiness: the crossroad of Islam and the christian ortodoxy in the Balkans, reflections in Bulgaria*. Doct. Diss.-Universidad Complutense, Madrid, Available at: <<https://eprints.ucm.es/39974/1/T37972.pdf>>[Accessed 18 September 2020].

Старева, Л. 2013. *Българските царе, юнаци и герои*. София [Stareva, Lilia. *Balgarskite tzare, yunatzi i geroi-Sofia*], Available at: < [www.rio-sofia-grad.com/index/news/2013/02/prilojenie.doc](http://www.rio-sofia-grad.com/index/news/2013/02/prilojenie.doc) > [Accesed 25 August 2016].

# ОПАЗВАНЕ, СЪХРАНЯВАНЕ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ НА МЮСЮЛМАНСКОТО КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКО НАСЛЕДСТВО В НИКОПОЛ: КУЛТОВИ СЪОРЪЖЕНИЯ

Ибрахим Карахасан – Чънар

## PROTECTION, PRESERVATION AND SOCIALIZATION OF THE MUSLIM CULTURAL AND HISTORICAL HERITAGE IN NICOPOL: RELIGIOUS BUILDINGS

Ibrahim Kahasan – Çınar  
ibrahim\_chynar@abv.bg

**Abstract:** *The processes on construction of Islamic religious buildings on Balkan Peninsula begins during 14–15<sup>th</sup> centuries in parallel with invasion of the Ottoman Empire. Through 6 centuries the Bulgarian lands are transformed in locale, where in neighbouring are the Christianity and Islam. The members of the Muslim denomination preserving and safeguarding the customs and cultural life, which became a component from so-called Bulgarians co-habitation model. The town of Nicopol is a good example in this context.*

**Keywords:** *Islamic buildings, cultural and historical heritage, Nicopol region*

Процесът на изграждане на ислямски култови обекти на Балканите започва през XIV-XV в. паралелно с инвазията на Османската империя в земите на Европейския Югоизток. Оттогава досега, в продължение на шест века, независимо от историческите превратности, нашите земи се превръщат в място, в което съседстват християнството и ислямът. През годините християни и мюсюлмани символично откриват входа към *чуждия свят на другата традиция и вяра*, за да го трансформират в хода на дългото съжителство в *общ живот с познатите различни*. И не на последно място, представителите на мюсюлманската деноминация съхраняват и развиват своите обичаи и култура, които и до ден днешен са съставна част от българския цивилизационен модел.

Инфраструктурата на мюсюлманските обекти включва немалко култови съоръжения: джамии, месджиди, завиета, тюрбета, имарети, текета и др. В по-ново време културното наследство на мюсюлманското население, живеещо у нас, е разглеждано като паметници на културата и като извор за българската история. В интерес на ис-



тината могат да се посочат посочат множество факти на физическо унищожение на тези културни паметници – нерядко и съзнателно. Много от тях са разрушени в годините на руско-турските войни и в периода след Освобождението, най-вече джамиите, теккетата и тюрбетата. До днес са достигнали само единични архитектурни паметници, като повечето са били разрушени и не съществуват в автентичния си вид. Казаното дотук се отнася с пълна сила за региона на Никопол, който търпи в исторически план посочените негативи.

Култовите сгради и органически свързаните с тях култови епиграфски паметници заемат централно място в обществено-политическия, духовния и културния живот на османската държава. Техните задачи, социално предназначение и обществени функции обаче са се изменяли в различните етапи от историята на Османската империя. По религиозен признак култовите сгради могат да се разделят на две големи групи: *сунитски* и *несунитски* (неортодоксални). Към първата спадат: джамии, джамии с имарет и месджиди. За сунитските култови сгради съществува и класификация според съсловната йерархия и социалното положение на техните благотворители. Така те се разделят на: имперски джамии, султански джамии, построени от принцове (шехзадата), паши и други сановници, и месджиди, създадени от обикновени граждани.

Първите сунитски култови сгради са издигнати в градовете, центрове на османската администрация и по-важни съобщителни мрежи, какъвто безусловно е и Никопол, поне до началото на XIX в. Най-значимата и най-представителна сграда в ислямската архитектура е джамията. *Джамията* – мюсюлманският молитвен дом, играе важна роля в живота на всяка ислямска религиозна общност. Общият термин за неговото обозначаване е масджид (*араб. място за поклонение на Бога*). Голямо значение има и *петъчната джамия* (масджид ал-джума) или *съборната джамия* (масджид ал-джами), откъдето и българският език е взимствал думата за обозначаването на мюсюлманските култови сгради. В Корана пише, че

*устройва храмовете на Аллах само онзи, който вярва в Аллах и в Сетния ден, и отслужва молитвата, и дава милостията закат и се страхува единствено от Аллах, Тези са напътните.* (Сура Ат-Тауба, Покаянието, аят 18).

Джамията служи за богослужебни цели – за петъчна молитва.

В българските земи се срещат някои типове от горепосочените джамии, но преобладават сунитски култови сгради с равен покрив, каквито са повечето от гражданските обикновени джамии и месджиди. По архитектурно решение на тавана джамиите се разделят на две основни групи: с равен таван и с куполи. Първите са характерни повече за малките джамии и месджиди, а вторите – за монументалните култови сгради. Някои от първите джамии в Никопол са били с равен таван.

Джамиите с куполи по класификацията на българския учен Ибрахим Татарлъ се подреждат в няколко типологични групи: 1. Джамии с имарети, които са характерни за ранния османски период; 2. Малки джамии върху почти квадратна основа, с един купол, върху пандантиви и понякога с барабан; 3. Големи джамии с девет купола върху три симетрични оси (има и джамии и с осемнадесет купола) – част от градския интериор докъм XV в., после се срещат рядко и по българските земи; 4. Големи монументални джамии с един величествен купол върху преходи и голям барабан; 5. Към XVI в. започват да се строят и преобладават неголеми, средни джамии върху почти квадратен план с едно голямо кубе с преходи, с добре оформено предверие, декоративно оформено с аркади; 6. През XVII в. тази традиция се изменя и се преминава към строеж на големи джамии с голям купол като Шериф паша джамия (другото име на Томбул джамия в Шумен), която влиза тогава в лимеса на Никополския санджак. През следващото столетие се появяват и елементи на барок, най-вече в Дунавския регион.

В хронологичен план джамиите в Никопол и неговия регион са строени основно през два периода. Във времето на османското завладяване на Балканите (до средата на XV в.) в Никопол са издигнати *Баязид джамии* (преди 1402 г.), месджидът *Кятиб Бали ел-Емин Осман* (1403 г.), *Шах Мелек джамии* (първата половина на XV в., преди 1441 г.), както и плевенската *Михал бей джамии* (първата половина на XV в.). В периода на разцвет на Османската империя (средата на XV – края на XVI в.) са издигнати и други джамии, като в разглеждания регион се откроява най-вече плевенската *Куршунлу джамии* (1521).

Посещавайки Никопол през 1640 г., Петър Богдан съобщава за наличието на седем големи джамии от бял камък. Османският пъ-

тешественик Е. Челеби посочва в града (1651) общо 26 мюсюлмански храма – джамии и месджиди, като в 8 от тях се четяло хутбе. В крепостта (т. нар. Шишманово кале) – сега кв. Горни пазар, се намира *Йълдъръм Хан джами*, която е стара, покрита с керемиди, а минарето ѝ е изградено от тухли. В тясната равнинна градска част, между устието на малката рекичка Сазлъдере и Дунав, голяма и посещавана от много богомолци била *Шах Мелек джами*. Тя била с мраморно минаре, толкова великолепно, според Челебията, каквото нямало дори в метрополията Истанбул.

Други джамии, които направили впечатление на пътешественика, са кръстени на местните първенци като Кятиб Бали, Кадъ Иваз и Челеби ефенди. В трите използвани регистъра на града са споменати джамиите *Йълдъръм Хан*, *Шах Мелек*, *Кятиб Бали* (от 1404), *Кадъ Иваз* (от 1641), *Джами-и шериф* (срещана и под друго име *Кетхуда Бали*), *Джами-и атък* или *Ески хамамска* и *Татар*). Последната джамия свидетелства, че в града е имало и татарска махала и съответно население от тази етническа група. В годините на упадък на Османската империя не се намират данни за строеж на джамии в Никополския санджак (кааза).

В разглеждания период в Никопол са построени и немалък брой месджиди, дали имена на някои от градските махали. Е. Челеби изрежда названията на по-известните от тях: месджидите *Хаджи Касъм*, *Капан*, *Седжах* – при малката крепост на старото пристанище (*Искеле месджиди*), *Сарачхане* (Сарайханският), няколко месджида в крепостта на Никопол и пр.

В систематизираното си проучване върху историята на Никопол чешкият изследовател Александър Йосифов-Бохачек пише, че в града има 11 мюсюлмански махали и 7 християнски. Опирайки се на много сведения и научни факти (в т.ч. съчиненията на Е. Челеби), той отбелязва, че в миналото в града е имало 26 мюсюлмански храма. Освен описанието на импозантната джамия *Шах Мелек* (*На дължина и ширина тя е 150 стъпки, с мраморно минаре, в модерен стил...*) – той посочва още 6 други джамии, 19 месджида и 9 дървишки теккета. Тук освен споменатите по-горе джамии от Е. Челеби, са добавени и имената на джамиите *Кабу Индже Кабранджик* и *Емир Челеби*.

Кръгът от джамии по българското крайбрежие на р. Дунав е

твърде динамичен по времето на Баязид I Йълдъръм (Светкавицата). Така например, известни са две джамии, издигнати в негова чест – една от които е именно в Никопол. Сградата фактически представлява тухлена постройка към Калето – днес част от руините в района на Шишмановата крепост в кв. Горни пазар. На практика тя съществува и през XVII в., когато ги е видял пътешественикът Челеби. По същото време са издигнати и други джамии в Никопол, който се очертава като стратегически османски бастион. Една от тези джамии, покрита с оловен купол и от лявата страна с минаре, е споменатата по-горе като вакъф на Кятиб Бали. За нея отново е оставил сведения Е. Челеби. Българският превод от арабски език гласи така:

*Месджидът е изграден във времето на царуването на султан Байезид Хан, Бог да опази царството му, от името на Мелюкюл Рахман, известен като Кятиб Бал-ел Емин Осман. Затова той увековечи това време, Господ да го приеме и да го закриля, 806.*

Сред мюсюлманската общност на Никопол е имало своеобразен синкретизъм между двете основни ислямски течения – сунизма и шиизма (алевизма), което се потвърждава от старата джамия в кв. Кая Башъ, обявена за паметник на културата през 1901 г. с най-голяма архитектурна стойност. Същата е част от религиозен комплекс, издигнат от османските турци през ранния период на завладяване на Балканите (до средата на XIV в.). Там съществува и дървишки център с отделни помещения за практикуване на суфизъм – места за уединение и търсене на Божествената мъдрост.

Към култовите сгради се отнасят и *месджидите*. Често понятие-то *месджид* се отъждествява с *джамия*, но всъщност това е по-малка сграда, в която се извършва ежедневна молитва. Евлия Челеби съобщава за съществуването на един месджид, построен от Хаджъ Касъм в Никопол. Според него надписът на входа гласи: *Обладателят на това добро дело Хаджъ Касъм, син на Юмер, изгради това във великия Шабан в година 715*. Надписът показва, че вероятно месджидът е строен между 7.04.1315 – 25.03.1316 г. Сградата и надписът не са се запазили до наши дни, което не дава възможност да се позовем на оригинала. По мое мнение обаче, този надпис не може да се приеме за достоверен, понеже тогава не е имало османски завоевания край р. Дунав (най-ранните джамийски постройки и надписи в българските земи са от края на XIV в.) Текстът на арабски

език навярно е бил сложно вписан върху плоча. За отбелязване е, че надписът е еднотипен с този от епохата на османската държава. Датата е изписана не с цифри, а с думи. От това време е споменатата по-горе *Шах Мелек джами*. От същия период има добре запазени религиозни символи и надгробни паметници, които се намират в двора на старата (сега новоизградена) джамия в кв. Кая башъ.

Не сунитските култови сгради принадлежат на различните не-ортодоксални (хетеродоксни) течения и религиозни ордени на исляма. Те се разделят на: дергях, завиета, теккета и др. По типология биват различни: във формата на обърнато *T*, кръстати, седмоъгълни и пр. С голямо влияние в Никопол и региона се ползвали дервишките обители като теккетото на Али Коч баба, тюрбето на Айхан баба (в махалата Емин бахча в Никопол), завието на Гази Али бей Михалоглу в Плевен и др. От вакъфнамето на Гази Али бей (1496) е известно, че той построил завие във вакъфския център Плевен, предявявайки пред шейховете изискването *с благи проповеди и сладкодумни изречения да утешават наскърбените*. Някои от дервишките обители на практика са наследили християнски култови обекти или се превърнали в утраквистични светилища.

През 30-те год. на XVI в. в Никопол е учреден вакъф от Мехмед бей за поддръжка на месджид и завие. От един подробен регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България към средата на XVI в. става ясно, че необходимите разходи на завието се покриват от данъчните приходи на няколко села от вакъфа на Гази Али бей в размер от 28 289 акчета. Освен това, се пояснява, че приходите от населението без постоянно местожителство (*rûsûm-i haуmanа*) са отстъпени също в полза на дервишите (фукара).

В Никополския санджак често цитираният Е.Челеби среща по пътя си дузина теккета и завиета: в центъра на санджака Никопол, във вакъфските градове като Плевен, в каазите Ловеч и Търново и др. По негови сведения в Никопол мистичните братства разполагат с 10 теккета. Сред тях се откроявало завието на Али Кочи, един от дервишите на Коюн баба. То е поддържано от наличните приходи на с. Дервишан, познато още с името Булгарине-и кючюк. В началото то било мезра, на територията на която дервишите построили воденица (по-късно превърната във вакъф на завието).

Изворите от началото и средата на XVII в. потвърждават функционирането на няколко текета в Никопол. В 1613 г. в града са регистрирани мюсюлмани, които са назовани като шейх (2), дедè (4), баба (2) и дервиши (7). Единият от хатибите е баба Пири ходжа, а петима души от имамите и един от мюезините носят титлата халифе. През 40-те год. на XVII в. сред никополските жители фигурират отново дедè (3), суфи (2), дервиши (10) и освен тях четирима бекташии, което подсказва, че едно или няколко от текетата са били на бекташиите. Тяхното присъствие може да се обясни с разквартирането на доста еничари в Никополския гарнизон. Някои от ръководителите на дервишките братства произхождали и от средите на занаятчиите. Пример в това отношение е кожарят Али дедè. В края на същия век представителите на дервишките братства губят своето място и роля сред никополските мюсюлмани. От тях вече са регистрирани трима дедè, четирима дервиши, деветима факири, един халифе-четец на текстове от Корана, един суфи – Мехмед.

Несунитските мюсюлмански култови постройки по правило се разполагат повече извън селищата, в странични съобщителни линии и проходи, сред завареното християнско население. Така е ситуиран и един от посочените по-горе хетеродоксни обекти край Никопол – *Али Коч баба текке*, разположен на изхода на града, във височините в югоизточна посока към селата Драгаш войвода и Въбел. Текето е завие с тюрбе, разположено върху голям скален масив. В основите при входа на днешната сграда са вградени големи каменни отломъци от стар строеж. Върху повечето от тях личат архитектурно-декоративни елементи. Тези отломъци по всяка вероятност са остатъци от първична сграда с внушителни размери.

Като цяло текето на Али Коч баба представлява шестостенна каменна сграда с дървен пирамидален покрив, обшит с поцинкована ламарина. То има само един прозорец, който се намира вляво от входа. Стените са високи около 1,50 м и дълги около 2,30-2,40 м. За първи път текето се споменава от Е. Челеби: *Вътре в лозята на южната страна на града се намира гробницата на Али Коч баба*. Вероятно същото текке е имал предвид и Ф. Каниц, който споменава, че когато минавал през Никопол, забелязал южно от града *покритото с цинк текке на един турски светец*.

В османски регистър от средата на XVI в. (1544-1561), преведен и публикуван частично от Б. Цветкова през 1963 и 1972 г. се изтъква, че в Никопол има текке на светеца Али Коджу (Кочи), който се числи към дервишите на Коюн баба. Но откъсът от документа е преведен твърде неточно. Същият текст е публикуван и от Ю. Л. Баркан. В него се казва:

*След смъртта на споменатия дервиш някои от възлюбените му дервиши се обединили и изразходвали за издръжка на отсядащите в споменатото завие пътници плодовете от лозята и градините, посадени от тях със собствените им ръце и с пот на чело.*

Завието и тюрбето на Али Коч баба се споменават и от Е. Х. Айверди, въз основа на дефтер № 124 от Архива на МС на Република Турция.

Според съвременните мюсюлмани от Никополско, Али Коч баба е бил приживе народен герой, защото защитавал хората от разбойници и грабежи. Съгласно текста върху мраморното му надгробие той е починал на 26.09.1396 г. – датата на известната битка при Никопол между войската на Баязид I и кръстоносците, предвождани от унгарския крал Сигизмунд. Спецификата на някои ритуали, изпълнявани при теккето, както и наличието на някои косвени данни, характеризиращи конфесионалната принадлежност на светеца, дават основание да се смята, че разгледаният мюсюлмански паметник има бекташийски произход.

При прехода към демокрация и пазарна икономика гражданите от различните вероизповедания в България получиха правото да строят свои храмове. Наред с християнски църкви са изградени и нови мюсюлмански култови сгради. В това отношение са предприети мерки за оздравяването на двата най-известни култови храма в Никопол – джамията в кв. Кая башъ и теккето на алианския светец Али Коч баба. Джамията в кв. Кая башъ е народна старина от 1901 г., но тя изгаря в пламъците на пожар през 2007 г. Такава съдба сполетява няколко години по-рано (през 2000 г.) и друга важна джамия в града – тази в кв. Горни пазар, намираща се в близост до Шишмановата крепост.

Трябва да се отбележи, че актовете не са вследствие на етническа и религиозна вражда, но определено имат политически подтекст. Последното се отнася най-вече за джамията в кв. Кая башъ (старо име *Шах Мелек*), която до средата на XX в. е била неразрив-

на част от медресе-системата и един от паметниците на културата в Северна България с най-голяма архитектурна стойност в миналото. Построен през османския период като център на дервишите, в молитвения дом е имало изградени отделни помещения за практикуване на суфизъм. При пожара от мюсюлманската светиня са унищожени и изгарят около 100 кв. м. Според разказите на респонденти – членове на местното мюсюлманско настоятелство, в старата джамия преди е имало богат кът от реликви и книжа; от тях е спасена една незначителна част.

След уточняване на щетите Министерство на културата (МК) одобрява предложение на Дирекция *Вероизповедания* към Министерския съвет за възстановяване на никополската джамия в кв. Кая башъ. Върху руините на старото място е издигната нова джамия, като в архитектурно и функционално отношение са положени усилия да се запази автентичният ѝ вид от миналото. По експертна оценка изразходваните средства за строителството на новата джамия надхвърлят 200 хил. лв. Голяма помощ в рамките на 180 хил. лв. оказва и турско-то ведомство по вероизповеданията *Дианет*; МК съответно съфинансира сградата от държавния бюджет в рамките на 25 хил. лв.

Новата джамия в кв. Кая башъ в Никопол е тържествено открита в свещения петъчен ден на 14.10.2016 г., в присъствието на официални лица от Българското мюсюлманско вероизповедание, на турското представителство в България, религиозни институции от Турция (мюфтиите на Истанбул – кв. Еюб и Одрин), както и кмета на общината д-р Валерий Желязков.

Сред най-наболелите проблеми на прехода в края на ХХ и началото на ХХI в. е неподдържането на култовите съоръжения на религиозните общности. Няколко са факторите, които действат дълготрайно и целенасочено като деструктивни и конструктивни. В деструктивен план действат природните, антропогенните и социалните фактори, а в конструктивен (в определена степен) – политическите и религиозните. Към негативните практики в разглеждания от нас регион бихме отнесли и проблемите при узаконяване на собствеността (в това отношение не е изяснен по нашему казуса на завета и тюрбето на *Али Коч баба*), както и охраната и стопанисването на съоръженията, което подлага на посегателство и риск културно-



историческото наследство на мюсюлманската деноминация. Положително въздействие оказват фактори като правно-нормативното регулиране, практиките на съвместно етническо съжителство (много добър социален стереотип, за разлика от други региони) и условията в национален и международен план.

Пример, който формално може да се нареди сред добрите практики по опазване и съхраняване на култовите обекти, е изграждането в Никопол на новата джамия в кв. Кая башъ, но фактически тя е резултат от предишни негативни практики (умишлен пожар). Може да се отчетат като положителни и практиките за поддържане на другите две култови съоръжения от мюсюлманската общност: втората джамия в мах. Теферич и завета на *Али Коч баба*. Скромното държавно финансиране на ремонтно-възстановителните и реставрационно-консервационните работи се компенсира от самата мюсюлманска общност, вкл. с финансова помощ от чужбина.

### Използвани източници

Бохачек, Ал. 1937. *Град Никопол през вековете. Кратка илюстрирана история на град Никопол*. София. [Bohacek, Al. Grad Nikopol prez vekovete. Kratka ilustrovanata istoria na grad Nikopol. Sofia].

Грозданова, Е. и кол. 2003. *Контрасти и конфликти „зад кадър“*. София. [Grozdanova, E. et al. Kontrasti i konflikti "zad kadar". Sofia].

Евлия Челеби. 1972. *Пътепис. Превод от османотурски, състав. и ред. Стр. Димитров*. София. [Evlia Chelebi. Patepis. Prevod ot osmanoturški, sastav. i red. Str. Dimitrov. Sofia].

Каниц, Ф. 1995. *Дунавска България и Балканът, т. I*. София. [Kanits, F. Dunavska Balgaria i Balkanat, t. I. Sofia].

Татарлъ, И. 2003. *Турски култови сгради и надписи в България*. Благоевград. [Tatarla, I. Turski kultovi sgradi i nadpisi v Balgaria. Sofia].

Ayverdi, E. N. 1982. *Avrupa'da Osmanlımimarî eserleri. IV Cilt*. İstanbul.



*Завие и тюрбе на алианския светец Али Коч баба в северните покрайнини на Никопол  
Източник: Личен архив.*



*Джамията в кв. Кая башъ  
Източник: Личен архив.*

**АКО ДЕРВИШЪТ НЕ ПОМОГНЕ, ОТИВАМ ПРИ ПОПА –  
СИНКРЕТИЗЪМ, АНТИСИНКРЕТИЗЪМ  
ИЛИ ЗНАК ЗА ХАРМОНИЯ ПРИ АНАТОЛИЙЦИТЕ**

**Владислава Илиева**

**IF THE DERVISH DOES NOT HELP, I SHALL GO TO THE PRIEST –  
SYNCRETISM, ANTISYNCRETISM,  
OR A SIGN OF HARMONY BETWEEN THE ANATOLIANS**

**Vladislava Ilieva**

**vspasovailieva@gmail.com, semiramissia@yahoo.com**

**Abstract:** *In Central Anatolia, where there is a particularly impressive deep continuity of the phenomenon of “shared holiness”, traces of the initial appearance of its derivative phenomenon, “saint of all” (“shared” saint), and the mentality that accompanies it, allow us to understand the processes, nourished this jointly revered and jointly lived holiness. Deeply influenced by the perfection, harmony and order observed in the universe, Haji Bektash found himself among those individuals who contributed to the appearance of the necessary conditions for the popular practice to emerge.*

**Keywords:** *shared saint, haji Bektash, saint Arsenios of Cappadocia*

В Централна Анатолия, в района между Анкара, Кайзери, Таурус и Коня, където се наблюдава впечатляваща приемственост на феномена *споделена святост*<sup>1</sup>, следите от началната поява на производния ѝ феномен, *светец на всички* (общ, споделен светец/духовен старец, или наставник), и мисловността която го съпътства, ни позволяват да прозрем процесите, *захранвали* тази съвместно почитана, и съвместно живяна святост. Става въпрос за областта, в която се намират Кападокия на патристичните базилики, уникалните издълбани в скалите църкви, и художественото и монашеско богатство, което познаваме. Съвсем не е случайно, че тук са и столиците на трите основни дервишки ордена: Коня (на мевлевитите), Хаджибекташ (на Ордена Бекташия), и Анкара (на байрамитите). Това е и ареалът, в който преобладаващият дух на добронамереност между общностите, прави по-лесно постижимо взаимното приемане между двата културни свята, където свързващите звена между християни и мюсюлмани позволяват да се потърси лек от т. нар. *божи човек*, духовно принадлежащ към *другата* религия.

Такъв тип отношения обясняват например наличието на стихове на гръцки език в творбите на Руми<sup>2</sup> и в тези на неговия син, султан Велед, както и надписът на стенопис от XIII в. в църквата *Св. Георги (Kirkdamalti Kilisesi)*, разположена на 500 метра от Белисирма (дн. Турция), който включва имената на византийския имп. Андроник II и на селджукския султан Месут II (1282-1305). На този стенопис заедно с *великия султан, най-високопоставеният и най-благородният* (Фиг. 1), е представен съпругът на ктиторката на църквата, християнският емир Василий, със своя кафтан и тюрбан, като важен селджукски персонаж. Изографисването на султана сред стенописите на църквата се възприема като знак на признателност от страна на християните за толерантността, засвидетелствана им от селджукските турци в края на XIII в. В случая, както изглежда, султанът заедно с имп. Андроник са подпомогнали материално изграждането на църквата. Такава интеракция обикновено обозначава като тюркско-византийска, според цивилизациите към които се отнася произхода ѝ, е особено разпространена на народностни нива и естествено дава своя отпечатък при някои специфични въпроси, каквито са религиозните.

Било заради геополитическото и историческо значение на мястото, или поради влиянието на великите мислители минали оттук, начинът на мислене в тези земи, е насърчавал търсенето на божественото, скрито във всеки човек, без да бъде спъвано това мислене от определени религиозни или политически *разграничители*. При формирането на подобно хармонично културно единство в Анадола (от което понататък ще се роди балканския феномен на *общия, споделен* светец, или *свещецът на всички*, където не изненадва съществуването на *божи* хора като отец Арсений, наричан по турски Хаджиефенди, и покъсно известен днес като св. Арсений Кападокийски), важна роля изиграла както дервишките ордени от Хорасан, така също и местните обитатели, християните и имигрантите тюркмени.

### **Универсалните принципи на Хаджи Бекташ**

В тази връзка интерес представлява личността на Хаджи Бекташ, ислямски мистик и философ от школата на Ахмед Йесеви, който в търсене на огъня на безкрайната любов, пътува от Хорасан към

Анадола. Дълбоко повлиян от съвършенството, хармонията и реда във вселената, Хаджи Бекташ се оказва сред онези личности, които косвено допринасят за утвърждаването на религиозната популярна практика, синтезирана в максимата: *ако дервишът не може да ми помогне, отивам при пола* (и обратното). В този смисъл ще спомена някои от афоризмите и поговорките, приписвани на полулегендарния мюсюлмански светец, благоприятствали този процес, и станали част от културата на много поколения:

*Не наранявайте никого, дори и да са ви наранили; На никого не възлагайте товар, който не би могъл да понесе; Бъдете щедри с всички!; Споделяйте храната си!; Отвори вратите на дома си, когато някой има нужда от подслон!; Затвори си очите – не се оставяй да бъдеш подмамен от светската красота!; Контролирай езика си!; Не осъждай никой народ или личност!; Продължавай да търсиш и ще намериш!; Контролирай своите действия, език и желания!; Първата стъпка към постигане на мъдростта е скромността; Съвършенството на един човек се корени в красотата на думите, които изрича; Не забравяй, че дори твоят враг, също е човек; Най-голямото чудо, дадено ни от Бога, е работата; Пророците и светиите са дар от Бога за човечеството; За нас няма никаква разлика между мъжа и жената (Nacibektas; Turkish Humanism and...).*

През 1275 – 1280 г. Хаджи Бекташ Вели се установява в Сулуджа Карагюк<sup>3</sup>. В обстановката на много труден в политически и икономически смисъл климат за тогавашна Анатолия, той развива и преподава своята философия, с идеята да възстанови разпокъсаното *турско единство*. Въпреки това, изключителната му толерантност, основаваща се на любов към човека изобщо, стига до сърцата на много хора, вкл. християни и арменци, почувствали се докоснати от мъдростта му. Четири са основните принципи на които се базира знанието, което Хаджи Бекташ проповядвал:

**1. Любова към Бога:** човек достига истинска зрялост и мир само чрез Божията любов, те не могат да бъдат постигнати по друг начин. **2. Фокусът поставен върху същественото, а не върху повърхностното:** дълбоката мъдрост и познанието на нещата, свързани с Бога, са специални благодеяния дадени от Бога на тези, които Той избира. Бог никога не се интересува от външната страна на нещата, а от намерението, с което се правят. **3. Любов и съгласие между хората:** благата на този свят не принасят никаква полза на хората; единствените две неща, които озаряват по някакъв начин личността са божествената и човешката любов. Най-високата степен, до която може да се стигне, е постигането на любящо сърце. **4. Силата на святостта:** не трябва да се търси Бога на това или онова място. Ако

човек вярва, че е постигнал достатъчна зрялост и ако се доверява на мощта на своето вътрешно зрение, той трябва да спре да търси наоколо [...] това, което се търси, е вътре във всеки един от нас, погребано под привиден външен вид (*Hacıbektaş Culture*).

Става ясно, че тук се касае за принципи с универсален характер, които биха могли да съставляват всяка религиозна система, вкл. и християнската. Това са универсални ценности, които водят човека по пътя на честността и толерантността в отношенията му с другите. Кападокия, бидейки важен център на християнството, се оказва повлияна от проповедите на Хаджи Бекташ, който учи, че *човекът е длъжен да се държи скромно, да подхранва, усъвършенства, и изпълва духа си с божията любов*, а човешките тела са само инструменти за основната цел, така че дискриминацията между мъжете и жените или класификацията на хората според техния социален статус, или раса, той определя като едно голямо заблуждение (*Turkish Humanism and...*). Разбира се, бидейки ислямски мистик, Хаджи Бекташ не прекрочва рамките на религиозната си принадлежност, въпреки че синтезира сунитските и шиитски вярвания, както и някои християнски и мюсюлмански практики. Наследството му, предавано през поколенията, се помни и до днес от милионите последователи на неговите завети, не само в Турция, но и в България, Ирак, Албания, и Туркменистан.

### **Хаджи ефенди – лечител и регулатор на мира между християни и мюсюлмани**

Подобна мисловност насърчила такъв тип религиозност, която в случай на нужда, абсолютно безрезервно *позволявала* прибегване на нуждаещия се към духовника на *другите*, чиято различна религиозна принадлежност по никой начин не би могла да бъде пречка за неговите благослов, молитва и чудесно изцеление. Естествено, човешката нужда и прагматизмът също играят своята роля сред решаващите фактори, които подбуждали вярващите към подобна конфесионална *лоялност*, възможна, поради тогавашната историческа и религиозна ситуация.

Значими за изследването на такъв тип отношения наблюдавани между жителите на Анадола, свещениците и дервишите, представяват наративите, анекдотите и агиографските източници на

гръцки и турски език, чрез които бихме могли да илюстрираме, използвайки народния изказ по какъв начин е функционира феномена на *споделения* светец (чудодеец) в Анадола, и какъв е бил мирогледа, култивирал религиозност, която въпреки всичко, не прелива в една локална мюсюлмано-християнска амалгама, и не води до акултурация на двете общности.

Първият разказ се отнася до един свещеник от Фараса, и това не е кой да е, а гореспоменатият отец Арсений, днес св. Арсений Кападокийски, живял през XIX в., когото местните жители наричали Хаджиефенди, заради петте му поклоннически пътувания до Светите земи. Фараса, където се развива действието, е главното от шестте християнски села образуващи Фараса Кападокийска, съставляващи едно малко късче от Гърция в пределите на Турция, и където се говорело гръцки до размяната на населението през 1924 г. :

*Веднъж довели при Хаджиефенди една спяла мюсюлманка от Телелидес на име Фатма, за да ѝ чете да оздравее. Било сряда и той се бил затворил. След като дълго тропали на вратата на килията му, стътниците на спялата я оставили отвън и отишли на мегдана. По това време до килията на Хаджиефенди дошла една жена от Фараса, чиято ръка била възпалена, и взела от прага на вратата му пръст, намазала наранената си ръка и оздравяла. (Така правели всички местни жители през двата дни, когато се затварял, за да не го безпокоят). Като видяла спялата, новодошлата попитала защо чака и туркинята ѝ казала причината. Тогава жената ѝ отвърнала: Какво седиш и си губиш времето? Не знаеш ли, че сряда и петък Хаджиефенди не отваря? Взemi пръст от прага на вратата му и натрий очите си да оздравееш, както правим всички ние през тия дни, когато боледуваме. Жената си заминала по работа. Мюсюлманката отначало се зачудила на това, което чула, но после потърсила и взела от прага пръст. Натрила очите си и веднага започнала да вижда смътно. Тогава от радост взела един камък и заудряла като луда по портата на отец Арсений, който отворил, и понеже видял, че е мюсюлманка, макар и да не говорел този ден, проявил разсъдителност и я попитал какво иска. Тя му казала причината и отецът взел Евангелието и ѝ прочел, и незабавно зрението ѝ се възвърнало напълно. Тогава тя от радост паднала в краката му и му се поклонила с благоговение, а отецът ѝ се скарал като казал: Ако искаш да се поклониш, поклони се на Христа, Който ти дарува светлината, а не на мене. После тя си тръгнала радостна, намерила стътниците си, и отпътувала за селото си (Старецът Паисий 2003:69-70).*

В следващата история, този път от турски източник, шейх Хункар, за когото в текста се говори с благоволение, според разказа се

намирал в едно гръцко село в Кападокия, наречено Синасос<sup>4</sup>,

[...] *Вървейки по пътя, който води от Кайзери към Юреюп, учителят пристигнал в едно християнско село, наречено Синасос. Християните приготвяли ръжен хляб; между тях, една жена която носела кошница пълна с хляб на главата си, веднага щом видяла учителя, смъкнала кошницата, казвайки: О, дервише, моля те, вземи един самун! В нашата земя житото не вирее, не ни подминавай! Учителят, щом чул тези думи, възкликнал: Нека от тук нататък, ръжените семена и житните култури да растат в изобилие в този край! От малко тесто ще получавате много хляб. Днес в селото все още сеят ръж и пшеница. Когато приготвят малко количество тесто, от фурната излиза голям хляб; когато се сее ръж, тя се превръща в пшеница, а когато сеят пшеница, жънат ръж. Поради тази причина, всяка година, християните от селото се събирали, за да отидат на поклонение на своя учител, носели подаръци и оброчни предмети, радвайки се (Gölpinarlı 1958: 23-24, цит. в Balivet 1991:318).*

Двата текста представят социални контексти, които съвсем слабо се различават един от друг, но това което прави впечатление, е общият благодетел/чудотворец, който оперира в двете религиозни общности: отец Арсений от Фараса, светец и благочестив човек, към когото всички се обръщали за помощ, и от другата страна – шейхът Хункар (за когото се предполага, че е самият Хаджи Бекташ), чиято благословия и помощ, търсели и местните християни.

Практически, отец Арсений, без да е лекар по професия, изпълнявал ролята на лекар, лекувайки душите и телата на страдащите хора, от една страна, защото в селото нямало лекар, а от друга, по молитвата му, която според думите на очевидци *можела камък да пробие* (Старецът Паисий 2003:19), се излекували глухи, слепи, парализирани и бесновати. Не само гърците, но и турците считали Арсений Кападокийски за свят човек, тъй като и сред мюсюлманите бил извършил много чудеса и излекувал болни. Някои болни турци, които се смятали за недостойни да помолят Хаджиефенди да им прочете молитва, искали пепел от кандилницата, която той изсипвал отстрани на огнището си и я разваряли във вода, изпивали я, и оздравявали (42-43). Други пък, безплодни жени, изпращали забрадката си, за да я благослови отец Арсений, а на някои той раздавал *филахта* – някаква светиня, например парче плат, допряно до свети мощи, или просто написана на хартия молитва, която човек носел със себе си за предпазване от демонски действия, или за изцеление (Старецът Паисий 2003:18,20).

Истината е, че като му довеждали болни за да им чете мо-



литва, той никога не се интересувал дали болният е християнин или турчин (т.е. мюсюлманин), питал само от каква болест страда, за да намери съответната молитва (Старецът Паисий 2003:32). Според св. Паисий Светогорец (който събрал сведения за чудесата и живота на отец Арсений),

*чудесните дела които извършвал отеца, най-вече помагали и поддържали напласените християни да бъдат твърди във вярата си, понеже виждали великата сила на православие, а турците, които също виждали чудесата, дори и да не ставали християни, по-малко ги тормозели, и по този начин, [...] изцервяйки болния с Божията благодат, Хаджиефенди карал турците да разберат голямата стойност на Православие и да го почитат (Старецът Паисий 2003:32).*

Т.е., чудесата му в никакъв случай не са имали за цел непременното обръщане към християнството, а единствено изпълнение повелите на собствената религия да се помага на всеки, дошъл с вяра – без разделение и противопоставяне помежду им, като по този начин, вдъхвайки страхопочитание, успявал да запази мира между двете общности. Пастирската му дейност като духовник и учител във Фараса не се състояла само в наставляване и утвърждаване във вярата на жителите на гръцката общност, която постоянно се намирала под заплахата от унищожение. Той изпълнявал и специфична социална роля на регулатор и защитник на мира между християни и мюсюлмани, тъй като Фараса, разположена в много затънтено място, често била нападена от турски чети, които се движели свободно, необезпокоявани от полицията, която в този район липсвала<sup>5</sup>. Чрез многобройните чудотворни действия от типа на *вкаменияване, заслепяване, вцепеняване, изсъхване на крайник* и други, Хаджиефенди назидавал разбойниците, които посягали на християнските църкви, извършвали обири или нападали беззащитните местни християни.

*Така например веднъж, когато обикалял селата с псалта си Продромос, минал и през Синасос<sup>6</sup>. Турците от селото, попречили на отеца да влезе в допир с християните. Отец Арсений си замълчал и само казал на Продромос: – Хайде да си ходим, но ще видиш, че турците ще бързат да ни догонят. Щом се отдалечили на половин час от селото, Хаджиефенди коленичил и издиенал ръцете си към небето (помолил се). И времето както било хубаво, в един миг се събрали облаци и започнал дъжд-порой със силен вятър и селото Синасос цялото започнало да се тресе. Турците веднага разбрали грешката си и изпратили две запитиета да го догонят. И когато го настигнали, паднали в краката на Хаджиефенди и поискали*

*прошка от името на цялото село. Тогава отец Арсений им простил и се върнал в Синасос. Прекръстил селото в четирите му посоки и веднага всичко утихнало и времето се оправило (Старецът Паисий 2003:32,33).*

При друг случай,

*един турчин от село Телелидес осквернил аязмото на свети Йоан Зла-тоуст и светецът, за да го възпита, го наказал и му обърнал лицето назад към гърба. Довели го при Хаджиефенди да му чете, за да оздравее. Отецът обаче го държал една седмица, без да му чете, налагайки му епитимия (Старецът Паисий 2003:68);*

*други трима турци отишли да ограбят Хаджиефенди, но той с поглед така ги вцепенил, че били принудени да поискат прошка (Старецът Паисий 2003:75); пак, според разказа на самия кмет на селото, един ден дошли много турци (чети), за да опустошат Фараса. Мъжете от селото отсъствали, хванат и измъчван бил самият кмет, който, без да знае как му дошло, казал на турците: Каквото имам е у Хаджиефенди (Старецът Паисий 2003:78). Така, попадайки на отец Арсений, по чудесен начин*

*ръката на турчина поразена се смъкнала надолу изсъхнала, а ятаганът му паднал на земята. Когато видели това, другите турци от шайката започнали да треперят от страх, а главатарят със сълзи го умолявал да му изцери ръката. Отец Арсений тогава му прекръстил ръката и го излекувал (Старецът Паисий 2003:79).*

Никой от онази шайка не стъпил повече във Фараса.

*[...] веднъж четирима кюрди отишли пак да ограбят свети Арсений. Отецът по онова време седял на една кожа в килията си и четял. Видял крадците, когато отворили вратата му, но той не им проговорил изобщо. Онези влезли и тършували надясно и наляво, като мислели, че ще намерят пари. Отец Арсений продължил четенето си, без да им проговори. След като накрая крадците не намерили нищо, тръгнали да си вървят и единият кюрд взел двете завивки, които отецът държал сгънати в един ъгъл (това било всичкото му имущество). Какво им се случило обаче? Искали да излязат, но не можели да намерят вратата, като че били заслепени. Обикаляли насам-натам вътре в килията му, а не виждали вратата. Понеже безпокоели отец Арсений при четенето, той им показал вратата, за да излязат, но те не можели да я видят и непрекъснато обикаляли насам-натам. Тогава отецът станал, хванал единия кюрд и му казал: Ето вратата, през която излизат крадците и отиват в ада! Чак тогава разбойниците успели да си тръгнат и като се покаяли, поискали прошка. Отец Арсений им простил и те си заминали. След това разправяли това, което преживели и на другите кюрди: Аман, аман! Недейте да ходите да крадете у Хаджиефенди, защото и да влезете в килията му, след това няма да можете да наме-*

*рите вратата, за да излезете* (Старецът Паисий 2003:80).

Ако се върнем към първите два анекдота, които визират Хаджи Бекташ и Хаджиефенди в техните отношения с местните жители, ще видим че и в двете истории става дума за благочестиви мъже, към които при необходимост хората от анадолските села спонтанно се обръщали за помощ от представителя на *другата* религия. Прави впечатление, че много често тези, които се насочват към светеца на „другите“, са предимно жени, което не е никак случайно, тъй като женският елемент е свързващото звено между двете общности, както по отношение на народните вярвания, така и в поддържането на традициите при смесените бракове. От друга страна, статутът на жените в народната религиозност, и особено в ритуалите, които се отклоняват от канона, позволява тя да се появи в ролята на посредник (в нашия случай – между две религии или вярвания). Вероизповеданието на духовника и в двата разказа се различава от това на общността, с която той се свързва, но това не може да бъде пречка да се измоли жадувания благослов или изцелителната молитва. Отец Арсений *променял душите с божествената си благодат, вярвал много и лекувал мнозина, вярващи и невярващи* (Старецът Паисий 2003:92), поради което турците го смятали за светия и покровител на Фараса, и завръщайки се в родните си села, свидетелствали за неговите дарби. От своя страна, християните от Синасос се превърнали в поклонници на гроба на дервиша, благословил реколтата им.

Вторият текст е фрагмент от вилаетнамето на Хаджи Бекташ, основният източник на *Златната легенда* на бекташиите, и датира от XV в. (Balivet 1991:320). Въпреки това се смята, че разказаните събития са се случили през XIII в.. От своя страна, гръцкият текст е част от биографията на отец Арсений Кападокийски (XIX в.), съставена в Гърция преди няколко години, благодарение на спомените на тези, които се завърнали от Фараса<sup>7</sup>. Значителната хронологична разлика на толкова близки явления, не може да бъде случайна и това, което се долавя всъщност, са

*следите от едно дълго съжителство между християни и мюсюлмани, което се характеризира с определена интимност помежду им, поддържайки през вековете особен модел на взаимоотношения* (Balivet 1991: 321; Spasova Ilieva 2015:365-673).

\*

Практиката да се прибягва към търсене услугите на съседни друговерци за лечебни цели не е присъща само на анадолската култура, наблюдава се и в много смесени региони, естествено отхвърляна от официалните религиозните власти, което придава особена магическа стойност на ритуала, чрез който се измолва необходимото благословение. Що се отнася до Балканите, това което благоприятства континуитета на такъв тип религиозност през вековете, се оказва наследството, което анадолските мистици са оставили по тези земи. Става дума за един видимо толерантен дух, центриран по-скоро върху отношенията между човека и Бога, отколкото върху външното проследяване на *буквата* на институционализираните регламенти, които определят разграничението между двете религии.

В крайна сметка ползването на услугите на съседите друговерци за лечебни цели, може да се определи като *коопериране* между изповядващите различни религии (Ljubanska 2008:77), което е нещо съвсем друго, и може да бъде признато само за *повърхностен синкретизъм, който не води до синтез на исляма и християнството и не ги превръща в някаква локална мюсюлmano-християнска религиозност* (Ljubanska 2008:67), тъй като не се стига до *акултурация* между двете общности. Напротив, този *синкретизъм* представлява една *културна стратегия* (Ljubanska 2008:77), изработена от местните жители, която им позволява да запазят своята религиозна автономия и в същото време да разпознаят влиянието на религията на съседите върху ежедневно им съжителство.

## Бележки

1. Терминът „споделена святост“ въведох по време на дългогодишните ми изследвания върху ислямо-християнските взаимоотношения на Балканите, който даде и името на докторската ми дисертация *Споделената святост...* (Spasova Ilieva, VI. 2015).

2. Джелаладдин Руми (1207-1273) – персийски поет и суфистки мистик, живял в Анадола, когото християни и евреи определят като *Мойсей* и *Иисус* на своето време. Вж. Илиева, В. 2017. Мевляна – „Мойсей“ на евреите и „Иисус“ на християните. В: Назърска, Ж., Св. Шапкалова, *Хармония в различията. Сборник с доклади*. София, с. 60-70 [Ilieva, V. 2017. Mevlana – „Moysey“ na evreite i Iisus na hristianite. In: Nazärska. Zh., and Shapkalova, Sv. *Harmonia v razlichiaata. Sbornik s dokladi*. Sofia, pp. 60-70].

3. Сулуджа Карагюк/*Suluca Karahöyük* – дн. Хаджибекташ, един от големите градове в Кападокия, където се намира гробницата и музея на известния мистик.

4. Днес Синасос носи името Мустафа паша. През XVIII в. се превръща във важен център на гръцката култура – *Малоазийската* Атина.

5. Въпреки че на християните била дадена относителна свобода, във *Фараса* страхът си оставал почти същия, понеже турците винаги гледали с лошо око онези шест християнски села на *Фараса*. Затова св. Арсений вършел просветителската си дейност безшумно и с голямо разсъждение, за да не дразни турците (Старецът Паисий 2003:31).

6. Същото село, за което стана дума в гореспоменатия разказ за шейха Хункар.

7. Св. Арсений Кападокийски е роден около 1840 г. във *Фараса* и умира на о-в Корфу, на 10 ноември 1924 г., малко след пристигането си от Мала Азия.

### Използвани източници

Любанска, М. 2008. Използване на лечители друговерци като проява на религиозен антисинкретизъм (Принос към анализа на мюсюлманско-християнските отношения в Западните Родопи). *Български фолклор*, № 3-4, с. 63-77 [Ljubanska, Magdalena. Izpolzvanе na lechiteli kato proiava na religiozen antisinkretizăm (Prinos kăm analiza na miusiulmansko-hristianskite otnoshenia v zapandite Rodopi. In: *Balgarski folklor*, № 3-4, pp. 63-77].

Старецът Паисий Светогорец. 2003. Св. *Арсений Кападокийски*. Превод от гръцки Славянобългарски манастир. „Св. Георги Зограф“. Света Гора, Атон [Staretzat Paisiy Svetogoretz. Sveti Arseniy Kapadokiyski. Sveta Gora, Aton].

Balivet, M. 1991. The Long-lived relations between Christians and Moslems in central Anatolia. Derviches, Papadhes, and Country folk. In: Bryer, An., M. Ursinus, eds. *Byzantinische Forschungen*, vol. XVI: Manzikert to Lepanto: The Byzantine World and the Turks, 1071-1571, Papers given at the Nineteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1985. Amsterdam. Adolf M. Hakkert, pp. 313-322.

Gölpinarlı, A. 1958. *Vilâyet-Nâme, Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektâs-i Velî*, Istanbul.

Spasova Ilieva, Vladislava. 2015. *La santidad compartida: la encrucijada del islam y la ortodoxia cristiana en los Balcanes, reflejos en Bulgaria/The shared holiness: the crossroad of Islam and the christian orthodoxy in the Balkans, reflections in Bulgaria*. Doct. Diss.-Universidad Complutense, Madrid, Available at: <<https://eprints.ucm.es/39974/1/T37972.pdf>> [Accessed 18 September 2020].

Hacibektas. *Heritage Travel*, Available at: <<https://www.goreme.com/spanish/hacibektas.php>> [Accessed 19 August 2020]

Hacibektas Culture. *Turizm ve Gezi Portalı www.voyagerbook.com*, Available at: <<http://www.turkiyeninrehberi.com/sp/kultur/hacibektas.asp>> [Accessed June 2015]

*Turkish Humanism and Anatolian Muslim Saints (dervishes), Available at: <<https://www.ktb.gov.tr/EN-98632/turkish-humanism-and-anatolian-muslim-saints-dervishes.html>>[Accessed 19 August 2020].*



Фиг. 1. Стенопис със султан Месут II, имп. Андроник и християнския емир Василий, от Kırkdemir Kilise, църквата „Св. Георги“, Беллисурма, <https://www.kulturportali.gov.tr>.



# FAITHFUL TO TRADITION – OLD BELIEVERS' MINORITY IN POLAND

Dominika S. Wysoczyńska

## ВЕРНИ НА ТРАДИЦИЯТА – СТАРОВЕРСКОТО МАЛЦИНСТВО В ПОЛША

Доминика Височинска  
dominika-wisoczynska@wp.p

**Abstract:** *In the history of the Russian Orthodox Church, we can distinguish several important moments and events. One of the most significant ones were the reforms of Patriarch Nikon, who wanted to purify the faith from incultivated elements. His actions were not accepted and understood by everyone. Those who opposed the reforms constituted new communities, called Old Believers. Because the reforms of Nikon acquired the status of state laws, the traditionalists met with persecution by church and state authorities. They were forced to emigrate and they often committed suicide by self-immolation. The Old Believer community functions, among any other countries, in Poland to this day. In their lives and in practice they use their own ritual books, they are characterized by a specific liturgical rite and their own ethical code, which is an expression of the theistic and heteronomic ethics.*

**Keywords:** *Old Believers minority, religion, tradition, faith, Poland*

**Резюме:** *В историята на Руската православна църква могат да се посочат няколко важни момента и събития. Сред най-впечатляващите са реформите на патр. Никон, призовал за чистота на вярата от привнесени елементи. Действията му не са възприети и разбрани от значителна част от духовенството и миряните. Противопоставилите се на реформите организират своя църковна общност, наречена „старообрядци“. Тъй като Никоновите реформи се налагат в общоприетото богослужение, традиционалистите се изправят пред съпротивата на църковни и държавни авторитети, в резултат на което някои са принудени да емигрират, а други прибегват до самоубийство, принасяйки се в жертва на вярата. Староверците практикуват и днес в много страни, вкл. в Полша, използвайки за службите свои ритуални книги, отличаващи се със специални литургични текстове и собствен етичен кодекс с теистични и хетерономимични трактовки.*

**Ключови думи:** *староверско малцинство, религия, традиции, вяра, Полша*

The main hypothesis of the following text is that the Old Believers, as a small religious, cultural and ethnic minority, undertake various activities in order to preserve their tradition and culture and transfer them

to people outside the community, as well as to the next generations of Old Believers. The first part of this paper, based on historical sources and research works, presents the genesis and history of the Old Believers minority, as well as the circumstances of their settlement in Poland. The second part of the paper, based on the latest data, presents the activities undertaken by members of the minority in order to survive as well as preserve and pass on their traditions, and thus confirms the mentioned research hypothesis.

### **The Old Believers and their history**

Old Believers are one of the minority religious groups living in Poland, and more specifically in its north-eastern part. Their history dates back to 1654, when the then patriarch Nikon, supported by Tsar Alexei I, decided to introduce changes in the Orthodox liturgy. The patriarch has long planned to cleanse the holy faith from its distortions. As Krzysztof Snarski writes in his book *Staroobrzędowcy. Historia, wiara, tradycja* already in the 1640s the future patriarch belonged to the Circle of the Defenders of the Old Virtues of Church. The educated clergy gathered there set themselves the goal of *unifying religious rites and organizing many ecclesiastical matters, which for many years of disputes among the believers have significantly diversified* (Snarski 2018: 7)

he reforms consisted in changing the spelling of the name of Jesus from *Иисусъ* to *Иисусъ*, ordering the sign of the cross with three fingers instead of two to designate three people in the Holy Trinity, allowing the rite of baptism not only by immersion in water three times, worshiping not only eight-pointed crosses, introducing a procession movement against the sun, saying prayers not only on *lestovka*, that is the rosary, but also on the so-called *chiots*, calling the Alleluia three times, not twice, making a larger number of bows than the twelve envisaged by the Old Believers during the prayer of Saint Ephrem the Syrian, as well as celebrating new services, rewritten liturgical books. These seemingly minor and meaningless modifications were widely echoed in the Church and influenced the fate of many Orthodox believers. Those who did not adapt to the new rules automatically became the target of persecution. It was both a mockery and ridicule of both their attachment to tradition and their



external appearance. In addition, they were affected by economic sanctions, consisting in deprivation of property, deportations to Siberia and public executions.

Such was the fate of, among others, the protopope Avvakum, a zealous follower of the Old Orthodox Church, the clergyman of the boyaryna Feodosia Morozova, immortalized in the famous Surikov's painting under the same title. Avvakum, who went down in history as the author of his autobiography, *The Life of Avvakum*, written by himself, was burned at the stake on April 14, 1682, along with Fyodor, Lazarus and Epiphanius. The aforementioned Morozova, who belonged to the tsar's close circle, survived the murder of her son and then died of starvation. The penalties for not accepting the reforms approved during the Moscow Council of 1654 also included beheading, death by hanging, deprivation of positions, including church posts, and recognition as enemies of the Church and the state. Despite this, the Old Believers were convinced of the rightness of their conduct, but due to the lack of communication between the groups, their doctrine began to distort. Sects arose, each with their own way of achieving God's Kingdom of Heaven. And so the Skoptsy claimed that the only way was to get rid of bodily temptations, and that is why they performed ritual castration, both for men and women.

The members of another group, in turn, hung on special hooks overnight to mortify their bodies as much as possible. Some believers doubted and committed suicide by self-immolation because they believed in the cleansing power of fire. Moreover, there were also splits as to the necessity of the church hierarchy. The community divided into two groups. The first of them, the so-called bezopovtsy, rejected the clergy when there were no priests ordained before the Nikon reform. The spiritual leader of them is the so-called adjuster. The popovtsy did the opposite, taking advantage of the ministry of Orthodox clergy. As Iwaniec writes, this group was constantly subjected to attempts to "convert" to Orthodoxy (Iwaniec 1977: 36).

In a situation where the neighbor was against the neighbor, the Old Believers left the Russian Empire and went in search of a new place of residence. Some of them went deep into the taiga and stayed there in isolation, others emigrated outside the country. Thus, members of this religious group came to the territory of Poland, and more specifically the

Suwałki Region, in the second half of the 18<sup>th</sup> century, in the years 1779-1792. As you can read in Pastuszewski's publication *An outline of the latest history of Old Believers communities in Poland (1939-2016)*, they reached Masuria in 1820 (Pastuszewski 2017: 9), which is a borderline date for the settlement of Old Believers in this area. The first villages they founded were Gauty and Czuwaniszki, then Wodzilki and Pogorzelec, as well as Sztabinki, Buda Ruska, Gabowe Grądy and Rosochaty Róg, were established.



*Old Believers' settlements in Poland*

Source: <http://inne-jezyki.amu.edu.pl/Frontend/Language/Details/22>, red. Jacek Cieśliewicz

### **Between tradition and modernity**

The number of Old Believers currently living in Poland varies according to various criteria, from several hundred to two thousand people. Representatives of the older generation cherish the memory of their ancestors, history, origins, cultivate traditions, but still more and more often experience the effects of globalization, modernization and secularization, which they openly talk about, pointing to the causes of these phenomena. In this part of the paper, I will focus on the activities undertaken by the Old Believers in order to preserve the tradition and

pass them on to the next generations.

The first of these are popularizing activities conducted by the members of the band *Riabina*. According to information from 2019,

*Riabina – a singing group from Gabowe Grądy is the only representative of the cultural tradition of Russian Old Believers in Poland who fled to the territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth after the split in Russian Orthodoxy in the mid-17th century. The band consists of a group of 8 women. The group performs polyphonic a capella songs derived from its own Russian cultural tradition, including ceremonial (wedding) songs, ballads, songs and processional dances. The ensemble performs in reconstructed women's costumes appropriate for the local Old Believer settlement in Poland. Riabina has performed, inter alia, at the Kazimierz festival (as a guest in 1988), the National Competition of Traditional Folk Dance in Rzeszów (distinction in 1995) and many nationwide festivals. In 2010, it became a laureate of the world festivals of the Russian diaspora held in Moscow. The band has released two albums “Riabina-songs of the Old Believers” and “W styrawierskyj dziariewni”<sup>1</sup>.*

The second example of activities undertaken by the Old Believers is opening to the outside world and cooperation with scientists studying their culture, dialect and customs. Although it sounds ordinary, for the Old Believers community it is a significant step forward and a relaxation of their strict morals. Until recently, the Old Believers were a hermetic community, closed to outsiders. As Głuszkowski and Grupa state in their article,

*In a foreign country, Old Believers were a minority in terms of religion, nationality and language, and with time they began to be a research interest for journalists and scholars. The first Polish texts on the Old Believers appeared in the mid-nineteenth century. Initially, these were mentions in press correspondence from the vicinity of Augustów and Suwałki, and in the years 1857-1858 Benedykt Tykiel published the first scientific study on Old Believers entitled “A few historical and statistical remarks about the Augustów Governorate” (see also Maryniakowa 2013: 2011 et seq.; Pastuszewski 2014). As a group different from Poles in terms of religion and culture, Old Believers were an interesting subject of ethnographic research (Kolberg 1966: 6-7), and in the interwar period they became the subject of historical and political papers and studies (see, inter alia, Wańkowicz 1988: 73-80; Maryniakowa 2013: 216-217; Kościelak 2015). The beginning of modern research*

---

<sup>1</sup> *Riabina – koncert pieśni staroobrzędowców* [in:] *Dźwiękospacery!* Available at: <https://dzwiekospacery.wordpress.com/2019/09/09/riabina-koncert-piesni-staroobrzędowcow/> (accessed: 16.09.2020).

on Old Believers in Poland dates back to the 1950s, when Eugeniusz Iwaniec (history and culture), Iryda Grek-Pabisowa and Irena Maryniakowa (linguistics) published their first works. Although the results of their most important studies (Grek-Pabisowa 1968; Maryniakowa 1976; Iwaniec 1977; GrekPabisowa, Maryniakowa 1980) are still the basic starting point for the research of subsequent generations of researchers of the linguistic situation and Old Believers culture, the changes taking place in this community in recent decades have forced the adoption of new research perspectives (Głuszkowski, Grupa 2016).

The last solution, which I will mention in the paper, concerns the attitude of the Old Believers themselves. Being aware of their diminishing numbers, as I have already mentioned, they opened themselves to the outside world, also when it comes to accepting people from outside in the community, also of another religious denominations. Due to the fact that until recently marriages with people from outside the community were not allowed, the number of Old Believers began to decrease. At the same time, more and more young people were leaving their home towns and villages in search of education and work. In such circumstances, mixed marriages became more frequent. Like them, remarriage was also allowed over time. As for children who are the fruit of mixed relationships, it is up to the parents to raise them in a particular faith. It is also possible to join the community from outside and change religion.

\*

As evidenced by the examples cited in the second part of the paper, Old Believers are aware of their uniqueness on a national scale as well as the threats that stand in the way of the continued existence and functioning of the community. Therefore, the presented research hypothesis turned out to be true, and the undertaken subject requires further research and development, as the Old Believer minority in Poland and in the world develops, preserving its traditions, but also using tools and technologies developed and improved in connection with development of the modern world.

## References

Głuszkowski M., Grupa M., 2016. *Socjolingwistyczne badania podłużne bilingwizmu staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, [w:] Robert Dębski, Władysław T. Miodunka (ed.) *Bilingwizm polsko-obcy. Od teorii i metodologii badań*

do studiów przypadków, Kraków: Księgarnia Akademicka, pp. 33-47.

Iwaniec, E. 1977. *Z dziejów starobrzędowców na ziemiach polskich XVII-XX w.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Pastuszewski, S. 2017. *Zarys najnowszych dziejów wspólnot starobrzędowców w Polsce (1939-2016)*. Kielce: Oficyna Wydawnicza "STON-2"

Snarski, K. 2018. *Starobrzędowcy. Historia, wiara, tradycja*. Kielce: Paśny Buriat.

*Dziedzictwo językowe Rzeczypospolitej*. Available at: <http://inne-jezyki.amu.edu.pl/Frontend/Language/Details/22> (accessed: 15.09.2020).

*Riabina – koncert pieśni starobrzędowców* [in:] *Dźwiękospacery!* Available at: <https://dzwiekospacery.wordpress.com/2019/09/09/riabina-koncert-piesni-starobrzędowcow/> (accessed: 16.09.2020).

# ЗНАЧЕНИЕТО НА РЕЛИГИОЗНАТА ВЯРА И НОВИТЕ РЕАЛНОСТИ И ТЕНДЕНЦИИ В ЕВРОПА

Паулина Тодорова

## THE IMPORTANCE OF RELIGIOUS FAITH AND THE NEW REALITIES AND TRENDS IN EUROPE

Paulina Todorova  
paulitod@abv.bg

**Abstract:** *The article discusses the importance of religious faith in the diversity of religious communities in Europe and depending on international migration. The emphasis is on the new realities of integration of parallel closed self-isolating communities in the conditions of religious pluralism and multiculturalism in Europe. It is necessary to reconsider the importance of religious faith and its consideration as a dynamic value and up to date meaning formation factor. Attention is paid to the revitalization of religion, which may cover all areas of spiritual and material existence. Ignoring spiritual and moral resources of faith leads to the devaluation of man. The peoples of the Old Continent need to find new paths through the spiritual and moral resources of faith for getting to know each other, cooperation, unity, a secure European future and stability.*

**Keywords:** *religious faith, religious community, identity, national and European identity, religious pluralism and multiculturalism and migration.*

Религиозните общности в различните региони и държави в Европа се променят в зависимост от международната миграция, която е важен фактор, влияещ върху прогнозираната численост на живеещите на Стария континент. В началото на века, европейските държави се сблъскаха с изключително големи трудности в опити да се реши проблема с приемането и интегрирането на огромен брой мигранти на своя територия. Оказа се, че Европа като цяло не е способна за всеобщо активно признаване на равенството между културите и религиите – не като риторика на думи, а с дела, които имат пряко отношение към сблъсъка на радикалния ислямизъм и християнските ценности, но също така и спрямо по-сериозните различия между религиозните и новите културни нагласи в европейските държави. Освен трите световни религии – *християнство, юдаизъм и ислям*, които могат само условно да бъдат наречени *абрахамистични*, според *The Future of World*

Religions: Population Growth Projections, 2010-2050, Pew Research Center (Маринов 2017), в Европа живеят не малък брой индуци, будисти и атеисти. В условията на икономическо неравенство и безработица, предизвикана от пандемията, свързана с Covid-19, izolацията на емигрантската диаспора и нежеланието ѝ да се *влише* в новите европейски културни ценности, се пораждаат постоянни конфликти, често съпроводени от терористични актове, които неоправдано се квалифицират предимно като политически, а всъщност имат сложни социално-културни, религиозни, икономически и междуетнически корени. Това се отнася особено до интеграцията на паралелните затворени ислямски общности в условията на съществуващия културен и религиозен плурализъм. Така надеждите, че десетки милиони мигранти, дошли в Европа от Азия и Африка, както и техните потомци, родени вече в Европа, напълно ще разберат и възприемат езика, културата, традициите на европейските нации, не се оправдават поради нарушаването на съществуващите религиозни бариери. Оказва се, че религията (по-специално религиозната вяра) продължават да играят съществена роля в обществата на Стария континент. И макар коронавируса да намали значително емигрантската вълна към Европа, въпросът за миграцията и последствията от нея изисква сериозно отношение и чувство за отговорност. Онези, които се държат така, сякаш Европа може да приеме всички желаещи от Африка, Азия или Близкия изток, не осъзнават или пренебрегват същинския проблем. Но и онези, които мислят само как да затворят границите на Европа и да я опазят, все още не са схванали проблема в цялото му измерение.

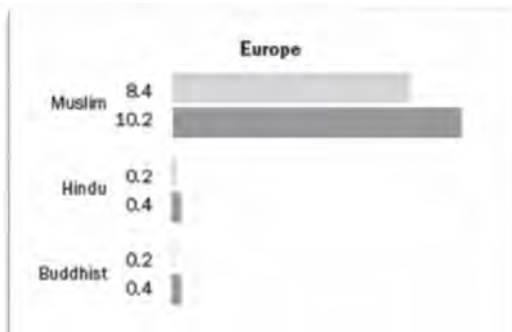
### **Миграцията и промените в баланса на религиозните общности в Европа**

По принцип прогнозирането на бъдещите направления на миграцията е трудно, тъй като тя често е свързана с политиката на световните правителства и международните събития, които могат бързо да се променят. Ето защо много демографски прогнози не включват миграцията в своите модели. В случая обаче, Pew Research Center прилага разработения съвместно с Международ-

ния институт за приложен системен анализ в Люксембург иновационен метод за използване на данните за предишните миграционни тенденции, за да оцени религиозния състав на миграционните потоци за десетилетия напред. Влиянието на миграцията може да се види въз основа на примерите от Диаграма 1, в която се сравняват сценарии, прогнозирани, като се отчита или без да се отчита миграцията в регионите, където тя има най-голямо значение и се базира на данните за възраст, раждаемост, смъртност и смяна на вероизповеданието за многобройните религиозни общности в Европа. Демографските прогнози обхващат осем основни религиозни групи: християни, мюсюлмани, индуци, будисти, юдеи, представители на други религии и нерелигиозни хора. Тъй като преброяванията и анкетите в много държави не дават информация за религиозните подгрупи – като сунити и шиити в рамките на мюсюлманската общност, или православни, католици и протестанти – в християнската, в прогнозите тези религиозни групи се разглеждат като хомогенни. През следващите десетилетия общността на европейските християни вероятно ще намалее със 100 млн. души, като от днешните 553 млн, броят им ще достигне 454 млн. Оставайки най-голямата религиозна общност на Стария континент, християните ще бъдат по-малко от 2/3 от цялото европейско население, докато днес те са 3/4 от него. Също така се очаква през 2050 г. почти 1/4 от всички европейци (23%) да бъдат атеисти, а броят на мюсюлманите на континента да нарасне от 5,9%, през 2010, до над 10%. През същия период броят на индуците в Европа също ще се удвои, като от 1,4 млн. души (0,2% от населението на континента) ще достигне 2,7% (0,4%), най-вече за сметка на продължаващата миграция (Маринов 2017: 162).

Новите реалности в Европа налагат да се обръща все по-голямо внимание на въпроса за миграцията и промените в баланса на религиозните общности. За да се изясни този въпрос по принцип, се налага да разгледаме какво представлява националната идентичност и европейската идентичност.





Диаграма 1: Влиянието на миграцията върху населението по региони (Източник: *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*, Pew Research Center) – % от населението през 2050, за което се смята, че ще бъде в Европа: мюсюлмани – индуци – будисти. (Маринов 2017).

## Европейската идентичност и националната идентичност

*Европейската идентичност* представлява набор от ценности, осигуряващи споделено значение за повечето европейски граждани, като им дава възможност да почувстват принадлежност към определена европейска култура и институционална система, които те смятат за легитимни и значими (Castells 2012). Европейската идентичност задължително трябва да бъде съпоставена с националната, тъй като някои от основните характеристики на националната идентичност могат да бъдат пренесени към една наднационална общност, каквато е Европейският съюз. *Националната идентичност* има две значения – идентичност на индивида като член на политическа общност за разлика от друга негова идентичност, и идентичност на политическата общност. *Идентичността* на човека се състои от онези съставни характеристики, които го определят именно като този индивид, без които той не би бил човекът, който е. Съществуват различни класификации на типовете идентичност – *лична, социална, човешка; колективна* (разделяща се на полова, регионална, социално-икономическа, етническа и религиозна) (Parekh 2008). Към колективните идентичности могат да бъдат отнесени националната и наднационалната. Антъни Смит въвежда два основни модела на нацията, на които се базира националната идентичност:

западен и източен. *Западният модел* се характеризира с историческа територия; *patria* – обединяването на законите и институциите с единна политическа воля; равенство пред закона на членовете на общността и общи ценности и традиции (вж. Смит 1991). При него индивидът може да избира нацията, към която да принадлежи. При *източния модел* индивидът неизбежно и естествено остава член на общността, в която се е родил. За този модел са характерни народната култура, езикът и обичаите. Основната характеристика на западния модел е гражданският елемент, а на източния – етнокултурният. Като се основава на тези модели, Антъни Смит определя няколко фундаментални характеристики на националната идентичност: териториална цялост, общи митове и исторически спомени, обща масова публична култура, общи юридически права и задължения на членовете и обща икономика и териториална мобилност. Тези два модела са в основата на много теории за европейската идентичност. Институциите на ЕС влияят на социалните идентичности на хората чрез модели на социализация и модели на убеждаване. *Европейската идентичност* е колективна идентичност, наднационална, която не влиза в конфликт с националната идентичност. Тя съдържа в себе си граждански и културен компонент и предполага противопоставяне на *европейско* и *не-европейско*, на *другото* на Европа (САЩ, Русия, Турция и други).

### **Ревитализацията на религията**

В много по-голяма степен пропастта на разделението се дължи на неправилните понятия и представи за *значението*, *ролята* и *функциите на религията* в държавата и обществото. На практика идеята, че т. нар. сблъсък на цивилизациите е пространство, свободно или лишено от религиозност и религиозни убеждения е очевидно илюзорна, като това се отнася и за противоположния възглед, че ревитализацията на религията би могла да обхване всички области на духовното и материалното битие. Така се игнорира значимостта на факта, че *в какво понастоящем действително вярват или в какво вече са престанали да вярват човеците има съществено значение за икономическия, политическия, културния и социалния порядък.* (срв.

Вълчанов, Хубанчев 2009: 9-13). В тази взаимовръзка се намира и проблема за религиозната вяра и трите световни религии – *юдаизъм, християнство и ислям*, които могат само условно да бъдат наречени *абрахамистични*. В Европа *мигрират преди всичко* мюсюлмани от Африка, Близкия изток, индуси, будисти от Азия и атеисти и затова следва да се спрем по-задълбочено на понятието *религиозна вяра*. Европа е християнска, но в нея съжителстват от хилядолетия както християни, така и евреи, мюсюлмани, будисти и др. Християнските общности в Стария континент отдават значимост на религията и значението на религиозната вяра в живота на обществото. В това отношение по-подробното разкриване на многоизмерната същност на религиозната вяра откроява съществени аспекти за изключителното ѝ позитивно значение и роля както за отделната личност, така и за отделните човешки общности.

### **Религиозната вяра – динамична величина и актуален смислово формиращ фактор**

Между вярата и смисъла на човека съществува дълбока и многогранна пряка зависимост. Загубата на смисъл е свързана винаги и със загубата на вяра. (Франкл 1990: 38-39). Бъдеще, в което човек не вярва, няма никакъв смисъл за него. И обратно – смисълът, съдържаш се в това бъдеще го стимулира да положи необходимото и осъществимото, и така да вярва в него. Вярата запазва смисъла, а смисълът на свой ред, съхранява вярата. Поради това в психологията на религиозното развитие решаващо значение има въпросът по какъв начин в човешкия живот се поражда, развива и съзрява религиозната вяра като динамична величина и фундаментален смислово формиращ фактор. Тук биха могли да се цитират някои определения и становища за вярата от теологически и от религиозно-философски, и психологичен характер:

*Вярата не е доверие към достоверността на обектите, но е действително събитие на вътрешния живот, чрез което се влиза в същностно общение с Божественото. (Киреевский 2007:318.) Да вярваш – означава да получиш от собственото си сърце това свидетелство, което Сам Бог е дал на Своя Син. Вярата – това е взорът на сърцето към Бога. (Киреевский 2007)*

## Ето защо

*за всеки е възможно и необходимо да свърже направлението на живота си с корените на своята вяра, да съгласува с тях цялата си дейност и всяко конкретно начинание, за да може всяко действие да бъде израз на един стремеж, всяка мисъл да търси единното основание и всяка крачка да води към една единна цел. Без това животът на човека не би имал никакъв смисъл, неговият ум би бил като счетоводна машина, а сърцето би било бездушни струни, в които свири случаен вятър; никакво действие не би имало нравствен характер и човекът, собствено, не ще го има. Защото човекът – това е неговата вяра (Киреевский 2007).*

Връзката на вярата със смисловата сфера на личността показва, че вярата и смисълът в своите характеристики са сходни в много отношения. Така например вярата, както и смисълът, се отнасят към свръхсетивното и духовното измерение в човешката психика. Освен това и смисълът, и вярата нямат *надиндивидуално, извънпсихично* или *извънсубектно* съществуване. Смисълът и вярата са неразривно свързани с реалното битие на субекта. Те са предметни: вярата винаги е вяра в нещо, смисълът винаги е смисъл на нещо. Така вярата е вяра в нещо, в което

неразделно от една страна присъства вярата, в която съм убеден и от друга – в съдържанието на вярата, което аз усвоявам в нейното осъществяване, т. е. вярата, която се вярва (*fides qua creditur*) и вярата в нещо, в което се вярва (*et fides que creditur*). (Jaspers 1948:30)

Или още: един път религиозният акт включва психичния процес, изразяващ вярата като преживяване, и втори път – съдържанието, в което се вярва. В психологията на личността феноменът вяра се свързва с многообразието на психични процеси и свойства като емоции, чувства, преживявания, убеждения, смисли, отношения, действия и др. По този начин във вярата се отразяват всички възможни и най-същностни страни от психичната действителност. При интеграционния подход, който е присъщ и на психологично-религиозния подход на Джеймс Фаулър, е възможно интерпретирането на феноменологичната страна на религиозната вяра с чисто богословски понятия, присъщи в редица отношения и на православната богословска мисловност (вж. Moran 1997).

Изключителното значение на религиозната вяра като носител на фундаментален смисъл, обхващащ функционално и в цялост всички психични сфери с могъщата и непреодолима сила на духа,

мотивиран и стимулиран във възходането към най-висшата реалност на Бога, се откроява още по-ярко в дълбинните кризисни ситуации от екзистенциално естество. В повечето случаи в човешкия живот те се причисляват към категорията *ситуационни кризи*, но дори и ситуационни, с много по-голяма динамика и интензивност те интегрират в себе си психичните процеси, качества, състояния и преживявания, формирани в епигенетичното развитие на личността. Конкретно те възникват непосредствено пред лицето на смъртта и крайно тежки изпитания в борбата за оцеляване, на решаващи и преломни събития, на най-дълбинни вътрешни сътресения (при страх, болести, непосилно страдание, осъзната дълбока индивидуална вина), придружавани с максимални степени на стрес, при които личността организира всички свои вътрешни резерви, за да може да оцелее и да се самосъхрани (Тодорова 2016:149-151). При тези ситуации, определяни от Карл Ясперс като *гранични (Grenzsituation)*, човек непроизволно познава истинската си същност като нещо безусловно спрямо друга най-висша и абсолютна Безусловност (срв. Jaspers 1973:21-37)

Така, намирайки се на границата между две реалности, личността взривява обвивката на емпиричната си даденост, на обикновеното си съществуване в света (*in der Welt-Sein*) и достига до нови битийни измерения, надхвърлящи ограничителните граници на рационалното и логичното, и разкриващи истинския и необусловен смисъл на човешкото съществуване (*Existenz*). Фактически в жизнения човешки цикъл винаги настъпва момент, когато граничните ситуации са неизбежни и *величието на човека се състои в това, в какво той се превръща при осмислянето на граничната ситуация* (Jaspers 1963:319).

В граничната ситуация това, което има материален характер, е вече *незначително*. И тъкмо това е, което личността трябва да достигне, като се стреми към собствената си истинска реализация, ако иска действително да стане това, което трябва да бъде. Отклоняването от тази линия на развитие би означавало възвръщане към безсмислието, към празнотата на собствената действителност. Единствено в борбата за самоосъществяване – по пътя си през света – човекът може да бъде засегнат в корена на собственото си съществу-

ване от силата и сериозността на граничната ситуация. И когато в битието на света *аз-ът* (Dasein) търси безспорното и устойчивото като истински смисъл на съществуването, и това търсене се окаже напълно без резултат, тогава се възприема силата, с която неизбежно граничната ситуация отправя търсеция в безкрайността на трансцендентността.

Актуалността на вярата през всички времена е гаранция за нейната жизненост. Всяко пренебрегване на духовно-нравствения ресурс на вярата води до обезценяване на човека. Често пъти вярата е замествана с различни сурогати, но зад тяхната лъскава фасада винаги се крие старата вековечна човешка вяра в Бога, макар в повечето случаи да не е осъзнавана като такава и да е изразявана по един или друг начин, обявявана за едно или друго нещо. Това е тази вяра, която в своето действително утвърждаване дава истинско знание на човека за самия него, за света и за Бога. Вярата в Бога дава нов духовен подтик за усвояване и преобразяване на света. От нея извира силата и смелостта за изправяне лице в лице с реалните проблеми в живота. Вярата в Бога разчиства пътя за изява на вложения в човека Божи образ. Тя дава творчески импулси на християните в борбата им за нов свят; импулси, в които се оделотворява Божията повеля за уподобяване на Бога за съвършен живот (Мат. 5:48). *Постиженията на вярата се измерват с вечното.* Те са обусловени от Божествената искра в човека, която разпалва неугасим пожар и копнеж по Бога. По такъв начин постиженията на духа дават своя плод във вид на обективни резултати в живота. Изостреното духовно чувство на вярващия човек е трудно заблудимо спрямо фалшивите стойности, които му се предлагат. То му помага да отреагира вярно на лъжата и неправдата. В акта на извършване на едно добро дело се получава оделотворяване и обективизиране на вярата в Бога, Който е абсолютното Добро. Вярата се превръща в непосредствена сигурност за правилността на извършването, тя се възприема като знание за истината. Ако човек, който има такава силна вяра, по някакъв начин би я загубил, той сигурно ще се чувства безкрайно нещастен. Вярващият християнин може да преживее моменти на колебание във вярата, но вярващият човек винаги актуализира вярата в себе си и се бори, за да не я загуби. Тази борба е

част от постоянния стремеж към пълнота във вярата и възрастване в съвършенство. Религиозният опит и вярващото религиозно съзнание откриват корените на своята вяра и знание в човешкото сърце. Този религиозен символ е последното основание на човешката личност. Сърцето е основният извор за изява на човека. В него той открива неунищожимата духовна същност на собствена си личност – Божия образ. Този образ е искрата, която сгрява душата и ѝ помага да подклажда огъня на любовта към Бога. Тази светлина в човека свети в тъмнината на греха и със своята вечност и неунищожимост е спасителен фар в бурното море на греховните вълни. Тя осветява разума дори и в най-греховните му самоизяви като по този начин му помага да разбере самозаблудата си и да се опомни. Тази светлина се обективира чрез човешката съвест. Тя е неподкупно око, което свидетелства за истината и дава необоримо знание за нея, дори и да е против нашата воля. Тя предупреждава хората, че техният неуравновесен стремеж за самоизява води до сблъсък на интереси и до световни катаклизми (Тодорова 2016:186-188).

В много по-голяма степен разделенията се дължат на погрешни понятия и представи за *значението, ролята и функциите на религията* в държавата и обществото. Идеята, че т. нар. сблъсък на цивилизациите е пространство без религиозност и религиозни убеждения е очевидно неоснователна, като това се отнася и за противоположния възглед, че ревитализацията на религията трансформира всички области на духовното и материалното битие. Така се игнорира значимостта на факта, че *в какво понастоящем действително вярват, или в какво вече са престанали да вярват човешките, има съществено значение за икономическия, политическия, културния и социалния порядък*. Религиозната вяра обаче е смислово определящ фактор и основа за осмисляне на човешкото битие. Поради това тя е съществена част при всяка фаза от развитието на личността на всеки европейец – християнин, юдеин или агностик.

## In Summa

Между вярата и смисъла съществува пряка зависимост. Загубата на смисъл е свързана винаги и със загубата на вяра. Необхо-

димо е да се преосмисли значението на религиозната вяра в Европа, защото актуалността ѝ през всички времена е гаранцията за нейната жизненост, утвърждаваща и активизираща максимално всички сили и енергии в човека. Вярата в Бога дава нов духовен подтик за усвояване и преобразяване на света. От нея извира силата и смелостта за изправяне лице в лице с реалните проблеми в живота. Ще съумеят ли обаче народите на Стария континент да живеят в мир, без страх от терористични актове, предизвикани от сложни социално-културни, религиозни, икономически различия и междуетнически корени? Ще успеят ли милионите мигранти, както и техните потомци, родени вече в самата Европа, напълно да разберат и възприемат европейската култура и традиции на европейските нации? Ще се преодолеят ли съществуващите религиозни бариери? Така новите обстоятелства пораждаат тревожен и много труден за прогноза въпрос: *Quo vadis Europa?* Отговорът на този въпрос означава, че народите на Стария континент се срещат по нов начин и се стремят да открият нови пътища чрез *духовно-нравствения ресурс на вярата* за опознаване, сътрудничество, единение, общоевропейско сигурно бъдеще и стабилност.

### Използвани източници

Вълчанов Сл., А. Хубанчев. 2010. Интеррелигиозен диалог: в съпоставителна феноменология на духовна традиция и ценности. В: *Библия, култура, диалог* [Vulchanov Sl., A. Khubanchev. 2010. Interreligiozen dialog: v sÿpostavitelna fenomenologiya na dukhovna traditsiya i tsennosti. In: Bibliya, kultura, dialog].

Киреевский, Ив. 2007. *Духовные основы русской жизни*. Москва [Kireevskii, Iv. 2007. Dukhovnye osnovy russkoï zhizni. Moskva].

Маринов, Ст. 2017. Бъдещето на световните религии, *Геополитика*, №3, с. 162 [Marinov, St. 2017. Bÿdeshteto na svetovnite religii, Geopolitika, №3, p. 162], <https://geopolitika.eu/spisanie-geopolitika/162-2017/broy-3-204/> [Accessed 29 July 2019]

Смит, А. 1991. *Национална идентичност*. София [Smit, A. 1991. Natsionalna identichnost. Sofia].

Тодорова, Р. 2016. *Религиозната вяра стади на развитие и формиране*. София [Todorova, R. 2016. Religioznata vyara stadii na razvitie i formirane. Sofia].



Франкл, В. 1990. *Человек в поисках смысла*. Москва [Frankl, V. 1990. *Chelovek v poiskakh smysla*. Moskva].

Castells, M. *The Construction of European Identity*. Statement prepared for the European Presidency of the European Union. Available at <<http://www.scribd.com/doc/74089623/Castells-The-Construction-of-European-Identity>>, [Accessed 12 June 2012]

Dykstra Craig. 1999. *Growing in the Life of Faith*. Louisville, 1999;

Jaspers, K. 1948. *Der philosophische Glaube*. München.

Jaspers, K. 1963. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München.

Jaspers, K. 1973. *Vernunft und Existenz*. München.

Moran, G. 1997. *Showing Hou: the act of teaching*. Valey Forge.

Parekh, B. 2008. *A New Politics of Identity: Political principles for an independent world*. New York.

The Future of World Religions. 2015. *Population Growth Projections, 2010-2050*. The Pew Research Center.

## ПЪТУВАНЕ ИЗ СВЕТИТЕ ЗЕМИ: РЕЗУЛТАТИ ОТ ВКЛЮЧЕНО НАБЛЮДЕНИЕ

Светла Шапкалова  
Жоржета Назърска

### A JOURNEY THROUGH THE HOLY LANDS: RESULTS OF A PARTICIPANT OBSERVATION

Svetla Shapkalova  
Georgeta Nazarska  
s.shapkalova@unibit.bg, nazarska@abv.bg

**Abstract:** *The article describes the results of the method of participant observation, applied to a group of Catholic pilgrims from Bulgaria who visited the Holy Lands in 2020. The self-organization of the group and internal relationships, motivation and behavior of pilgrims, and observed rituals are presented in detail. The level of religiosity and the management of the religious emotions of the group are analyzed.*

**Keywords:** *pilgrims, Holy Lands, Bulgaria, Catholics, participant observation*

През март 2020 г. осъществихме поклонническо пътуване в Светите земи. То беше отдавна планирано, но разисквайки неговата организация, решихме да пътуваме с група на Католическата църква. Нейните епархии в България имат богат опит в предприемането на такива поклоннически пътувания в Европа, а през последните години д-р Шапкалова участва активно в дейността на *Школата на Мария*<sup>1</sup> и има широка мрежа от познанства в тези среди.

Наред с индивидуалния духовен смисъл на поклонничеството, за нас, като специалисти по религия, беше важна възможността да съп-реживеем това събитие заедно с други вярващи и да се опитаме да направим включено наблюдение. Основни цели на включеното наблюдение станаха степента на религиозност на вярващите и факторите, които допринасят за това, както и мястото на католическото духовенство в живота на енорияшите. Съзнавайки специалната си и трудна задача, проучихме литературни източници, даващи знания за изследователските техники, които са пригодни за работа в такива условия (Spradley 1980: 58–62; Atkinson, Hammersley 1994: 248–261; Emerson, Fretz, Shaw 2001: 356–357; Kawulich 2005), подготвихме се за ежедневно записване на своите наблюдения, идеи и чувства, и за фото и видео-

заснемане на пътуването. Не си разпределихме дадени дейности с идеята да обменяме мисли, наблюдавайки едни и същи неща.

### **Осъществяване на теренната работа**

**Програма и маршрут.** Маршрутът на пътуването (Приложение 1) беше определен от водачите на групата, отците Марчин Грец и отец Артур Владек, още в София. Той включи обекти, свързани с живота и кръстната смърт на Христос, с неговите близки и ученици, и с основни евангелски събития. Маршрутите на католическите и православите групи не се пресичат, освен в Църквата на народите в Гетсиманската градина и на Гроба Господен. В случая подготовката беше направена с оглед наличната мрежа от манастири и църкви на Францисканския<sup>2</sup>, Бенедиктинския и Кармититския орден, която е добре поддържана.

Според оригиналния замисъл, групата трябваше да резидира в Назарет и Витлеем и да осъществява кратки пътувания до р. Йордан и Йерусалим. Пристигането ни обаче съвпадна с началото на кризата, свързана с Ковид-19, когато броят на болните в Палестинските територии нарастваше и на втория ден те станаха недостъпни за чужденци. Затова програмата ни беше променена в ход – седалището се пренесе в Йерусалим, а фокус станаха библейските места в и около града. При условие, че обстановката се променяше с часове (много обекти придобиха ново работно време, други затваряха, трябваше да се уговорят нови срещи и божествени служби, да се резервира полет с друга авиокомпания, поради прекратяване полетите на *Уиз еър*, както и да се съобразим с пълното затваряне на границите на Израел за чужденци), ръководителите на групата се справиха отлично с логистиката. Новата програма се спазваше точно, в нея не намериха място никакви развлекателни елементи.

**Логистика.** Цялата логистика пое израелска фирма – утвърден местен туроператор, осигурила автобус с постоянна Интернет връзка, комфортни хотели, отлична храна, трансфер до всички дестинации. От своя страна, Католическата църква показва възможностите на своите обекти, отличаващи се с чистота и ред, и предлагащи физическо и душевно обгрижване на поклонниците: със сувенирни магазини, книжарници, кафенета, покрити с тенти места за молитви

и отмора, тоалетни помещения. Както каза една от участничките: *Така си представях поклонничеството – да ти е чисто и спокойно, а не да ходиш мръсен и окаян. Само така може да се спееш с Господ.* Без да е луксозно, всичко това се предлагаше на умерени цени, в които бяха включени абсолютно всички разходи.

Много полезна се оказа и подготвената от отците капуцини специална молитвена книга – с удобен формат и обем, включваща данни за посетените места, отпратки към Новия завет, молитвени правила за всеки ден, песнопения, псалми и четива. Тя беше ползвана постоянно като ръководство – при литургия, в автобуса, на улицата и в хотела, за молитва, пеене, проповед или обяснение. Не случайно вярващите приеха доста драматично момента, когато израелските полицаи иззеха книжките от багажа им при влизане във Вътрешния град, в зоната на Стената на плача.

**Ръководители.** Групата беше водена от двама монаси капуцини, поляци по народност. Те са мисионери в България, някои от които вече 25 г., с цел да създават практикуващи вярващи. Живеейки сред католическото население, те твърдят, че са на денонощно разположение на своите енорияши. Имат практика да посещават домовете им, да им гостуват, стремят се да са близки с всички възрастови групи и да живеят с проблемите им, макар да запазват дистанциране – напр. никога не обличат цивилни дрехи вместо характерните раса с бозав цвят (изключение направиха само при влизането им в зоната на джамията *Ал Акса*). Извършват отлична душепастирска дейност, опитват се непрестанно да християнизират нови хора. Търпеливо отговарят на всички задани въпроси. Много са словоохотливи, умеят да се шегуват на български. Пример за добрата им подготовка на лидери беше извънредната ситуация в Светите земи. През цялото време те не показаха външно нервност или други емоции, а напротив – общуваха с шеги и вдъхваха оптимизъм. Енорияшите ги чувстваха близки, искаха да споделят всичко от ежедневието си; в свободното си време привечер и нощем правеха общи разходки, придружени с духовни разговори.

В течение на пътуването станахме свидетели на процеса на обучение на начинаещите католически духовници: отец Артур получаваше всекидневни задачи, подпомагайки богослужението, подготвяйки кратки проповеди и обгрижвайки по-възрастните поклонници.

Добра комуникация се осъществи между духовниците от България и местните свещеници в Назарет на общата литургия на арабски език.

Катерина – родена в мултикултурния Русе, с еврейски произход, позитивна, усмихната и много гостоприемна, беше модел за добър екскурзовод. Силно адаптивна, тя разказваше подробно за растенията, водата, климата, езика, държавното устройство, труда, болестите и пр. в Израел, коментираше видяното и чутото, и напълно отговори на изискванията в групата.

**Запознаване с религиозното КН на Светите земи и с интеркултурната среда.** Всички описани в Приложение 1 религиозни обекти бяха посетени, заснети и подробно обговорени от водачите на групата. Нейните членове се отнасяха почтително, но индиферентно, към културното и живото наследство на некатолическите религиозни общности, с които имахме съприкосновение.

Ние обаче не пропуснахме да се възползваме от шанса да посетим в Йерусалим достъпните молитвени домове на други изповедания: лутеранската църква *Христос Изкупител*, Руското православно подворие *Св. Александър Невски*, арменския параклис, коптската църква – всички в близост до Гроба Господен. На Храмовия хълм подробно проследихме еврейските молитвени практики край Стената на плача, направихме външен оглед на джамията *Ал Акса* и на *Купола над Скалата* – най-важните мюсюлмански обекти.

В рамките на пътуването внимателно се вглеждахме в еврейската културна среда. Йерусалимският ни хотел беше разположен в ортодоксалния еврейски квартал, където ни впечатлиха строго спазваното религиозно облекло за стари и млади, и асортиментът на магазините за кашерна храна; наблизко беше старият пазар, особено оживен на Песач; опитахме местни кулинарни специалитети. Пътуването ни премина и през арабската част на страната – Кана, Назарет, селищата около Таворската планина, където местното палестинско и бедуинско население се занимава с търговия, транспорт и отглеждане на фурми.

Интеркултурността на преживяването се допълваше и от *българските места*: пристанището Яфу, където след Голямата алия пристигат и се заселват емигриралите евреи и срещата ни с български капитан на кораб в Галилейското езеро.

## Впечатления от наблюдаваната група

**Численост и състав.** Поклонническата група се състоеше от 44 души – предимно жени и 8 мъже. Макар сформирани от три епархии на Католическата църква и с различно местоживееие (София, Раковски, Сандански, Никопол, Ново Делчево, Белозем, Житница и др.), тя беше сплотена на основата на близки роднински връзки (съпрузи, сестри, родители и деца), земляческа обвързаност и приятелски взаимоотношения, вкл. дългогодишно познанство от *Школата на Мария*. Това тушира често съпътстващото подобни начинания вътрешно напрежение. Участниците бяха на различна възраст, вкл. няколко над 80 г., но това не създаде неудобство за останалите, нито осуети даден замисъл. Дори немощните изпълняваха всичко, което се иска от тях, имайки опит от предишни пътувания. Своеобразно ядро на групата бяха няколко смесени полско-български семейства, където съпругите или майките полякини са причина за пълно въцърковяване на своите роднини, някои от които православни. Чрез полските свещеници те бяха промотирани като неформални лидерки на групата: четяха богослужебни текстове, пееха сола, даваха тон и пр.

**Мотивация за поклонничество.** В групата имаше няколко жени, които са били поклоннички няколко пъти, но желаещи да извървят отново този Път. Част от семействата използваша момента да подновят брачните си обети (в църквата в Кана Галилейска). Всеки от поклонниците беше дошъл със собствени молитви: за здраве, за раждане на дете, за запазване на брака си и пр. Хората бяха силно концентрирани, *потопени* във вътрешния си мир, вероятно размишляващи върху прегрешенията си и каещи се. Те видимо се бяха изолирали от външното и суетното – не следяха медии, не отделяха време за пазар и забавления. Мнозинството от поклонниците знаеха детайлно библейската история и много емоционално съпреживяваха всяко свое съприкосновение с живота на Христос и апостолите. Това беше видимо, независимо от климатичните условия, часовия пояс или настроението им.

**Взаимоотношения между членовете.** Много често продължителните групови пътувания провокират вътрешни дразги и скандали между участниците. Поклонниците обаче бяха неизменно кротки, практикуващи, благодарни към общността, с отлично взаимо-

действие, радостни от съвместните изживявания. Това вероятно се дължи както на тяхната мотивация, така и на целенасочената възпитателна работа на духовниците, които с деликатни и постоянни напомняния обединяваха всички около основната цел, независимо от възрастовите и индивидуалните различия. Пандемичната ситуация, в която се проведе поклонничеството, също не разруши хармоничните отношения. Само 2-3-ма от групата показаха своята загриженост за личното си здраве, но не притесняваха останалите.

**Лидерство вътре в групата.** Послушанието към свещеника е от първостепенно значение в католическата общност; като проекция на папския, неговият авторитет е безспорен. По време на пътуването именно духовниците капуцини посочваха вътрешни лидери сред участниците. Те бяха обикновено жени – опитни поклоннички или изявени в богопочитанието и най-често полякини по народност. Този избор не се оспорваше, а напротив, се приветстваше от останалите.

**Отношение към външните участници.** Няколкото външни участници в групата не само бяха допуснати да се присъединят, но приети безпроблемно, с толерантност и вежливост. Независимо от различното им (православно) вероизповедание, се следваше традицията да се гледа на тях като на потенциални бъдещи членове, затова общуването се градеше върху основата на добронамереност и желание новопристигналите да бъдат впечатлени и привлечени от примерното поведение на християните. Външните (в наше лице) не бяха задължени по никакъв начин да участват в Св. Литургия, нито да вземат причастие. Въпреки това, ние използвахме възможността да наблюдаваме тази кулминация в християнския култ, стараяйки се да изпълняваме точно действията, както останалите.

**Дисциплина.** Подобно на католическата общност като цяло, поклонниците се показаха като много дисциплинирани и послушни към своя духовен пастир о. Марчин. Групата се отличи с точност, пунктуалност, солидарност и колективен дух. По своя инициатива представители на униатската епархия поръчаха и заплатиха специална служба за здраве и по случай рождения ден на своя еп. Христо Пройков. Връзките в групата, изградени в миналото, се отличаваха с устойчивост: през пътуването и последвалия непосредствено след това период на принудителна изолация, заради Ковид-19 (март-май

2020), католиците общуваха активно със съверци чрез своите *фейсбук* групи: създаваха молитвени броеници, участваха в *он лайн* литургии, организираха благотворителни акции.

**Ниво на религиозност.** През всички дни на пътуването поклонниците показаха изключително високата си степен на религиозност. Денят винаги започваше и завършваше с молитва, произнасяна гласно от свещеника и придружена от практически съвети. Времето за пътуване беше изцяло заето от хорово скандиране на библейски текстове (от съответната книжка-наръчник), религиозни песни, молитви, молитвени броеници, проповеди. Цялото си време участниците посветиха на Бога: вечерно време се разхождаха и бседваха със свещеника; купуваха си по много и отвсякъде само религиозни сувенири (кръстчета, икони, гривни и пр.); четяха предимно наръчника, а не светски книги; не желаеха да слушат или гледат новини и тв предавания. Не забелязахме да пазаруват в светски магазини, почти никой не се движеше самостоятелно.

По време на литургия се поощряваше харизматичността – всеки се стремеше да отправи гласно личните си или насочени към общността молитви. Множеството участваше активно в богослужението: отлично познаваше съдържанието и реда на всички песни и последования, вземаше причастие на всяка литургия. Не малко поклонници търсеха съвети от духовниците и се изповядваха; строго се спазваха великденските пости, независимо от сервираните разнообразни ястия. Поклонническото пътуване в Светите земи се осъществи с висока емоционална нагласа, като групата бе обвързана с ежедневния молитвен живот, но кулминацията съвпадна с Кръстния път на Христос. По *Via dolorosa* имаше надпревара кой да носи кръста, а на отделните спирки се виждаха разтреперани и плачещи хора, силно разстроени от мъките на Спасителя и съпреживяващи ги лично.

\*

След II Ватикански събор (1962–1965) Католическата църква развива свои разнообразни форми за обучение в практически християнски живот – младежки лагери и фестивали, брачни консултации, школи за доброволци и др. Сред тях попада и стародавната практика на поклонническите пътувания<sup>3</sup>, на които, освен подпомагане индивидуалното спасение, са зададени нови цели – да сплотят общ-



ността и да спомогнат за високата ѝ религиозна мотивация в християнския живот. Допълващи са функциите ѝ да привлича млади хора и да укрепва брачните взаимоотношения. Наблюдаването от нас пътуване ни убеди в ефективността на този метод, който освен това сработи в кризисна ситуация.

Не по-малко важни са емпиричните ни наблюдения за високото ниво на религиозност на католическата общност, които напълно съвпадат с актуалните публикувани социологически измервания. Потвърждават се и представите за водещата роля в този процес на духовенството, както и за активната дейност на Ордена на капуцините у нас в годините на преход. Чрез целенасочените действия на монасите по места и многобройни форми на работа с различни целеви групи те съхраняват и развиват вярата на населението, привличат към общността православни, атеисти, агностици и др., укрепват връзките между трите епархии, двата обряда и международните контакти.

От научна гледна точка оценяваме решението си да приложим метода на включено наблюдение като правилно, при условие, че можахме да останем с автономна позиция и гледна точка, да погледнем *отстранено* на ситуацията, да я опишем и анализираме. За това ни помогнаха индивидуалните записки, водени в течение на пътуването, както и задълбоченото общо обсъждане по време и след завръщането ни.

Като преподаващи религия, смятаме, че теренната работа, разновидност на която е описаното поклонническо пътуване, дава безценен индивидуален опит на участника, изразяващ се в знания, умения, емоции, впечатления и чувства.

## Бележки

1. Международна школа за евангелизация и християнски живот *Дева Мария от Назарет, майка на Църквата*, основана в Украйна от отец през 1998 г., днес има филиали в Полша, Русия, Беларус, Израел, Австрия, България, Чешката република, Литва и др. В България е ръководена от отците капуцини, начело с отец Кшищоф Ожадович. В нея участват представители на всички епархии на Католическата църква, както и хора от други християнски деноминации. Програмата ѝ включва конференции за основите на християнството, практически занятия, християнска медитация, молитви, Св. литургии и

др. Над 60-те участници имат възможност за обмяна на мисли и идеи, и за споделяне на духовен опит. Вж. <https://www.facebook.com/shkolanamarya>

2. Отците капуцини са част от неговата по-широка структура.

3. След II Ватикански събор Католическата църква нарича себе си *църква-пилигрим*, т.е. очакваща, свободна да се среща и готова за изненади, търсеща и променяща се. Това замества концепцията за воюваща църква.

## Приложение

### Програма

#### **6.03.2020, петък**

Пристигане в Тел Авив. Лида – родно място на св. Георги Победоносец. Хайфа, Тел Авив, Яфо – францисканска църква *Св. Петър*, дом на Симеон Кожаря; български места. Кана Галилейска – францисканска църква. Настаняване в Назарет – хотел *Mary's Well Hotel Nazareth*, църква *Св. Благовещение*.

#### **7.03.2020, събота**

Планината Тавор – францискански манастир; църкви в Табха; манастир на Бенедиктинския орден, където Иисус Христос храни 5000 човека с две риби и пет хляба. Литургия на открито до езерото. Църква на Блаженствата. Разходка с кораб в Галилейското езеро. Капернаум – францисканска църква; църква в Табха, където св. Петър е призван за служене.

#### **8.03.2020, неделя**

Литургия в църквата *Св. Благовещение* в Назарет на арабски език. Ритуално измиване (потапяне) в р. Йордан – колективно четене на текстове от Новия завет, молитви, химни. Кумрански комплекс и пещери. Посещение на оазис на брега на Мъртво море. Скален манастир *Св. Георги* в пустинята. Настаняване в Йерусалим – хотел *Jerusalem Gate* в ортодоксалния квартал.

#### **9.03.2020, понеделник**

Старият град на Йерусалим – църква *Св. Анна* на Ордена на белите братя, басейни Витезда, където е родена св. Богородица. Кръстен път – 14-те спирки на Христос: четене на евангелски текстове, *Отче наш*, коленичене, песнопения. Църква над Гроба Господен – поклонение пред Голгота, камък на помазанието, Божи Гроб. Литургия на открито във францисканската Църква на блаженствата.

#### **10.03.2020, вторник**

Елеонски хълм – арменска църква с Йерусалимската чудотворна икона на св. Богородица; църква *Патер Ностер (Отче наш)* на Кармилския орден; еврейски гробища; служба в Параклис на Възнесението. Стена на плача. Старият град.

#### **11.03.2020, сряда**

Хълм Сион (Цион) – служба в храма до Горницата, където е била Тайната вечеря;

гробница на цар Давид. Служба в мястото на Дева Мария, стопанисвано от Бенедиктинския орден. Църква на петела – на трикратното отричане на св. Петър. Стефанови (Лъвски) порти. Светилище *Купол на Скалата*. Старият пазар. Сграда на Кнесета (парламента).

**12.03.2020, четвъртък**

Старата част на Йерусалим. Полет до България.

### **Използвани източници**

Atkinson, P., M. Hammersley. 1994. Ethnography and Participant Observation, *Handbook of Qualitative Research*, pp. 248–261.

Emerson, R. M., R.I. Fretz, L.L. Shaw. 2001. Participant Observation and Fieldnotes, In: Atkinson, P. et al., eds. *Handbook of Ethnography*. – Thousand Oaks, pp. 356-357.

Kawulich, B. 2005. Participant Observation as a Data Collection Method, *Forum: Qualitative Sozialforschung/ Qualitative Social Research*, vol. 6, No. 2.

Spradley, J. P. 1980. *Participant Observation*. Orlando, pp. 58–62.

**ОТКРИВАНЕ НА СВОЕТО МЯСТО И ГЛАС:  
ОПИТ НА ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ  
ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В РУСИЯ**

**Сергей Антаманов**

**DISCOVERING YOUR OWN PLACE AND VOICE:  
THE EXPERIENCE OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST  
OF LATTER-DAY SAINTS IN RUSSIA**

**Sergey Antamanov**

**antamanovsky@churchofjesuschrist.org**

**Abstract:** *The article explains what does the Church and its members believe in terms of religious freedom and interfaith dialogue. It shows how the Church localizes and adapts its communication and strategy in the Russian culture, which is different from the United States, where the Church was established. This article discusses The Church in Russia in being understood by officials, religious leaders, scholars, and in the society in general in the situation of lack of understanding and trust. It talks about actions taken by the Church and experiences which the Church is having in Russia.*

**Keywords:** *faith, Jesus Christ, values, conversation, acceptance, Russia*

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни (понякога неправилно наричана *мормонската църква*) е международна религиозна организация. Началото и е поставено в Съединените щати. Към момента Църквата има над 16 млн членове по целия свят. През последните години тя се е превърнала в световна организация.

Въпреки че Църквата осъществява своята дейност в много държави по света от доста време, тя е регистрирана и установена в страните от Централна и Източна Европа отскоро. Тази статия разглежда дейността на Църквата в Русия, за да покаже как нейните членове нямат търпение да открият своето място и глас в руското общество.

**Църквата в Русия – история и настояще**

През 1843 г. Пророкът Джозеф Смит, основателят на Църквата, представя идеята за мисия в Русия пред други двама ръководители – старейшина Орсън Хайд от Кворума на дванадесетте апостоли и Джордж Дж. Адамс,

*за да се представи пълнотата на Евангелието на народа на тази обширна империя, а с това са свързани някои от най-важните неща относно напредването и изграждането на Божието царство в последните дни – неща, които не могат да бъдат обяснени по това време (Джозеф Смит, цитиран в History of the Church, 6:41).*

Както можем да разберем от този цитат, още през 1843 г. има планове на Църквата относно мисионерска работа в Русия.

Въпреки това, смъртта на този ранен ръководител на Църквата през 1844 г. променя плановете на Църквата и нейните ръководители и въпросната мисия не се осъществява.

Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни прави първите реални стъпки в Русия през 1895 г. През тази година Йохан и Алма Линделоф са кръстени в Санкт Петербург. Това става по молба на семейството, което по-рано научава за Църквата.

След като се присъединяват към Църквата, семейство Линделоф от време на време са посещавани от мисионери от европейски страни. Тези посещения са спорадични, тъй като няма разрешение или одобрение за проповядване от страна на властите на страната.

През 1903 г. старейшина Франсис М. Лаймън от Кворума на дванадесетте апостоли, една от ръководните единици на Църквата, произнася две молитви за освещаване на Русия – една в Санкт Петербург и една в Москва. Въпреки това, тези стъпки не водят до истински растеж на Църквата поради законовите и културни ограничения.

По-късно, през 1906 г. в Русия е обявена религиозна свобода, което е голяма крачка напред, но не води до незабавни промени в начините, по които религиозни организации от далечни държави функционират в страната.

През 1918 г. семейството е затворено в работнически лагер и имуществото му бива конфискувано (Browning 1997). Това е краят на историята на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни в Русия в предреволюционните времена.

Чак през 1990 г. Църквата се завръща в Русия. Политическите и културните промени в Русия позволяват смекчаване на законовите разпоредби, а новият закон за религиозната свобода позволява на много религиозни организации или да навлязат в страната, или да започнат да действат официално, ако са правили това тайно.

През 1990 г. в Русия няма членове на Църквата, с изключение

на двама-трима, които са се присъединили към нея по време на пътувания в други страни. Пътуване на добре известния „Мормонски хор на Табернакълa“ е планирано в два големи руски града – Москва и Ленинград. Представянето им е посетено от високопоставени длъжностни лица и след това получава признание (Antonenko 2007).

От началото на 90-те год. на XX в. Църквата преминава през два основни етапа. Първият етап (от 1990 г. до средата на първото десетилетие на XXI в.) може да се опише като етап на значителен растеж и свобода. Църквата установява свои местни религиозни организации в цяла Русия – в повече от 50 области на страната. Обичайно е към тези местни клонове на Църквата всеки месец да се присъединяват десетки. Хората като цяло са отворени за всичко ново и търсят истина и отговори на своите въпроси на душата.

Вторият етап започва в края на първото десетилетие на XXI в. и продължава до 2020 г. През това време се констатира забавяне на растежа на Църквата с по-малък брой присъединяващи се към нея. Към момента повечето от местните конгрегации са достигнали определен брой членове, които се поддържа. Почти не се организират нови конгрегации.

Разликата между 1-ви и 2-ри етап може да се обясни с няколко причини, но ще се съсредоточим само върху тези, които се отнасят към темата на тази статия. Причините са свързани с промени, настъпили през годините, когато страната се променя. Длъжностните лица, обществото и обществеността като цяло започват да говорят повече за национална гордост, обръщат се към корените на страната и земята, стават по-патриотични и по-подозрителни по отношение на представители на други култури и страни, на чуждото.

## **Връзки с обществеността на Църквата в съвременна Русия**

Как Църквата като организация откликва на настоящите трудности в съвременна Русия? Какви конкретни стъпки предприема тя? В тази част от статията ще разгледаме тези въпроси и ще се опитаме да разберем каква е ролята на връзките с обществеността при религиозните организации.

Настоящи проучвания показват, че през XXI в. връзките с обществеността са придобили изключително важно значение не само

за държавните институции и търговските дружества, но и за неправителствените и обществени организации. По закон в Русия религиозните организации се считат за специфичен тип неправителствени организации. Въпреки това има напълно отделни законови актове и други документи, които регулират практиките на всяка регистрирана в страната религиозна организация.

Затова Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни, като организация, спазваща законите, е регистрирана в съответствие с всички законови изисквания както на национално, така и на регионално ниво.

Организацията в Русия е установила свой отдел за връзки с обществеността, за да координира множеството усилия на Църквата като организация, която се стреми да намери своя глас и място в обществото.

Усилията на Църквата чрез този отдел са съсредоточени в няколко аспекта, които включват връзки с държавни институции, връзки с медиите, връзки с други вероизповедания, връзки с гражданското общество, координиране на електронните канали и още няколко.

При взаимоотношенията с различни длъжностни лица на национално и регионално ниво целта на Църквата е да показва, че тя действа според своите принципи за политическа неутралност и спазване на закона.

На страницата на Църквата е обяснено, че *Църквата*:

– не подкрепя участие в кампании или се противопоставя на политически партии, кандидати или платформи;

– не позволява нейни църковни сгради, списъци с членове или други църковни ресурси да бъдат използвани за партийни и политически цели;

– не прави опити да насочва своите членове за кои кандидати или партии трябва да гласуват. Това правило се прилага независимо дали някой кандидат е член на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни или не;

– не прави опити да влияе на държавни ръководители или да им налага мнение;

На същата страницата е обяснено, че *Църквата*:

– насърчава своите членове да бъдат отговорни граждани в своите общности, вкл. да се информират по различни въпроси и да гласуват по време на избори.

– очаква от своите членове да вземат участие в политическия живот по информиран и цивилизован начин, съобразявайки се с факта, че членовете на Църквата имат различен произход и опит, поради което могат да имат различни мнения по партийни и политически въпроси (Official Statement of The Church 2019).

Друг принцип, който е съществен при взаимоотношенията с държавните институции, е принципът на религиозна свобода. Този принцип е обявен още по време на годините на първия президент на Църквата – Джозеф Смит. Той бива подкрепен от различни ръководители и автори на Църквата тогава, като Джеймс Е. Талмидж, апостол на Църквата, а също и добре известен автор на някои от изключително важните книги за ученията на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни. През 1899 г. той пише, че *светиите от последните дни провъзгласяват своята пълна вяност на принципа на религиозна свобода и толерантност. Те потвърждават, че свободата човек да се покланя на Всемогъщия Бог според собствената си съвест е едно от изконните и неотменни права на човечеството* (Talmage 1899: 406).

Тези принципи са приложими не само за Църквата в Русия. Те са дадени от организацията като насоки за целия свят. В същото време ролята на Църквата в Русия е да обяснява тези правила по-подробно и да помага на тези, които имат взаимоотношения с Църквата, да ги разбират правилно.

Църквата действа открито и участва в различни събрания, кръгли маси, конференции и т.н., на които присъстват длъжностни лица. На тях Църквата не се опитва да *диктува правилата*, а вместо това показва, че като религиозна организация е готова да работи в сътрудничество с властите.

Тъй като говорим по този въпрос, Църквата в Русия се стреми да покаже, че няма желание да се налага, наблягайки на изложените принципи прекалено много, тъй като на това може да се гледа като на политическа позиция. Вместо това Църквата подкрепя различни достойни инициативи, които поддържат тези идеи не само на хартия, а и на практика.

Например, представители на Църквата говорят по тези теми по време на различни събития, където споделят гледната точка на Църквата и насърчават всички да работят заедно за постигането на общите цели.



Докато общува с ръководители на различни вероизповедания, Църквата среща различни трудности. Много от по-традиционните широко разпространени в Русия религиозни групи считат светиите от последните дни за *култ* или *секта*. Повечето от християнските църкви в Русия дори не ги смятат за християни.

Въпреки тези предразсъдъци, уважението към разнообразните вярвания и уникалния принос на различните религии се счита за един от ключовите елементи на вярванията на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни. Джозеф Смит заявява:

*Ние претендираме за правото да се покланяме на Всемогъщия Бог според както диктува собствената ни съвест и даваме на хората същата привилегия; и нека те се покланят както, където и на каквото си искат (Смит 1842, 1:11).*

Представители на Църквата в Русия се опитват да работят заедно с религиозни ръководители и членове на други вероизповедания, за да служат взаимно на общността. Чудесен пример за резултатите от подобни усилия е едно скорошно събитие: Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни участва в Деня на възпоменание на загиналите по време на Втората световна война, в който вземат участие представители на различни вероизповедания. Църквата не бе просто един от участниците. Нейни представители станаха членове на организационния комитет на събитието, където седяха заедно с представители на руската православна църква, петдесятната църква, баптистката църква, лютеранската църква, адвентистката църква, католическата църква и други (3 септември).

За да осигурява споделяне на посланията по подходящ начин, Църквата координира информацията в своята официална Интернет страница и каналите на социалните медии. Една от трудностите, които Църквата среща в Русия е, че в миналото голяма част от съдържанието е пристигала от Централата на Църквата, ситуирана в Солт Лейк Сити. Затова част от съдържанието, въпреки че е адресирано към хората по целия свят, всъщност не съответства на изискванията, традициите, нормите и очакванията в Русия. Затова сега Църквата създава местно съдържание, което да бъде разбрано от общността по-добре.

Примери за това може да се наблюдават по празниците. Международният ден на жената (8-и март) в Русия се отбелязва по начин, който е различен в сравнение с някои западни държави. Тук се

влага предимно феминистки подтекст и празникът донякъде е сходен с това, което в някои страни се нарича Ден на майката. Затова Църквата в Русия не използва съдържание, създадено в САЩ за Деня на майката, а вместо това го адаптира или направо създава свое съдържание, което се публикува в Деня на жената.

В тази част от статията показахме Църквата като една световна организация със свои основни послания, приложими по целия свят. Въпреки това, Църквата с желание адаптира посланията си според местните условия, за да се грижи те да съответстват на регионалния и националния контекст.

### **Живот според вярванията – членовете в Русия и техните усилия**

Разбира се, Църквата като организация е активна в Русия. Но в наши дни усилията на институциите често не се считат за толкова важни колкото това, което правят обикновените хора.

Членовете на Църквата са насърчавани да живеят според принципите на своята религия не само по време на неделните събрания за богослужение, а през всеки ден от живота си. При проучвания е установено, че *чрез теология на подчинение, жертва и твърда отдаденост при плащането на десятък и службата, светиите от последните дни са граждани за пример*<sup>1</sup>. Проучванията твърдят, че основно вярване на Църквата е, че нейните последователи са призовани от Бог да служат на другите. Така активните членове на Църквата действат с вярата, че са призовани да предоставят от времето и знанията си на Църквата, обществото и човечеството.

Членовете на Църквата в Русия участват в различни инициативи, посветени на служба на общността и обществото. Те включват осигуряване на храна, почистване на улици, шиене и т.н. Някои от тези събития и проекти са създадени и планирани от членове на местни конгрегации, други се осъществяват самостоятелно от членове, а някои включват участието на членовете в обществени про-

---

<sup>1</sup> Penn Today, 2009, *Penn Research Shows That Mormons Are Generous and Active in Helping Others*, <https://penntoday.upenn.edu/news/penn-research-shows-mormons-are-generous-and-active-helping-others>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.

екти. Това разнообразие позволява на членовете да бъдат чути и да споделят с другите кои са чрез жестове на служба вместо само с усилия за проповядване.

Членовете на Църквата са насърчавани да споделят посланията ѝ „по нормални и естествени начини“<sup>2</sup>. Това означава, че членовете на тази религия са насърчавани не просто да споделят неща от ежедневието с другите, а реално да помагат на другите, прилагайки научените в Църквата принципи или чрез свещени текстове.

Друг ключов елемент, в който членовете на Църквата се включват, са посланията в социалните медии. Така става по-лесно да живеят според вярванията си и да ги споделят с другите, използвайки каналите на социалните медии. Членовете са насърчавани да не крият вярата си.

Чудесен пример за такива усилия е една кампания в социалните медии, наречена *Осветете света*<sup>3</sup>. В дните преди Рождество Христово членовете споделят в Интернет лични вдъхновяващи послания, които водят до някои съдържателни обсъждания с техните приятели.

\*

Църквата в Русия е относително малка. За много хора тя е „нетрадиционна“. Както членовете на Църквата, така и самата тя като институция правят усилия, за да откриват своето място и глас в руското общество. Това нито е лесна задача, нито е нещо, което може да бъде постигнато бързо. Въпреки това, ако Църквата продължава да споделя своите принципи с всички около себе си, а членовете живеят според постулатите на своята религия, в дългосрочен план ще има още промени и успехи за тази религиозна организация в Русия.

## Приложение

1. Liahona 2014, *“The Vast Empire”*, *The growth of The Church in Russia*  
<https://www.churchofjesuschrist.org/study/liahona/2014/02/that-vast-empire-the->

---

<sup>2</sup> Dieter F. Uchtdorf, 2019, *Sharing the Gospel in Normal and Natural Ways*, <https://www.churchofjesuschrist.org/inspiration/sharing-the-gospel-in-normal-and-natural-ways?lang=eng>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.

<sup>3</sup> 2019, *Light the World: One by one*, <https://www.comeuntochrist.org/light-the-world>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.

- growth-of-the-church-in-russia?lang=eng последно посетен на 18 септември 2020 г.
2. Webster, John A., 2013, *A Foundation of Faith: The Remarkable Story behind the First Latter-day Saint Chapel in Russia*. Monument, Colorado.
  3. Rogers, Thomas F., 1999, *A Call to Russia: Glimpses of Missionary Life*. Provo, Utah: BYU Studies, Brigham Young University.
  4. Mehr, Kahlile B., 2002, *Mormon Missionaries Enter Eastern Europe*. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
  5. Mehr, Kahlile B., 1986, "The 1903 Dedication of Russia for Missionary Work." *Journal of Mormon History*, vol. 13, no. 1, p. 111–123.
  6. Дремина, С. С., 2016, *Коммуникационная деятельность религиозных организаций в России // PR и реклама в изменяющемся мире: региональный аспект*. № 15. стр. 88-94.

### Използвани източници

- Смит, Дж. 1842. Скъпоценен бисер, *Символът на вярата* 1:11. [Perl of Great Price, *The Articles of Faith* 1:11] САЩ.
- Browning, G. L., 1997, *Russia and the Restored Gospel*. Salt Lake City.
- Antonenko, S., 2007, *Мормони в России: Путь длиной в столетие* [Mormons in Russia: through the century]. Moscow.
- Official Statement of The Church 2019. *Political Neutrality* <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/official-statement/political-neutrality> последно достъпен на 18 септември 2020 г.
- Talmage, J. E. 1899. *The Articles of Faith*, p. 406.
- 3 септември 2020 г. *В Москва почтили память освободителей мира от нацизма* [Moscow honored the memory of the liberators of the world from Nazism] <https://www.mos.ru/news/item/79341073/>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.
- Penn Today 2009. *Penn Research Shows That Mormons Are Generous and Active in Helping Others*, <https://penntoday.upenn.edu/news/penn-research-shows-mormons-are-generous-and-active-helping-others>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.
- Uchtdorf, D. F. 2019, *Sharing the Gospel in Normal and Natural Ways*, <https://www.churchofjesuschrist.org/inspiration/sharing-the-gospel-in-normal-and-natural-ways?lang=eng>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.
2019. *Light the World: One by one*, <https://www.comeuntochrist.org/light-the-world>, последно достъпен на 18 септември 2020 г.

ЦЪРКВАТА НА ИСУС ХРИСТОС НА СВЕТИИТЕ  
ОТ ПОСЛЕДНИТЕ ДНИ В МЕЖДУРЕЛИГИОЗЕН ДИАЛОГ  
ВЪВ ФИНЛАНДИЯ

Самуел Коивисто

THE CHURCH OF JESUS CHRIST OF LATTER-DAY SAINTS  
IN INTERFAITH DIALOGUE IN FINLAND

Samuel Koivisto

[samuel.koivisto@churchofjesuschrist.org](mailto:samuel.koivisto@churchofjesuschrist.org)

**Abstract:** *There has been many changes in modern society, when it comes to religions, be-liefs, and cultures. People have become more aware of the new habits and cultures, as people move, become more international and involved with other religions and cultures. People are demanding to be more tolerated towards different beliefs and religions and on the other hand the world is becoming more and more secular. To have healthy development and better future, we have noticed the importance of having interfaith dialogue between different religions to increase common understanding, maintain common values, build peace and harmony. As The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints we are part of this conversation and want to contribute to the common good and wellbeing.*

**Keywords:** *faith, Jesus Christ, values, conversation, acceptance*

Целта на тази статия е да сподели собствения си опит от междурелигиозния диалог във Финландия през последните години. В тази статия обсъждам с практически примери как Църквата на Исус Христос е поканена да участва в междурелигиозен диалог във Финландия, какви са настоящите модели на сътрудничество и какви са резултатите до момента.

Това проучване се основава на личния ми опит като президент на **кол**. Присъствал съм на няколко срещи с различни деноминации, вкл. лични интервюта, посещение на други религиозни срещи и събирания, воден от стремежа си да подобря всеобщото разбирателство, поддържане на християнските ценности в днешното общество и изграждането на общи теми за междурелигиозна дискусия.

## Общорелигиозен диалог във Финландия

Финландия е предимно християнска нация. Конституцията на Финландия гарантира свобода на религията и свобода на съвестта. През последните години забелязахме значителна промяна в между-религиозния диалог във Финландия като членове на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни.

Основна религия във Финландия е Лютеранската църква на Финландия, към която принадлежат близо 70% от финландците. Ние, финландците, може да не сме активни хора, посещаващи църква всяка неделя, но като цяло ценим доброто християнско поведение и навици. Кръщенията, потвържденията, браковете, погребенията и църковните служби предимно по Коледа и Великден са събития, които събират хората и са широко приети днес.

Осъзнаваме бързите промени в света и виждаме ползата от стремежа към общите ценности в общността в спазването на добрите традиции. През последните години религиите станаха по-толерантни към другите вероизповедания и деноминации. Част от причината за това е световната *Междурелигиозна седмица на хармонията*, която оказва положително въздействие върху диалога между различните религии. Поканите за междурелигиозни коледни вечери, обиколки на летни събрания, посещения на места за поклонение, организирани от другите религии, както и други дейности са някои от инструментите за изграждане на обща вяра и разбиране.

Започнахме ползотворен и вдъхновяващ разговор с различни религиозни организации. С малки стъпки се създава разбирателство и премахват се премахват, благодарение на духа на уважение и насърчение за извършване на повече добри дела днес, и с надеждата да продължим в тази насока. (Уеб източник 1)

Уважението към разнообразните вярвания и уникалния принос на всички световни вероизповедания е един от белезите на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни. Светиите от последните дни приемат всички искрено вярващи като равни в стремежа си към вяра и в голямото дело на служене на човечеството. Надяваме се да помогнем и да бъдем част от този вид дейности и в България.

## Два казуса на междурелигиозен диалог във Финландия

*Първи:* Коледна вечеря, организирана от лутеранския епископ



*Коледна вечеря в дома на епископа в Тампере, Финландия.  
Източник: Личен архив.*

През последните 2 г. получавях покани да присъствам на Коледната вечеря в дома на лутеранския епископ в Регион Тампере. Обикновено присъстват около 20 души от различни деноминации (лутерани, православни, петдесятници, адвентисти от седмия ден, баптисти, бахайци, мюсюлмани, татари, будисти и Църквата на Исус Христос).

Коледата във Финландия е от голямо значение и с големи традиции в честване на раждането на Христос. Хората са по-отворени едни към други и пожеланието за Весела Коледа е много често срещан начин за изказване на уважение към членове на семейството, съседи и други роднини, колеги и приятели.

Програмата е много проста. Ние сме поканени от епископа и съпругата му да посетим дома им. Открива се с встъпителни думи и молитва, и всички участват в украсата на коледно дърво – традиционен финландски начин в подготовката за честване на Коледа. Атмосферата е много отворена и спокойна, хората разговарят помежду си и искрено се интересуват за другите.

По време на вечерята всеки може да сподели основните съби-

тия през изминалата година и да даде кратка представа на очакванията си за следващите години. С течение на годините се опознахме по-добре, бих казал, че дори установихме приятелство и доверие помежду си.

Не обсъждаме религиозни различия или доктринални въпроси. Не се опитваме да обръщаме когото и да било във вярата му или да получим някакво влияние на личностно ниво. Напротив, обсъждаме идеи за насърчаване на общото приемане на различните религии и приканваме хората свободно да общуват с другите деноминации. Отправят се покани за посещение на местата за поклонение. Епископът ни предлага обиколка на официалната си резиденция, която включва и параклиса, мястото за поклонение.

Това видимо подобри общите познания за вярванията и традициите на другите. Много погрешни схващания успяха да бъдат коригирани и доверието между различните хора се увеличава. Преди време Църквата на Исус Христос не беше приета за християнска църква във Финландия. Бяха споделени по-отворени и общи идеи как можем да популяризираме добрите християнски ценности в днешното общество и да увеличим приемането и толерантността към другите хора, като същевременно им помагаме да се интегрират в обществото и станат част от финландската култура.

*Втори: Годишно посещение на Лятната служба  
(Консервативен Лаестадиан)*



*Лятната служба в Äänekoski Финландия с Консервативен Лаестадиан  
Източник: Личен архив.*



*Лятната служба е ежегодният летен фестивал на консервативната лаестадийска общност, която е едно от религиозните движения в рамките на Евангелско-лутеранската църква на Финландия. Събитието се провежда ежегодно в началото на юни и юли. Посетители от около 40 държави присъстват на това едномесечно събитие. През последните няколко години Лятната служба привлича около 80 000 посетители. Всички хора са добре дошли в Лятната служба и присъствието е безплатно.*

*Програмата се фокусира върху Божието слово, състоящо се от проповеди, конгрегационно пеене и лични срещи. В допълнение към проповедите, провеждани в голямата палатка за богослужения, в събота се организира причастие и в неделя богослужение с литургия. Неделните служби се организират и в няколко близки църкви в сътрудничество с местните енории. (Уеб източник 2)*

Църквата на Исус Христос получи официална покана от организационния комитет да присъства на този вид Летни служби. Първото посещение беше интересно и решихме да продължим традицията. Когато Летните служби бяха проведени в близост до моя район, ние се свързахме с местните организации и получихме покана за участие в тях.

Бяхме поздравени от местния пастор, който се погрижи добре за нас. Той ни представи в централата на местните организатори на Летните служби и направихме обиколка на целия лагер. Те бяха построили в района почти собствено село, в което се предлагат услуги и съоръжения, например кетъринг и хранителни магазини, здравен център, банка, книжарница, места за настаняване (най-вече за ремаркета или каравани) и зони за свободно време за семейства и несемейни.

Докато се разхождахме из този лагер, обсъждахме общи вярвания и проблеми. Лаестадиан имат голяма вяра в Бог и Христос. Те вярват в брака между съпруг и съпруга и ценят високо семейната традиция. Много бързо намерихме общите основи на нашите религии и разбрахме, че вярваме в редица идентични принципи. Беше повдигната широка дискусия за семейните ценности и бяха споделени идеи как можем да популяризираме и увеличим знанието за значението на семейните отношения в Божия план за нас.

След обиколката на Летните служби се разбрахме да поддържаме връзка и да се срещнем отново. Това очевидно беше индикация за необходимост от защита и популяризиране на традиционните семейни ценности, основата на обществото.

\*

През последните години успяхме да изградим мостове, да допринесем за разбирането между различните религии и да изградим по-добро общество. Доверието и приятелството бяха създадени с идеята – ние сме тук, за да си помагаме и подкрепяме взаимно.

Религиозните вярвания и практики са много личен въпрос за повечето хора и трябва да ги уважаваме. Веднъж като се създаде култура на открита дискусия, толерантност и пряк диалог, хората ще се чувстват по-сигурни и с готовност ще живеят според своите убеждения и ще канят другите да споделят доброто в общността им.

Никога не сме се съсредоточавали върху доктринални въпроси и спорове кой е прав или има повече знания. Напротив, фокусирахме се върху изграждането на обща основа, насърчаване на другите да успеят в своя път, знаейки, че това ще има положително влияние върху цялото общество. Бяха взети предвид въпроси относно бежанците, чужденците и другите етнически групи и потърсихме алтернативни начини за въздействие и улесняване адаптирането на тези групи или членове във финландското общество. Много предразсъдъци и погрешни вярвания бяха коригирани и уважението към другите се увеличи, тъй като се опознавахме по един необременен и естествен начин. (Уеб източници 1-3)

*Какво е необходимо?* Нуждаем се от хора с отворен ум и желание да служат на ближните. Имаме нужда от хора, които разбират основните нужди на проспериращото общество и инструментите за неговото насърчаване. Нуждаем се от мъже и жени, които действат с вяра и имат смелост да отстояват своите принципи. Нуждаем се от открита комуникация, разнообразие, желание да работим за постигането на общи цели. Трябва да сме последователни в правенето на добро и в искрено търсене на истината, и след това да действваме по правилния начин.

Аз лично каня и насърчавам всички хора, семейства, различните религии и групи да се присъединят към тази добра кауза, да обсъждаме открито общите проблеми и въпроси как да изградим по-добро бъдеще, да укрепим семейните ценности и да отгледаме следващото поколение в по-добра среда. Има много добри принципи, в които всички вярваме и които трябва да напомним на другите,

да ги насърчаваме и действаме според тях. Има много работа за вършени и, понеже не можем да променим целия свят наведнъж, нека се постареем от малките неща да произлязат велики дела.

## Благодарности

Специални благодарности на финландската Лутеранска църква, епископ Репо, неговото вещо ръководство и визия за изграждане на обща вяра. Също така на Летните служби на Лаестадиян и пастор Анти Коивисто, който любезно организираха обиколката за нас на Летните служби в района на Äänekoski.

## Използвани източници

Ruth Illman, Kimmo Ketola, Riitta Latvio & Jussi Sohlberg (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi, Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48, Kuopio 2017* <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+-+Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-e49b-5998-3539-6b2a29a4903d> (посетен на: 16 септември 2020 г.)

Suomen Rauhanyhdistyksen Keskusyhdistys (SRK) <https://www.srk.fi/en/work-areas/services/summer-services/> (посетен на: 16 септември 2020 г.)

Evangelical Lutheran Church of Finland <https://evl.fi/our-work/international-dimension/interfaith-dialogue> (посетен на: 16 септември 2020 г.)



**II.**  
**ЕТНИЧЕСКО МНОГООБРАЗИЕ /**  
**ETHNIC DIVERSITY**



## ЕТНИЧЕСКИЯТ ДРУГ / THE ETHNIC OTHER

### АРМЕНАК МАГЪРДИЧ ТОМАСЯН – БАРОНЪТ НА БЪЛГАРСКИТЕ ЦИГАРИ

Никола Р. Казански

### ARMENAK MAGARDICH TOMASYAN – THE BARON OF BULGARIAN CIGARETTES

Nikola R. Kazansky  
nkazanski@abv.bg

**Abstract:** *All the nations have their special products with famous brands. For instance everybody knows about the French spirits, Russian vodka, Scottish whisky and Cuban cigars. The trademark has remained renowned even when the product itself does not exist anymore. This is the very case with Bulgarian cigarettes “Tomasyan”. At the end of 19 c. Bulgaria is known mainly by its rose oil. The legendary firm and tobacco factory was established by Bulgarian Armenian Magardich Agop Tomasyan (1857–1923), which ancestors have lived in the country for 250 years. The cigarettes were the first Bulgarian sort awarded with gold medal at London exhibition. His successor Armenak Tomasyan (1892-1968) has invested all family’s wealth (more than 2 million dollars!) in the most modern equipment and machines, as well as in the generous social acquisitions and facilities for his workers. In 1947 the company was expropriated without any compensation by the communist authorities. Few years after, the workers have gone on a blood-stained strike in order to regain their conditions at Tomasyan.*

**Keywords:** *Magardich Tomasyan, Armenak Tomasyan, tobacco industry, Bulgarian cigarettes*

Всички народи имат свои маркови продукти, с които са известни по света. Може да не знаете нищо за Франция, но сигурно сте чували за френските вина и коняци. Същото важи за руската водка, шотландското уиски и кубинските пури. Марката запазва своята слава дори когато даденият продукт вече го няма на пазара. Такъв е случаят в България, например, с американската марка *Сингер* и немската *Солинген*. Развитието на тютюневата индустрия в България (основно в Пловдив) е показателна за икономическото състояние на страната до Втората световна война. Нейна емблема е именно фирмата *Томасян*,

която не само влага огромни за мащабите на страната собствени капитални за модернизиране на отрасъла, но и се грижи неимоверно за доброто положение на своите работници.

В това изследване е използван класическия историко-аналитичен метод, изразен от максимата: *Истината, цялата истина, нищо друго, освен истината*. Използвани са всички достъпни източници, които са сравнително малко, поради множество обективни и субективни обстоятелства.

### **Фирма и тютюнева фабрика Томасян**

След Освобождението 1878 г. България е известна по света главно със своето розово масло. Но скоро става още по-известна и със своите тютюни. А от тях се правят цигари и именно тук възниква една станала легендарна марка – *Томасян*.

Основател на прочутата фирма е българският арменец Магърдич Агоп Томасян (1857–1923), чиито предци живеят в България от над 250 г. През 1872 г. заедно с Кеворк Гарабедян (1843-1898) предприемчивият пловдивчанин разкрива работилница за рязане на тютюн. През 1885 г. Томасян създава предприятието Тютюноработилница *Златен лев на М. Томасян и сие*, като още в началото се стреми да облекчава труда на работниците си, посредством въвеждането на гилзи за пълнене на цигари (1895) и купуването на първата у нас машина за рязане на тютюн с въртящо се колело, движено от мотор с мощност 5 конски сили (1903). През 1905 г. пуска в действие *първата машина за свиване на цигари*, а през 1911 г. е построена най-модерната фабрика за тютюневи изделия в страната с картонажен цех и капацитет 800 хиляди къса цигари на ден. За целта купува от Англия резачна машина *J. Regg 3*. Тя е първата от 12-те машини за цигари с мощност 100 кг дневно производство при 8-часов работен ден. Предприятието произвежда рекордните за времето си един милион цигари на смяна. Папиросите *Томасян* първи от българските цигари получават златен медал за качество на международното изложение в Лондон през 1907 г.

След смъртта на Магърдич Томасян синовете му – Арменак и Томас, взимат в свои ръце предприятието и преименуват фирмата на *М.*



*Томасян и синове.* По-големият брат Томас Томасян завършил медицина в Женева, но умира млад – едва 43-годишен, и фабриката остава изцяло в ръцете на по-малкия Арменак (1892-1968). Той я пренася в нова сграда, автоматизира я с най-нови английски машини и така успява да я издигне сред най-успешните десет предприятия в страната. Новата фабрика разполага с газов мотор от 25 конски сили, *тавлама* (специално отделение за сортиране на листата по качество от денковете), харман за отлежаване на сортирания тютюн и цех за рязането му. Цигарите се произвеждат на голяма папиросна машина *Универсал* с двоен нож и четири английски автоматични машини.

През 30-те год. на XX в. от нея само за една смяна са излизали по над 1 млн къса цигари. Фирмата *Томасян* е и сред 10-те най-големи данъкоплатци в страната. Изнася за Германия и Австро-Унгария, Швейцария, Франция, Англия, Близкия Изток и дори Египет. Успехът на марката *Томасян* се крие както в начина по който ферментира тютюнът – една изключително сложна технология, така и в рецептата на смеската, която се поставя в цигарите. Тайната им знаели само двама души – собственикът Арменак Томасян и главният технолог *Шахбазян*.

Най-просто казано това се леки, фини и много ароматни цигари от най-висококачествен тютюн и с *още нещо*, което е фирмената тайна на прочутата арменска фамилия. Цигарите *Томасян* се пушат от царския дворец до най-обикновените хора, които търсят качествената стока. Те стават особено емблематични сред интелектуалците и дори сред еманципираните жени. Това наподобява известността на френските цигари *Голоаз* и *Житан* оттогава и особено по-късно. Славата им придобива размерите на градски фолклор, от който е запазена скоропороворката *Ти ги пушиш Томасян, а аз ги пуша муфтаджан*. В подражание на фразата *Виж Неапол и после умри!* се казвало *Изпуши една Томасян и после се пресели в отвъдното....* Коя ли търговска марка не би мечтала за такава легендарна известност?

Самият автор на това съобщение е заклет непушач и при това роден след Втората световна война. Но първата марка легендарни цигари, която е запомнил, без никога да ги е виждал – е именно *Томасян...*

Изключителните предприемачески способности на Арменак Томасян са забелязани от българския цар Борис III, който в 1937 г.

му предлага поста на министър на търговията. Поради скромност или далновидност, Арменак отказва това най-високо назначение.

Другата тайна на успеха на Томасян е невероятната за времето си социална политика. Той съвсем мъдро е считал, че когато работниците са доволни, от това печелят всички. Освен редовните *премии, надбавки и поощрения*, на всеки 1 май се е опъвала широка трапеза като в приказките, край която са се събирали всички работници и техните семейства, а лятно време са получавали *безплатна почивка на море* в почивни станции (колонии). Те така също са имали осигурена целогодишна заетост и *неработен ден в събота* (при социализма 5-дневната работна седмица се въвежда в НРБ чак през 1974 г.). Прототипът на експерта Костов от романа *Тютюн* на Димитър Димов е именно Арменак Томасян, защото имал силно развито социално чувство към работниците си.

През 1947 г. фабриката е национализирана и се превръща в тютюневия комбинат *Родопи*. Собственикът не успява да си намери подходяща работа и семейството му едва свързва двата края. Всичките си капитали индустриалецът е инвестирал във фабриката, като само за техническото ѝ оборудване е похарчил *над 2 млн долара!* Арменак Томасян до последно не желаел дори да напусне страната, която му е отнела законната собственост и плодовете на неговия живот, въпреки че и дъщеря му, и синът му се били изселили в чужбина. На 76 г. и вече много болен, заминава все пак за Париж при сина си Томас, но само след година умира далеч от родината си.

Има едно трагично, но извънредно поучително събитие в българската история, което е свързано, макар и непряко, със забележителното дело на Арменак Томасян.

Веднага след смъртта на Сталин в страната се провежда първата работническа стачка в Източния блок (социалистическия лагер) за подобряване на трудовите условия (дори преди известните събития в Източен Берлин през м. юни с.г.). Това става на 3 и 4 май 1953 г. в Пловдив, където над 20 хиляди тютюноработници от бившата фабрика на Томасян протестират срещу лишаването им от социалните придобивки, които са имали при стария собственик. Въпреки намесата на най-високопоставените партийни ръководители, сред които и Антон Югов (бивш тютюноработник!), те не се отказват

от справедливите си искания и са разстреляни от милицията, като при това загиват най-малко десет души, сред които има и жени...

Арменците имат едно свое особено високо признание за постиженията на техния сънародник, благодарение на неговия труд и талант: неофициалната титла *барон*. Нека винаги си спомняме с уважение и почит за Арменак Магърдич Томасян – Баронът на българските цигари.

\*

Изследването показва, че въпреки сложните исторически обстоятелства в България може да се развие един икономически отрасъл на световно ниво. Опитът на известната фирма за цигари „Томасян“ е в унисон с най-добрите примери в световното стопанство – разумни капиталовложения, оптимално управление, най-модерна технология, семейна традиция в производствената специфика, максимална грижа за работниците и естествения местен и национален патриотизъм. Това скромно научно съобщение е вероятен принос към изключително бедната панорама на подобни проучвания. Какво по-добро потвърждение за изначалната работна хипотеза от следния факт: когато бившият тютюноработник и вече всемогъщ властник А. Югов пита стачкуващите тютюноработници на 1 май 1953 г. защо са против народната власт те му отговарят:

*Ние напълно подкрепяме нашата пролетарска власт. Имаме само едно съвсем скромно искане – да работим поне при същите условия на труд и живот както във фабриката на Томасян...*

### **Използвани източници**

Томасян, Магърдич Агоп. 1996. В: *Енциклопедия България* : Т. 7 : Тл.-Я. – София, с. 25. [Tomasyan, Magardich Agop. In: *Entsiklopedia Bulgaria*: Т. 7. Sofia, pp. 25]

Мгърдич Томасян. 2005. В: *Алманах на българските индустриалци, 1878-1947*. София, с. 199-201 [Magardich Tomasyan. In: *Almanah na balgarskite industrialtsi 1878-1947*. Sofia, pp. 199-201]

Окървавената работническа стачка в Пловдив, 4 май 1953. 2013. В: *България 1944-1989 : Забранената истина*. София, с. 73-75. [Okarvavenata rabotnicheska stachka v Plovdiv: 4 may 1953. In: *Bulgaria 1944-1989 : Zabranenata*

*istina*. Sofia, pp. 73-75]

*The Manchester Guardian*, 6 June 1953, p. 1.

Тотев, Б. Пловдивчанинът Магърдич Томасян. *Достъпно на*: <<https://plovdivnow.bg/plovdiv/istorii-minaloto-plovdivchaninat-magardich-tomasianmagnatat-28677>> (*посетено на*: 17 юли 2020) [Totev, Bozhidar. Plovdivchaninat Magardich Tomasyan], *Available at*: <https://plovdivnow.bg/plovdiv/istorii-minaloto-plovdivchaninat-magardich-tomasianmagnatat-28677> [Accessed 17 July 2020].

Ценкова, И. Последните от рода на тютюневия крал Томасян. *Достъпно на*: <<http://www.filibe.com/club/club6a159.html>> (*посетено на*: 17 юли 2020) [Tsenkova, Iskra. Poslednite ot roda na tyutyunevia kral Tomasyan], *Available at*: <http://www.filibe.com/club/club6a159.html> [Accessed 17 July 2020].



Магърдич Томасян



Арменак Томасян



Фабриката на Томасян



*Стачката на тютюноработниците в Пловдив, 04.05.1953.*

# ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА В ПРЕВОДНАТА АРМЕНСКО-БЪЛГАРСКА ЛИТЕРАТУРА

Масис Хаджолян

## HARMONY IN DIVERSITY IN THE ARMENIAN-BULGARIAN LITERATURE

Massis Hadjolyan  
masisbg@yahoo.com

**Abstract:** *The article examines an Armenian literature translated in Bulgarian language. Part of it is dedicated to the Genocide of the Armenian people in Turkey, the other is connected with the Bulgarian history. They reveal different international relations which are manifested in harmony in diversities.*

**Keywords:** *translated literature, harmony, diversities*

Изявена проява на българската култура е нейната широко мащабна преводна литература от чужди езици, вкл. арменския език. Една от тематичните ѝ направления е националната арменска историческа трагедия, обобщена с понятието Геноцид, която вече 120 г. държи в конфликт отношенията между Турция и Армения и не пада от сцената на международните отношения. Неговото начало датира от 1896 г. с избиването на 300 хил. арменци от пределите на завоюваната Западна Армения и принудителната депортация от техните земи до пустините на Междуречието и Сирия. В организираниите масови кървани загиват 1,5 млн арменци – убивани, удавяни, насилвани, умъртвявани с глад и жажда. Арменският народ изисква от Турция справедливо признание на Геноцида, но получава отказ. Много държави официално застават на страната на Армения и този процес продължава да се развива.

Арменската литература естествено заема позиция по този въпрос и много са художествените произведения, в които се претворява трагедията. Публичните обвинения не са спрямо турския народ, а към турската държава в лицето на султан Абдул Хамид II и републиканската партия *Единение и прогрес*, които са организирали тези изстребления (по израза на българското Народно събрание).

По повод на избиването на 2 хил. благородници по време на Френската революция през 1793 г. в Лион и взетото решение за

унищожаване на града, един мислител пише: *Това е повече от престъпление. Това е грешка.* Ето как едно погрешно властово решение може да промени съдбите на много хора, на цели народи. Така беше и с българите по време на османското владичество, с евреите през Втората световна война, и с последните тежки събития по света (в Камбоджа, Руанда, Източен Тимор, бивша Югославия и др.). В тези трагични моменти много обикновени граждани и семейства помагаха на пострадалите, изявяваха своята човещина и състрадание, бликаха хуманни емоции ....

През 2011 г. на български език е преведен романът *Жандармът* от американския автор Марк Мустян. Главният герой е пострадал на фронта през Първата световна война и е загубил спомен за миналото. В напреднала възраст той е опериран и в неговите сънища се прокрадват видения от младините му. Оказва се, че в тия години той е бил турски жандармерист и е охранявал група арменци по време на кървавия изселнически път към сирийските пустини. Между него и една от конвоираните спътници възникнало силно интимно чувство. Той успял да облекчи ежедневието на момичето, но после покрай обстоятелствата, се загубили. В края на живота си той успял да намери адреса ѝ, но тя вече била покойница. Нейната внучка разказала за неувяхналата мисъл на баба си, отправена към турския млад мъж: *Една любов във времена на омраза и смърт.*

Романът *Ануш* на Мартин Маден от Ирландия е посветен също на темата на Геноцида и любовта между арменско момиче и турски капитан, която се оказва по-силна от най-тежките изпитания, на което било подложено арменското население. В един отзив за книгата се казва, че повествованието има смесен произход – то е плод на авторско въображение и същевременно се опира на исторически личности и факти. Онова, което ги обединява, е неударжимото взаимно влечение на младостта и жестокостите на държавната политика.

*Арменците по пътя на кърваните* е низ от разкази на Нъварт Апкарян, които също съчетават документалното и художественото в тях. Те са силно потискащи, но съдържат и оптимистични примери на човешка хуманност у хора с различни националности, която спасява живота на много арменци.

Неотдавна Българската национална телевизия представи

френския филм *Не ми казвай, че момчето е лудо*, създаден от Робер Гедикян върху автобиографичния разказ на Хосе Антонио Гуриран. Сюжетът е свързан с Арменския геноцид и последващи действия на арменски патриоти, обединени в организация за възмездие. Главният герой Арам участва във взривяването на автомобил на турски дипломат. В тази акция неволно е засегнат френски младеж, който остава с един крак. В болницата при него отива майката на Арам и му иска прошка. Пострадалият навлиза в проблемите на Геноцида, а Арам се откъсва от терористичната организация, разбирайки, че не това е правилния път на борбата.

Автор на книгата *Прошепната книга* е писателят от Румъния Варужан Восганян. Тя разкрива широка панорама на злото и на отношението към него, изразено чрез забрава, отмъщение, прошка и е показана чрез трагичните съдби на отделни лица и семейства в трагичните времена за арменския народ.

Има преводни книги, които пряко засягат България, част са от нейната история или са в пряк допир с нея. Една от тях е *Корени и цвят* на Ренета Инджова – завладяващо животоописание на семейство с арменски корен от четири поколения, с разкази за бежанци в България – турци, арменци, роми, характерните черти на емигрантския живот, съвместното съжителство на различните етноси.

Интересна е автобиографичната книга на Силви Вартан, чиято майка е унгарка, баща ѝ и дядо ѝ са арменци, а баба ѝ е българка. Родена в България, още като малко момиче със семейството си се преселва във Франция, където прави зашеметяваща кариера на поп певица. И досега тя не забравя България, отдавайки се на филантропия. Силно въздействащи са и нейните разкази за многолетно семейно приятелство с фамилиите Бинк и Краус, основано на общо изповядвани човешки ценности, взаимна преданост, уважение към брака и семейството.

През април 2016 г. пред варненското общество бе представен руския исторически роман на Анатолий Щелкунов *Дипломат Росии*, посветен на живота на граф Николай Игнатиев, стратегът на Санстефанския мирен договор от 3 март 1878 г. В хода на изложението авторът разглежда отделни арменски теми. Той описва пребиваването на графа в новия султански дворец *Долмабахче* в Ца-



риград и неговите архитектурни забележителности, благодарение на братята арменци Саркис и Агоп Балян. На срещата със султан Абдул Азис II граф Игнатиев му подарява картина на известния художник-маринист от арменски произход Айвазовски. Авторът отделя специални страници на художника и по повод неговото присъствие при откриване на Суецкия канал. Отношенията между графа и художника са много топли и в знак на уважение към него Айвазовски му подарява две свои картини. Когато описва константинополския бит, авторът прави сравнение между закритите лица на турските жени и откритите лица и цветистите домове на християните от арменски, гръцки или славянски произход.

Две преводни книги *Мъжът от Константинопол* и *Милионерът от Лисабон* в романизирана форма предават живота на Калуст Гюлбекян – изтъкнат финансист, меценат на изкуствата и благодетел от първата половина на XX в. Името му е увековечено с неговата фондация в Лисабон и изящния музей – една от културните забележителности в португалската столица. В книгите авторът посочва горчивата истина за османската власт над арменското население в Западна Армения, която не признава неговите права и достойнство, завършила със споменатия Геноцид.

В културната история на България заслужава да се спомене народният художник на Армения Ервант Кочар – участник в международния конкурс за паметник на хан Аспарух. През 1959 г., по случай хилядолетието на арменския епос за Давид Сасунски, той сътворява паметник с неговото име, който е поставен на гаровия площад в Ереван и е всенародно възприет като емблема на арменската столица.

През 1977 г. България гостоприемно посрещна изтъкнатия американски писател от арменски произход Уилям Сароян – участник на Първата международна писателска среща в София. За него с уважение писа писателят Божидар Божилов, а в разговор с Георги Чаталбашев Сароян разкрива своето житейско кредо, че най-ценната човешка добродетел е търпението и ученолюбието:

*Щом вярваш в себе си и си прилежен, успехът ти е гарантиран – казва той – а ролята на изкуството е да създаде един свят, в който може да се живее. Затова девизът му е Работа, работа. Според него добрите са добри, защото са стигнали до мъдростта чрез провала. И още: От успеха получа-*

ваме твърде малко мъдрост – заключава той.

Творец от световен мащаб, който за първи път посещава България през 1952 г., е Арам Хачатурян – композирал музиката на безсмъртните балети *Гаяне* и *Спартак*. Многобройни са неговите срещи със световни музикални дейци, между които Панчо Владигеров. Хачатурян дава подтик и на творчеството на Арам Берберян – композитор, изпълнител и диригент от Варна.

Може би най-точно разглежданата тема се представя с преводната книга на Хрант Динк от Турция, Истанбул *Най-близки народа, два далечни съседа*. Авторът, публицист, убит от турски младеж – прекрочва спомена за Геноцида и търси решения за приятелски отношения между Турция и Армения. Според него, за преодоляване нетърпимостта между тях пречи параноята на турците по разглежданата тема и незарасналата рана на арменците от жестоката участ на техните предци. Той търси прагматични политически решения по въпроса в интерес на двете държави и двата народа.

\*

Изводът, който се налага, е, че преводната българска литература от арменски на български език е в съзвучие с братските отношения между двата народа. С предлаганите издания съвременният български читател може да се запознае с художествено претворената история на Армения, където изниква от мрака спомена за трагедията на арменския народ, както и да вникне във взаимоотношения на толерантност между различните балкански етноси. И ако перифразираме споменатия Уилям Сароян, ще се съгласим с него, че литературата защитава хуманизма. Че човешкото щастие се основава преди всичко на любовта като космическо чувство и на възприетите от народите нравствени ценности.

### Използвани източници

Хаджолян, М. 2018. Арменски духовни сияния [Hadjolian, M. Armenski duhovni siyania].

# НАЧАЛО НА ТЕАТРАЛНАТА САМОДЕЙНОСТ НА АРМЕНЦИТЕ В БЪЛГАРИЯ

Гоар Хнканосян

## BEGINNING OF THE THEATRICAL AMATEUR PERFORMANCE OF ARMENIANS IN BULGARIA

Goar Hnkanosian  
ggoar@abv.bg

**Abstract:** *This material presents a brief overview of the beginning of the theatrical activity of the Armenians in Bulgaria from the end of the 19<sup>th</sup> century to the 1920s. Popular and widespread, these theatres come into being thanks to active persons in almost all cities where there is a compact Armenian community. Here we describe the appearance of the Armenian amateur theatres in the cities of Sofia, Plovdiv, Shoumen, Varna and Dobrich.*

**Keywords:** *Armenian, theatre, Vahram Papazian, Sofia*

В областта на културните мероприятия на арменската общност голямо място заемат индивидуалните изпълнители и съставите. В почти всички градове любители самодейци са създавали формации, с различна продължителност на съществуване. Най-разпространени са театралните трупи, следвани от мандолинени или оркестрови състави, хорово-певчески и танцови състави.

Настоящият материал представя кратък преглед на началото на театралната дейност на арменците в България. Своята популярност и разпространение тези състави дължат на активни личности в почти всички градове, където е имало компактна арменска общност. Съществуването им зависело от дейността на основателите и членовете им. Но въпреки че са били обичани като най-разпространените сред организираните художествени състави, с времето се оказва, че е много трудно да се събере историята им. Събраните оскъдни сведения от Освобождението до 20-те год. на XX в. целят проследяване на формирането на арменските любителски театрални състави съществуващи почти до наши дни.

През разглеждания период трябва да се отчетат годините на Балканските и Първата световна война, които спират творческата дейност по разбираеми причини, а също и поради участието на ар-

менците в редовете на войската. От друга страна, подем в културния и обществен живот на общността из страната се наблюдава с идването на нови сънародници, особено по време на бежанските вълни през 1894-1896 и 1922-1923 г.

С промените в България след 9.09.1944 г., се образува една Културно-просветна организация *Ереван* с клонове във всичките градове, където има арменска общност. Към нея се формират и действат театрални, хорови и танцови състави, в зависимост от възможностите на членовете в даден град.

За общността в страната са характерни състави, формирани от любители. *Полупрофесионални или професионални* са обикновено гастролиращите артисти, които пристигат основно от Истанбул и Тбилиси – културни центрове за арменците през XIX в.

През 1896 г. в страната гастролира Товмас Фасуляджян заедно с трупата си със сестрите Вартитер и Мари-Хрануш Фелекян, изнасяйки представления из различни градове на страната. Поощрени от добрия прием на публиката в Пловдив на историческата постановка, играна на арменски език *Аршак II* от Пешикташлян, трупата обещава в близко време да представи *Падането на град Ани* от Бедрос Турян (Иравунк, 01.01.1897).

С участието на Байдзар Фасуляджян след три години са поставени от В. Юго драмите *Анджело и Лукреция Борджия*, както и *Героите на Васпуракан* на арменски или турски език, в зависимост от предпочитанията на публиката (Касабян 1986: 204).

Освен професионалните *трупи* на съпрузите Фасуляджян, в страната гастролират и *трупите* на Бабаян и Бенглян, за чиито представления се намира информация в тогавашния периодичен печат на арменците. През 1911 г. в София гастролира великият на времето си арменски актьор Вахрам Папазян. В столичната *Славянска беседа* се представят шекспировите *Хамлет*, *Отело* и др. пиеси. Папазян изпълнява своите роли на великолепен френски, а българските актьори – на български. В Пловдив в ролята на Дездемона играе Цветана Коларова (Касабян 1986: 205). През 1914 г. в страната гастролира професионалната трупа *Севаемян* с пиесите на Александър Ширванзаде *Заради честта*, *Злият дух* и др.

*В арменските общности в страната* първоначално театрални

представления се изпълняват от ученици по повод на национално или училищно тържество през 80-те години на XIX в. Много скоро, когато в честването на дадено събитие не участват само ученици, представленията се изнасят от младежи и зрели мъже. Така се поставя началото на театралната самодейност на арменците в България.

От страниците на тогавашния периодичен печат научаваме, че в Русе през 1886 г. при отбелязването на празника Вартананц, в чест на главнокомандващия Вартан Мамигонян – предводител на арменците през 451 г. срещу персийците, местният *драматичен* кръжок организира първото в историята на русенските арменци *драматично* представление. Представени са сцени из трагедията на известния арменски писател Бедрос Турян Черните земи, в които се описва нашествието на монголските орди в Армения и техните зверства над населението. Кореспондентът отбелязва, че

*В Русе досега не е имало нещо подобно. По време на трагичните сцени много от зрителите, които до сега не са присъствали на национални театрални представления, са трогнати до сълзи. По настояване на народа представлението е повторено* (в. Армения 13.03.1886).

Интересни сведения за основаването на театралната трупа в Шумен научаваме от бившия артист. Хачик Стамболян, впоследствие изселил се в Констанца, Румъния, който разказва за формирането на местната трупа, цитирайки и имена. През 80–те год. На XIX в. преподавателят и директорът в шуменското арменско училище Даждад Бейлерян (1850–1934) със своите ученици *прави* постановки, а след завършването си тези ерудирани младежи организират театрална трупа. Основатели са Дикран Аджемян (пише поезия с псевдонима Веда), Месроб хаджи Ампарцумян, Хачик Мардиросян, Ховсеп Манукян, Врамшабух Маркарян и Оваким Торосян. Те дълги години радват сънародниците си с исторически пиеси и разнообразяват живота на общността в града. Тази любителска група през 1900 г. прераства в театрална трупа *Арарад*, в състава на която влизат Аршаг Шалджян, Крикор Тавитян, Арменаг Язджян, Вахаршаг Хачадурян и Хачик Стамболян. Трупата изнася представления на историческо-революционни и житейски теми, както и почти всички популярни пиеси от Ширванзаде (Ереван 02.06.1960).

От писмата на училищното настоятелство в града се разбира, че в помощ на финансовото състояние на училището *Вартанян*

местната театрална труппа *Парамаз* при социалдемократическата партия *Хънчаг* на 5 март 1921 е готова да изнесе дваактово представление на арменския класик Йервант Одян *Чаршалъ Арутюн ага*. С цел по-голяма печалба от мероприятиято и за доброто настроение на присъстващите, след представлението е обявена вечеринка с участието на оркестър *Аракс*. В предварително отправеното писмо до училищното настоятелство се подчертава, че цялата печалба ще е за училището (ДА – Шумен ф. 218к, оп.1, а.е. 9).

В кореспонденцията на училищното настоятелство е запазено и писмо от Арменската революционна федерация, по-известна като партия *Ташнагцутюн*, която също през 1921 г. в салона на училището провежда своите репетиции (ДА – Шумен ф. 218к, оп.1, а.е. 9).

След 1944 година любителите театрали продължават да радват публиката си до 70-те год. на ХХ в.

В *Пловдив* през 1905 г. тринадесет ученици от арменското частно училище на Ростом Зорян организират младежкия съюз *Вахан Мануелян*. Година по-късно те представят пиесите *Арабо* и *Шейх Джалаледин*. След Балканската и Първата световна война, през 1918 г., когато се събират оцелелите и вече пораснали членове на някогашния съюз, те възраждат и разширяват своята организация под името *Обединен съюз Вахан Мануелян – изкустволюбие*, в която освен театрален състав, са привлечени художници, певческа група и музиканти, общо около 150 души. През 1920 г. от Истанбул гастролира за два месеца артистът Дъртад Ншанян, с чието участие са поставени *Корадо*, *Отело*, *Заради честта* и *Злият дух* (ОСВМИ 1925 : 25).

След 1944 г. театралният състав носи името на известния арменски писател сатирик Агоп Баронян (1843-1891) и е сред малкото състави продължаващи своята дейност и в наши дни.

*Варненският* любителски театрален състав към партията *Хънчаг* изнася през 1919 г. из различни градове *Антраник*, *Мурат*, *20 обесени*, *Заради честта* и др. пиеси. Едновременно активна творческа дейност в черноморския град развива театралния състав *Жирайр*. През 1921 г. варненските арменци комунисти по повод първата годишнина на Съветска Армения представят в зала *Съединение* и *Варненска комуна* пиесата *Марат*, посветена на френската рево-

люция (Касабян 1986 : 205).

След 1944 г. любителите театрали са обединени в състав, носещ името на известния арменски драматург Александър Ширванзаде (1858-1935). Съдейки по списъка на постановките през годините, най-вероятно последната трупа се смята за основоположник на театралния състав, просъществувал до 90-те год. на XX в. (Брошура 1984).

В *София* местната трупа *Антраник* на 30.10.1921 г. представя драмата *17 годишен* от Теодор Драйзер. В столичния културен клуб *Харач* през 1925 г. младежите Оник Кечян, Бедик Завен и Хачик Балян организират театрална трупа, която се оказва доста жизнена. Наречена *Ширванзаде*, след време трупата преминава към ХОГ – Комитет за помощ на Армения, но след забраната на ХОГ, се връща към *Харач* (Бохосян 1999: 54). Този състав след 1944 г. е в основата на столичния арменски любителски театър *Сундукян*, действащ до 2013 г. под ръководството на Михран Бохосян (1934-2013).

В *Добрич* през 1924 г. Мардиг Мъгъшян, по професия фотограф, организира театрална трупа. Със сценичен опит като артист в трупата на Ови Севумян в Тбилиси, той успява да направи постановките *Долината на плача*, *Късно да е, сладко да е*, *Заради честта* и *Високопочитаемите просяци*. Театралният състав в града действа до 50-те год. на XX в. (Жамгочян 2014: 301-302).

\*

Накрая може да се обобщи, че в почти всички градове с арменска общност е имало самодейни театрални трупи. Освен в гореизброените София, Пловдив, Варна, Шумен, Добрич има сведения за такива в Русе, Бургас, Хасково и Ямбол (Касабян 1986: 207). Театралните представления за арменците в миналото са били не само културни мероприятия, но и поводи за събиране на средства с определена цел. Върху репертоара са оказвали влияние политическата ситуация и ориентация на самите арменци. В градовете с многобройна арменска общност е имало повече от един театрален състав. Понастоящем (през 2020) продължават да съществуват театралните колективи в Хасково и в Пловдив.

## Използвани източници

*Армения* (Марсилия) 13.03.1886 на арменски език [v. Armenia (Marsiliya) 13.03.1886 на armenski ezik].

Бохосян, М. 1999. *Арменците в София* [Bokhosyan, M. Armentsite v Sofiya, Sofia]

*Брошура по повод 60 годишния юбилей* на арменския самодееен театрален състав „Ширванзаде“ във Варна. 1984 [Broshura po povod 60 godishniya yubilei na armenskiya samodeeen teatralen süstav „Shirvanzade“ – Varna, 1984]

ДА-Шумен [State Archive – Shumen], ф. 218к, оп.1, а.е. 9.

*Ереван* (София) 02.06.1960 на арменски език [v. Erevan (Sofia) 02.06.1960 на armenski ezik].

Жамгочян, Е. 2014. *Арменците от някогашния Базарджик*. Добрич [Zhamgochyan, E. „Armentsite ot nyakogashniya Bazardzhik“, Dobrich]

*Иравунк* (Варна) 01.01.1897 на арменски език [v. Iravunk (Varna) 01.01.1897 на armenski ezik].

Касабян, З. 1986. *Очерци по история на арменската общност в България*. Ереван, на арменски език [Kasabyan, Z. Ochertsy po istoriya na armenskata obshtnost v Bŭlgariya, Erevan, на armenski ezik].

ОСВМИ „Обединен съюз „Вахан Мануелян – изкустволюбие“ юбилей 1905-1925“, Пловдив, 1925 на арменски език [OSVMI “Obedinen Süyuz “Vahan Manuelyan – izkustvolubyie” yubilei 1905-1925”, Plovdiv, на armenski ezik].



*Театралният състав на Обединен съюз „Вахан Мануелян – изкустволюбие“.*

*Източник: Обединен съюз „Вахан Мануелян – изкустволюбие“.*

*Юбилей, 1905-1925, Пловдив, 1925.*



## ЦЕННОСТ ЛИ Е ОБРАЗОВАНИЕТО ЗА РОМИТЕ?

Йосиф Нунев

## IS THE EDUCATION HAS A VALUE FOR ROMA?

Yosif Nunev

inunev@abv.bg

**Abstract:** Usually, when it comes to Roma education, the standard excuse “Education does not enter the Roma value system” immediately comes to the fore and it is over. The article aims to confirm it and to direct efforts to overcome it or reject it, so that we no longer become involuntary victims of another fraud related to the Roma. The text is part of a larger study related to the education of Bulgarian Roma. It was carried out in the summer of 2020 and is aimed at determining the place of education among the diverse Roma community today. The survey was used (during a pandemic it proved to be the most successful research method), and the word was given to parents with a Roma identity who shed light on this fundamental problem through their specific points of view. Also of interest is the attitude of the surveyed group towards segregated education for Roma children and students. Particular attention is paid to the proposals made by them to end this malicious practice in modern Bulgarian education.

**Keywords:** education, Roma, value, segregation

Едва ли има етническа общност у нас, около която да витаят повече стереотипни твърдения от тези за ромите. В настоящото изследване ще насочим вниманието си към едно от най-популярните, свързано с тяхното образование, а именно, че то не влизало в ценностната система на тази етническа общност (Николов 2013: 105-110). Това твърдение толкова често се възпроизвежда в публичното пространство, че едва ли не, се възприема от широката публика като безспорна истина, а самите роми са безпросветна тълпа, която целенасочено дърпа българския народ назад. В интерес на истината официалните статистически данни от преброяванията у нас категорично доказват, че самоопределящите се като принадлежащи към ромската общност у нас наистина твърдо са окупирали последното стъпало на образователната йерархия с най-малко високообразовани представители и най-много неграмотни и малограмотни роми. Табл. 1. представя сравнителни данни за това от преброяванията през 2001 и 2011 г. в сравнение с другите най-многобройни етнически групи у нас – българи и турци.

Таблица 1. Разпределение на относителния дял на трите основни етноса по показател завършен образователен етап и по години на преброяванията

| ОБРАЗОВАНИЕ                                   | ГОДИНИ |        | БЪЛГАРИ |        | ТУРЦИ |        | РОМИ |        |
|---|--------|--------|---------|--------|-------|--------|------|--------|
|   | 2001   | % 2011 | 2001    | % 2011 | 2001  | % 2011 | 2001 | % 2011 |
| Висше   | 19.2   | 25.6   | 2.4     | 4.9    | 0.2   | 0.5    |      |        |
| Средно  | 47.6   | 52.3   | 21.9    | 29.7   | 6.5   | 9.0    |      |        |
| Основно                                       | 24.9   | 18.0   | 46.9    | 44.5   | 41.8  | 40.8   |      |        |
| Начално                                       | 6.9    | 3.4    | 18.6    | 13.4   | 28.3  | 27.9   |      |        |
| Незавършено начално и неграмотни/непосещавали | 1.4    | 0.9    | 10.2    | 7.5    | 23.2  | 21.8   |      |        |

### Гледната точка на родители роми за образованието като ценност

Няма съмнение, че образованието е системата, която може да промени ромите към положителна посока, включително и тези, които са в плен на омагьосания кръг от бедност – неграмотност – маргинализация. Преди години Нелсън Мандела не без основание изрече крилата фраза, че *образованието е най-мощното оръжие, което може да се използва, за да се промени света*<sup>2</sup>. А светът на масовия квартален/махленски ром не е особено лицеприятен – най-често се ражда в бедност и тя го преследва през целия му живот. Пространствената му изолация и неговата маргинализация притъпяват интереса му към образованието. Мнозина са ромите, които споделят тази участ, но не са малцина онези сред тях, които активно търсят промяната. За съжаление обаче, те не знаят как това да се случи, а пътят към образованието за тях изглежда като *terra incognita*, заради бедното и нерадостно ежедневие, свързано с постоянна им борба за физическо оцеляване.

Малцина са тези роми, които попадат в благоприятна образователна среда и благонадеждни покровители (учители, общественици, спомоществуватели) и успяват да се откъснат от центростремителната сила на кварталната маргинализация. Масовият случай е до болка познатия път за децата от такива семейства – трудно детство, пренебрегване на предучилищното образование, монокултурна образователна среда в училище (сред себеподобни в сегрегираното квартално учили-

ще), липса на подкрепа от страна на родителите, ранно отпадане, рано включване в сивата икономика и цял живот борба за оцеляване, като този модел спираловидно се повтаря и при новите ромски поколения. Семействата, които споделят тази съдба, няма как самостоятелно да се преборят с водовъртежа на омагьосания кръг, в който са попаднали. Те се нуждаят от специализираната помощ както на държавата с нейните ресорни институции, така и чрез следване на образци на поведение от страна на успели хора от собствената общност.

Без да претендираме за представителност, ще подложим на анализ отговорите на тези 132 родители роми, анкетирани на случайния принцип през август 2020 г. чрез Гугъл анкета.

### Профил на ромския родител

Профилът на попълнителите анкетата, предназначена за ромски родители, се определя от наличието на следните обективни данни за тях:

– *образователното равнище* – 48 (34,8%) родители с основно образование; 30 (22,7%) със средно; 23 (17,4%) с начален етап; 20 (15,2%) с висше; 7 (5,3%) неграмотни, но сами се научили да четат и да пишат, и още толкова 7 (4,6%) – напълно неграмотни;

– *принадлежност към определена ромска подгрупа* – дасикане рома 30 (25%) респонденти; миллет 18 (13,6%); бургуджии 15 (11,4%); аспарухови българи 14 (10,6%); цуцумани 14 (10,6%); хорахане рома 12 (9,1%); рудари (копанари) 12 (9,1%); калдараши 4 (3%) и още 13 (9,8%) са се обозначили като решетари, калайджии, фусари, от смесени бракове или просто не знаят своята подгруппова принадлежност;

– *тип на населеното място* – село 64 (48,5%); град 25 (18,9%); град, областен център 25 (18,9%); град, общински център 12 (9,1%) и останалите 6 (4,6%) респонденти си поделят по равно столицата и село, общински център;

– *обхватни области* – в анкетата се включиха родители от 15 области, от които: Пловдив 32 (24,2%); Видин 31 (23,5%); Плевен 24 (18,2%); Благоевград 14 (10,6%); Пазарджик 8 (6,1%); Търговище 5 (3,8%); Враца 3 (2,3%) и т.н.;

– *пол* – жени 91 (68,9%) и мъже 41 (31,1%);

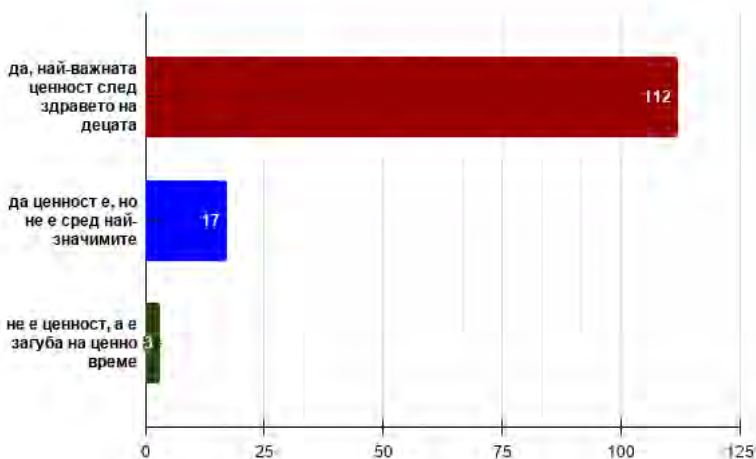
– *възраст* – 19-34 г. са 70 (53%) респонденти; 35-50 г. са 50

(39,4%); над 51 г. са 9 (6,8%) и под 18 г. са 3 (0,8%).

Дасикани роми (българска ромкиня) между 19 и 34 г., с основно образование, живееща както по селата, така и в града, както в Северна, така и в Южна България – най-добре покрива профила на анкетираните родители роми. Прави впечатление високият дял на респондентите със средно и висше образование и наличието само на трима родители под 18 г.

### Образованието като ценност

В диаграма 1 са обобщени резултатите в отговор на въпроса: Мислите ли, че образованието за вашите собствени деца е ценност за вас самите?



Диаграма 1: Образованието като ценност за родителите роми

Резултатите са категорично в полза на това, че образованието е най-важната ценност след здравето на децата – така мислят 112 (85%) респонденти роми. Други 17 (13%) също са съгласни с това твърдение, но според тях образованието не е сред най-значимите ценности. Само 3 (2%) анкетирани родители не приемат образованието за ценност, а го определят като загуба на ценно време.

## Причини за приемане на образованието като ценност

На този въпрос са отговорили 119 родители (диагр. 2). От тях най-много – 41 (33,1%) са дали предпочитание на отговора за да имат свой, собствен живот и да не са зависими от никого. Друга съществена част – 29 (23,4%) родители, са предпочели за да помогнат на себе си и на другите роми за излизане от омагьосания кръг махала-неграмотност-бедност, с което дават ясна заявка за своите житейски перспективи за излизане от махалата. По 13 (10,5%) респонденти са предпочели отговорите: за да бъдат силни и независими от стереотипите за ромите и за да си осигурят финансов успех. 12 (9,7%) – за да бъдат по-конкуrentни на пазара на труда, 11 (8,9%) – за да имат уважението на хората.

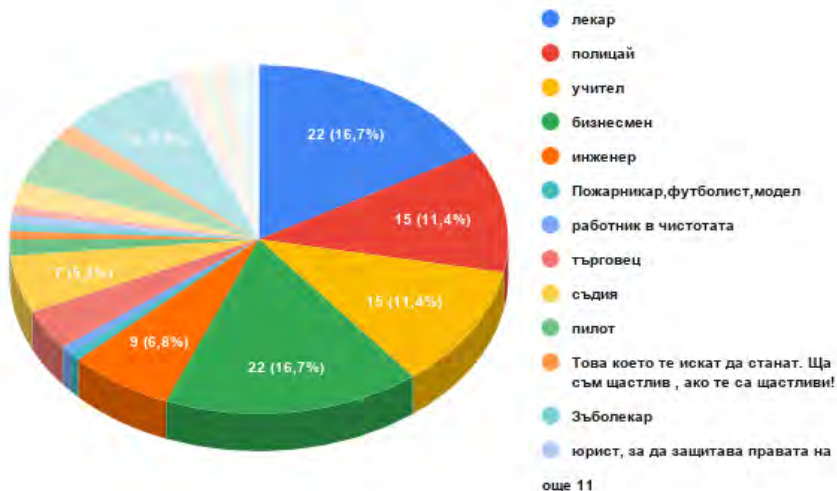


Диаграма 2. Причини за приемането на образованието като ценност

## Предпочитана професия за собствените деца

Най-предпочитаните професии, желани за собствените деца, са както следва: 22 (16,7%) – лекар. Високата заболяемост сред общността инстинктивно насочва към избора на тази професия; същият дял 22 (16,7%) от родители избират и професията на бизнесмен – ясна заявка за самостоятелност и свободолюбие; също по равен дял са желани професиите на учител и полицаи – 15 (11,4%).

Други желани професии са занаятчия, инженер, съдия. Работник в чистотата, общ работник и т.н., все професии стереотипно определени като ромски, не са сред предпочитаните такива.



Диаграма 3. Предпочитани професии за собствените наследници

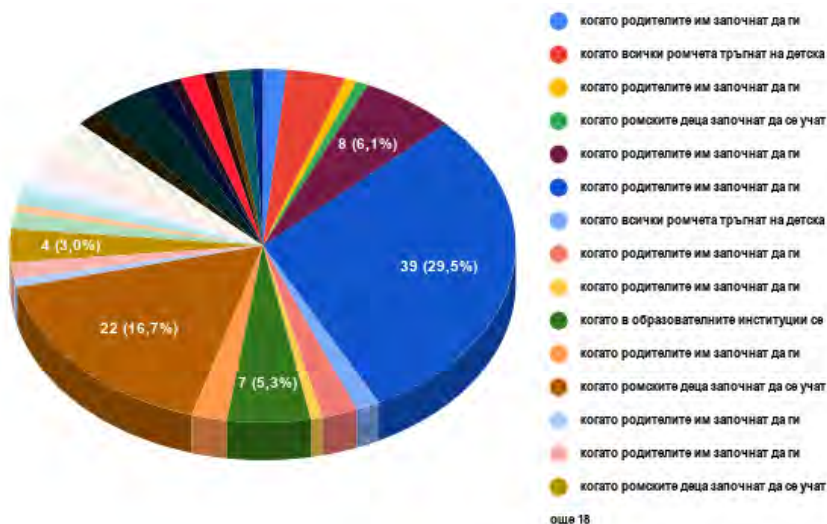
### Причини за negliжиране на образованието като ценност от някои родители



Диаграма. 4. Причини за negliжиране на образованието

От резултатите в Диаграма 4 става ясно, че анкетираните ромски родители имат своето обяснение за честото negliжиране на образованието на собствените си деца. Причините най-често са свързани с факта за липса на вяра, че по-доброто образование ще им донесе по-добра реализация в живота – 19 (14,4%) + 6 (4,5%) респонденти. За други 14 (10,6%) + 9 (6,8%) анкетирани родители подценяването на образованието е най-значимия проблем. За още 10 (7,6%) родители пазенето на децата от тормоз от страна на учители и ученици е най-важната причина. Останалите отговори са близки по значение на посочените три

### Необходими условия за подобряване на успеваемостта в училище



Диаграма 5. Условия за по-висока успеваемост на ромските деца в училище

Диаграма 5 обобщава отговорите, свързани с необходимите условия за успеха на ромските деца в училище. По-голяма част от респондентите са се възползвали от възможността за повече отговори. 39 (29,5%) родители смятат, че това ще се случи когато родителите им започнат да ги подкрепят и да им създават нужните условия за учене и когато ромските деца започнат да се учат

заедно с неромски деца, за да се опознаят от малки и да се общават взаимно. Други 22 (16,7%) родители са сигурни, че това ще се получи, когато родителите започнат да подкрепят децата си и да им създават нужните условия за учене; когато ромите приемат образованието за висша ценност; когато в образователните институции се появят повече учители роми. Още 8 (6,1%) смятат, промяната ще се случи, когато ромските деца започнат да се учат заедно с неромски деца; когато ромската история и култура стане част от учебната програма. Другите отговори са идентични на посочените.

### Родителски решения на проблема със сегрегацията



Диаграма 6. Решения на проблема със сегрегацията

Най-много ромски родители – 38 (29,5%) предлагат чрез закон да се закрият сегрегираните училища. Други 23 (17,8%) предлагат законово да се разпoredи всяка проблемна община сама да си разработи практическите модели за премахване на сегрегацията, според условията по места и в рамките на определен срок (напр. 10 години). Още 22 (17,1%) респонденти предлагат всеки родител сам да си търси правата. А 19 (14,7%) родители са на мнение, че е необходимо чрез закон да се закрият ромските махали, а жителите им да се разпръснат сред българите в населените места.



\*

На основата на предложения анализ на резултатите от проведените родителски анкети, можем да направим следните изводи и препоръки:

- въпреки тежките форми на маргинализация, която притиска все повече ромски семейства, дисперсирани в ромските жилищни пространства – квартали в градовете и махали в селата, огромната част от тях възприемат образованието като най-важна ценност за собствените си деца след тяхното здраве. Масовият ромски родител осъзнава значимостта на създаването на собствен живот, който да е независим от никого;

- определящите образованието като губене на време – или имат свой бизнес, който им осигурява просперитет в живота, или са изпаднали в пълна аномия;

- като задължителни условия за подобряване на образователното ниво на ромските деца анкетираните родители виждат в две основни предпоставки:

- родителска подкрепа и създаване на нужните условия за учене;
- учене под един образователен покрив с неромски деца, за да се опознаят от малки така да се интегрират взаимно.

- отговорните институции следва да се вслушат в гласа на ромските родители, предлагащи решения за сегрегацията в образованието на собствените им деца, включващи и законово закриване на действащите сегрегирани образователни институции и равномерно дисперсирание на ромските деца сред техни неромски връстници.

## Бележки

1. Таблицата е публикувана в Национална стратегия на Република България за интегриране на ромите (2012-2020) – стратегически документ на Министерския съвет: <https://www.president.bg/docs/1352306523.pdf>. Последно посещение на 12.08.2020 г.

2. Нелсън Мандела: Образованието е най-мощното оръжие, което може да се използва, за да се промени светът, <https://lira.bg/archives/57146>. Последно посещение на 15.08.2020 г.

## Използвани източници

Николов, Н. 2013. Образователна толерантност и обществено примирение към децата на България, *Научни трудове на Русенския университет* – 2013, т. 52, серия 6.2., с. 105-110, [Nikolov, N. Obrazovatelna tolerantnost i obshtestveno primirenje kam detsata na Bŭlgariya, Nauchni trudove na Rusenskiya universitet – 2013, tom 52, seriya 6.2. Ruse: RU Angel Kanchev, s. 105-110]

# ИНОВАТИВНО ПРИОБЩАВАНЕ НА РОМСКИ СЕМЕЙСТВА В УЧЕБНАТА ДЕЙНОСТ В КЛАС И В УЧИЛИЩНАТА ГРУПА

Галина Тимова

## INOVATIVE INCLUSION OF ROMA FAMILIES IN THE EDUCATIONAL ACTIVITIES IN CLASSROOM AND IN SCHOOL GROUP

Galina Timova

galina.timova@edu.mon.bg

**Abstract:** *Elaboration of a more successful model for working with minority groups is one of the great challenges facing modern Bulgarian education. Currently, various mechanisms are applied to cover and retain children and students, subject to education until the age of 16. A thorough analysis of the data at 75. Todor Kableshkov Primary School, Sofia Municipality, led to the implementation of an innovative plan for working with children, students and their parents to overcome processes, circumstances and socio-cultural features that might hinder the more successful inclusion of children and students in school. The model applied contains three main approaches: a new type of class management through the Class Dojo tool; intensive two-way communication between teachers and parents; active participation of parents in various class activities. This article presents the results of in-depth interviews and self-assessments of innovative teachers for the 2019/2020 school year, in-depth interviews with parents of children and students from innovative groups and classes, as well as indicators of success.*

**Keywords:** *Roma families, innovative approach, Class Dojo, work with parents*

Едно от големите предизвикателства пред съвременното българско образование е да намери по-успешен модел за работа с малцинствените групи. Към момента образователната ни система прилага различни механизми за задържане на децата и учениците, подлежащи на обучение до 16-годишна възраст. Резултатите от различни форми на оценяване, в това число и *националното външно* оценяване след IV и VII клас, както и високия брой ученици, които повтарят клас поради слаби оценки, са само малка част от показателите, които дават обективна картина на процесите. След обстоен анализ на голяма част от данните, които обработи 75 ОУ Тодор Кableшков, кв. Факултета, район *Красна поляна* в Столична община, бе взето решение да се приложи иновативен план за работа с деца,

ученици и техните родители, за да се преодолеят някои процеси и социокултурни особености, които възпрепятстват успешното приобщаване на ромските деца към училището. Моделът, който се прилага, съдържа три основни направления: нов тип управление на класа чрез инструмента Class Dojo; интензивна двупосочна комуникация между учители и родители, която включва от страна на училището различни типове обратна връзка за успехите на детето в класната стая; активно участие на родителите в разнообразни класни дейности. В процеса на изпълнение на иновативния план са заложени редовни екипни срещи за супервизия на проблемите и споделяне на успехите и добрите практики сред иновативните учители. В настоящия доклад са представени резултатите от дълбочинни интервюта и самооценки на иновативните учители за уч. 2019/2020 г., интервюта с родители на деца и ученици от иновативните групи и паралелки, както и резултати от заложени индикатори за успех.

### **Предпоставки за иновацията**

В 75 ОУ *Тодор Каблешков*, район Красна поляна, се обучават близо 1000 ученици, определени като представители на уязвими групи. Един от основните проблеми, които е срещнал училищният екип през годините, е незаинтересоваността от страна на родителите за насърчаване и подкрепа на децата им за редовно посещаване на учебните занятия и постигане на по-високи резултати. Една част от родителите се самоопределят като неграмотни, което е един от ключовите проблеми при сблъсък с образователната и другите системи от социално-икономическия живот в страната. Определението за грамотност и анализа на тези равнища, залегнал в един от стратегическите документи на Министерство на образованието и науката, гласи:

*Грамотността е основен фактор за личен и обществен просперитет. Тя е от решаващо значение за способността на човека да се развива като личност, да се учи през целия живот и да участва пълноценно в обществото. Грамотността е фактор за повишаването на производителността на населението в трудоспособна възраст, което води до икономически растеж и подобряване на социално-икономическите фактори. Негативни са последиците от ниските равнища на грамотност – ограничени възможности за заетост, бедност, неравенство в здравеопазването, огра-*

*ничено социално и политическо участие.*

Тази констатация посочва нужните базисни компетентности на хората, от които се изисква да променят качествено икономиката и всички сфери на обществения живот, като дава обща визия за някои дефицити в някои общности на нашето общество. Това стана един от основните мотиви в 75 ОУ *Тодор Каблешков* да бъде разработен иновативен модел за приобщаване на родителите със специфични социокултурни характеристики, чрез който да се подобри двупосочната комуникация, за да се засили интереса към образованието чрез ефективна подкрепа на семейството на всеки учещ се.

### **Практическо приложение и анализ на иновацията**

Иновацията се състои в реализиране на нов модел на взаимоотношения между родители и учители и създаване на успешно работеща училищна общност, която подкрепя децата и учениците в процесите на обучение, възпитание и социализация. Иновативният модел прилага нов тип мениджмънт на класа за училището, при който е заложена интерактивна двупосочна комуникация между педагогическите специалисти и семейството, създаване на електронно портфолио на всяко дете, за да се проследява развитието на емоционалната му интелигентност. В подкрепа на прилагането на иновативния модел се използва платформата за образователен мениджмънт *Class Dojo*.

Иновативната програма на училището е разработена към две основни групи – учители и родители. Подобряването на комуникацията следва да доведе до по-добра информираност и за двете страни. Родителите ще знаят повече как се справят децата им по време на учебния процес, ще са наясно с учебния план и програми, ще добият умения как да помагат и подкрепят детето въпреки при подготовката за училище и ще имат възможност за участие в съвместни инициативи на училищно ниво, с което ще споделят емоционални моменти с цялото семейство в училищна среда.

Учителите ще подобрят значително своята комуникация с родителите, ще усвоят професионални умения за водене на конструктивен диалог, ще предават повече информация спрямо миналия си опит, но и ще получават повече информация за важни индивидуал-

ни особености за всеки свой ученик. По този начин ще се постигне по-високо ниво на взаимно уважение и доверие, както и ще се подобрят значително индивидуалния подход към всяко дете.

При качествена промяна на взаимоотношенията, комуникацията и обмена на информация очаква се да се подобрят постиженията на всяко дете от иновативните паралелки. Това може да се постигне, само когато ученикът посещава редовно учебните часове, учи усърдно, стимулиран от учителя с индивидуален подход, и подкрепян интензивно в семейството.

В иновативната програма на училището бяха заложени следните индикатори за успех, анализирани към края на уч. 2019/2020 г.

### **Индикатори за успешен мениджмънт на класа**

**1. Повишена посещаемост на учебните часове:** В класовете и групите (I клас – паралелки „а“, „б“ и „в“; подготвителна група 5-годишни „а“) посещаемостта е сред най-добрите в училището спрямо % присъстващи ученици, както и трайно присъстващи. Двупосочната връзка между родители и учители има качествен ефект върху мотивацията на семействата да помагат на своите деца и да изпълняват задължението за редовно присъствие в учебните часове. Този резултат оказва огромно влияние върху участието на учениците в дистанционното обучение. В паралелките на първи клас се включваха ежедневно и активно всички ученици, разполагащи с необходимите технически средства – смартфон и Интернет. В подготвителната група родителите на 50% от децата, записани в групата, търсеха учителката още от първите дни на извънредното карантинно положение, за да продължат откъщи учебния процес, с който вече успешно се бяха запознали в класната стая.

**2. Повишено качество на образователно-възпитателния процес:** Успеваемостта на всички ученици в иновативните паралелки и група бе значително по-добра от останалите паралелки на първи клас и подготвителна група. Предстои да бъде направен сравнителен анализ след приключване на учебното време.

**3. Развити меки умения и емоционална интелигентност, работа в екип, умения за учене, комуникационни умения, дигитална**

**грамотност – по данни от образователната платформа Class Dojo:** Във взаимоотношенията *учители – родители – ученици* имаше интензивна комуникация, споделяне на общи идеи и съвместни дейности. Това е един от начините, заложен в проекта за иновативно училище, чрез които ще се развиват умения за общуване, емпатия, партньорство и др. Другият начин бе с помощта на Big Ideas филми и учебни материали да се развиват тези умения чрез платформата Class Dojo. За първия учебен срок учителите не бяха ползвали тези материали, което предстоеше да се случи във втория. За съжаление карантината заради Ковид-19 възпрепятства това да стане в училищна обстановка, поради което бе взето решение работата да започне веднага със завръщането на учениците в класната стая.

**4. Създадено ученическо портфолио на всяко дете и ученик, участващи в иновацията:** Всички ученици и деца, обхванати от иновативния проект *Заедно постигаме мечти*, имат създадени електронни портфолия в платформата Class Dojo, към която постоянно се добавя информация.

**1.5. Ежедневна употреба на образователната платформа Class Dojo:**

Class Dojo се използва ежедневно от учителите по време на цялата уч. 2019/2020 г.

**Индикатори за успешна двупосочна комуникация с родителите и представители на местната общност:**

**1. Ежеседмична отчетност на постиженията на всеки ученик, споделена с родителите чрез образователната платформа Class Dojo:**

Ежеседмичната отчетност се изпълняваше стриктно, благодарение на една от функционалностите на Class Dojo – да се генерира автоматичен седмичен отчет за всички отзиви, точки и обратни връзки от учителя към родителите.

**2. Ежедневно изпращане на обратна връзка към родителите според заложените в Class Dojo бутони – *позитивно* и за *преодоляване*:**

Всички учители ежедневно даваха обратна връзка към родители-

те, използвайки програмата Class Dojo, а в периода на извънредното положение – по телефон. Това бе една от основните цели на иновативния проект – родителите да бъдат добре осведомени за напредъка на детето си, за учебните му постижения и нуждите от подобрене.

**3. Три проведени индивидуални срещи за учебен срок с родител на дете за разясняване на учебния план и програма, напредъка на детето/ученика, както и насоки за промяна и подобряване на резултатите (ако се налага):** Всеки иновативен учител е провел повече от предвидените три индивидуални срещи по график. Предвидено е тези срещи да се провеждат ежедневно, както и при необходимост. Учениците в първи клас и подготвителните групи (5-годишни) се водят и взимат от родител ежедневно, което подпомогна този процес.

**4. Планиране и изпълнение на минимум четири съвместни занятия с родители за учебен срок – открити уроци, състезания, игри, презентации и др.:** Проведени са 27 съвместни инициативи с родители в периода *октомври 2019 – март 2020 г.*

**5. Участие на минимум 50% от родителите на класа/групата за учебната година като доброволци по конкретни инициативи:** Във всеки клас и група, изпълняващи плана на иновативното училище, родителите-доброволци бяха повече от 50%. Наблюдаваше се засилен интерес на семейството за участие във всички училищни и класни инициативи.

**Резултати:** Анализирани бяха самооценките на пет иновативни учители за постиженията и неуспехите по изпълнение на плана на иновативната програма за първата година на иновацията. Всеки от тях бе получил въпросник, в който сам е отбелязал силните и слабите страни по всяка една от дейностите. Заложени бяха следните критерии:

- използване на образователната платформа Class Dojo;
- създаване на ученически портфолия;
- три индивидуални срещи с родителите за разясняване на учебния план и възможностите им да подпомагат децата си в учебния процес при домашни условия;
- минимум четири групови събития;
- ежеседмична отчетност;
- участие на минимум 30% от родителите като доброволци.



Не всички учители успяха да приложат платформата Class Dojo ефективно, поради следните причини: много от устройствата на родителите са стари и не може да бъде инсталирано приложението – 57%; непознат софтуер, в който трудно се ориентират при използването му – 34%; навик да се използват социални комуникатори като Messenger или Viber – 89%.

Създаването на ученическо портфолио е процес, улеснен от технологичните възможности на Class Dojo, който отнема кратко време, но запълва с важна информация в различен формат – снимки, видео, текст, аудио и др. индивидуалното пространство в платформата, заделена за всяко дете. Богатата и разнообразна информация от ежедневните постижения на всеки ученик създава база данни, която е винаги достъпна за родителя, но може да бъде споделена и с всеки учител, който преподава на детето. Този инструмент има няколко важни аспекта – изгражда положително отношение от родителите към учителя и дейностите в училище, защото му се предоставя възможност за достъп до повече информация за това как се представя детето му. Това създава и позитивни емоции, защото се споделят снимки, видеа и бележки на детето от територия, която е непозната за родителите. Ефектът от ученическото портфолио за разбиране на образователния процес бе определен от анкетиранияте учители като носещ пълноценна промяна в нагласите на родителите, както и напълно променящ отношението към училищната институция в позитивна посока.

Индивидуалните срещи между родители и учители се осъществяваха трудно поради езиковата бариера и неразбиране на основни понятия, с които се работи в образователната сфера. Трима от учителите споделят, че не са успели да организират пълноценни срещи с родителите, поради различни причини – не са дошли в уговореното време, не са отделили нужното внимание, не са проявили интерес към отправените предложения за дискусия по време на разговора. Двама учители отбелязват, че при някои родители са срещнали известно разбиране по време на разговора, но те съставляват едва 15 до 20% от всички родители в паралелката.

Груповите срещи в рамките на паралелката се оказаха по-лесно осъществими, защото се организираха по повод на събитие или празник

с цел да включат активно участие децата и родителите. Проведена бе една голяма среща на всички иновативни групи и паралелки, по време на която родители и деца подготвиха заедно коледна украса за училището. В резултат от това събитие петте учители отчетоха засилен интерес към дейностите в училище от страна на семействата. Организацията на срещата протече така, че родителите поеха част от ангажиментите: в показната, предадена лично от учител на родител или чрез детето, имаше и кратък текст с призив за доставяне на опаковани, закупени в магазин храни. Тържеството премина като събитие, по време на което се изпълниха важни творчески задачи с принос към училищната атмосфера – коледна украса и направата на гирлянди съвместно от родители и деца, а храните и напитките по време на дейностите създадоха усещане за спокойствие и уют, защото лакомствата радват детската душа. Това събитие, в което участваха над 200 души, създаде възможност за всяко дете и ученик да има своя роля в образователната институция, а усещането за успех, което се постигна и чрез обратната връзка от децата и тяхното изразено щастие от присъствието на роднините в училищната среда, помогна да се извърши промяна в нагласите към обучението, възпитанието и социализацията в училищна среда.

Ежеседмичната отчетност е част от функционалностите на Class Dojo. Платформата сумира всички отзиви, давани от учителите за детето и изпращани в края на работната седмица като седмичен отчет. Така всеки родител можеше да прегледа как са протекли изминалите 5 учебни дни, което не изисква никакво допълнително време от страна на родителя, защото платформата сама генерира този документ. Оценката е 100% положителна от страна на учителите, макар да се съобщава за затруднения у онези родители, които не умеят да боравят с електронна поща.

Изследването бе проведено сред осемнадесет родители от иновативните групи и паралелки чрез телефонно интервю с всеки от тях в края на месец май. Участваха четири майки от иновативна подготвителна група за 5-годишни, четири майки от първа иновативна паралелка I клас, четири майки от втора иновативна паралелка I клас, четири майки от трета иновативна паралелка I клас и две майки от паралелка, която не може да продължи като иновативна, поради смяна на учителя.

Зададените въпроси бяха: *Знаете ли какво учи Вашето дете в училище? Учасствате ли в дейности на групата/класа – кога и как се е случило това? Получавате ли редовно информация от учителите как се справя Вашето дете? Знаете ли как да помогнете на детето да учи вкъщи?*

От отговорилите на първия въпрос за добра информираност по учебната програма и съдържание дванадесет от осемнадесет родители потвърждават, че са добре информирани за темите, които децата им са изучавали през седмицата, както и че могат да се ориентират как децата им са работили в учебните тетрадки. Четирима родители казват, че са срещнали трудност да разберат какво точно им казва учителката и че не се справят успешно с учебните комплекти, тъй като не различават някои от тях. Двама родители категорично не са успели да разберат учителя, защото са неграмотни.

Относно участието в дейности в класа или училището всички родители потвърждават, че това имало силен ефект върху тях и децата им. Подчертават, че много се радват на постиженията на децата си, на споделените с тях моменти, обсъждани дълго време в семейството. Явно положителните емоции имат дълготраен ефект.

На въпроса дали получават редовна информация за постиженията на детето си всички респонденти потвърждават, че са много щастливи от интензивната обратна връзка, състояща се основно от снимки, кратки видеоклипове и картинки, които са част от системата за награждаване на Class Dojo. Този начин за даване на информация е особено подходящ за неграмотните родители или за тези, които трудно четат.

Отговорилите на въпроса, касаещ уменията за помощ вкъщи при ученето и писането на домашните упражнения седем родители отговарят утвърдително, осем не са много сигурни, един признава, че е неграмотен и се срамува пред детето си.

\*

Прилагането на иновативен подход във взаимоотношенията между родителите и учителите безспорно има добър резултат, който следва да бъде разгледан по-задълбочено. За краткото време на реализиране на основните цели на модела, може да се направят следните изводи:

Интегрирането на различни технологии в класната стая е успешен начин да се постигне разнообразие в обучението и да се засили интереса на учениците към преподавания материал и личния им успех и напредък.

Постигната е положителна промяна на отношението към образованието при семействата от етнически малцинства чрез нов тип двупосочна комуникация, която да осъществява обмен на повече информация, споделена своевременно и разбираемо. Ежедневната обратна връзка и обогатяването на ученическото портфолио засилват интереса на родителите към успехите на децата им, което създава подкрепяща семейна среда.

По-доброто разбиране на учебния процес и работата на образователната институция има превантивен ефект върху ранното отпадане на ромските деца от училище и освен че ще допринесе за намаляване на процента на ранните бракове, ще осигури минаването и завършване на по-висока образователна степен.

С разгръщане на иновативните процеси се създава лидерски екип, подкрепян интензивно от заместник-директор, натоварен да работи по внедряване и прилагането на иновативни техники, методи и технологии за осъвременяване и актуализиране на традиционния модел, характерен за училището.

# ЕДИНСТВО В МНОГООБРАЗИЕТО – ТРАДИЦИОННИ ПРАКТИКИ НА ЕТНОКОНФЕСИОНАЛНИТЕ ОБЩНОСТИ

Зоя Микова

## UNITY IN DIVERSITY – THE TRADITIONAL PRACTICES OF ETHNIC AND CONFESSIONAL COMMUNITIES

Zoya Mikova

zoya\_mikova@abv.bg

**Abstract:** *This article is part of a larger study that examines the links in the traditional practices of Armenians, Jews, Turks, and Roma in Plovdiv. The text is based on field materials among the different groups and presents the common ideological and semantic centers between them.*

**Keywords:** *ethnic groups, traditional practices, Plovdiv*

На прага на третото хилядолетие Пловдив продължава да е своеобразна полиетническа агломерация и мултикултурен модел, а на неговата сцена на кръстопът се изявява многообразието на всички общности, което е основателна причина градът да продължава да вълнува не само местни, но и чужди изследователи.

Настоящото изложение е част от по-голямо проучване, което се опира върху лични теренни материали от град Пловдив, реализирани сред представители на етническите общности в града. Статистическите данни от последното официално преброяване в България (2011) сочат, че понастоящем в Пловдив живеят повече от 12 етнически общности, които употребяват над 16 различни езика. Историческите извори свидетелстват, че най-дълго в рамките на града, наред с преобладаващия български етнос съжителстват арменци, евреи, турци и роми (цигани).

Изграждането и осъзнаването на етническата принадлежност има амбивалентен характер. От една страна, съществува необходимост от вписване на всеки индивид и малцинствена група в градския социум в локален план, респ. в национален и световен. Едновременно с това затвърждаването на личностната и общностната идентичност задължително преминава през оразличаване, което се случва посредством репродуциране на етнокултурните практики. Те представляват сложна консолидация от духовни, нравствени и

етични ценности, които съпътстват развитието на човечеството. В съвременното традиционните практики по-скоро се възприемат като рудимент от културата на етническата общност, като нещо застинало назад в миналото. Въпреки това, се потвърждава написаното от Кр. Кръстанова, че именно действията, които кореспондират с традицията, са основна предпоставка за съхранение на етно-религиозните общности – най-вече за онези, които живеят като малцинства (Кръстанова 2004). Затова в условията на все по-засилващата се глобализация сме свидетели на стремежа за изява на етнохарактерни и оригинални елементи от културата на народите, с цел предпазването им от обезличаване и заличаване. Доколко уникален и неповторим е всеки етнос и не е ли неговата уникалност следствие от срещите и общуването между различни култури, нации и цивилизации? По време на предварителните интервюта с респондентите многократно възникваше въпроса *Толкова ли сме различни едни от други?* В този ред на мисли възниква и въпросът дали различността е ключов момент в празничните системи на етническите общности в Пловдив?

Разглеждането на традиционните практики предполага да се направи предварително уточнение какво се разбира под определението *традиционни*.

*Като традиционни тук са определени практиките на етническите групи, които имат за цел да изградят у отделния индивид етническо самосъзнание и устойчиво чувство за принадлежност към етническата група (към общността, която в условията на големия град приема функцията на род). Това са всички практики, които приобщават индивида, чрез които той се припознава с общността и се различава от останалите.*

През последните 25 г. интересът към съхранение и възстановяване на забравени практики непрекъснато нараства. В тях се влагат нови смисли, които отразяват съвременния светоглед на общността и обществото. Това е провокирано и от желанието на хората да представят действията достатъчно адекватно и достъпно до младото поколение, което трябва да приобщат. Въпреки че някои от практиките кореспондират частично с традицията, респондентите ги определят като традиционни.

Понастоящем най-почитани сред арменците са т.нар. дахавари, към които принадлежат пет християнски празника: *Дзънунт* – Коледа, *Задиг* – Великден, *Хампарцун* (*Вартавар*) – Спасовден,

*Аствадзадзин* – Голяма Богородица и *Сурп Хач* – Кръстовден. Според представителите на арменската общност в града, традиционни практики са и благотворителните балове, които се провеждат два пъти годишно.

При еврейската общност традиционните практики представляват компактна група, обособена по време на еврейския месец *Тишри* (Тишрей). Тук са включени действията за *Рош-а-Шана* (Еврейската Нова година), *Йом Кипур* (Денят на Великата прошка), *Симхат Тора* (Радостта на Тора), *Суккот* (Празник на шатрите). Към съхранените практики респондентите причисляват Празникът на Светлината – *Ханука* и еврейската *Пасха* (Песех). Немаловажен е фактът, че последните два са най-познатите празници сред неевреите.

В празничния календар на турската общност днес присъстват религиозните *Рамазан* и *Курбан байрам*. Интервюираните са разделени в мнението за *Хъдърлез* (6 май – Гергьовден), но повечето от тях го определят като един от най-почитаните дни след двата Байрама. Според групата, Денят на майчиния език (21 февруари) също е традиционен, независимо че в Пловдив, той се отбелязва от няколко години и в него участват представители на различните етнически общности.

Ромската етническа група определя като традиционни действията на *Банго Васил* (Циганската Нова година – 13 и 14 януари), Международния ден на ромите (8 април) и *Едърлези* (6 май). Паралелно с това ромите припознават *Рамазан* и *Курбан байрам*, най-вече сред онези, при които откриваме наличието на предпочитано етническо съзнание. Разделянето на традиционните практики може да бъде направено в две големи групи – календарни и семейни. Всички изследвани групи имат подвижни и фиксирани празници. Разминаването в календарните цикли затруднява използването на единна система при разглеждането им. Не би било възможно те да бъдат обвързвани с точно фиксирани дати, тъй като общностите използват различни календари за изчисляване на празничните дни – лунен, слънчево-лунен, слънчев<sup>1</sup>.

Голям брой традиционни практики са концентрирани в ранните пролетни дни, които означават раждането на новия живот, събуждането на Земята, а също и в късните есенни дни на годината. Прави впечатление, че макар градският човек да е *отграден* от

природата (Варзоновцев 2003), натрупването на действия в двете полугодия на годината показва обвързаност с началото и края на т.нар. стопанска година. Подобна констатация кореспондира с идеята за съществуване на единен аграрен замисъл в празничните цикли на всички етнически общности, който с миграцията на хората и с икономическото развитие на обществото постепенно се е загубил или забравил. Още повече, че преди да заживеят същинския си *градски* живот, хората се препитавали предимно със земеделие и скотовъдство. Изключение в случая правят арменците и евреите, за които е известно, че в българските земи живеят основно в градовете, а земеделската дейност не е била сред предпочитаните им занимания. Въпреки това и двете общности познават подобно разделяне на годината.

Следвайки природния ритъм откриваме няколко общи времеви моменти в календарните цикли на всички етнически общности: Начало на Стопанската година; Начало на Лятото; Край на Стопанската година; Начало на Зимата.

Посочените точки в календара кореспондират с пролетното и есенното равноденствие, както с лятното и зимното слънцестоене. В спомените на респондентите често край на Стопанската година бележи Начало на Зимата. Изхождайки от подобни конструкции, можем да разграничим два варианта на разделяне на календарната година, като всеки от тях съдържа два опорни момента:

1. Начало на Стопанската година – край на Стопанската година.
2. Начало на Лятото – Начало на Зимата.

Известно е, че в миналото около подобни времеви модели се е организиран обществения и личностния живот.

Тук предлагам начин за разглеждане на календарните практики, изхождайки от идеята за съществуване на единство между тях. В природния цикъл, подобно на физиологичния човешки ритъм, се различават три основни момента: раждане – зрялост (сватба) – смърт. Следващата графика представя асоциирането на семейните практики с различните сезони, разделени в четири категории – *раждане-начало, сватба – движение, смърт – край, преход – надежда* (Графика 1).

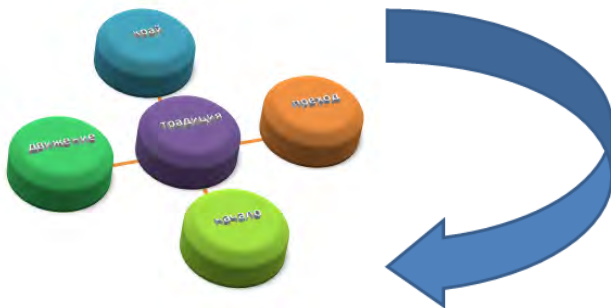




Графика 1. Разделяне на традиционните практики в категории

Независимо че разделянето по сезони е по-късна практика, асоциативно за начало в природния кръговрат се възприема пролетният сезон, за край – есента и т.н. В така представената графика подобно на етапите от житейския цикъл периодите не са равни по време, а са с различна продължителност. Между тях съществува последователност и приемственост, което изгражда цялостното им единство. В графиката определенията *начало* и *край* са условни и макар, че са диаметрално противоположни, те са взаимосвързани. В двуполюсна корелация *начало*-то предполага появата на *края* и обратно. В другата срещуположна двойка *движение*-*преход* също е налице взаимоотношност. Тези опозиции най-често се свързват с митологичното мислене на хората, а асоциирането на отделните традиционни практики на етническите общности с така представените двуполюсни категории *начало* – *край* и *движение* – *преход*, би ни позволило да стигнем до смисловите центрове, около които гравитират.

Докато етапите в развитието на традиционната култура са резултат от историческите натрупвания и развитие на традиционните практики в контекста на социално-икономическите процеси, така представените опозиционни двойки са константни в календарния цикъл. Те се развиват спираловидно, като се придържат около този център (традиция), следвайки природния ритъм и неговата цикличност. Върху тях се наслаждат изменения в резултат на различните етапи от развитието на традицията и културата на човечеството. (Графика 2).



Графика 2. Природният ритъм и традиционните практики

Приемайки за изходна база тази времева конструкция, можем да сведем календарните практики до централните моменти на житейския цикъл, като за подредбата и организирането им се позволим на няколко критерия:

- Идеята, която отразяват (смисълът, който носят) практиките;
- Еднаквост или близост в действия и ритуали при етническите групи – интерпретиране чрез подобни (сходни) действия;
- Времето на провеждане – с уточнението, че този показател е променлива величина.

На тази основа се оформят четири групи практики, които могат да бъдат представени с коментираните по-горе категории *начало*, *движение*, *край*, *преход* (Графика 3).



Графика 3. Разделяне на традиционните практики на етническите общности по категории

Така изведените групи практики представляват своеобразни кодове, които се излагат чрез интерпретации и действия, изпълнявани от етническите общности. Границите помежду им варират, но въпреки това те са взаимно свързани и притежават вътрешна логика в развитието си. Всяко нарушаване на последователността в календарния цикъл дестабилизира единството на системата. Това предполага загуба на смисъла и същността на традиционните практики или трансформиране на съдържанието им, а в някои случаи редуциране на действията и прекратяване на съществуването им.

По този начин се разкриват времеви и идейни сходства между традиционните практики – календарни и семейни, представени в своето единство и взаимнообвързаност. В така изложената функционална система са обособени четири етапа, които се асоциират с категориите – начало, движение, край, преход, а преминаването през тях се реализира чрез многообразни действия.

*Там където практиката не е активна, целостта на веригата и единството се нарушава, което довежда до прекратяване на съществуването ѝ. Това се превръща в рефлексия върху онези практики, които остават действащи в традиционния празничен календар на етническата общност и придобиват значение на устойчиви. Вследствие от нарушаване на последователността се осъществява прехвърляне и наслагване на различни ритуални моменти и стъпки от неактивни към активни практики. Най-ярък пример за това е непознаването на действия, свързани с Невруз и началото на стопанската година сред етническите турци, както и преминаването на задължителния пост, почистването на домовете и на други моменти преди големия мюсюлмански празник Рамазан Байрам.*

Разглеждането на традиционните практики на малцинствата с използваните категории – начало, движение, край, преход(надежда), способства за разкриването на сходства в рамките на етническата общност и извън нея с останалите малцинствени групи и с мнозинството. Тази близост в традиционно-празничната култура на етно-религиозните общности доказва, че независимо от видимите различия – етническа принадлежност, вероизповедание, майчин език и др. хората изповядват общи нравствени, духовни и морални ценности, които обединяват практиките в няколко смислово-идейни центрове:

– *Помирение (прошка) между хората* – Според респондентите в това изследване, помирението е определено като най-важна

предпоставка за съществуване на общността и за запазване на нейната цялост. Това е и основен фактор за оцеляване на малцинството в иноетничното пространство. Идеята за прошка и добруване между хората откриваме в практиките за Сирни Заговезни, за Йом Кипур, в Пун Парегентан, в Курбан и Рамазан байрам, Банго Васил.

– *Почит към починалите близки* – Благодарение на практиките изпълнявани след смъртта се затвърждава връзката между членовете на общността, а това се случва не само в реалния, но и в загробния живот. По този начин семейството и общността се сплотяват, целогодишно те са заедно във всичко. Действията, с които се засвидетелства почитта към покойниците, не са еднократен акт, а непрекъснато поддържане на това единство между живи и мъртви. Особено силно то се изразява в поменалните практики на групите, но също така се разкрива във всяка една от четирите очертани категории, както и преди или след най-големите религиозни практики на общностите.

– *Благотворителност, даряване* – Идеята за благотворителността се асоциира преди всичко с безвъзмездно даряване на различни хранителни продукти в знак на съпричастност. Тези действия отново се свързват с търсеното обединение в общността и затвърждаване на междуличностните връзки.

– *Надежда за ново начало* – Смисълът на надеждата е неотменен и най-вече кореспондира с практиките в категория *Надежда*. Независимо и от всички събития в човешкия живот, винаги ни очакват по-добри неща.

– *Постигане на духовна чистота (пречистване, извисяване)* – Асоциира се със смирение и покаяние, които едновременно се определят като *висша духовна сила*, като човешки добродетели и като тайнства. Достигането на това духовно състояние се възприема от хората като още една стъпка, която ни приближава до Създателя.

\*

В заключение може да се каже, че така представените смислови центрове днес присъстват като артефакти от културата, те доминират и са водещи в традиционните практики на етническите общности. На съзнателно ниво тези *Кодове* се възприемат като рудимент от традицията. Затова в динамиката на ежедневието общнос-

тите им задават нови значения и смисли, които да са актуални за съвременето и да са в състояние да съдействат за консолидирането на етническата общност, например, арменските балове, запалване светлините на градската елха и др. Това задаване на новите смисли на традиционните практики трансформира цялостно или частично значенията, адаптирайки ги към дискурса на съвременето ни. Нарушаването на вътрешната логика и единство на традиционните практики, дестабилизира системата и тя започва да функционира в нови измерения, съотносими само към настоящето ни битие.

### **Бележки**

1. Мюсюлманите и юдеите имат по-кратки годишни цикли (354-356 дни) за разлика от православни и арменогригорианци, за които годишният цикъл при нормална година е с продължителност от 365 дни. При всички общности високосната година е отразена с прибавяне на ден или съответно месец в календара.

### **Използвани източници**

Кръстанова, Кр. 2004. Културни практики и конструиране образите на града, Български фолклор, №1-2, с. 38-56.

Варзоновцев, Д. 2003. Антропология на града – градът видим и невидим, 1988-2003. София.

# АСИМИЛАЦИОННИ МЕРКИ, НАСОЧЕНИ СРЕЩУ ОБРАЗОВАНИЕТО И РЕЛИГИОЗНИТЕ ИНСТИТУЦИИ НА БЪЛГАРИТЕ В ТАВРИЯ ПРЕЗ 30-ТЕ ГОД. НА ХХ В.

Владимир Калоянов

## ASSIMILATION MEASURES AGAINST EDUCATION AND RELIGIOUS INSTITUTIONS OF THE BULGARIANS IN TAVRIA IN THE 1930'S

Vladimir Kaloianov  
kaloyanov\_v@abv.bg

**Abstract:** *The article examines the problem of education, language, culture and religious institutions of the Bulgarians in the Ukrainian SSR before the Second World War. Attention is focused on the gradual closure and exclusion of the Bulgarian language even from the primary level of education and its replacement entirely in Russian in the education system. Data are provided on repressions against the Bulgarian clergy, the closure of the activities of the Bulgarian churches and even their destruction.*

**Keywords:** *USSR, Ukraina, Bulgarian diaspora, minority, Tavia, 1930s, assimilation*

Развитието на просветното дело в Таврия е сложен процес. Още до образуването на Българския педагогически техникум в с. Преслав, Екатеринославска губерния (от 1926 г. Днепропетровска област) на таврийска земя в края на XIX и в началото на XX в. функционират различни учебни заведения. Едно от тях е централното българско училище в с. Преслав, което просъществува до 1874 г. и е преобразувано в руска учителска<sup>1</sup> семинария от 10 ноември 1875 г. (Приложение к № 4 Циркуляра по управлению ОУО, 1875-1885: 5-6). След 1917 г. с. Преслав става отново център на развиващо се българско образователно дело в Приазовска Таврия.

Много ценни са архивните материали, запазени в Киев, които разкриват въпроса за езика на българите в Украйна през 20-30-те год. на XX в. и специално педагогическите процеси. Годината 1930 в много отношения се оказва преломна. По това време стават събития, които коренно променят духовната и интелектуалната атмосфера на Българския педагогически техникум в с. Преслав, Екатеринославска губерния, Мелитополски окръг. Реформата на българския правопис (Калоянов

1997: 86) и активната *обработка* от органите на партийния апарат и Коминтерна на българските дейци на науката и изкуството е първият симптом за заглъхването на българското национално-културно възраждане и бруталното потъпкване на *инакомислещите*.

Установилата се съветска власт още от самото начало поема безкомпромисен курс към бързото овладяване на духовната сфера в Украинска ССР (Таврия) и поставяването ѝ под тотален контрол в служба на своята идеология и политика. За главно *основание* на този курс послужила известната марксистка догма за първичността на *базата* – новосъздаващия се *социалистически начин на производство* (т.е. новоструктуриращи се *производителни сили* и *новоустановяващи се производствени отношения*) и вторичността на *надстройката* (т.е. политическия строй и институциите, а също така и *формите на общественото съзнание*: морал, наука, религия, философия и др.). Според споменатата догма, надстроечните образувания, към които са отнесени и такива изконни, исторически възникнали и формирали се реалности като нация, национален език и пр., трябва да бъдат преустроени върху новата социална база така, че да станат от една страна, духовна еманация на същността ѝ, а от друга – средства за нейното укрепване и усъвършенстване. Според Ленинската национална политика, езикът, културата и въобще цялостният духовен живот на всяка нация в условията на съветската власт се запазват като *национални по форма*, но трябвало да бъдат *социалистически по съдържание*. По такъв начин всички нации в СССР се превръщат в *социалистически*. Целта на настоящето изследване е да се представи недостатъчно познатата история за образователното дело на българите в Приазовския край (Украинска ССР).

\*

Появата на българските училища в Украйна изпреварва дадения през 1924 г. общосъюзен тласък в развитието на образователната система. До голяма степен тези училища дължат възникването си на собствен, български културно-просветен импулс. За засилването му решаваща роля изиграва личността на Кръстю Раковски. Ето какво си спомня за него Мишо Хаджийски:

*В 1922 г. председателят на Украинската република, нашият сънародник Кръстю Раковски, посети българските села в Таврия. При неговите*

*срещи с населението му бе подадена молба за откриване на български училища в Таврия. Не зная националното ли чувство бе заговорило у този човек, ала след известно време се появи указ на Украинското правителство, подписан от Кр. Раковски за създаване на български школи във всички български села на Украйна. той пое грижата същото да се направи и в Крим, дето законът мина по-лесно, понеже Крим се управляваше от татарско правителство (Хаджийски 1943: 43-44).*

Разбира се, всичко това е било в унисон с провежданата тогава *многонационална ленинска политика*, отключила т. нар. *украинизация, българизация* и пр. на просветно-културните процеси сред неруските народи и национални малцинства, с цел приобщаването им към политиката на още неукрепналата съветска власт.

Образуването на СССР предизвиква създаването на нови, общосъюзни организационни структури на образованието. За развитие на училищното дело сред националните малцинства на УССР през 1924 г. към Украинския Нарком на просветата били сформирани национални секции, като начело на Българската секция застава политемигрантът Ст. Инджилев (Дихан 1977: 175). Български секции от по двама души са създадени и в Одеския, Мелитополския и Първомайските райони. Други ръководни партийни структури, като Централното българско бюро при ЦК на ВКП(б) и българската секция към Централния комитет за националните малцинства, също допринасят за разрешаването на въпросите по създаването и дейността на националните български училища.

През уч. 1923/1924 г. започват да функционират редица български училища. По данни от 1924 г. българските училища (*учреждения за социалистическо възпитание*) са 43, с 98 учители и 4 114 ученици. Немската малцинствена общност през 1924 г. разполага с 629 училища, еврейската – с 4 498, а полската – с 267. Еврейската общност има най-голям брой учащи се и педагогически персонал. По последните два показателя българската общност се нарежда на четвърто място: на един български учител по това време се падат около 40 ученика, а в еврейските училища това съотношение било 1:20 (ЦГАООУ, ф. 1: 22).

Още през следващата 1925 г. мрежата от български училища се разширява – броят им нараства на 74, със 109 учители и 7 184 ученика (Дихан, Кирязов 1975: 98). На Крим също се откриват бъл-



гарски училища. През 1926 г. там функционират 12 начални училища, където се обучават 1057 ученика, от които 851 българчета (ЦГАООУ, ф. 166: 4). В крайна сметка както в Украйна, така и в Крим почти не остава българско село, където да няма едно, а някъде и две училища.

В българските райони постепенно се откриват и училища от висока степен – седмолетки и десетлетки. През уч. 1930/1931 г. в Коларовския район функционират 9 седемлетки, а през следващата уч. год. седемлетките са 16. През 1935 г. в същия район вече има 11 четирилетки, 17 седемлетки и 2 десетлетки (X лет 1935: 67-68). В този район се намира и Българският педагогически техникум в с. Преслав.

Независимо от различията в базовите материални условия, пред всички училища стои проблемът да се осигури провеждането на самия учебен процес. В това отношение най-остра бела нуждата както от български учителски кадри, така и от учебници, помагала и помощна литература. Недостигът на учители, добре владеещи българския литературен език, е особено голям през първите години. Притокът на политемигранти, започва след 1923 г. (Дихан, Кирязов 1975: 103), до известна степен облекчава кадровия проблем в българските училища, но съвсем не го разрешава, защото политемигрантите, притежаващи педагогическо образование, както и такива с висше или друго подходящо образование, са единици.

Като основна *даскалоливница* за българските училища постепенно се утвърждава Българският педагогически техникум в с. Преслав (съществувал до 1936 г.). По-късно своя дял за облекчаване на недоимъка от български учители привнесли и Българският сектор при Одеския педагогически институт и откритият през 1932 г. Медицински техникум в Одеса (ЦГАООУ, ф. 166: 26-27). Част от учителите в българските райони е подготвяна и в други педагогически учебни институции – основно в педагогическите институти и техникуми в Украинската ССР и Крим.

Дълго време остава без решение и въпросът с отпечатването и разпространението на написани на български език учебници, помощна литература и др. пособия. За притесненията около този проблем свидетелства следното запитване-молба от октомври 1926 г., отпра-

вено от заместник-председателя на Совнацмен (гр. Харков):

*Совнацменът моли да съобщите ще излязат ли от печат български учебници до края на октомври или не. Ако не, то приблизително към коя дата на ноември биха могли вече да се получат. Совнацменът моли да се направи всичко възможно, щото българските учебници да излязат от печат, колкото може по-скоро, тъй като българските училища съвсем не разполагат с учебници на роден език, което е голямо препятствие в работата им (ЦГАООУ, ф. 6/5: 176).*

Проблемът с учебниците не убягнал от погледа на българската писателка Ана Карима (1871-1949), родена в гр. Бердянск, тя е оставила интересни свидетелства, където четем следното:

*По време на обиколката ми из българските села, аз констатирах, че при съществуването на хубави училища там имаше почти пълна липса на учебници. Поръчани били отдавна – преди две-три години, но ги нямаше още. И учителите трябваше да се задоволяват с дрипавите руски учебници от царско време... Имаше случаи, отпечатаните в Москва учебници, изпратени до местоназначението си, да се губят из гарите цяла година (Карима 1928: 66).*

Към втората половина на 20-те год. в Украйна започнали да съставят български учебници. Първият такъв учебник Сметанка за българските училища в Украйна (част 1. Съставен според Бернашевски и Звегинцев), издаден през 1924 г. в Одеса е дело на Димитър Димитров, местен българин от с. Диановка (дн. с. Лозоватка). По-късно били издадени и редица други учебници: *Нагледна сметанка* от С. Мицев и М. Гордев (1926 г.), представляваща илюстриран сборник от аритметични задачи и упражнения за българските трудови училища в Украйна и Крим, *Читанка* от А. Раковска и Р. Неделчева (1927 г.), *Граматика на български език* от Б. Малчев (1927 г.), *Читанка* за IV група от Червенаков, *Практическа геометрия за четвърта група* от Хр. Петев и Ан. Мандов (1928 г.) и др. (ЦГАООУ, ф. 166: 206-207). Наред с учебниците започнала да излиза и художествена литература на български език.

Появили се книги на социално-политическа, селскостопанска тематика, история, икономика и др. Все по-впечатляващи ставали резултатите от издателската дейност на Българския сектор при Украинския държавен Нацмениздат (Издателство за националните малцинства): през 1930 г. били издадени 271 печатни издания, преимушествено учебници; през 1934 г. количеството на печатните из-

дания достигнало 500, а през 1935 г. то нараснало над 600 (от тях 300 печатни издания – учебници, 200 – художествена литература за възрастни и 100 – за деца) (X лет Коларовского... 1935: 88). Освен от Укргоснацмениздата български учебници и литература били издавани от много други издателства – Партиздат на ЦК на КП(б)У, Сельхозиздат и Детгиз на УССР, Издателството на художествените работници в Москва, Центриздат и др. Тиражът на българските издания обикновено се движел между 1000 и 5000 бройки.

Настъпният издателски бум на български печатни произведения в Украинската ССР може да бъде обяснен с появата на мощен държавен апарат, работещ под плановия напор на първата петилетка и създадения от него ритъм. Същевременно следва да бъде отчетен и значителният принос на дейни български политемигранти. Показателно в това отношение е направеното от Райна Кандева. За периода 1930-1933 г. като самостоятелен автор и в съавторство тя съставя 16 учебника по роден език (Кандева-Гиргинова, Кандева-Пискова 1982: 79). Във връзка с това по предложение на Българското бюро при ЦК на КП(б)У тази изтъкната деятелка е назначена за завеждаща Българския сектор във Всеукраинското издателство на националните малцинства. Голяма част от българските учебници и литература излизат именно благодарение на това издателство.

Значително място в изграждането на светогледа на подрастващите заемало т. нар. антирелигиозно възпитание. В училищата последователно е провеждана *непримирима борба с религиозните обреди и суеверия*, разкривана била *класово-враждебната* роля на религията. Атеистичната работа включва различни мероприятия: като организиране на антирелигиозни вечери, изнасяне на атеистични лекции, формиране на антирелигиозни кръжоци, уреждане на читални за атеистична литература и пр. Списанието-учебник за българските училища *Млад ударник* редовно публикува настъпателни материали срещу религията: *Антирождественска песен*, *Борба на науката против религията*, *На борба против попския великден*, *В антирелигиозен бой*, *Училището и антирелигиозна борба* (Мишуриева 1976: 98).

Сравнително по-незасегнато от идеологически изисквания остава трудовото възпитание. В тази сфера детската психика била срав-

нително по-защитена от идеологически атаки и затова можело да бъдат осъществявани и немалко позитивни, благоприятни за развитието на децата, възпитателни дейности. Както вече бе посочено, през първите години трудовите методи в началните съветски училища имат значително по-голяма тежест, бидейки своеобразна алтернатива на ползването на учебници. По-късно те са отново върнати, като удобно средство за целенасочено идеологическо въздействие върху съзнанието на участниците се.

Други форми за широко обхващане на населението от българското и други национални малцинства са създадените културно-просветни институции, школите за селската младеж (школы крестьян и молодежи – ШКМ), вечерните курсове и пр. Тяхната дейност също е силно пропита от идеологическа пропаганда, което личи дори от заглавията на някои от използваните учебници: *За всеобща колективизация* – буквар-читанка за неграмотни и малограмотни (Р. Кандева и Т. Марков. Центриздат, 1930), *Към всеобща колективизация – част след буквара към Работническа книга по езика за ликбеза* (Р. Кандева и Т. Марков. Центриздат, 1931) (Кандева-Гиргинова, Кандева-Пискова 1987: 79).

\*

Невъзможността да се провеждат по някакъв друг начин национално-културните процеси в съветската *федерация* е предопределена от различни по своя характер фактори. Заслужава да се отбележат накратко следните три от тях: 1) характерът и същността на комунистическата (болшевишка) власт; 2) настъпилото мащабно демографско реструктуриране между града и селото; 3) унаследеното от царското самодържавие тотално разпространение на руския език и култура, което болшевиките не след дълго въздигат като общофедеративни норми за общуване и за задоволяване на духовните потребности.

Иманентно присъща характеристика на комунистическата (болшевишка) власт е пълният и повсеместен контрол върху обществото. Подобен контрол предполага и пълно обезсилване на всички индивиди и социални субекти, т.е. лишаването им от право на частна собственост и на обществен, вкл. и национален суверенитет в името на постигането на прокламирани абстрактни общочовешки

ценности от висш порядък. Невъзможността за придвижване към подобни цели със средствата на болшевишкото съветско управление превръща двуличието и лицемерието в неписани обществени норми. От друга страна, силната болшевишка власт успява да поддържа стабилен вътрешнообществен и международен ред, нахлувайки усмирителна разлика за групов и национален егоизъм от страна на отделните общности и малцинства. Разбира се, не всички малцинствени общности успяват да проявят в еднаква степен заложения в тях национален егоизъм. В сравнение с украинците например българската малцинствена общност в УССР не успява да изгради собствен, национален болшевишки *авангард*. Такъв просто няма от какво да се формира, според направената в официален документ констатация:

*Голяма част от селската българска интелигенция, като следствие от икономическото положение на българските колонии е кулашка и в периода на революцията – 1917 г. и по-рано, се групираше под флага на есерите и действаше в редовете на белогвардейщината против пролетарската революция (ДАЗО, ф. 3: 2).*

И не само поради това, а и понеже практически цялото българско население в Украйна било съставено от трудолюбиви, разчитащи на собствените си сили стопани – собственици и техните деца.

*Авангардът, който все пак се появил, за да оглави политическите структури на българската малцинствена общност в УССР бил импортиран от България. Но българската политемиграция се оказала неспособна да реализира дори и поощряваните през 20-те години форми за национално самоуправление. Ана Карима посочва: Болшевиките им предложили да се обявят в отделна автономна област, обаче българите, ръководени от нашите комунисти-емигранти намерили за излишно това. Доколко все пак имало становище по този въпрос, би могло да се разбере от написаното от А. Карима до Н. Державин. В писмото си до него тя споделя:*

*настоявам на българска автономна област (без да чакам освобождението на Бесарабия, както мислят, че трябва да бъде, наш... Малчев – председател на оня край – към Бердянск). Аз мечтая за един български университет (на Вас се надявам!) в Бердянск и за една голяма там Българска библиотека (с книги и от България) (ПФА РАН, ф. 827: 2-3).*

Трябва да обърнем внимание и на този факт, че преподаването по онова време в Украйна има за цел да възпитава новото поко-

ление в комунистически дух. Заедно с процеса на българизация комунистическата идеология постига високи резултати. В тогавашното образование се обръща по-голямо внимание на дисциплината и атеизма. Стриктно се контролира посещението на учениците в училището. Ако децата не посещава занятията, на родителите се налагат високи парични глоби. Въпреки атеистичното образование, децата, възпитавани в семействата си в духа на националните български традиции, се молят в училището, носят кръстчета и не посещават учебните занятия по време на религиозните празници.

Съветската власт подлагала на репресии не само *неблагонадеждните* хора, но се осмелила да посегне на най-святото – църквите. В Приморски район на Днепропетровска област (дн. Запорожка област) българските църкви почти всички са затворени, превърнати в складове за пшеница или в клубове. Например, молитвеният дом в с. Мариновка, носещ името *Св. Живоначална Троица*, построен и осветен на 21 ноември 1869 г., просъществувал като такъв до 1933 г. През с.г. цялата църковна утвар, вкл. и иконите се изземват и опожаряват. Църквата *Св. Николай Мирликийски Чудотворец* в с. Мануйловка, построена и осветена през 1871 г. с пари на енорияшите (общо 1,5 хил души) и притежаваща библиотека с 47 тома книги, е разрушена след Втората световна война. Църковната утвар е насечена на парчета и изгорена. Молитвеният дом *Св. пророк Илия* в с. Диановка (дн. с. Лозоватка), построен и осветен през 1870 г. със средства на енорияшите, и в който има и библиотека, е бил посещаван от 1,7 хил. души. В следвоенните години е превърнат в склад за зърно, а впоследствие е разрушен. Авторът на настоящето изследване е свидетел на този факт, което се случва пред очите на потресените жители на селото. Църквата в чест на *Успение на Пресвета Богородица* в с. Преслав, построена и осветена на 12 декември 1869 г., е посещавана от 2 хил. енорияши, освен това и разполагаща с библиотека от 330 т. книги (Таврическая епархия, 1887: 200, 201, 197-198). Според спомените на Анна Гогунска – бабата на Валентина Фьодоровна Гогунска от с. Преслав, църквата е закрыта през 1933 г., а през 1937 е взривена пред очите на жителите на цялото село, които с викове и със сълзи на очи се опитвали да спрат поругаването над българската светиня *Успение на Пресвета Богородица*, коя-

то отначало цялата се извисява във въздуха, а после като пясъчна кула се строполява върху земята. Същата участ не подминала и други църкви<sup>2</sup> (Таврическа епархия, 1887: 198, 199, 201, 194, 200, 200-201, 195, 205-206, 208-209, 211-212, 212-213, 213, 214, 215-216, 228, 296, 300, 310-341).

След процесите на колективизация, превърнали селяните в редови селскостопански работници, селата, вкл. и българските, престават да бъдат достатъчно надеждни пазители на самобитните национално-културни, етнографски и ценности. В резултат на всичко това сферата на използване на българския език от българското малцинство постепенно започва да се стеснява. След незакъснялото затваряне на българските училища в образованието, в административното дело, в обществените и другите дела се установява монопо руския език. Българският език остава да обслужва скришом единствено селския бит.

## Бележки

1. Село Преслав се намира в Бердянски уезд на Таврическа губерния и се нарича така, а не Преславль, както погрешно е обозначено в официални документи на окръжното управление. Понастоящем местната семинарията е известна с това неточно име.

2. Молитвен каменен дом „Св. Живоначална Троица“ с камбанария в с. *Петровка* е построен и осветен през 1865 г.; молитвен каменен дом „Св. Благоверни княз Александър Невски“ в с. Зелена (дн. с. Зеленовка) с камбанария е построен и осветен на 18 октомври 1868 г.; молитвен каменен дом „Успение на Пресв. Богородица“ в с. Инзово (дн. с. Инзовка) е построен и осветен на 17 декември 1863 г.; молитвен дом „Св. Живоначална Троица“ в с. Райнова (дн. с. Райновка) е построен и осветен през 1871 г.; молитвен каменен дом „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в с. Анновка е построен и осветен на 20 януари 1871 г.; църквата „Св. Великомъченик Георги Победоносец“ в с. Романовка (дн. с. Коларовка) е построена и осветена на 13 октомври 1868 г.; молитвен дом в с. Бановка – „Св. Пророк Илия“, построен и осветен на 24 ноември 1869 г.; молитвен каменен дом „Св. Николай“ в с. Първониколаевка е построен и осветен през 1871 г.; църквата „Св. Благоверни княз Александър Невски“ в с. Вячеславовка (дн. с. Вячеславка) е построена и осветена на 22 ноември 1869 г.; молитвен каменен дом „Св. Троица“ в с. Радоловка е построен и осветен на 30 октомври 1873 г. Енорията – с. Радоловка и с. Гюневка; молитвен каменен дом „Св. св. Кирил и Методий“ в с. Палаузовка е построен и осветен

тен през септември 1865 г.; молитвен каменен дом „Св. равноапостолни цар Константин и царица Елена“ с камбанария в с. Софиевка е построен и осветен на 12 ноември 1877 г.; църквата „Св. Благоверни княз Александър Невски“ с камбанария в с. Трояни е построена и осветена на 10 ноември 1868 г.; молитвен каменен дом „Св. Николай“ в с. Богдановка е построен и осветен през 1871 г.; молитвен каменен дом „Успение на Божията Майка“ в с. Степановка е построен и осветен на 8 февруари 1883 г.; църквата „Св. Великомъченик Димитър Солунски“ в с. Цареводаровка (дн. с. Ботево) е построена и осветена на 14 февруари 1872 г.; църквата в чест на „Св. Пророк Илия“ в с. Гирсовка е построена и осветена през 1880 г.; молитвен каменен дом „Успение на Пресв. Богородица“ с камбанария в с. Варваровка е построен и осветен през 1867 г.; молитвен каменен дом „Св. Александър Невски“ в с. Надеждино е построен и осветен през 1869 г.; църквата „Успение на Пресв. Богородица“ в с. Дмитриевка е построена и осветена през 1872 г. и др.

### Използвани източници

Державний архів Запорізької області (ДАЗО): ф. 3, оп. 1, а.е. 702, л. 2.

Дихан, М. 1977. Участието на българските политемигранти в изграждането на социализма в Украйна 1924-1929. София. [Dihan, M. Uchastieto na balgarskite politemigranti v izgrajdanetoo na socializma v Ukraina 1924-1929. Sofia]

Дихан, М., В. Кирязов, Българските политемигранти в развитието на народното образование в българските райони (1924-1930), Народна просвета, № 8. [Dihan, M., Kiriazov, V. Balgarskite politemigranti v razvitiето na narodnoto obrazovanie v balgarskite raioni 1924-1930. Sofia]

Исторический очерк Преславской учительской семинарии (с 10 ноября 1875 года по 1 января 1882 года). Приложение к № 4 Циркуляра по Управлению Одесским Учебным Округом. 1875-1885. Одесса.

Калоянов, В. 1997. Към историята на писмено-регионалните норми на българския език (в бившата Съветска Украйна), Македонски преглед, № 3, [Kaloianov, V. 1997. Kam istoriata na pismeno-regionalnite normi na balgarskia ezik v bivshata Savetska Ukraina. Sofia]

Кандева-Гиргинова, Д., В. Кандева-Пискова, 1982. Учителката Райна. София. [Kandeva-Girginova, D., Kandeva-Piskova, V. Uchitelkata Raina. Sofia].

Карима, А. 1928. В днешна Русия. София.

Мишуриева, С. 1976. Просветительная деятельность и педагогические взгляды Райны Кандевой. Диссертация. Одесса.

Санкт-Петербургский Филиал Архива РАН (СПФА РАН): ф. 827, оп. 4, а.е. 247, л. 2-3.

Таврическая епархия Гермогена, епископа Псковского и Порховского, бывшего Таврического и Симферопольского. 1887. Т. 1, Псков.



Х лет Коларовского болгарского национального района, 1925-1935. 1935. Юбилейный сборник. Киев-Харьков.

Хаджийски, М. 1943. Българи в Таврия. София [ Hadjiyski.M. Bulgari v Tavria. Sofia].

Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАООУ): ЦГАООУ, ф. 1, оп. 2, а.е. 1610, л. 22.

ЦГАООУ, ф. 166, оп. 10, а.е. 825, л. 26-27.

ЦГАООУ, ф. 166, оп. 5, а.е. 7750, л. 176.

ЦГАООУ, ф. 166, оп. 6, а.е. 7751, л. 4.

ЦГАООУ, ф. 166, оп. 6/5, а.е. 7750, л. 206-207.



**III.**  
**КУЛТУРНО МНОГООБРАЗИЕ /**  
**CULTURAL DIVERSITY**



## КУЛТУРНИЯТ ДРУГ / THE CULTURAL OTHER

### ИНТЕРПРЕТАЦИЯТА НА БЪРГЪР И ЛУКМАН НА СОЦИАЛНОТО ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ВЪВ ВСЕКИДНЕВИЕТО

Йордан Дойков

#### INTERPRETATION OF BERGER AND LUCKMAN ON SOCIAL INTERACTION IN EVERYDAY LIFE

Jordan Doykov  
j.doykov@unibit.bg

**Abstract:** *The article examines the interpretation of Peter L. Berger and Thomas Luckmann on the socio-constructive characteristics of the situation face to face. Through this type of situation one can “grasp” the many subjective signs of the other. This has important cognitive and methodological significance, regardless of the possible possibility of their misinterpretation. Knowing reality is a complex process. Here the role of human consciousness is crucial. The definition of consciousness is determined by the existence of many realities. Their totality as a reality of everyday life appears as a basic basis for the formation of knowledge about the latter. An important cognitive component of the environment is contained in its intersubjective nature. The emphasis is put on the mechanism of typifications because they are a key cognitive problem.*

**Keywords:** *intersubjectivity, face-to-face situation, typifications, social interaction, subjective meaning.*

Ако детерминацията на съзнанието е обусловена от наличието на множество реалности, то съвкупността им като реалност на ежедневието е първооснова на формирането на знания за живота. Но компонентът среда съвсем не е достатъчен. Или по-скоро поне не в тази насоченост на съзнанието. Изхождайки преди всичко от нейния интерсубективен характер, Питър Бъргър и Томас Лукман логично извеждат споделеността на тази реалност между индивидите, понеже само така се доизгражда, разширява и задълбочава основата на знанията ни за всекидневния живот.

Защо? Защото става въпрос за нашата възможност да възприемаме себеподобните ни. (Което е съвсем друга насоченост, друга ориентираност на съзнанието ни).

## Ситуацията *лице-в-лице*

Според двамата изследователи съществуват няколко начина за подобна активност на възприятието, най-важният от които е зададен от ситуацията *лице-в-лице* и разглеждан от тях като прототип на социалното взаимодействие. Останалите възможни начини се приемат за отклонения от този. Следователно социалното взаимодействие *лице-в-лице* е норма. Тя се описва така:

В ситуация *лице-в-лице* другият се представя пред мен в живото настояще, което ние заедно преживяваме. Аз знам, че в същото живо настояще аз се представям пред него. Моето и неговото *тук-и-сега* постоянно се сблъскват един с друг, докато продължава ситуацията *лице-в-лице*. В резултат има постоянен взаимнообмен на моята и неговата експресивност (Бергер, Лукман 1995:52). Главният извод, който се налага е, че по този начин може да се „схванат“ съвкупността от субективните признаци на Другия. Това има важно познавателно методическо значение, независимо от наличната възможност за допустимост на тяхна неправилна интерпретация.

Бъргър и Лукман утвърждават още, че ...

никаква друга форма на социална взаимовръзка не може с такава пълнота да възпроизведе свойствата на субективността, както ситуацията „лице-в-лице“ (Бергер, Лукман 1995:52).

Това означава емпатическа *близост* със субективността на Другия. Същевременно всички възможни форми на свързаност между индивидите се разглеждат от тях като (*от*)далечени.

От подобно основополагащо разбиране двамата немски изследователи очертават социално-конструиращите характеристики на ситуацията *лице-в-лице* Те опират до следното:

1. Ситуацията *лице-в-лице* е реална ситуация и Другият като страна в нея е реален. Реален, защото ни е представен непосредствено. Непосредствеността е ситуативната връзка. Той е реален, дори когато не е непосредствено до нас. Достатъчна в случая е неговата репутация. Следователно и цялостно, тази ситуация представлява неотделима част от реалността на всекидневния живот.

2. Ситуацията *лице-в-лице* е динамична ситуация. Динамичността е изводима от интерактивността между Аз-а и Другия и рефлексивността на този Аз спрямо самия себе си. Проблемната конструируемост е свързана с рефлексията на Аз-а към себе си. Защото собственото знание за себе си не предполага пряка съотносимост

към самите нас. Докато достъпността на Другия в ситуацията като *такъв какъвто е* е налично несъмнена за индивида, то това е така благодарение на нейната непосредственост. Този механизъм на разбиране, според Бъргър и Лукман, е непрекъснат и дорефлекси- вен. Оттук следва не особената понятност на вътрешната интерпретативност на Аз-а към собствената му диспозитивност на *такъв какъвто е*. Проблемността е скрита в *разбирането на себе си*. Така че, *за да разбере себе си, аз съм длъжен да преустановя непрекъснатата спонтанност на преживяванията и съзнателно да обърна внимание на самия себе си* (Бергер, Лукман 1995:53). Едва тогава ще е възможна рефлексията, която обаче ще бъде индуцирана от всяко едно отношение на Другия към индивида. (По същество ще е огледално нейно отражение.)

3. Ситуацията *лице-в-лице* е разнообразен и едва осезаем взаимен обмен на субективни значения, независимо от вида на образците на проявените взаимодействия. Аз-ът реагира на Другия спрямо поведенческите му реакции, което означава настройване на собственото му отношение спрямо типа поведение, т.е. образеца. Образецът екзистира темпорално конкретно. В конкретиката на момента, той е статичен, непроменяем, изявителен, демонстративен. Извън конкретността на момента, той е динамичен, променим. Но изявителен и демонстративен по друг, нов начин, т.е. експлицира другост в поведенческия тип. *С други думи, образецът не може да вмести цялото многообразие на свойствата на субективността на Другия, достъпна за моето разбиране в ситуацията лице-в-лице* (Бергер, Лукман 1995:54). Това с особена сила важи тогава, когато взаимоотношението с Другия има близък, но не непосредствен, непрекъснат характер и когато не е налична тривиалната реална експресивност на социалното взаимодействие. Същевременно дори при фактичността на ситуацията *лице-в-лице* е напълно възможна реализируемостта на погрешното интерпретиране от страна на Аз-а на значението на Другия – било на собствено погрешно възприемане и разбиране на автентичното или лицемерното проявление на това значение. За Бъргър и Лукман тази интерпретативност и лицемерност е много трудна във взаимната връзка *лице-в-лице*, отколкото при другите, относително близки форми на социални съотнасяния.

4. В ситуацията *лице-в-лице* Другият е постижим от Аз-а посредством схемите на типизациите. Според двамата изследователи, те в значима степен са обусловени от непосредствената намеса на Другия, отколкото от *далечните* форми на взаимодействие. В конструктивен план, *реалността на всекидневния живот съдържа схеми на типизации на езика на който е възможно разбирането на другите и общуването с тях в ситуацията лице-в-лице* (Бергер, Лукман 1995:55). От това следва, че фактически типизациите оказват активно влияние върху взаимодействията на Аз-а с Другия.

Определящата характеристика на тази активност е непрекъснатостта: непрекъснато въздействие на типизациите. Само че типизационното въздействие подлежи на промяна. Защото *нашето взаимодействие лице-в-лице ще бъде определено от тези типизации, докато те не станат проблематични с намесата от негова страна* (Бергер, Лукман 1995:55). Какво представлява тази намеса? Аз-ът в ситуация *лице-в-лице* придобива първоначално впечатление от Другия. Той го възприема на основание на първичната си интерпретация за него. Тя би могла да бъде адекватна или неадекватна. (Изобщо интерпретациите ни могат да бъдат такива!) Това на първи план.

На втори план, вярното или погрешното възприятие може да се допълни или промени чрез ново възприятие. Това ще изисква нова интерпретация и съответно промяна в настоящата схема на типизация или формирането на нова такава. *Обаче, докато още не е отправено предизвикателство и няма доказателство за обратното, типизациите ще са съхранени и ще определят моите действия в дадената ситуация* (Бергер, Лукман 1995:56).

### **Типизациите – механизъм, природа, характеристики**

Какво е характерно още за механизма на типизация?

а. Схемите на типизациите са взаимни. Доколкото те се определят от Бъргър и Лукман като съставни елементи на ситуацията *лице-в-лице*, типизациите търпят влиянията на Аз-а и Другия. Това е процес на взаимно непрекъснато вмешателство на двете схеми на типизация с цел договаряне... и евентуално (но не задължително) постигане на *съвпадение на системите на релевантност* (Мийд).



Самият този процес е проява на типичност. Взаимността означава двойственост на типичността на съотнасянето – ... *Аз възприемам Другия като тип и взаимодействам с него в ситуацията, която сама по себе си е типична* (Бергер, Лукман 1995:56).

б. Типизациите са анонимни. Първо – по съдържателност. Второ, степента на анонимността нараства с нарастване на отдалечеността им от ситуацията *лице-в-лице*. Самата анонимност на типа търпи известно влияние на проекцията на индивидуализация. Но то значително е отслабено при времева дистанцираност, несъщественост, преходност или отсъствие.

И още. Непосредственото и опосредстваното преживявания характеризират възприемането на другите във всекидневния живот. Два типа преживявания се отнасят към две различни ситуации на взаимодействие.

За Бъргер и Лукман непосредственото преживяване е продукт на ситуацията *лице-в-лице*. Индивидът е в директен контакт с Другия и пряко наблюдава неговите личностни характеристики и действия. Информационното натрупване и добиването на знание се извършва в момента.

Опосредственото преживяване се свързва, от двамата изследователи, със съотнасянето към съвременниците на даден индивид. По този начин тази втора ситуативност предполага:

- основаване на по-близки или по-далечни, по-ясни или по-бледи, по-задълбочени или по-повърхностни спомени, и
- наличие на повече или по-малко достоверност на информацията и знанието.

Двете ситуативности могат да протичат за индивида поотделно или паралелно. Особеността тук се заключава в обстоятелствата, че като индивид

*... Аз трябва да взема предвид партньорите си при взаимодействие в ситуация лице-в-лице, докато просто за съвременниците аз мога, но не съм задължен да мисля. Анонимността нараства в степента доколкото Аз се отделям от партньора си към съвременника ми, така както анонимността на типизациите, чрез които Аз „схващам“ партньорите в ситуациите лице-в-лице непрекъснато се „обогатява“ с множеството признаци на конкретния човек* (Бергер, Лукман 1995:57-58).

Наред с това, Бъргер и Лукман отчитат факта, че индивидът е

напълно възможно да възприема своите съвременници по съвсем различен начин. Те опират до следните възможни положения:

а) редовни срещи и възприемане в ситуации *лице-в-лице*;

б) спомени за конкретни хора, срещани еднократно;

в) познаване на конкретни хора чрез повече или по-малко анонимно пресичащи се типизации. Тези хора биха могли да бъдат предполагаеми партньори по ситуация *лице-в-лице* или потенциални, но не вероятни такива;

г) увеличаване или намаляване на анонимността на възприемането в зависимост от степента на интерес и на интимност.

Изведеното дотук дава основание Бъргър и Лукман да направят заключението:

*И така, социалната реалност на всекидневния живот може да се разбере в континуума на типизациите, анонимността на които нараства в степента на тяхното отделяне от „тук-и сега“ в ситуациите лице-в-лице. На единия полюс на континуума се намират тези другите, с които аз често и интензивно взаимодействам в ситуация лице-в-лице. Това, така да се каже, е „моят кръг“. На другия полюс – крайно анонимните абстракции, които сами по своята природа никога не могат да станат достъпни за взаимодействието лице-в-лице. Социалната структура – това е цялата сума от типизации и създадените с тяхна помощ повтарящи се образци взаимодействия. В качество на такава социална структура се явява съществен елемент реалността на всекидневния живот (Бергер, Лукман 1995:60).*

Същевременно под внимание се взема от тях обстоятелството, че отношението на индивида далеч не се заключава до такова само с т.нар. партньори и съвременници. Той взаимодейства и със своите предшественици, както и със своите следовници (наследници, приемници). От това също произтича анонимизация на типизациите, стигащи до крайни форми като *прародители* и *бъдещи поколения*.

*Тези типизации, по същество празни абстракции, са напълно лишени от индивидуално съдържание, така както типизацията предшественици, в крайна сметка, в някаква степен имат такова съдържание, макар и доста митически характер. (Бергер, Лукман 1995:59) Следователно, „във всеки случай, анонимността на двете системи на типизации не пречат на това, че те стават елементи на реалността на всекидневния живот, понякога твърде важни (Бергер, Лукман 1995:60).*

За последното свидетелства и класическия пример на човешката саможертва в името на Родината – за земята на дедите и за

идните поколения.

Въпросът за типизациите е ключов познавателен въпрос. Той е такъв не само за Бъргър и Лукман и за който те отделят впечатляващо място в своя труд. Значимо е мястото му изобщо във феноменологичната социология, което налага необходимостта от един завършен преглед.

И така – типизациите:

1. Представяват похвати, начини, средства, чрез които става възможно схващането на житейските същности. *Типизацията е схващане (узнаване) на черти, характеристики, признаци на обект (природен или културен) в тяхното единство, съчлененост или заедност, които са и повтарящи се, тъкмо като свързани в тази си заедност и оставащи равни при различни случаи, т.е. обекти, които в целостта си и в конкретността си са абсолютно неповторими* (Фотев 2004:285).

2. Изживяват се като значимости.

3. Основават се на здравия разум, здравия смисъл.

4. Самоконструират се в докса (δόξα). Това дава основание на Георги Фотев да обоснове типизациите като доксични. По този начин от страна на хората, те ...са приети на доверие така, както структурата на жизнения свят се приема на доверие, като самоочевидна и по същество безвъпросна (Фотев 2004:285).

5. Доксичните типизации са донаучни (Фотев) и характеризират всекидневното знание.

Производни са от типове. Особеното се изразява в това, че *типът се абстрахира от всичко уникално и неповторимо, но и от други черти и характеристики на обекта, които също могат да са повторими, но не са релевантни на дадения тип, а могат да бъдат такива по отношение на друга реална или възможна типизация и заедно с неповторимото по принцип са контекст на типа* (Фотев 2004:285).

Типовете, от своя страна, са изводими от действителния интерес. *Типовете се образуват от повтарящи се и свързани в единна картина черти на типизирани обекти, картина, релевантна на интереса и удовлетворяваща го; наличният тип, както беше подчертано, се избира, съобразно актуализиран интерес, а във всекидневния живот, както се подразбира, едни или други интереси са практически, по същество, и типизиращото процедуране и по*

*правило в рамките на здравия разум, който, бихме казали, не е склонен да стъпва на пясъчна основа, а да борави с това, което смята за сигурно или достатъчно, да търси и прибъгва до полезното, като се държи сметка и за другите практически интереси. Интересите са биографично определени, но биографията е естествено „вписана“ в исторически определените социо-културни форми, в социално одобрявания начин на живот, който представлява по същество система от типизации (Фотев 2004:289-290).*

7. Имат отношение и към науката. Научните типизации са научно конструирани типове.

Налице са различия между двата типа типизиране – това във всекидневния живот, в областта на донauchното знание и онова в областта на науката. Те пораждат колизия, сблъсък. Проблематизацията е очевидна. Затова не можем да не се съгласим със становището на Фотев, според когото

*работата е там, че каквито и да са „несъвършенствата“ на функциониращите във всекидневния живот типове (типизации), които изпъкват при сравнението им с научно конструираните типове, т.е. когато последиците се приемат за точка на отчитане, за привилегирована позиция, първите правят възможно живеенето, социалния жизнен процес, устойчивостта и единството на жизнения свят, а ако „превъзходните“ научно образувани типове се опитат да ги изместят, практически се вижда, че това не може да стане по пряк начин и могат да се получат безумни компликации (Фотев 2004:284.285).*

Но това нито повече, нито по-малко означава съотнасяне на теорията към практиката, на прилагането на научното знание в живота и добиването на опит.

Всекидневният живот е полето на изработване и приложение на типизациите. Тук се докосваме до въпроса и проблема за вярата и познанието или вярата в познанието. Приема се, че при докситичните типизации, с които си служим във всекидневието, ние подхождаме с доверие, а оттам припознаваме и самата структура на жизнения свят като самоочевидна и безвъпросна (Фотев).

Какво обаче се случва с научните типизации? В тяхната основа е положен само и единствено познавателният интерес. Научният тип конструира познавателно допускане.

Изведеното целепологане първостепенно преследва научната истина.

Проблематизирането на полезността и практическото прило-

жение на произведения от тях научен резултат е последваща процедура.

Тези постановки са в основанието на Фотев да направи констатацията, с която се съгласяваме, че

*научните типологически конструкции едва след тяхното създаване се обръщат към емпирията и се подлагат на изпитване, и в края на краищата от научните изводи, т.е. от света на науката, се поставя проблема за прехода в света на всекидневния живот (Фотев 2004:290);*

8. Контекстуално са анонимни в модернистичен аспект и същевременно притежават реален контекст.

9. В същността си са интерсубективни. Това означава, че тяхната интерпретативност е детерминирана в системите на релеванност. Защото ни препращат ... *до актьори, социални неща, социални проблеми, социални ситуации, роли, мотиви на социално действие, до резултати, до социални отношения и взаимодействия и т.н.... (Фотев 2004:291);*

10. Те са житейски инструментариум. Защото, ... *типизациите са възможния подстъп към жизнения свят като изначално жизнен процес и те са „инструментите“ за справяне с непрекъснато възникващите предизвикателства на потапяните в този процес хора (Фотев 2004:291);*

11. Те са продукт на социално производно знание и формират безкраен житейски познавателен ресурс на индивида. Възможната въпросност намира изчерпателна достатъчност чрез констатацията, че *всеки има своя запас от знания, който в границите на жизнения му свят изглежда наистина неизчерпаем. Прекият отговор е – човек има своя неизчерпаем запас от типове, не казваме просто от знания, а именно от типизации, благодарение на собствения си жизнен опит, и акцентът върху „собствен“ не е случаен. Нито един човек не се е създал сам в някаква самоизолация от другите, а всеки и всички типове, които има в запас, са социално произведени (Фотев 2004:288).* Тук бихме припомнили и добавили бележката на Шютц за социокултурното онаследяване, което индивидът получава от своите предци, родители и от пребиваването му в образователната система.

12. Автопроецират се от индивида, т.е. става дума за самотипизация, но при запазване на релационния компонент (Шютц).

13. Анимират се посредством езика. Процесът протича по линията: житейски проблем – питане – отговор – релевантна/и на проблема типизация/и.

\*

В концепцията на Бъргър и Лукман езикът е изведен сред основните предпоставки при формирането на знанията за всекидневния живот. Но достигането до тях се предпоставя от феномена на обективациите, които са изява и резултативност на човешката дейност. Това е така, защото според двамата изследователи, *такива обективации повече или по-малко служат за устойчиви показатели на субективните процеси, присъщи на техните създатели и позволяват да се изведат тези процеси зад пределите на ситуацията лице-в-лице, в които те биха могли непосредствено да се наблюдават* (Бергер, Лукман 1995:60).

Когато те се наблюдават от индивида в ситуацията *лице-в-лице*, се конструира оптималната за него възможност за проникване в субективността на Другия. Само че далеч не всички такива изразни средства могат да се удържат и съхранят извън актуалността на ситуацията *лице-в-лице*. Достатъчно е да се даде пример как и с какво да може да се изрази човешко чувство, което е един възможен случай на феномена обективация.

Такива примери можем да открием във всеки артефакт от човешката дейност. Защото такъв продукт съответно *...изразява субективната интенция към ... (нещо – б. м.), независимо от това, какъв е бил мотива...* (Бергер, Лукман 1995:62), т.е. той обективира човешката субективност.

### Използвани източници

Фотев, Г. 2004. *Диалогична социология*. София [Fotev, G. Dialogicna sociologia. Sofia].

Бергер, П., Т. Лукман. 1995. *Социальное конструирование реальности*. Москва [Berger, P. L., T. Luckmann. Socialnoe konstruirovanie realnosti. Moskva].

# THE PSYCHO-ANTHROPOLOGICAL IDEAS OF S.L. FRANK AND THE PROBLEM OF HUMAN BEING UNDERSTANDING IN PSYCHOLOGICAL SCIENCE

A.A. Gostev, E.A. Smirnova

## ПСИХОАНТРОПОЛОГИЧНИТЕ ИДЕИ НА С.Л. ФРАНК И ПРОБЛЕМЪТ ЗА ПОЗНАНИЕТО НА ЧОВЕКА В ПСИХОЛОГИЯТА

A.A. Гостев, Е.А. Смирнова  
enamirnova@gmail.com

**Abstract:** *The article examines the ideas of S.L.Frank – one of the prominent representatives of Russian psychological thought from the end of the 19<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Referring methodologically to antinomian monodualism and philosophically to the concept of the unity of being, he presented a comprehensive systematic approach to understanding man as a self-revealing reality, the layered structure of being and the ontological nature of society.*

**Keywords:** *S.L.Frank, society, man, psychology*

**Резюме:** *В доклада се проучват идеите на С.Л. Франк – един от най-ярките представители на руската психологическа мисъл от края на XIX – началото на XX в. Позовавайки се методологично на антиномистичния монодуализъм, а философски – на концепцията за всеединството на битието, той представя цялостен системен подход за разбиране на човека като саморазкриваща се реалност, на слоестата структура на битието и на онтологичната природа на обществото.*

**Ключови думи:** *С. Л. Франк, човек, общество, психология*

Man as a being who cognizes and, at the same time, is cognizable, is a phenomenon, the understanding of which is the topic of countless scientific works. The first of them were written before our era, and the last will continue to be written until the interest in man disappears. Evidence of this fascination with man is the very existence of the psychological science. However, being in its essence a science about man, in its development psychology is gradually moving away from its own subject of research, focusing on various manifestations of the psyche.

As a result, it seems necessary to implement the *anthropological principle*, which suggests that we should consider man in his entirety. Different psychological schools have tried to solve the problem of such a

view of man. In Russian psychology, this anthropological approach is represented by B.G. Ananyev, N.V. Borisova, B.S. Bratus, A.A. Gostev, E.I. Isaev, V.S. Merlin, V.I. Slobodchikov, A.V. Shuvalov and others.

In search of a philosophical foundation, modern scientists are turning to the scientific works of scientists of the late 19-early 20 century. Due to the political events of that time, a large layer of cultural and scientific heritage was not available for analysis and public discussion of its results for many years, but now we have the opportunity to fill in the gaps. While academic psychology was trending in scientism, flattening its view of man, Russian religious philosophy was a kind of an *ark*, that preserved the aforementioned psycho-anthropological approach.

A notable representative of this trend is the philosopher and psychologist Semyon Ludvigovich Frank. The years of his life (1877-1950) coincided with one of the most turbulent and tragic periods in the history of Russia, and his life path was marked by deep personal transformations, the fruit of which is a scientific legacy that will take significant time to be understood.

The basic concept in S.L. Frank's works is the philosophy of Unitotality. It was worked on at various times by V. Solovyov, S. and E. Trubetsky, S. Bulgakov, P. Florenskiy, L. Krasavin and others. S.L. Frank, who is considered to be the main successor of Solovyov in this matter, not only continued, but also improved it, overcoming the existing logical contradictions. Unitotality, which means the organic unity of the world, is rooted in God (Frank, who converted to Christianity in 1910, remained a follower of the Orthodox faith until the end of his life). In the scope of this article, we are particularly interested in the views of S.L. Frank on man, who is destined to evolve and harmoniously exist in the Unitotal reality revealed to him.

The central concept of Frank's psychological anthropology is the *soul's life*, and the *soul* as a subject of it that forms it and expresses its integrity. The method of its comprehension, according to him, is *living knowledge as a trans-subjective, primordially cognitive supra-individual experience* (Frank 2015: 311).

The scientist contrasts the soul's life with the objective space-time and sensory reality. It is a separate internal reality, the main characteristics of which are unity, unlimitedness and supertemporality. It



is important to note that S.L. Frank contrasts the soul's life not only with objective reality, but also with the non-material *realm of the spirit* – mathematical contents, social life, ethics, aesthetics, etc.

In comparison with the inner reality, the psychophysical appearance of man is only *a small peak that appears outside, beyond which we know the existence of an ever-expanding and immeasurable abyss* (Frank 2015: 88). The soul's life itself appears to the scientist as a *pure potency*, a fused formless whole, dark and disobedient to man himself. It is filled with ever changing obscure images and moods that are both the background and the substrate for all the phenomena of human consciousness.

According to the psychological anthropology of S.L. Frank, consciousness is *a living internal fact of existence, a self-contained reality given to us initially, truly merged with the subject of knowledge itself* (Frank 2015: 41). He distinguishes three forms of its manifestation: higher (self-consciousness and objective consciousness) and consciousness as a direct experience. Consciousness, viewed as a direct experience (*self-given*, the inner self-nature of man), coincides in Frank's philosophy with the soul's life (although the soul's life itself is not limited to consciousness). Objective consciousness (which restricts the soul's life from the outside) and self-consciousness (a specific core that restrains and controls the soul's life from the inside, forming man as a person (Frank 1997) exist in a person simultaneously, like banks that restrict the spontaneous soul's life from both sides, and in this sense are manifestations of the realm of the *spirit* in it, that are based on another, higher power. *To be conscious* means to be directed at an object, to transform the indifferent integrity of the element of soul life into a relation between the single central subject of this direction and the realm illuminated by this direction.

This central subject is the *empirical self* of man, the place where the *dark waters of the soul's life* are condensed and enlightened (Frank 2015: 102). The *empirical self* is the source of the guiding energy of consciousness, which, according to Frank, forms the very core of human nature, while the orientation of the human soul towards the world is life.

According to the scientist, the extreme degree of weakening of consciousness-experience is the *subconscious* that is pure experience,

isolated from higher forms of being. In this state of mind, he captures the true essence of the soul's life, the immediate *inner existence of the subject* (Frank 2015: 132). Depending on the presence of object consciousness in various aspects of the soul's life, he distinguishes such aspects as: intellectual (impossible without the inclusion of object consciousness in it), and those inherent to pure experience, emotional and volitional (the central aspect of the soul's life, most of all devoid of object consciousness).

The subject of the soul's life is the *soul* as a purposeful formative energy, an independent concrete reality distinct from the soul's life. As part of the forming unity of the soul, the beginnings of human self-determination are distinguished, named after the prevailing moments of their experience: sensory-emotional (*I want*), supersensory-volitional (*should/must*) and ideal-rational (spiritual, self-determination at the behest of an absolute idea). Spiritual formative unity is based not on human desires or volitional aspirations, but on a different, higher power that does not compel, but affects the deep center of the soul's life, granting freedom from *I want* and *must*, elevating above those imperatives. The reaction of these goal-forming forces to bodily phenomena is an expression of the relation between the soul and bodily being of man. Thus the specific soul's life goes on in the dual unity of these two forms of expression of human nature.

Being the bearer of the specific reality of the soul's life, a person is also a part of the all-encompassing *primordial existence* (Frank 2015: 365). Thanks to object consciousness, his soul is in contact with the outside world, and thanks to the ability to focus, he can experience the aspiration to the highest, ideal unity, on this path unraveling and revealing himself to other selves, connecting with them in this moment of aspiration.

Thus, in addition to the *external image*, the human soul is the bearer of the image of God, rooted in its pursuance of him in the common Unity. This pursuance, according to S.L. Frank, is the only possible, though difficult, vector of human development: *...man cannot avoid the labor and anxiety of spiritual struggle, because therein lies the dignity and godlike nature of a human being* (Frank 1976:110). On this path, his true self-realization happens – not through satisfying subjective desires,

but in true service (Frank 2003), when man overcomes his self-isolation thanks to the presence of a *spiritual self* within him, the ability to transcend (Frank 2010).

Describing the immeasurable depth of human nature, Frank wrote:

*this is a hidden world of great, potentially infinite chaotic forces that is enclosed in a modest framework on the outside, and its underground depth also bears little resemblance to its external appearance, just as the interior of a huge dark mine that hides both wealth and suffering resembles the small opening that connects it with the bright, familiar world of the earth's surface* (Frank 2015: 89).

## References

Frank, S.L. 1976. The Legend of the Grand Inquisitor, *Bulletin of the Russian Christian movement*, №117, p. 102-111 [Легенда о Великом Инквизиторе, Вестник русского христианского движения, №117, с. 102 – 111].

Frank, S.L. 1997. Reality and Man. Moskva. [Реальность и человек. Москва].

Frank, S.L. 2003. The Meaning of Life. In: God with Us [Смысл жизни]. Moskva. [С нами Бог. Москва].

Frank, S.L. 2010. The Unknowable [Непостижимое]. In: Frank, S.L. Man and God. Minsk, pp. 77-524 [Франк, С.Л. Человек и Бог. Минск, с. 77-524].

Frank, S.L. 2015. Man's Soul. Moskva. [Душа человека. Москва].

# ТЕОРИЯТА НА ВИКТОР ФРАНКЪЛ ЗА ЛИЧНОСТТА В ЛОГОТЕРАПИЯТА И ВЪЗГЛЕДЪТ НА НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ ЗА ЧОВЕШКАТА ЕКЗИСТЕНЦИЯ КАТО БЕЗКРАЙНА ТАЙНА

Цветелин Ангелов

## VICTOR FRANKL'S THEORY OF PERSONALITY IN LOGOTHERAPY AND NIKOLAY BERDYAEV'S VIEW OF HUMAN EXISTENCE AS AN INFINITE SECRET

Tsvetelin Angelov  
florians@dir.bg

**Abstract:** *According to Victor Frankl, the question of the meaning of human existence is fundamental, both for philosophy and theology, and for the logotherapeutic psychological-logical interpretation of man. In logotherapy, man is meant as ontologically and existentially unique and unrepeatable, with which each person has a fundamental meaning, as a semantic being. Also, according to Nikolai Berdyaev, in its ontological uniqueness and uniqueness, human existence is a secret and absolute value.*

**Keywords:** *man, personality, existence, uniqueness, meaning, value, freedom, meaning of life, secret, intention, creativity.*

Въпросът за смисъла на човешкото битие е фундаментален както за философията и теологията, така и за логотерапевтичната психологична интерпретация на човека, разглеждаща индивида и неговото битие с оглед фундаменталния му смисъл, т.е. Човекът като смислово битие.

Като уникална личност човекът притежава уникално битие, което носи уникален смисъл и реализира този уникален смисъл „във“ и чрез своя единствен живот, с което живота на личността придобива фундаментален смисъл като условие на възможност за всякаква реализация. Животът на Човека, според Виктор Франкъл, е винаги *отворен* към един нереализиран-реализируем трансцендентен и едновременно с това иманентен смисъл, с който личността живее проспективно-рефлексивно-интенционално в контекста на един смислов хоризонт и по този начин реализира смислово-логосно сама себе си в своя живот-самотрансценденция. Т.е. животът е условието на възможността на смисловата онтология на личността, а смисълът на живота е самотрансценденция и интенция към смисло-

вото битие на индивида, реализируемо чрез волята за личностния смисъл, посредством което Човек се самоотнася и отнася, и по този начин смислово се самоконституира и постулира, съответно самополага-самоснема–и-самотрансцендира, и пак смислово се реализира-самоексплицира. Следователно личността е смислово-онтологична и самоконститутивно и авторефлексивно свръх-онтична–наличностно-неналична (като постоянно самотрансцендираща-ставаща-и-развиваща се), т.е. свободно-проективно-проспективно самореферентна и екзистентна и по този начин незавършима в своя смислов контекст.

Виктор Франкъл определя логотерапията (от гр. Logos – смисъл) като направление в съвременната психология или школа, която *се съсредоточава върху смисъла на човешкото съществуване, както и върху човешкото търсене на такъв смисъл. Съгласно логотерапията този стремеж на човека да намери смисъл на своя живот е негова първична мотивираща сила* (Франкъл 2000: 92).

В този контекст той говори за **волята за смисъл**, който не се разглежда като свръх-личностен, всеобщ и универсален, а като конкретен-уникален, *неповторим* и *специфичен*, като търсен и осъществяван тъкмо от конкретната и уникална човешка личност. Смисълът е принципен, фундаментален за човешкото персоналистично битие и затова на него не може да се гледа като на сублимация и *вторична рационализация на инстинктивните нагони*, както се оказва в контекста на психоанализата. **Смисълът** е фундаментален конституент на човешкия живот и неотменим именно като свързан с другата фундаментална персоналистично-антропологична категория – **свобода**. Свободата е тази, чрез която човекът е способен да бъде не толкова независим от външните хетерономни детерминиращи го фактори, колкото да се издига над тях. Чрез *свобода* Човек е способен да се самоопределя и да проявява своето собствено отношение и начин на отреагиране спрямо онова, което може сам да избира за себе си: съдбата, пътя си, дори и когато е в екстремни условия и безизходица. Свободата е толкова иманентна на човека, принципна и фундаментална, че е неотменна и незаменима, и само чрез нея той е способен да бъде по един своеобразен начин трансцендентен спрямо външните емпирични фактори, т.е. свободата е тази, чрез която човек е способен да търси и създава за себе си смисъл, а

смисълът е това, което създава възможност на човека да оцелее, дори и в най-тежки и екстремни условия. Затова Виктор Франкъл открива дълбока мъдрост в думите на Ницше: *онзи, който има **защо** да живее, може да понесе почти всяко **как*** (Франкъл 2000: 96). Осмислянето на живота дава възможност да бъде превъзмогнат всеки проблем и трудност, и задава насоката отвъд/житейските пречки. По този начин нищо не е в състояние да обезцени живота. Тук трябва да споменем, че за Виктор Франкъл

*това, което има значение в човешкото съществуване, е не толкова съдбата, която ни чака, а начинът, по който я приемаме. [...] Във всички обстоятелства може да се намери смисъл, включително и в страданието и в смъртта. Да си жив означава да страдаш ..., но да намериш някакъв смисъл в своето страдание значи да оцелееш* (Шулц 2004: 136)

Във връзка с въпроса за **смисъла**, погледнато в едно по-теоретично и по-широко отношение, струва ми се, би могло да се каже, че той отваря и разширява разума, като го разпредметява, като го издига над наличното, емпиричното и го отнася към идеалното, в контекста на което се разглежда реалното. Но смисълът не се редуцира до разума, а го трансцендира и по този начин интенционализира разума. С това се осъществява самото мислене в/чрез смисъла, т.е. разумът е в контекста на смисъла, тъй като смисълът не се създава, а се открива от него. Именно посредством смисъла разумът се самотрансцендира, но смисълът, от своя страна, е разумен именно като свръх-разумен, т.е. нередуцируем до разума, с което в смисъла се осъществява разума. Именно в смисъла като свръх-разумен, носещ в себе си трансцендентен *остатък* отвъд разума, където се самополага интенционално разума – в това именно е терапевтичният ефект на смисъла в логотерапията.

За Франкъл е възможна и разстроеност на волята за смисъл, която той определя като *екзистенциална фрустрация*, водеща, понякога до специфична невроза – *ноогенна невроза*, различаваща се от *психогенната невроза* по това, че за разлика от втората, която се крие в психологичното и се поражда *от конфликтите между нагоните и инстинктите*, ноогенната невроза е тази, която произхожда от *ноогенното измерение на човешкото съществуване* (гр. *noos* – съзнание) (Франкъл 2000: 94). Явно тя се поражда от *екзистенциалните проблеми*, свързани с решението на въпроса за смисъла на

собствения живот. Точно затова логотерапията има за свой *предмет* ноогенните неврози, включвайки в изследванията си и *екзистенциалните реалности*, свързани с *потенциалния смисъл* на човешкото битие и *волята за смисъл* – съответно тяхното актуализиране и реализиране. Следователно в това, че се занимава конкретно с фундаменталния въпрос за смисъла на човешкия живот, е и принципната ѝ разлика с психоанализата, която, занимавайки се с психогенните неврози, разглежда човека във връзка с проблема за *задоволяване и насищане на нагони и инстинкти* или в *помиряване на конфликтующите изисквания на Ид, Его и Супер Его*, или в *адаптация и приспособяване към обществото и околната среда* (Франкъл 2000: 96).

Въпросът за търсенето на смисъл е свързан с т. нар. *ноодинамика*, или вътрешната напрегнатост у субекта, изразяваща се в негова постоянна интенционалност, чрез която той е в едно динамично вътрешно състояние като рефлексивно-проективно-проспективно-креативно-развиващо се битие. Това е ноетичната динамика, свързана с целите, които си поставя субекта, като самотворчески субект и задачите, които трябва да разреши, и проблемите, с които трябва творчески да се справи по пътя към реализирането им. Затова Франкъл казва:

*душевното здраве се основава на известно напрежение между вече постигнатото и това, което още предстои да бъде осъществено, или разликата между онова, което човек е, и онова, което трябва да стане. Това напрежение е присъщо на човешкото съществуване...* (Франкъл 2000: 97),

с него и чрез него човекът като личност се оказва битие към..., т.е. **интенционално самотрансцендиращо се битие**. Като динамично битие, Човекът, разгледан в контекста на опозицията хомеостаз – хетеростаз е дефиниран от Франкъл като нуждаещ се не от хомеостаз, а от хетеростаз, т.е. това е

*екзистенциална динамика в полето на полярни напрежения, като единият полюс представлява смисъла, който трябва да бъде осъществен, а другият е човекът, който трябва да го осъществи* (Франкъл 2000: 97).

В контекста на същата опозиция пред субекта се заформя перспективата: съществуващо – дължимо, като субектът е поставен в *перспективата на смисъл и ценности* и в това е спецификата на ноодинамиката, която с *присъщия ѝ момент на свобода* се отнася

към ценностите, т.е. *от психодинамиката я отличава ... присъщият ѝ момент на свобода: докато инстинктите ... подтикват, ценностите ... привличат* (Франкъл 2001: 82). Чрез свободата Човек е способен да избира как да се отнася към ценностите и да реализира живота си отвъд своите инстинкти. Той може да използва свободата си не като негативна *свобода от*, а като позитивна *свобода за*, с което творчески да осъществява духовните си потребности. За Франкъл свободата винаги е в корелация с отговорността, дори с обусловеността, и Човекът – като свободен индивид, е отговорен за своето битие; тази отговорност е свързана с неговата уникалност, която е отговорност пред собствената му крайност (срв. Франкъл 2001: 99), с която човек се изправя пред универсума и себе си със своята конкретност, възможности и отговорности, и в абсолютната конкретика на всяка отделна неповторима ситуация от своя живот. Още нещо твърди Франкъл: човекът е изправен със собствената си съдба пред целия космос, защото

*никой не разполага със същите възможности като него, а за самия него те никога не се повтарят. Всички възможности за реализация на творчески ценности или ценности на преживяването, всичко онова съдбовно, което той не е в състояние да промени, а трябва да понесе в смисъл на реализация на ценности на приспособяването – всичко това е уникално и неповторимо*(Франкъл 2001: 99).

Погледнат по този начин, човекът парадоксално се оказва безкраен, тъкмо с крайността си, универсален с уникалността си и абсолютен с относителността си и се оказва свободен тъкмо чрез неотменимостта на съдбата си да бъде уникален човек. Съдбата принадлежи на човека и той принадлежи на съдбата си и чрез нея свободата е свобода – чрез собственото свободно отношение към съдбата. Всички ние сме свободни не заради обстоятелствата и поради съдбата, а въпреки обстоятелствата и съдбата, понеже избираме за себе си как да отреагираме, как да се отнесем към обстоятелствата и да градим бъдещето си. Свободата е в начина на отношение, тя е абсолютна, но е и конкретна, неабстрактна, реална е в условията на реалността и в конкретния човек, във всяка ситуация от неговия живот, т.е. в обусловеността, затова свободата е парадоксално безусловна в условността. Свободата е невъзможна за човека като крайно битие, без тя да бъде чиста възможност за него, затова е актуална само като потенци-



ална и реална – тъкмо като нереална, и не като част от реалността, а като трансцендираща и сублимираща я. Свободата не е натуралистично реална, а е персоналистично-екзистенциална и *ситуирана* в крайната и обусловена самотрансцендираща се човешка субектност, предполагайки обусловеността само като *корелат на обусловеността*. Затова Виктор Франкъл смята:

*ако искаме дефиниция за това, какво е човек, трябва да го определим като същество, което се освобождава от онова, посредством което е определено (като био-психо-социо-логичен тип); следователно като същество, което трансцендира всички тези определености, като ги преодолява или трансформира, но също и като им се подчинява* (Франкъл 2001: 100).

Човекът трансцендира тези определености като ги утвърждава, без да ги отрича, като по този начин чрез тях се оттласква от тях, над тях.

*Този парадокс, подчертава Франкъл, илюстрира диалектическия характер на човека, към чиито същностни черти спада вечната му незавършеност: неговата действителност е възможност, а битието му – способност. Човек никога не се разтваря напълно във фактичността.[...] Човешкото битие е битие в отговорността, защото е битие в свобода. То е битие, което – както казва Ясперс – във всеки момент решава какво да бъде; то е „решаващо битие“.* (Франкъл 2001: 100)

Човекът е съдбовно свободен като свободно-и-отговорно битие едновременно и единствено от него зависи да намери смисъл в живота си, като избира как да се отнася към действителността през преходността на съществуването си. По време на своята преходност той може да се увековечи и чрез крайността си да реализира безкрайността си (безкрайността на своята конкретност и оттук смислово непреходността си).

*[...] единствените наистина преходни аспекти на нашия живот са потенциалните възможности. Но в мига, в който бъдат осъществени, те стават реалност; те биват съхранени и предадени на миналото, в което са спасени и запазени от преходността. Защото в миналото нищо не е безвъзвратно загубено, а всичко е завинаги съхранено. Така преходността на нашето съществуване по никакъв начин не го обезмисля. На нея се основава нашата отговорност, защото всичко зависи от това да осъзнаем същностно преходните възможности. Човек постоянно прави своя избор, вземайки предвид множество възможности в момента; кои от тях ще бъдат осъдени на небитие и кои реализирани? Кой избор ще бъде превърнат веднъж завинаги в реалност, безсмъртен отпечатък във[...] времето“? Във всеки (краен-б.м.)*

*момент човек трябва да решава [...] какъв ще бъде паметникът (т.е. вечния образ-б.м.) на неговото съществуване.* (Франкъл 2000:109-110).

Това превръща човека във фундаментално отговорно битие и в битие към смисъла. Човекът е осъществяващ се истински като смислово битие, като реализиращ смисъл и като субект на смисъла, именно като *отворено*, самотрансцендиращо се битие.

Човек се осъществява според степента на реализация на смисъл. От реализацията на смисъла се стига естествено и до себереализация, а не от стремеж към непременно себереализация – до реализация на смисъла. Защото смисълът винаги е водещ и неговата реализация предшества и осигурява себереализацията на човека. В това отношение като че ли се появява и известна антиномичност в твърденията на Виктор Франкъл по въпроса за смисъла, тъй като, от една страна:

*смыслеността на човешкото съществуване се основава на уникалността и неповторимостта на личността* (Франкъл 2001:138), а от друга: *когато заявявам, че човекът е отговорен и трябва да реализира потенциалния смисъл на живота си, искам да подчертая, че истинският смисъл на живота се разкрива по-скоро в света, отколкото вътре в човека...* (Франкъл 2000: 101-102)

Веднага след това той добавя, че във втория случай е имал предвид *себенадмогването на човешкото съществуване*, т.е. самотрансцендирането на човека, чрез което той се реализира истински не в себе си, а отвъд/извън себе си в отношението си към другостта. Затова в контекста на Франкълевата концепция, Човек се себереализира, като се само-минимализира, с което се „отваря“ извън себе си и само по този начин, бидейки положен интенционално в не-себе-си, реализира себе си. Или:

*да бъдеш Човек, винаги сочи и отправя към нещо или някой извън теб самия – било то смисъл, който да осъществиш, или друго човешко същество, с което да се срещнеш. Колкото повече забравяш за себе си ... толкова повече се осъществяваш* (Франкъл 2000:102).

И колкото по-малко си в себе си (като битие в себе си), толкова повече си за себе си (като битие за себе си), т.е. самореализиращо се битие отвъд себе си, каквото е именно висшето персоналистично проспективно-проективно-интенционално-екстатично и ноодинамично в контекста на хетеростаза битие.

Смисълът в контекста на който се осъществява себереализи-

рането на личността за Франкъл, както вече споменахме, не е единен и универсален, нито за всички хора, нито за един и същ човек по всяко време, в едно и също отношение, във всяка една ситуация. Затова смисълът се променя, въпреки че винаги е наличен, конкретен и неотменим:

*Смисълът на живота, казва Франкъл, винаги се променя, но никога не престава да съществува. Съгласно логотерапията в живота можем да открием този смисъл по три различни начина: 1) чрез творческа работа или извършване на дело; 2) чрез преживяване на нещо или среща с някого; 3) чрез отношението, което възприемаме към неизбежното страдание (Франкъл 2000: 102).*

Първият начин на откриване на смисъл посредством творчество и творческо осъществяване е този, при който човекът се проявява в своята максимална активност и действеност. Вторият начин е преживяването, който Франкъл свързва най-вече с любовта и нейният дълбок смисъл. Тя е тази, на която той гледа като на единствения начин за същностно съ-проникване на личностите помежду им, и чрез която Човек е способен да вижда Другия в неговата перспектива, с оглед на целия вътрешен неразгърнат потенциал, който любовта носи в себе си, т.е. с оглед на това, което още не е, но би могла да бъде и която може да съдейства за актуализирането му: *любовта е тъкмо преживяването на Другия в цялата му уникалност и неповторимост!* (Франкъл 2001: 139). Страданието като начин за откриване на смисъл, посочва Франкъл, дава възможност на човек да превърне трагедията си в триумф и страданието в постижение.

*Има ситуации, в които човек е лишен от възможността да си върши работата или да се радва на живота, но това, което никога не може да се елиминира, е неизбежността на страданието. Като се приеме това предизвикателство да се страда храбро, животът има смисъл до последния си миг и запазва този смисъл буквално до края. ... Смисълът на живота е безусловен, тъй като включва дори възможния смисъл на неизбежното страдание (Франкъл 2000: 105).*

Приемането на преживяването на страданието за смислено, е възможност Човек да постигне най-голямата победа и най-големия подвиг в живота си, с победа над самия себе си в името на смисъла. Това е способността му да се издигне над болката чрез смисъла на страданието, да снесе страданието в смисъла, защото смисълът винаги трансцендира страданието и той е възможен и проявяващ се,

дори разкриващ се тъкмо във и чрез страданието.

*Има ли смисъл цялото това страдание, тази агония около нас – пита Франкъл? Защото, ако няма, тогава в края на краищата оцеляването няма смисъл; защото живот, чийто смисъл зависи от това, как ще се случи – дали ще се отървеш, или не, в крайна сметка изобщо не си струва да се живее (Франкъл 2000: 106).*

Във връзка с всичко казано до тук, би могло да се отбележи, че в системата на Франкъл има една-единствена фундаментална мотивация – волята за смисъл, която е така мощна, че е в състояние да замени всяка друга човешка мотивация. Тя е жизненоважна за психичното здраве и в екстремални ситуации е необходима за оцеляването на човека. Без смисъл в живота няма причина човек да продължи да живее (Шулц 2004: 140).

Всеки човешки живот, във всяка една ситуация и момент има своя уникален смисъл, тъй като винаги те са свързани с конкретни и определени задачи, които изискват и конкретни действия, отношение и решения. Всеки един от нас има своя съдба, но не като детерминистичен фатум-неизбежност, а като условие на възможността да прояви своята свобода, изявявайки творчески, ценностно и осмислено самия себе си. Това трябва волево да импулсира и мотивира човека и във всяка ситуация той да търси оптималния вариант на разумно реагиране и осмислено-творческо отреагиране, свързано с една вътрешна в субекта смислово-интенционална динамика – *ноодинамика*, или динамика осъществяваща се в контекста на хетеростаз-а. Човек се изгражда постепенно в *личност* само в непрестанно развитие, осъществяващо се в проспективен план в контекста и опозицията на дистанцията, заформирана в самия него между това, което той е, и това – което би могъл да бъде. Човекът е незавършим и постоянно изправящ се пред различни нови предизвикателства, изискващи постоянно да взема адекватни решения и да предприема действия, с които да реагира творчески-иновационно. Така пред него непрестанно се появяват нови смисли и нови цели, и свързани с тях възможности, затова човешкият живот протича в постоянна борба за *смисъл*.

Нека припомним трите начина за откриване на смисъл в живота, описани от Виктор Франкъл: 1) чрез творчество, т.е. всичко онова, което той може да даде на света със собствената си интелектуална дейност; 2) чрез това, което той получава готово от живота, т.е. възможността да открива красотата в заобикалящия го свят; 3) чрез

отношение към трагичното в живота, към т. нар. *гранични ситуации*, които тъкмо с безнадеждността си могат да отключат търсенето и намирането на смисъл и съответно с това да бъдат снети в трансцендиращия ги смисъл.

Тези три начина на търсене на житейския смисъл Франкъл назовава *ценности*, като с това подчертава ценността на самото търсене на смисъл и отношение към действителността. Търсенето на смисъл е в основата на живота като негов мотив и импулс, но самото търсене винаги е свързано и със самотрансцендиране на личността. Самонадмогването и самонадрастването на човека чрез отнесеността му към нещо извън него – чрез излизането му извън себе си, правят възможна самореализацията. С това Франкъл подчертава необходимостта Човекът да живее за другите, за да бъде ориентиран към бъдещето – една от същностно определящите характеристики на здравата личност.

\*

В заключение ще отбележим, че за Виктор Франкъл *Човекът* винаги е ситуиран в някаква среда, в някакви неизбежни ограничаващи го условия и външните фактори оказват върху него своето въздействие, но *Той* като личност съвсем не е съдбовно и непреодолимо детерминиран от тях, а е способен именно *във* и *чрез* тях да се опази истински свободен, като прояви собственото, конкретно отношение към действителността, идващо от уникалността му, поради, което той се намира в динамично и свободно отношение спрямо реалността. Човек може да се освободи от собственото си минало, от собствената си природа и от самия себе си чрез способността си да се самотрансцендира в качеството си на свободно-рефлексивно-проективно-интенционално-креативно-ноодинамично и осъществяващо се в проспективен план битие. Това ни дава възможност да изведем и основните категории в логотерапията на Виктор Франкъл, с които той очертава спецификата на човешкото персоналистично битие: **уникалност-свобода-отговорност-смисъл-ценност-самотрансцендиране-интенционалност** (свързана с вътрешна ноодинамика и хетеростазна нагласа)-**проспективност** (времевеене през бъдещето – това, което човекът може да бъде), с което разглеждайки Човека като личност, го определя като **незавършим** и като смис-

лово-логосно битие.

Във връзка с изложеното дотук, ще си позволим да добавим проникновеното съждение на руския философ Николай Бердяев, че екзистенциално и онтологически **човекът е безкрайна тайна**, в което се състои фундаменталният проблем на философията и с което науката философия в същността си *става* антропология. В този смисъл тя представя самоотнесеността на човека към самия себе си, защото човек започва да *философства* чрез самопознание, с което би трябвало и да завършва философията. Човекът е това, към което философията подхожда като към **необяснима тайна**, която не може да бъде обяснена *чрез човека*, но се поставя като проблем *от човека* и тъкмо в човешката необяснимост (в разглеждането му като тайна!) се крие най-верният подход към него.

### Използвани източници

Франкъл, В. 2000. *Увод в логотерапията*. София [Frankal, V. Uvod v logoterapiata].

Франкъл, В. 2001. *Лекарят и душата*. София [Frankal, V. Lekaryat i dushata].

Шулц, Д. 2004. *Психология на растежа. Модели на здравата личност*. София [Schultz, D. Psichologia na rasteza. Modeli na zdravata lichnost].

# УСТОЙЧИВОСТТА НА ДИАДАТА КУЛТУРА – ПРИРОДА В АСПЕКТИТЕ НА ПСИХО-ФИЗИЧЕСКОТО ДЕТСКО ЗДРАВЕ

Светлана Ангелова  
Берджухи Йорданова

## THE SUSTAINABILITY OF THE DYAD CULTURE – NATURE IN THE ASPECTS OF PSYCHO-PHYSICAL CHILD HEALTH

Svetlana Angelova  
Berdjuhi Yordanova  
sv\_p\_angelova@abv.bg, berdjuhi@fp.uni-sofia.bg

**Abstract:** *The culture of overexploitation and consumption of natural resources today turns the human against self. This paper presents the sustainability of the “culture – nature” dyad as a counterpoint to the escalation of consumer cultures. Psycho-physical child health is interpreted in the light of much-needed transformations at the cultural level through the use of cultural approach. The understanding that the existence and culture of the child from an early school age must be in coordination with nature, to comply with its laws and the observance of its rules is argued. Basic guidelines for optimizing children’s health are provided in response to normative changes related to health education at school.*

**Keywords:** *sustainability, psycho-physical child health, “culture – nature” dyad, health education, cultural approach*

Функционирането на релацията култура – природа днес повече от всякога поставя в режим на промяна човешкото поведение. Анализът на елементите на тази релация като съществуващ чрез и спрямо другия, неизбежно отправя предизвикателства за трансформации на концептуално и приложно равнище. Природата съществува обективно в своята структурно-функционална цялост, но днес повече от преди, тя е увредена, нестабилна, заплашена. Именно човешката намеса в нейното равновесие по отношение на метаболитните промени на ниво енергия, биомаса и информация, неизбежно предизвикват нарушаване на естествените регулативни процеси и респ. възпрепятстват последващата ѝ адаптация.

Природните системи са относително устойчиви, способни за адаптогенеза и еволюция в условия на определени промени, разбира се, на граници в промените. Важна особеност на системите е потокът на генетична информация под специфичния контрол на който

е възможен процес на усложняване и увеличаване подредеността на организмите като елементи на системите. Човешката дейност допринася за еволюционните промени в тях, израз на които е постепенното разширяване периметъра на въздействие на патогени, т.е. болестотворни агенти върху човека, с които той не се е срещал преди и затова не е готов, не е в състояние да им се противопостави адекватно. Типичен пример са ескалиращите прояви на алергични реакции, по отношение на широк спектър алергени, бактериални инфекции, вирусни инфекции, включително зоонозни инфекции, сред които е и третият зоонозен коронавирус Covid-19, след SARS и MERS по мащаб на влияние върху човечеството.

Обяснимо е в този смисъл, че темата за здравето стои така категорично днес и тук всички сме единомдушни – детето/ човекът трябва много повече от досега да мисли, чувства и действа устойчиво, т.е. така, че в опит да задоволи своите потребности няма да лиши от тези възможности бъдещите поколения. Здравето на всеки един от нас, в т. ч. и детското здраве встъпва в качеството си на резултативна величина, регламентирана от мултиплицираните ефекти на влияние на детето/ човека върху природата.

Целта на настоящия доклад е обосноваването на необходимостта от промяна в консуматорското отношение към природата, предвид нейното влияние върху психо-физическото детско здраве. Промяната се осъществява чрез ефективно здравно образование, посредством прилагането на културологичен подход в ученето, съобразно динамиката на отношенията в диадата *култура – природа* и необходимостта те да бъдат устойчиви.

### **Промяна в наслагващото се във времето консумиране на природата – предизвикателство на културологично ниво към здравното образование в аспектите на психо-физическото детско здраве**

Как да се промени наслагващото се във времето *консумиране* на природата, безразличието и безотговорността към нея, неподчиняването на нейните закони, за да дойде на тяхно място онази свързаност, онова единение между детето и природата, което да остане

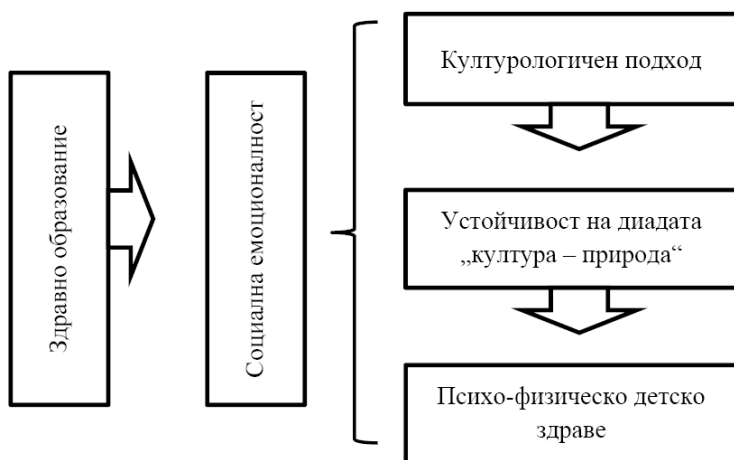


за цял живот? Решенията трябва да бъдат търсени на културологично равнище – човешкото битие и култура следва да са в *съгласие* с природата, да съответстват на нейните закони и спазването на нейните правила. А за да предизвикаме това *обръщане* ние трябва да образуваме детето, защото *нали образованието е това, което подготвя за живот в културата, в която човек е роден и в която най-вероятно ще прекара целия си живот.*

Знанието като резултат от познание е това, което ще способства *движението*, прехода от неосъзнатост към осъзнатост на самоценността на тази природа, в това число чрез плеядата от многообразието на наблюдавания и не наблюдавания от детето свят. И това следва да бъде само началото! Изграждането на сетивност към природата далеч не е просто проява на развитие на усещанията и възприятията на детето чрез достъпните за сетивно възприемане природни обекти. Става дума за развитие на една особена чувствителност към природата, за съпреживяване на проблемите, които я съпътстват, за рефлексия върху тях. Необходим е трансфер на водещите идеи и закономерности в здравното образование на детето от най-ранна възраст, допринасящ тяхното разбиране, осъзнаване, обяснение, приложение в нови условия (Йорданова, Ангелова 2018). Извън преките ефекти по отношение съзнателното, разумното взаимодействие с природата, незастрашаващо естествения ход на еволюционните процеси в нея, изкристализират необходимости от нова визия на отношение към природата, с акцент върху усвояване на знания за връзката на природата с детското здраве.

В опит за справяне с тези предизвикателства, ние всички, които сме откъм страната на детето, трябва да останем подвластни на неговите интереси и потребности, за да не се изгуби то в търсенето на посоката към природата. Детето проявява естествено, вродено любопитство към нея, опитвайки се да намери себе си през погледа на другите, и здравното образование следва да се възползва от това. Подкрепата на родителите, на учителите, на членовете на общностите, на организациите/ институциите, трябва да е само началото ... На следващ етап е от значение как ще бъде остойностена тази подкрепа. В съответствие със законодателните промени, стана възможно интеграцията на формалните и неформални аспекти в ученето в

посока валидиране на компетентности. Прагматизирането на образователните практики и по този начин доближаването им до реалния живот, създаването на среда за учене, ресурси за учене, опосредствани образователни модели, привнесени чрез включените в образователните дейности субекти, разширяване на границите на участие на субекти с различни позиции спрямо зависимостите *природа – здраве*, са само част от проявите на предизвикателствата за подкрепи на детето. Заедността в подкрепите чрез социализиращите влияния в ученето (Дончева 2018) е израз на прилагането на така потребния културологичен подход, изявен на равнището на социалната емоционалност (Фиг. 1).



Фиг. 1. Културологично ниво в здравното образование за устойчивост на диадата „култура – природа“ в аспектите на психо-физическото детско здраве

Подходът поставя акцент върху поведението на човека съобразно господстващите в културата норми и правила за поведение (Крейпо 2000) към природата. Необходима е промяна – безспорно важна, предвид ценността на здравето на детето, на нашето здраве и здравето на обществото като цяло. Парадигмата *социална емоционалност* (Фиг. 1) има потенциалите да допринесе съществено за пълноценното функциониране на връзката *култура – природа*. Приложението на културологичния подход насърчава позитивна социал-

но-емоционална предиспозиция на детето към природата, респ. към знанието за здравето в рамките на взаимоотношенията *природа – здраве*. Структурираната емоционална наситеност чрез прилагането на подхода в ученето разширява периметъра на субектната включеност и подпомага естествения ход на удовлетворяване на потребностите на детето и способностите му да учи. В същината си, това означава то да бъде активно включено в ученето – да наблюдава естествени природни обекти, процеси, явления имащи пряка връзка с неговото здраве – мултисензорните влияния са основополагащи релацията *усещане – възприятие – представа – понятие*, да проучва обекти, процеси, явления, и по този начин изгражда хипотези, формулира изводи и предлага решения, свързани със съхраняването на природните ресурси и респ. на грижа за своето здраве; да изказва идеи, в светлината на осъзнаване на ефектите от устойчивото развитие на природата – пестенето на енергия, управлението на отпадъци и т.н.; да създава продукти в смисъла на резултати от ученето и на тази основа да изгражда рефлексия върху ученето и т.н.

\*

Грижата за детското здраве чрез ефективно здравно образование за устойчивост на диадата *култура – природа* ще бъде скокът в позициите на развитието на личността на детето – през погледа и претенцията му (Боянова 2003). В условия на социални взаимодействия процесите на учене предпоставят реципрочна рефлексия върху средата, върху социалните контексти конкретно – връстниците, но и възрастните: учителите и родителите, общността, всички ние, обществото като цяло, стига да можем да се вслушваме, да виждаме и да чувстваме *да не позволим на детето у нас да си отиде* (Кутева 2000), като се смирим и поклоним пред природата! Да се вглеждаме в нея и да помислим върху думите на големия философ и есеист Ralph Emerson, че

*Всичко, което има живот, дава знак за удовлетворение. Да преживееш всичките слънчеви часове, изглежда достатъчно дълголетие. Самотните места не изглеждат съвсем самотни. На портите на гората изненаданият човек на света е принуден да остави своите оценки за града, за големи и малки, за мъдри и глупави! (Emerson 1950).*

## Използвани източници

Боянова, В. 2003. *С погледа и претенциите на децата*. София [Boyanova, V. 2003. *S pogleda i pretensiite na detsata*. Sofiya: Daniela Ubenova].

Дончева, Ю. 2018. Успешна социализация и социална интеграция за всяко дете чрез формиране на ключови социални компетентности и (меки) умения. *Педагогика*, 90 (7), с. 980-991 [Doncheva, Yu. 2018. *Uspeshna sotsializatsiya i sotsialna integratsiya za vsyako dete chrez formirane na klyuchovi sotsialni kompetentnosti i (meki) umeniya*. *Pedagogika*, 90 (7), 980-991].

Йорданова, Б., С., Ангелова, 2018. Здравесберегящо образование и формиране на здравия стил на живот на българските деца. В: Сборник статии „Личностно-професионално и кариерно развитие: актуални изследвания и форсайт-проекти“, с. 109-112, Москва [Yordanova, B., Angelova, S. 2018. *Zdorovosberegushchie obrazovanie i formirovanie zdorovogo obraza stiliya jizni bolgarskih detei*. V: Mitina, L., red. *Sbornik statiei "Licnostno-professionalnoe i kariernoe razvitie: actualnie issledovaniya i forsait-proecti"*, 109-112, Moskva].

Крейпо, Р. 2000. *Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите*. София [Crapo, R. 2000. *Kulturna antropologiya. Kak da razbirame sebe si i drugite*. Sofia].

Кутева, В. 2000. *Педагогика*. Велико Търново [Kuteva, V. 2000. *Pedagogika*. Veliko Tarnovo: Univ. izd. Sv. sv. Kiril i Metodiy].

Emerson, R. 1950. *The Complete Essays and Other Writing of Ralf Waldo Emerson*. New York.

# ДЪЛБИННАТА ПСИХОЛОГИЯ ЗА КОРЕНИТЕ НА ЗАПАДНАТА И НА ИЗТОЧНИТЕ РЕЛИГИИ

Севделина Николова

## THE PROFOUND PSYCHOLOGY AND THE ROOTS OF WESTERN AND EASTERN RELIGIONS

Sevdelina Nikolova  
sevdelinanikol@abv.bg

**Abstract:** *The text presents the positions of Jungianism on Western Christianity, as well as on Eastern religions, with an emphasis on the position of the father of in-depth analysis that the human side of the religious problem, which is related to the “primary religious experience”, should be explored. The research must be done regardless of what the religions and their dogma have done with this numinous experience. The article traces the extent to which he adheres to this thesis in his writings and whether it works in favor of harmonizing numerous religious identities nowadays.*

**Keywords:** *Western Christianity, primary religious experience, C.G. Jung*

В статията си ще представя позициите на юнгианството за западното християнство, както и за източните религии с акцент върху позицията на бащата на дълбинната анализа, че трябва да се изследва човешката страна на религиозния проблем, свързан с първичното религиозно преживяване. Според Карл Густав Юнг (1875-1961), изследването трябва да става независимо от това, което вероизповеданията и тяхната догматика са направили с това нуминозно преживяване.

Наличието на автентична религиозна функция в несъзнаваното е основната теза, която аналитикът обосновава в съчинението си *Психология и религия*.

Позовавайки се на латинските корени на тази дума, Юнг определя религията като внимателно и прецизно наблюдение на това, което Рудолф Ото (1869-1937) нарича *numinosum* – динамична сила или ефект, който не се причинява от свободен акт или воля. Той, според сполучливото по думите на Юнг определение на Ото, завладява и ръководи човешкия субект, който е по-скоро негова жертва, отколкото създател. В цитираната вече най-известна работа на Ото *Свещеното* (публикувана за първи път през 1917 г. като *Das*

Heilige), германският протестантски теолог и учен в областта на сравнителната религия, дефинира концепцията за свещеното, което вдъхва страхопочитание.

Ото нарича нуминозното *нерационално, несензорно преживяване или чувство, чийто основен и близък предмет е извън себе си*. Тази мистерия – и пленителна, и ужасяваща в същото време, очарова и причинява трепет, опитва се да обясни неизразимото и води до благоговение. Според Ото чувството за емоционално чудо е доказателство за корена на всички религиозни преживявания. Чрез него рационалният ум *се отваря* за нерационални явления; религиозният обект се преживява като нещо непостижимо, нещо *съвсем друго*, а субектът – като *сътворен*.

Нуминозното представлява *контрастна хармония* между *mysterium tremendum* – чувство в диапазона от благоговееен трепет до ужас пред завладяваща свръхмогъща тайна, и *mysterium fascinatum* – очарование, възхищение, до възторг. При Ото *нуминозното* е душевен праелемент, несводим до други психологически категории. Негов паралел ще видим след време в някои от архетиповете на Юнг.

*Numinosum* е или качество на един видим обект, или влияние на нещо невидимо присъстващо, което предизвиква особена промяна в съзнанието. Юнг подчертава, че за да се предизвика волево ефектът на *numinosum*, се провеждат твърде много ритуални действия с *някои средства от магическо естество*, сред които той изрежда молитвата, заклинанието, жертвата, съзерцанието и други йогистки практики, самоизтезания от различен характер и т.н. Съществено за описанието на този феномен е, че религиозната вяра винаги предхожда изброените практики. Тук Юнг уточнява, че става дума за вяра в някаква външна и обективна божествена причина. За да обоснове тезата си за религията, Юнг търси опора в първоначалната употреба на думата *religio* като внимателно разглеждане и наблюдение на динамични фактори, които се възприемат като „сили“ – демони, духове, богове, закони, идеи, идеали. Тях човекът срещал като мощни, опасни, но и достатъчно полезни, за да бъдат оценени, или направо ги почитал и обичал заради това, че са грандиозни, красиви и достатъчно значими.

Както е известно, думата *религия* е латинска и от древността съществуват няколко мнения за нейното значение. Цицерон (род. 106 г. пр. Хр.) свързва произхода на думата с римската религия, характерна със своята обредност и култ. Първичното значение на *religio* според него е: *точно, старателно обмисляне на всичко, което се отнася до почитане на боговете*. По думите му етимологията ѝ идва от *re legere* – обмислям, обсъждам, препрочитам, т.е. разсъждавам върху прочетеното от свещените книги, където са изложени религиозните вярвания.

Другото основно гледище е на Лактанций (ок. 240–320), който до 303 г. е бил езичник, а след това – апологет на християнството. Според *християнския Цицерон*, както го наричат, и учител на Римската църква, етимологията на *религия* идва от *religare* – свързвам, обвързвам, задължавам. Така религията е един вид договор, обвързващ взаимно боговете и хората. Според Лактанций религията съдържа нормите за бого-човешките взаимоотношения.

Августин Блажени най-напред се колебаел между мненията на Цицерон и Лактанций и накрая се присъединил към Лактанций, приемайки значението *възсъединявам, съединявам отново*. Православните богослови пък определят религията като завет или съюз между Бога и човека.

Що се отнася до Юнг, той нарича религията особена нагласа на духа, която може да бъде формулирана в съответствие с първоначалната употреба на думата *religio*, *която означава внимателно разглеждане и наблюдение на някои динамични фактори, които се възприемат като сили*. Юнг дава и по-лаконично определение на термина *религия* (сам използва това словосъчетание в опитите си да даде научна трактовка на въпроса): Религията е съзнание, променено чрез преживяване на описания вече *numinosum*. Така ако за Цицерон религията е почитане и уважение към една по-висша природа, то Юнг, зачитайки това определение, се опитва да локализира явлението в научно координатна система. При всички претенции за обективност на твърденията си, Юнг не отива по-далеч от Ото в определението на *numinosum*, макар че го включва в собствената си теория за архетиповете. Още повече, че сам конкретизира, че под термина *религия* не разбира вероизповедание.

Бащата на дълбинната анализа макар да не се изказва категорично за същността на *numinosum*, търси корените му в човешката психика, описва и систематизира предизвиканото от него. Най-значим за тази систематизация се оказва психиатричният и психологически опит на Юнг, като той често се позовава и на преживяванията на мистиците. Ярък пример за това е обръщането във вярата на св. Павел, за което разказва Новият завет. Нуминозното му (според терминологията на Ото и на Юнг) преживяване по пътя за Дамаск, когато бива заслепен от небесна светлина и пада от изправилния си на задните си крака кон, е последвано от *pistis*. Така римският гражданин, който получил добро образование в школата на Гамалиил в Йерусалим, и първоначално участвал в гоненията срещу християните, след чудодейното явяване на Христос става християнин и един от най-ревностните разпространители на християнската вяра. Изводите за Бога при Юнг, ако се доверим на собствените му твърдения, са следствие от обобщен психичен опит, а не следствие на вяра. Така и твърдението му: *Аз не вярвам в Бог, аз знам за него*, е следствие от лично натрупания изследователски материал. За Юнг религията се оказва повече преживяване на *numinosum*, отколкото *pistis*.

В Коментар на *Тайната на златното цвете* (Юнг 2013) бащата на дълбинната анализа отбелязва, че западното съзнание не е съзнанието по принцип, а е обусловено исторически, ограничено е географски, и представлява само част от човечеството. Един от основните недостатъци, които той съзира в западния мироглед е съзнанието на европейца, че е център. Той възлага на познанието на източната философия задачата да формира *независима основа за критика и обективно разглеждане на западната психология*. По този повод талантливият изследовател на Юнг – Сону Шамдасани, коментира, че за Юнг върху сблъсъка на западната философия с източната мисъл лежи възможността за *една психология, която да заслужи името си* (Юнг 2012, с. 73). В началото на 30-те год. на ХХ в. Юнг пише:

*Не мога да кажа какво означава йога за Запада. Нашата липса на посока граничи с анархия. Следователно всяка религиозна или философска практика се свежда до една психологическа дисциплина и един метод на психична хигиена.* (Юнг 2012: 40-41)

Сону Шамдасани смята, че интересът на Юнг към йога не е като към религия или философия, а като към *психология*. За Юнг йога



е естествен процес на интроверсия, който, както повечето процеси на вникване в себе си, води до вътрешна, личностна промяна. *В продължение на хиляди години тези интроверсии постепенно са организирани като методи по най-различни начини, заключава той.* (Юнг 2012: 40). Според него практикуващият йога европейец не знае какво прави и това има недобър ефект върху него – след известен период започва да изпитва страх, нерядко прехвърлящ установените граници.

За някои от следовниците на Юнг за векове Западът ще създаде собствена йога, изградена на основата на християнството. Швейцарският аналитик е изненадан от сходствата, които вижда между дълбинната анализа и тантричната йога. За него особено опасна за европейеца е *идеята в тантричната йога, че човек става бог.* Според него това е опасна идея, защото ние – европейците, вече сме се възприели като богове в нашия свят. Юнг често търси паралели между феномените в различните религии. Например, когато говори за втората чакра според тантричната йога – т.нар. *свадхитхана*, чийто елемент е водата, свързана с половите органи, утробата, аналитикът прави аналогия с кръщението в християнската религия. Отбелязва, че основно изискване на тайнствения култ е да се влезе във вода, което при християните е кръщелният извор. Това е едно символично удавяне, символична смърт, следвана от нов живот – новородено бебе. Минаването през вода се оказва пътят към всяко последващо развитие. Да не забравяме, че това граничи с риска да *бъдеш погълнат от чудовище*, както пише аналитикът (Юнг 2012: 102-103). Юнг допълва, че има клонове на християнството, където престоят под вода при кръщаването е така дълъг, че понякога наистина кръщаваният го грози удавяне.

Това беше само пример, а паралелите, които прави аналитикът са многобройни. Опитът, който ни предоставя той, е свързан в голяма степен с отдаденото изследване на религията, при което отделните религиозни феномени, независимо коя религия представят, биват обективно и безпристрастно изследвани, а ако има пристрастност, тя е само в полза на дълбинното им оглеждане, далеч от всяко съревнователно начало. С многобройните примери, вкл. и от собствената практика с психично болни хора (примери, които не наме-

риха място в тази статия), дълбинният психолог доказва необходимостта от съвместна работа на психологията и теологията. Уважението му например към догматиката в католицизма, която носи своите дълбоки психологически основания, доказва, че това е възможно. Същото важи и за задълбочения интерес, който демонстрира той към източните религии, детайлното разглеждане на йогистки практики, главно в техните психологически измерения.

Накрая ето неговия призив, потенциално полезен – както от научна гледна точка, така и с оглед хармонизирането на многобройните религиозни идентичности към днешна дата:

*Несъмнена истина е, че не само Буда, Мохамед, Конфуций и Заратустра са религиозни явления, но също така и Митра, Атис, Кибела, Мани, Хермес и много екзотични религии. Ако психологът заема научна позиция, трябва да игнорира претенцията на всяко едно вероизповедание, че то е единствената и вечна истина (Юнг 2015).*

### **Използвани източници**

Юнг, К. Г. 2012. *Психология на Кундалини йога*. София [Yung, K.G. Psihologia na Kundalini joga. Sofia].

Юнг, К. Г. 2013. *Коментар на „Тайната на златното цвете“*. София [Yung, K.G. Komentar na Tainata na zlatnoto tsvete. Sofia]

Юнг, К. Г. 2014. *Психология на източните религии*. София [Yung, K.G. Psihologia na iztochnite religii. Sofia].

Юнг, К. Г. 2015. *Психология на западната религия*.-София [Yung, K.G. Psihologia na zapadnite religii. Sofia].

# МИГРАЦИОННИЯТ НАТИСК КЪМ ЕВРОПА

Мария Серафимова

## THE GREAT MIGRATION TO EUROPE

Maria Serafimova  
serafimova@abv.bg

**Abstract:** *After the democratic changes in Bulgaria started in 1989, the labour migration of Bulgarian citizens grew. At the same time, 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 21<sup>st</sup> century “the era of migrants”.*

**Keywords:** *Migration, migrants, salvation, world, politics, values, religion, faith*

Брайън Уилсън прави сполучлива аналогия в своята великолепна книга *Религията в социологическа перспектива* като сравнява социологът на религиите с фотограф, който прави снимка на дадено явление, за да го улови в точно определен момент от неговото развитие. Той просто снима онова, което е избрал да проучи. В такъв случай по презумпция той не би трябвало да присъства на снимката. Възможно е тази аналогия да се продължи през призмата на станалото основополагащо, класическо изискване на Макс Вебер за ценностна безпристрастност на социологическите знания. Социологът-изследовател във вебериански смисъл би трябвало да бъде напълно обективен, безпристрастен наблюдател, дистанциран и ценностно неутрален спрямо своя предмет на изследване, или на преподаване.

Възможно ли е това? Колкото и трудно да е да се повярва понякога, социологът е човек като всички останали и страда от недостатъци и пристрастия, присъщи на всички човешки същества. Това е причината да включва и собствената си гледна точка в изследователското търсене.

\*

Съвременният глобализиран свят се характеризира с висока мобилност на населението. През последните десетилетия очевидна става тенденцията към нарастване на световните миграционни по-

тоци. Причините биха могли да се търсят в икономическите различия между развитите и развиващите се страни, демографските промени, търговските и политическите проблеми, институционалната неустойчивост, възможности за комуникации, транспорт и др. Човечеството периодично мигрира от една географска област в друга по климатични, икономически и политически причини.

Дали в търсене на по-добър живот и възможности, далеч от бедността, глада, експлоатацията и несправедливото разпределение на световните ресурси, или за да избягат от военни конфликти и преследване... – хората са принудени да мигрират.

Хората са създали различни култури поради географските разстояния, специфичните качества на средата и непознаването на останалото човечество. Различията се дължат както на изолацията, така и на близостта (вж. Леви-Строс 1997: 28).

Проблемната област на различието съществува във всяко общество, във всяка общност, но не трябва да се схваща статично, нито да се отнася към статичен обект. Понятието за различие на човешките култури не е статично и не е *инертна сбирка от образци или изсушен каталог*.

Колкото повече **различни** раси, религии, обичаи живеят заедно, толкова по-необходимо е да се разбере дали те са способни на толерантност, на човечност, без това да означава стремеж към господство, което обаче изисква и нови добродетели. Все по-голямо значение придобива въпросът дали хората са способни да бъдат толерантни, когато се отнася до най-съкровено то им.

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% от всички международни мигранти. (International Migration Report 2015). Повеќе от половината (53 %) от бежанците са само 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. 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 като се започне от 10,4 млн в края на 2011 г., през 2012 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.

Миграционната политика не само на България, а и на цяла Европа е във фокуса на съвременните предизвикателства. Проблемната област на различието съществува във всяко общество, във всяка общност

Независимо от силните социално-икономически, политически, етнически и др. конфликти и сътресения процесът на модернизация на българското общество протича без екстремни противопоставяния, винаги запазвайки достатъчен консенсус, който предпазва от крайности. Това показва, че формиралата се културна субстанция има като принцип толерантността, съвместимостта на различията в мислене, поведение, идентичност.

Сякаш изначалната спойка на различните типове култура при формирането на българската народност задава първичната матрица на усвояване и отношение към различното, чуждото – не като враждебно, а като условие за развитие и усъвършенстване на *своето*.

Едва ли проблемът за образа на *Другия* е бил някога по-актуален от днес. Според Емануел Левинас, съществуват две форми на общност: рамо-до рамо и очи-в-очи. Първата е тази, която се определя като идентификация с *другия* по линията на съществуване, на паралелно развитие. Във втория случай се отнася до запазването на близост и дистанция, запазване на достатъчна отдалеченост, за да не се остави нито единия от тях да бъде разтворен в колективното, и да се запази неговото различие.

## Възпитанието

Във всички общества възпитанието е основното средство за интегриране на новите поколения в обществото.

**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          | 36,9               |
|              | По-скоро важно    | 244       | 37,1    | 37,3          | 74,2               |
|              | По-скоро неважно  | 130       | 19,8    | 19,9          | 94,0               |
|              | Изобщо не е важно | 39        | 5,9     | 6,0           | 100,0              |
|              | Total             | 654       | 99,4    | 100,0         |                    |
| Missing      | System            | 4         | ,6      |               |                    |
| <b>Total</b> |                   | 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      |               |                    |
| <b>Total</b> |             | 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      |               |                    |
| <b>Total</b> |             | 658       | 100,0   |               |                    |

В Декларацията за толерантността на ЮНЕСКО<sup>1</sup>, приета през 1995 г. се определя, че

*толерантността е хармония в различието... тя не е само морално*

задължение, но и политическо и законово изискване... Толерантността е активно поведение, съблюдаващо универсалните човешки права и основните свободи на другите. Толерантността е плурализъм, включително и културен плурализъм, демокрация и спазване на закона.

Възпитанието в толерантност би могло да бъде възприето като важен императив, чието въздействие е насочено против културните, социалните, икономическите, политическите и религиозните източници на нетолерантност.

В модерното общество е трудно да останеш при своите – да ги определиш и да се идентифицираш с тях.

Традиционното разбиране за *толерантност* означава уважение и защита на законните права на другите, дори на онези, с които не си съгласен, и на онези, които са различни от теб – всеки има право на собствено мнение.

Солидарността е **фундаментална социална ценност**. Без солидарност обществото се разпада и загива, а с това загиват човешките същества изобщо. Подобни радикални изводи са отвъд хоризонта на здравия смисъл. Всекидневното съзнание и общественото мнение нямат рационални понятия за произхода на солидарността, за нейната същност и форми.

В социологическата класика се разграничават две исторически форми на солидарност. В предмодерното общество **солидарността е механична**. В модерното общество механичната солидарност се измества от **органичната солидарност** (Емил Дюркем). Предмодерното общество почива на **природната зависимост** и отделните членове на общността нямат съзнанието и самосъзнанието да са личности. Дори най-смелата и далече отиваща фантазия няма идея за човешкия индивид като личност. Солидарност между отделни групи хора обаче има и тя е непоклатима.

### Изследователска перспектива

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 масово преселване в наши дни. Данните, показани по-долу са красноречиви.

#### Доколко е важна солидарността

|                   | %    |
|-------------------|------|
| Много важна       | 27,8 |
| По-скоро важна    | 50,7 |
| По-скоро неважна  | 19,4 |
| Изобщо не е важна | 2,2  |

Изследването потвърди и съществуването на толерантността като фундаментална характеристика както на българското общество като цяло, така и на различните етнически групи, които живеят в него. Но то показва, че тя е и процес, който се развива и усъвършенства. Няма застинала и *гипсирана* толерантност, която да не е подвластна на доминиращите ценности на даденото време.

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 имиграционният 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, 25 млн мигранти, претендиращи, че са бежанци.

В исторически план младите хора представляват висок дял от мигрантите. Въпреки това, младежкият аспект рядко бива отчитан при националните и международните дебати по миграция. Потребностите на младите мигранти трябва да бъдат разбрани по-добре, а тяхната роля в европейското общество да бъде призната. 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 измерения на мобилността: от европейски програми като Еразмус Мундус, Европейската доброволческа служба, администрирана от ЕС, Съвета на Европа и други активни страни, вкл. младежки организации. От друга страна, младите мигранти са изправени пред ре-



дица 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. Въпреки, че са израснали в тези държави, много от тях все още се считат за имигранти.

Тревожно е, когато много млади хора се чувстват изоставени. Мнозина от тях имат чувството, че не получават достатъчно подкрепа. Нямаат перспектива, търсят опора. Тяхната уязвимост произтича от статута им на чужденци. те са преминали международните граници, за да влязат в друга държава, чиито граждани не са, и където обикновено могат да останат, да живеят и работят законно само с изричното съгласие на властите на тази държава.

*Мигрантофобията* се превръща в сериозен проблем, който възпрепятства интеграцията и взаимното разбирателство и води до отчуждаване и насилие *срещу и от мигрантите* в много европейски държави. Редица политици, вкл. и лидерите на основните европейски държави заявиха, че мултикултурализмът се е провалил.

*Аз вярвам, че ред е по-добре от хаос, по-добре е създаване, отколкото разрушаване. Предпочитам добротата пред насилието, прощката пред отмъщението. Смятам, че като цяло знанието е по-добро от невежеството и съм сигурен, че човешкото състрадание струва повече, отколкото всяка идеология... Въпреки последните успехи на науката, хората не са се променили много за последните 2000 години и вследствие на това все още трябва да се стараем да се учим от историята. Историята – това сме ние! (Сър Кенет Кларк).*

## Бележки

1. Declaration of Principles on Tolerance, proclaimed and signed by the Member States of UNESCO on 16 November 1995, <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001518/151830eo.pdf>

## Използвани източници

Бъргър, П., Т. Лукман, 1996. *Социалното конструиране на реалността*. София [Burgur, P., Lukman., 1996. [Sotcialnoto konstruirane na realnosta. IK Kritika I humanizum, Sofia]

Вебер, М. 1992. *Социология на господството. Социология на религията*. София [Veber, 1992. M., Sotciologia na gospodstvoto. Sotciologia na religiata. UI "Sv. Kliment Ohridski", Sofia]

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

Леви-Строс, Кл. 1997. *Раса и история*. София.

Ортега – и – Гасет, Х. 1999. *Размишления върху Дон Кихот*. София [Ortega-I-Gaset, H.1999. *Razmichlenia vurhu Don Kihot*. Izd. Prozoretc, Sofia.

Хънтигън, С.1999. *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*. София [Huntington, S. 1999. *Sblusukut na tcivilizatciite I preobrazuvaneto na svetovnia red*. Izd. Obsidian]

Съветът на Европа предупреждава за мултикултурализма, Финеншъл Таймс, 16 февруари 2011; [Suvetat na Evropa preduprejdava za multikulturalizma, Financial Times, 16 fevruari 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](https://www.iki.bas.bg/RePEc/BAS/ecbook/IKI_Migration.pdf)

[http://www.helpos.com/archive/preview-web/12\\_031\\_12\\_index.html](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/>

## ОБУВКИТЕ НА ИСТАНБУЛ: МЪЛЧАЛИВИЯТ ПРОТЕСТ СРЕЩУ ПОГУБЕНИЯ ЖЕНСКИ ЖИВОТ

Ивета Якова

### THE SHOES OF ISTANBUL: THE SILENT PROTEST AGAINST THE LOST WOMEN'S LIFE

Iveta Yakova  
yakova@swu.bg

**Abstract:** *A bold statement without words, this is how society and art critics define the art wall of Vahit Tuna, which provokes the inhabitants of the megalopolis Istanbul, with the hanging on it 440 pairs of women's shoes. High-heeled shoes, a symbol of both femininity, so on the protest against the tacit silently domestic violence, and against those crimes in the name of honor, to which we are often remain silent bystanders .*

**Keywords:** *human rights, cultural differences, religion, politics, domestic violence.*

Социологическо фотографско заснемане представя един различен отрязък на южната ни съседка Турция, позната ни основно с екзотичните дестинации: Чешме, Кападокия, Памуккале, пазарите и гостоприемството. Разрезът е инспириран от арт инсталацията на графичния дизайнер Вахит Туна, в която 440 черни обувки на висок ток олицетворяват погубените женски животи, отнети в случаите на домашно насилие.

А priori, тя разкрива едно добре познато явление, насилието от интимния партньор, акт на девиантното поведение, оставащ твърде често зад заключените врати на нечий дом, в който не рядко децата са мълчаливи свидетели или в стремежа им да предпазят своите майки, участват в събитие, което *дамгосва* техния живот.

В проследяване на обекта на настоящето изследване, чрез анализ на съдържанието на избрани Интернет публикации, филмови сюжети и интервюта ще бъде извършена *дисекция* на онази част от социалната реалност, която разкрива както изведения акт на насилие, така и онези престъпления в името на честта, чиито жертви отново се жените.

## Безименна е театралната метафора на Вахит Туна

Приютени на фасадата на *Янкьоше*, висящите дамски обувки инсталирани на 260 квадратни метра отброяват времето на всички онези 440 човешки живота, отнети през 2018 г. в Турция. Живите афиши на Вахит Туна, проектът *Безименна* е като светнал в червено светофар, който подканва минувача към размисъл от оживелите сякаш сцени. Това *докосване* на съзнанието, привидно мълчаливо и смирено по своята същност, е призвано да предизвика ефекта на писъците на жертвите от поредния удар или пистолетен изстрел на интимния партньор, и оголва истината за един замаскиран проблем, който *толкова често се замита под килима* (Bakar 2019).

Изборът на изразни средства, които да предизвикат желаниа ефект за съпричастност и емпатийност е различен с оглед на упражняваната професия. Преподавателят и писателят използват думите, актьорът – думите и действията, художникът и дизайнерът – инсталационните форми, които съчетават материя и пространство. В разглежданата арт инсталация, представяща един отрязък от турската социална реалност, художникът Туна съчетава обувките с определена площ, за да реализира своя проект.

Обувките са не само атрибут на облеклото, създаден, за да предпазва ходилата от нараняване, те ни преместват между социалните пространства и ни съпровождат през различните цикли от нашия живот. Те са и символ на общуването, безмълвно по своята същност, но крещящо, което дизайнерът избира, за да осветли един наболял, но същевременно и премълчаван проблем. Така изкуството задава нова гледна точка и представя своя подход към ситуацията, в която творецът създава социално-психологическо пространство, отразяващо поведенческите му прояви, които целят да провокират публиката към размисъл в дадена посока. Казано на езика на драматургичната социология на Ървинг Гофман, Вахит Туна изиграва ролята на посредник между невидимия и видимия свят на домашното насилие, като избира да представи част от социалния живот чрез метафората на театъра, в която социалното взаимодействие *лице в лице* наподобява актьорска игра, в която половата принадлежност задава предписана, наложена от биологичната даденост на човека роля.

Подобно на актьора, дизайнерът представя свое театрално представление, чието действие се разиграва в публичното пространство на града: външната фасада на една от емблематичните сгради на Истанбул и опубличностява един акт на девиантно проявление. По думите на Туна, подобна сцена резонира с концепцията на Обединените нации *Крим на жените*, която включва всякакви актове на насилие над жени ... насилие, насочено срещу слабите (Gökhan Karakaş 2019) и може да зададе последващи *представления* в други части на света като: Крим, Франция или Африка. Сцената с нейния актьор, публиката и всички онези минувачи, които наблюдават играта – реагират на представлението. За наблюдателя представлението се разкрива в двете полета, пред кулисите и зад тях, възприети като предни и задни пространства на социалната реалност, и социалното взаимодействие.

**Пред(ни) кулисите (пространства).** Сцената е мястото, на което актьорът изиграва своето представление пред насъбралата се публика. В хода на отделните действия той разчита на собствената си личност, която съчетава елементите на външността (визията) и на играта (талант и умения), но и на интериора (декори и реквизити), които поддържат изпълнението.

Прожекторът осветява Вахит Туна, който не затваря творбата си единствено и само за онези, които посещават галериите, а разчита на градския пространствен ефект и шестмесечния времеви отрязък, за да предизвика масова информираност чрез своето *представление*, да привлече вниманието на случайния минувач, който ще се превърне в зрител.

Интериорът разчита на визуалната символика на черния цвят на обувките и заимстваната ритуална практика от някои части на Турция, където обувките се оставят пред вратата на покойника в знак на траур. Изборът на дамски обувки с висок ток цели да въздейства чрез наложената представа за женственост, но и като сила, независимост, социален статус. Създадената метафора залага на *психологията на обувките* в едно пространство за размисъл и дебат, което *показва социалната травма на жените* (Watts, Rania MM 2020).

**Зад(ни) кулисите (пространства).** Мястото зад сцената в смисъла на Гофман остава скрито за погледа на зрителя. Далеч от

полезрението на публиката актьорът излиза от досегашната си роля, за да изиграе себе си, след което отново влиза в последващото действие.

В търсенето на ефекта на реалността, Туна не излиза от роля, но и не репетира въздействие, тъй като замисълът на „Безименна“ повлиява сетивата и подчинява съзнанието във всеки периметър и точка на града, района и света. За *своето изразно ситуационно поведение* и избраната роля той *използва всички достъпни средства* (Фотев 1998: 683), за да предизвика минавача да се вторачи, и да *погледне* отвъд видимото като отграничи привидността от реалността, действителния облик на семейната институция, за която без слова говорят 440-те обувки. Те представляват разбиране в смисъла на когнитивни схеми или умствени абстракции, които съдържат и придават форма на преживяване, и като отражение в огледало запечатват върху разума сцените от житейски ситуации, в които завесата се спуска в тишината на смъртта. Обувките, символ на жените-жертва на фемцид са мисловния инструмент, чрез който Вахит Туна информира, но и поставя проблема за убийството на жени поради техния пол за публичен дебат.

### **Привилегията да живееш е невидима за тези, които я имат**

Правото на живот е част от категорията на неотменните човешки права и като такова не може да бъде ограничавано: обстоятелство, за което свидетелства чл. 2 от Хартата на основните права на Европейския съюз (ЕС). Текстът на документа регламентира както правото на живот на *всеки един от нас*, така и принципа на неговата неприкосновеност, разбран чрез разпоредбата, че *никой не може да бъде осъден на смърт, нито екзекутиран*<sup>1</sup>. По този начин придобилата правообвързващ характер Харта, след влизането в сила на Договора от Лисабон, предполага зачитането и гарантирането на човешкия живот не само до страните членки на Съюза, но и до тези, които преговарят за присъединяване към него, каквато е Турция.

Направеното уточнение изисква да припомним, че през юли 2016 г., в *отговор на частичния бунт, турският президент обявява извънредно положение в страната* (Стаменова, Св., 2017: 8), което

води до суспендиране на Хартата като последващ резултат от направения опит за военен преврат. Не бих се ангажирала да обследвам законов ли е или не е този политически акт, нито ще се поддам на изкушението да коментирам режима на Ердоган, но като социолог, поддръжник на Бъргъровата теза ще акцентирам върху факта, че *нещата не са такива, каквито се възприемат на пръв поглед*.

Използваната перифраза на тезата препраща съзнанието към друг социолог Алвин Тофлър и изведените от него инфотактики – *силови игри и сценарии, изградени върху манипулирането на информацията, дори още преди да е стигнала до медиите* (Тофлър, А.1996: 294) и по-конкретно тактиките на *голямата лъжа и на премълчаването*. Едва ли е необходимо да разяснявам на уважаемия читател в какво се изразява т. нар. *масаж* на посланието при употребата на тези два инструмента на властта (техните наименования говорят сами за себе си).

*Дълго време се страхувах, но вече не искам да мълча. Вероятно никога повече няма да мога отново да живея щастливо, затова се обръщам към жените в Турция с призива: не се страхувайте от нищо, Вие сте достатъчно силни<sup>2</sup>.*

Думите на Хандан Аскин, жертва по делото за опит за убийство, чийто извършител е нейният бивш съпруг, излъчени в репортаж на Дойче Веле след поредното заседание, излагат на показ един невидим аспект във взаимоотношенията, в онова първично общение между мъжа и жената, дефинирано още от Аристотел. Тя има множество травми, парализирана е от кръста надолу, а докато лежи тежко ранена на земята и, както казва: *мислех, че ще умра*, изживява ужаса от натиснатия в устата ѝ дуло на пистолет от съпруга ѝ, който не възпроизвежда изстрел, тъй като в пълнителя няма патрони. *Просто имах невероятен късмет*, продължава тя, въпреки причиненото ѝ толкова много страдание от нейния мъж през десетгодишния им съвместен брачен живот. Хандан е жива и не е част от безименната статистика на Турция. Отправеният призив срещу страха и мълчанието сваля маската на онези т. нар. *порядъчни хора*, които упражняват насилие спрямо жените и *чийто анализ помага да се разбере техния всекидневен опит* (Фотев, Г. 1998: 392).

Правото на живот и привилегията да *излезеш* от брака поставят жените на Турция в ситуация да отстояват своята независимост

и живот, обстоятелство, което предполага както широка медийна подкрепа, така и защита от страна на властите и правителството. По думите на активистите от движението *Да спрем убийствата на жени* този вид насилие обаче рядко попада във фокуса на контролираните от властта турски медии, а самите извършители се радват на *снизходително отношение* от страна на полицията и съдебната система<sup>3</sup>. В доказателство към казаното ще приведа текст от *Сценичните майки на Елиф Батюман*, публикуван в тематичния сборник на *Либерален преглед – Турция: предизвикателства и надежди*:

*Поне на три жени, потърсили закрила от държавата, е било наредено да се помирят със съпрузите си, след което са били убити от тях. Миналата година, в окървавената ръчна чанта на жена, простреляна осем пъти от партньора си на оживена улица, беше открито оплакване срещу него, подадено два дни преди това в полицията (Батюман, Елиф 2017: 289).*

Отново ще се позова на публикация на Дойче Веле, в която се отбелязва, че от март 2018 г. правителството на страната разчита на мобилното приложение KADES, което позволява на жертвата да подаде бърз сигнал, а GPS навигацията улеснява полицията в намирането на нейното местонахождение. Според вътрешното министерство на страната апликацията отчита положителния ефект, спад с 19% на регистрираните случаи на домашно насилие в сравнение с предходната година, но по думите на Ялчънър Симсек, активист на споменатото движение е *по-важно, след натискането на копчето да има последствия за извършителите на тези нападения*<sup>4</sup>.

Турция е страна, в която мъжете контролират своите жени чрез различни принудителни мерки и контролиращи тактики, включително физическо и сексуално насилие, обединени от термина *интимен тероризъм* (Michael Johnson 2006: 2), чийто изход може и да бъде фатален за тях. От публикации в *Дойче Веле* и *Нойе Цурхер Цайтунг* става ясно, че много често извършителите замаскират своето деяние с обясненията *провокиран* от самата жертва и с думите *щом става дума за честта*, което дава основание на съдиите да намаляват техните наказания.

Убийствата в името на *честта* се изпълняват спрямо онези опетнили името на семействата си жени, които избират да се противопоставят на ранните и уговорени бракове, заподозрените в пре-



любодеяние, извънбрачно раждане, и дори тези, които са изнасилени. Този вид деяния се отличават от предходното, в което жената е убита от интимния си партньор по начина на организиране и изпълнение на убийството, при което поръчителят и извършителят са две различни лица. Казано на криминален език, присъдата се издава от мъжете в семейния съвет, в който може да се включват и роднини, като поръчителят баща, чичо или друг възрастен роднина трябва да вземе решение как да се организира нейното изпълнение. За извършител на убийството се избират предимно млади мъже или момчета, братя или роднини, за които се предполага, че съдът ще бъде снизходителен поради тяхната възраст и чистите им досиета.

По данни на водещата женска организация KA-MER<sup>5</sup>, работеща на територията на югоизточна Турция, жертвите на този вид престъпление са най-често от района в Източна и Югоизточна Анадола. Според разследващия пратеник на Организацията на обединените нации Якин Ертюрк, убийствата на честта твърде често са *маскирани като самоубийство или инцидент*<sup>6</sup>, тенденция, за която свидетелства и Йълмаз Акинджи<sup>7</sup> по чиито думи *опозорените семейства ... принуждават дъщерите си да се самоубият*, с което не обричат синовете си на *доживотен затвор*, и избягват вероятността да загубят две деца<sup>8</sup>.

*Опитаха се да сгодят сестра ми насила, но тя избяга с любимия си. Баща ми Селман Курбинар свика съвета и я осъди на смърт. Брат ми, нашият брат Сирзат Курбинар я уби*<sup>9</sup>.

Думите на Дживан Курбинар в отговор на отправления му въпрос от разследващия полицейски инспектор, отразени в сцена от турския сериал *Втори шанс* (Kalbimdeki Deniz), когато разпознава телата на мъртвата си сестра и нейния съпруг, посочват поръчителя и извършителя на убийство заради опетнена чест:

Б. – *По тези земи традициите са закони, нито ти, нито аз можем да се противопоставим на обичаите.*

С. – *Що за ага си ти тогава?*

Б. – *Агите не създават нови традиции, просто ги спазват*<sup>10</sup>.

Този разговор между Съла и Боран отново засяга темата убийства в името на честта, но този път е част от сюжета на друг турски сериал *Завръщане* (Sıla), определен за най-продавания по

света. Израснала в Истанбул, в семейството на своите осиновители – Съла, е излъгана от родния си баща под претекст, че майка ѝ умира да се върне в родния Мардин, омъжена за сина на агата Боран. Чрез уредения брак двамата непознати спасяват своите брат и сестра (Азат и Нарин) от издадената им смъртна присъда, която родовият съвет на клана на агата постановява, в резултат на опита за бягство на двамата влюбени.

Изборът на филмови сюжети за целите на анализа не е случаен. Турската филмова индустрия залага на *жанр в процес на развитие* или *гизи*, продукции, които разчитат на *уникални разкази*, в които се проследява *мястото на жената в обществото* през призмата на *принудителния брак, изнасилването, убийства на честта* (Бхуто 2019) и други проблеми. Тяхната гледаемост според звездата на турското кино Къванч Татлъту *не е въпрос на ценности или консерватизъм, а на съпричастност* и може би затова този жанр се радва на успех у нас, тъй като предлага истории, към които повече хора се чувстват *съпричастни*.

Тази съпричастност, но и ангажираност демонстрират обувките на Вахит Туна, които *напомнят как оставихме мъртвите жени сами* (Gökhan Karakaş 2019). Те припомнят строгите, *патриархални кодекси за поведение*, които третират момичетата и жените, като *собственост на семейството*<sup>11</sup>, но и непоколебимостта същите да бъдат наказвани, когато не *изпълняват мъжките очаквания*. Всички тези убийства, както и старанията да бъдат прикривани, попадат в категорията *феминизъм*, дефинирана от Дайана Ръсел като *умъртвяване на жени от мъже, поради това, че са жени* (Tierney 1999: 470).

Двете лица, но не на Истанбул, както гласи друго *гизи* заглавие, а на *съвременна Турция*, ни показва *урбанизираното си и изтънчено лице, което крие страданието*. Както и онази, замръзнала сякаш в средните векове, *бранеща упоритите традиции и непреклонните социални обичаи, насърчаващи, но и оправдаващи насилието срещу жените във всичките му форми*<sup>12</sup>. Филиз Кардам, професор в Sankaya Univeristy в Анкара продължава своята констатация с тезата да *спрем условията, които правят приемливо насилие над жени, както и самото насилие*, с което поставя акцент върху панацеята, която ще излекува вкоренените от традиция, кул-

тура и религия призрци на рода и театъра.

В търсенето на отговор ще се позова отново на филма *Втори шанс*, момента, в който близките на убитите Сердем и Дияр са в дома на Мирад<sup>13</sup>, за да вземат осиротялата си невръстна внучка.

*Р. – Ех, госпожо Дениз, докато тези обичаи не бъдат преосмислени от мъжете, ще бъде много трудно*

*Д. – Госпожо Рушен, на Вас лежи голяма отговорност. Възпитанието на децата започва с майката. Трябва да изучите дъщерите си, те трябва да работят, а на синовете трябва да казвате, че правят грешка, защото в религията няма нищо нечовешко<sup>14</sup>.*

За образование говори и Юмие Коджак<sup>15</sup>, селянка от Асланкьой, селце в планинската верига Тавър, която има своя театрална трупа. *Когато образовате жени, казва тя, те ще възпитат синовете и дъщерите си като равни, и тогава вече мъжете ще бъдат по-добри от само себе си* (Батюман, Елиф 2017: 297).

В подкрепа на образованието е и доклада на бежанския център на Ирландия от юни 2009 г., отчитащ факта, че 76% от поръчителите на присъди в името на честта са неграмотни, а други 47% имат прогимназиално образование. В търсенето на връзка между нивото на образование и ръста на престъпленията центърът отчита, че високата степен на образованост на мъжете корелира със спад в процента на този вид престъпления. То е приоритет и в Резолюция на Европейския парламент за ролята на жените в обществения, икономическия и политическия живот в Турция, където в т. 47 се изразява безпокойство от факта, че *жените продължават да са уязвими от дискриминационни практики*. Причините за отчетеното неравно третиране анализаторите отдават на *липсата на образование и високия процент неграмотност в страната*, като призовават *правителството да гарантира равенството между половете по отношение на достъпа до образование и пазара на труда, особено в югоизточните региони<sup>16</sup>.*

Образованието е вид катализатор на просперитет, за чието постигане Райнер Клингхолц<sup>17</sup> и Волфганг Луц<sup>18</sup> виждат спасение в *масовостта на образованието*, без което настъпва царството на *необразоваността, най-злия враг на човечеството* (Тодоров 2019: 181).

## Бележки

1. Хартата е публикувана на сайта на Агенцията за основните права (FRA), <https://fra.europa.eu/bg/eu-charter/article/2-pravo-na-zhivot>, посетен на 13.07.2020.
2. Статия „Моят мъж ми причини толкова много страдание“ и разказът на Хандан е достъпна на Интернет адрес: <https://www.dw.com/bg/av-48758580>, посетен на 13.07.2020.
3. Статия „Удушена и залята с цимент: бруталните убийства на жени в Турция“, достъпна на Интернет адрес: <https://www.dw.com/a-54354184>, посетен на 15.07.2020.
4. Статия „Ще спрат ли убийствата на жени в Турция?“, достъпна на Интернет адрес: <https://www.dw.com/a-51799688>, посетен на 15.07.2020.
5. По-подробно Turkey – Researched and compiled by the Refugee Documentation Centre of Ireland on 25 June 2009, достъпна на Интернет адрес: <https://www.refworld.org/pdfid/4a4b6cead.pdf>, посетен на 19.07.2020.
6. Статията: How to Avoid Honor Killing in Turkey? Honor Suicide, достъпна на Интернет адрес: <https://www.nytimes.com/2006/07/16/world/europe/16turkey.html>, посетен на 19.07.2020.
7. Йълмаз Акинджи работи към група за развитие на селските райони в региона.
8. Становището е поместено в статията: How to Avoid Honor Killing in Turkey? Honor Suicide.
9. Сцената от сезон 2, епизод 27 на сериала „Втори шанс“ може да бъде проследена на Интернет адрес: <https://www.btv.bg/video/seriali/vtori-shans/video/vtori-shans-sezon-2-epizod-27.html>, посетен на 21.07.2020.
10. Сцената от сезон 1, епизод 2 на сериала „Завръщане“ (Sila), Интернет адрес: <https://www.vbox7.com/play:de16e7d98d>, посетен на 21.07.2020.
11. Направената констатация може да бъде прочетена в статията „Turkey Confronts Murder in the Name of 'Honour'“, публикувана на Интернет адрес: <https://www.unfpa.org/es/node/6650>, посетен на 21.07.2020.
12. Думите са Фелиз Кардам, професор в Sankaya Univeristy в Анкара, пак там.
13. Мирад е мъжът, който спасява Диар от нейните преследвачи и я взима със себе си в дома си в Истанбул, където тя променя самоличността си и се крие от своите похитители.
14. По-подр. Интернет адрес: <https://www.vbox7.com/play:e21e85f12e>
15. Юмие Коджак е 44 години и е с начално образование.
16. Резолюцията е достъпна на Интернет адрес: <https://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+TA+P6-TA-2007-0031+0+DOC+PDF+V0//BG>
17. Райнер Клигхолц е директор на берлинския Институт за население и развитие.

18. Волфганг Луц е директор на Института за демографски изследвания към Австрийската академия на науките във Виена.

### Използвани източници

Tierney, H. 1999. Women's Study Encyclopedia. In: *Revised and Expanded Edition A – F*, Greenwood Press, Westport, vol. 3, p. 470

Бакс, Д. 2017. *Бельото говори за прогрес*. В: Либерален преглед: *Турция: предизвикателства и Надежди*, 2017, 455. Достъпно на: <http://www.librev.com/index.php/2014-05-31-19-34-02/librev-reference-book-2/3188-2017-turkey>, посетен на: посетен на 21.07.2020.

Батюман, Е. 2017. *Сценичните майки*. В: Либерален преглед: *Турция: предизвикателства и Надежди*, 2017, 455. Достъпно на: <http://www.librev.com/index.php/2014-05-31-19-34-02/librev-reference-book-2/3188-2017-turkey>, посетен на: посетен на 21.07.2020.

Вале, Г. 2013. *Малък наръчник по социология за икономисти*. София [Vale, G. Malak narachnik po sotsiologia za ikonomisti. Sofia]

Стаменова, Св. 2017. *Турция след опита за преврат от 15 юли, 2016 г.* Доклад от XIII-ти обучителен курс по дипломация за стажант-аташета „Проф. Иван Шишманов“. Дипломатически институт към министъра на външните работи.

Тодоров, Т. 2019. *Социологически поглед към политическата класа*. Училище за политици. Дисертация. Югозападен университет „Неофит Рилски“ Благоевград

Тофлър, А. 1996. *Трусове във властта*. София [Toflar, A. Trusove vav vlastta. Sofia]

Фотев, Г. 1998. *Извори на социологията*. София [Fotev, G. Izvori na sotsiologiyata. Sofia]

Якова, И. 2016. *Въвеждащ колаж от социологически дисциплини*. Благоевград [Yakova, I. Vavezhdasht kolazh ot sotsiologicheski distsiplini. Blagoevgrad]

Атанасов, Д. *Нови изразни форми в изкуството на XX век*. Available at: <http://ps.alos.bg/art-history/xx-ii/new-forms/> [Accessed 10 June 2020]

Karakaş, G. 'Kadınları koruyamadık'. Available at: <https://www.milliyet.com.tr/gundem/baris-pinari-bolgesinde-teror-saldirisi-onlendi-6317850> [Accessed 10 June 2020]

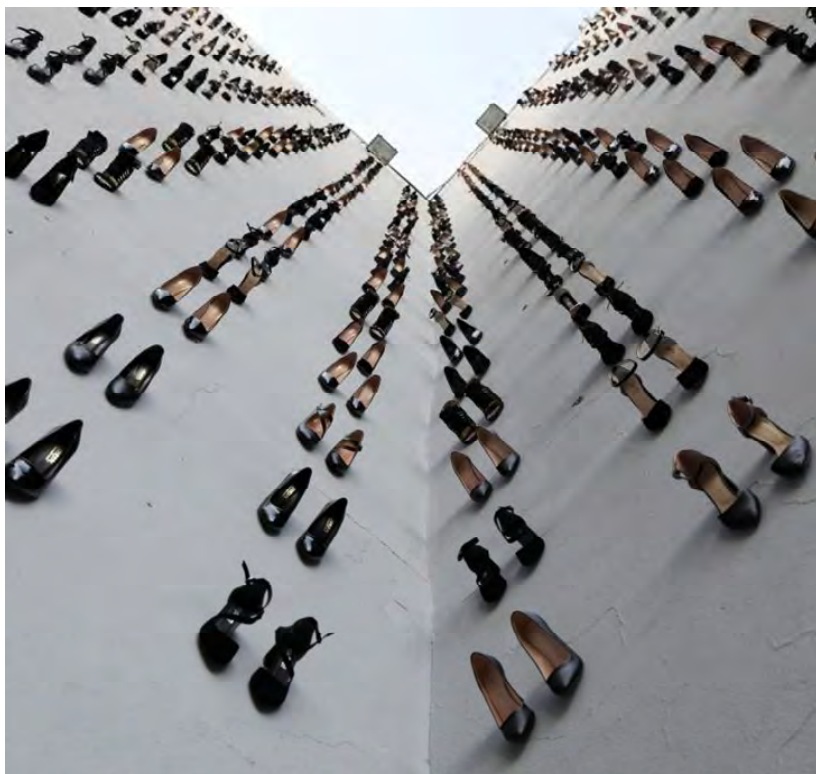
Johnson, M. *A Sociologist's Perspective on Domestic Violence*, Available at: <https://www.clasp.org/sites/default/files/public/resources-and-publications/states/0314.pdf> [Accessed 10 June 2020]

Bakar, F. Artist hangs 440 shoes off a building to show how many women were killed by their husbands, Available at: <https://metro.co.uk/2019/09/22/artist-hangs-440-shoes-off-a-building-to-show-how-many-women-were-killed-by-their-husbands-10787306/> [Accessed 10 June 2020]

Watts, R. MM. *Interview with Installation Artist, Vahit Tuna* Available at: < <https://www.cciqpress.com/2020/01/interview-with-installation-artist.html?m=1>> [Accessed 10 June 2020]

Papathanasiou, K. *440 Pairs Of Women's Shoes Mark Femicide In Turkey* Available at: < <https://thevalemagazine.com/2019/10/04/vahit-tuna-high-heels-art-domestic-violence/>> [Accessed 10 June 2020]

*Втори шанс/ Kalbimdeki Deniz* (Айсун Акйюз и Хакан Инан, 2016-2018)  
*Завръщане/ Sila* (Гюль Огуз, 2006).



## THE EXPLOITATION OF PEOPLE WITH DISABILITIES, WHO BENEFITS FROM THIS?

Julia Doncheva  
jdoncheva@uni-ruse.bg

### ЕКСПЛОАТАЦИЯТА НА ХОРА С УВРЕЖДАНЯ, КОЙ СЕ ВЪЗПОЛЗВА ОТ ТОВА?

Юлия Дончева

**Abstract:** *In the publication is considered one of the main motives for the traffic for the people with special needs, particularly the aim for begging on the public places. Human trafficking is defined as modern slavery and constitutes a serious crime, related to exploitation of people who are treated as commodities. Human trafficking is defined as modern slavery and constitutes a serious offense related to the exploitation of people who are treated as a commodity for sale. This is an extremely lucrative business for traffickers profit reaching 31 billion Euro a year, according to annual reports of the European Commission. For the majority of our society this problem sounds unreal or distant, but the truth is that this is one of the biggest risks now worldwide.*

**Keywords:** *main motives, begging, traffic, people, disability, victims.*

Human trafficking is defined as the modern slavery and constitutes a serious offense related to the exploitation of people who are treated as a commodity for sale. This is an extremely lucrative business for traffickers whose profits can reach 31 billion Euro a year, according to annual reports of the European Commission. For the majority of our society this problem sounds unreal or distant, but the truth is that this is one of the biggest risks now worldwide.

The offense of *human trafficking* is a typical example of the crimes that are characteristic of the 21<sup>st</sup> century – of globalization, opening of borders, expansion and unification of territories, migration and crisis issues. What exactly constitutes human trafficking? The Bulgarian legislation Trafficking (SG, issue 46/20.05.2003, amended. Pcs. 74 of 15.09.2009, effective from 15.09.2009) is defined as:

*the recruitment, transportation, transfer, harboring or receipt of persons, regardless of their opinion through the use of coercion, of abduction, not comply with the law imprisonment, fraud, abuse of power, abuse of a position of vulnerability or of the giving, receiving or promising benefits to obtain the consent of*

*a person having control over another person, when the purpose of exploitation. (Thematic Network AFA Educational and social integration of persons with disabilities through physical activity).*

The definition also involves other three elements: action made with certain means, the purpose of exploitation. An action with a negative character to the victims. An action to people with whom you need to wake sympathy, one way or another. Exploitation of children/persons and people with disabilities kind of forced to beg.

### **Who are the victims of trafficking?**

According to the Eurostat report on human trafficking in Europe, edition of 2014, and the data collected in the administration of the National Commission for Combating Trafficking in Human Beings (NCCTHB) institutions – members of the National Commission, non-governmental and international organizations in 2014. (and for the period from 2012 to 2014 AD), trafficking people for sexual exploitation, especially women and children are leading a form of human trafficking depending on the type of operation (data from Bulgarian institutions and organizations relate mainly Bulgarian citizens) (National Commission for Combating Human Trafficking, Report 2019; Rashkova; Valchev).

It should be specified that sexual exploitation is a clearer demarcation of the various professionals and the general public, particularly women and girls. Human trafficking for labor exploitation is more difficult to distinguish, including identification of victims (and self-identification by the victims themselves), particularly taking into account the different labor laws in a member of the states of the European Union (EU). Regarding received in the administration of the National Commission for Combating Trafficking in Human Beings (NCCTHB) signals in 2014 from a total of 90 signals, which are affected over 125 persons – is noteworthy that those concerning sexual exploitation are almost equal to those concerning forced labor and human trafficking for labor exploitation. The reports do not contain statistic data concerning people with special needs which once again highlights the negligence of the problem.

The facts indicate otherwise – about 45 million. EU citizens of working age have a disability and 15 million children have special



educational needs. The report of the European Agency for the Development of Education for people with special needs shows that in some cases they are denied both by the possibility of obtaining education and from that employment. Children with special needs often leave school benches with hardly any or no training before moving on specialized training, which in some cases more can worsen than to increase their chances of finding a job. The report states that people with disabilities or special educational needs is much more likely to be unemployed or economically inactive, and even those who deal successfully with the labor market often receive less pay than their colleagues without disabilities. Unfortunately, the education system still retains the attitude towards children with special needs and adults with disabilities. We are facing a situation where the people with disabilities are vulnerable to various forms of violence, including of trafficking. For example, data from the Report of the US State Department on human trafficking, both in 2011 and in 2012, there was growth of women and girls with mental disabilities who are victims of trafficking for sexual exploitation in the Netherlands.

From the perspective of social work, defining the category of children with special needs is associated with the absence of some basic or special needs that prevent them (children) to execute, be able to do actions or activities that most children can perform. (Doncheva: 65) Special need does not mean that this group is a problem for society. The problem is people's thinking for them. An impaired integrity can be compensated with another opportunity to *take over* missing. Social work is directed precisely to develop compensatory, replacement qualities and skills to improve the quality of life of the people of this target group. (UN.GIFT)

The so-called Adapted Physical activity is part of the physical cultural activity in the modern world. It uses a variety of exercise and sports as means of education, upbringing, development and full life. Its aim is to provide an opportunity for social interactions, each person throughout her/his life through physical activity as a preventive measure against deepening and complication of their disease. It is used as a mean of: treatment, sports, social rehabilitation or expression. Its main role is to prevent the related disability hypokinesia and social exclusion.

An adapted physical activity along with the adapted sports are one of the most powerful factors in improving the quality of life and social integration of people with disabilities.

Adapted Physical Activity includes knowledge and practices from a number of areas: physical education, recreation, sports, fitness, dance and rehabilitation for people with disabilities. It is aimed at:

- Identifying and finding solutions to mobility problems in every area of life for people with disabilities.

- Improvement and development of basic theory to support access to sport and active lifestyles for people with disabilities.

- Innovation and cooperation between family, school and society, and optimal interaction.

The implementation of motor activities and sports in everyday life is not limited to isolated them practicing in the group and realized in terms of integration in similarity and equality of opportunity for people with disabilities. (Koleva: 15; Debrune) The aim is to ensure a better life, opportunities to exploit the potential of people with disabilities an equal footing, guaranteeing human rights and positive change in the public consciousness due to:

- Providing equal access and opportunities;

- The right that all individuals to practice physical activities more choices, interests and preferences (which is not defined only by therapeutic benefit);

- Reducing limitations associated with prior training, physical activity and exercise for people with disabilities or acquired conditions after injury;

- Individualization and integration of physical education and sports for students with limited opportunities;

- Improvement of various sports reactionary and animation programs and activities;

- Support the inclusion of people with disabilities in existing programs and provide a wider choice of motor activities and sport;

- Development of new strategies and access to physical activity and sport rehabilitations- therapeutic focus;

- Providing opportunities for leadership and decision-making. (In Christine P.; Thematic Network AFA Educational and social integration of

persons with disabilities through physical activity);

We will have a look at part of the total base, as well as the specific needs of this target group.

#### **a) General basic needs**

– Develop physical, mental, emotional and social resources to conduct more independent life and full social inclusion;

– Create tools to change everyday life;

– Formation of attitudes sufficiency and self-esteem to feel better understanding: *The solution to my problems depend on myself;*

– To be understood as normal people with different capabilities.

*Your diversity is a value, not a barrier;*

#### **b) Specific needs**

– Plants adapted to the characteristics of the lesion;

– Their sensitivity, but acceptance of things as they are;

– Specialized forms of communication;

– The use of language; the use of acceptable words; many will help intelligent and sensitive use of language such as *Ready to move? Move in space;*

– It is important in any exercise to clarify what are your goals and stick to the entered requirements made with the group (Ganeva, Ganeva).

In many cases, the lack of a supportive environment and insufficient professional training to the majority of people with special educational needs are doomed to failure. Forced to cope with (or driven by relatives) and use different methods and approaches to meet their needs, in many cases, wrong.

One of the main reasons for the entry of these people/children in human trafficking as well as socio-cultural, economic, and psychological and others. (Lyutskanova: 67)

National Commission for Combating Human Trafficking divides the causes Bulgarian citizens were trafficked into the following groups:

– *socio-cultural* – low literacy breakdown of the system of moral values, racism and ethnic discrimination, influence of the media, including the Internet;

– *economic* – poverty, underdeveloped economy, unemployment;

– *psychological* – a sense of helplessness and insecurity, previous

experience with domestic and / or sexual violence, unrealistic life planning, unsatisfactory personal and social relationships, drug abuse, violence at school or general social violence (isolation, ignoring) and others.

– *geo-political* – labor mobility, refugee flows, international organized crime, geographical position.

The most common coercive factors for involvement in trafficking are poverty, unemployment and lack of opportunities in most of the cities in Bulgaria (In Topolska). These major factors forcing the young and the elderly to seek better opportunities in the big cities in Bulgaria or abroad.

Here we look at one of the main reasons for human trafficking with special needs, notably for begging in public places. The exploitation of beggars often involves the use of people with physical disabilities in order to get more sympathy from the public, police and legal institutions, but also – and more financial benefits from begging. Very often the victims are men, women, children, the majority of them have forms of physical disabilities and/or mental disorders. This problem has hardly been ascertained, discussed and analyzed, and indeed it is a fact. There are several journalistic investigations, but its perspective is quite different, rather sensation on the back of these disadvantaged people. Not taken into account the mental state of the victim, which among other things is with physical disabilities and special needs. Traffickers, forcing them in one way or another to beg (often the same people) acquire financial profits and at the same time go unpunished.

People with special needs are often an easy target for traffickers because they are easily manipulated. It should be noted that the act was punishable. In the Criminal Code (CC) of the Bulgarian legislation there is art. 189, which, however, is directed solely at persons solicitation begging minors. The remaining legal *arsenal* of the prosecution's about art. 328 and especially the art. 329 pt. 2 of the Criminal Code concerning nomadic life in a group and system begging. Generalities in Article 329, para. 2 are t. Pomegranate i.e. the simplest dispositions, respectively simple rules. For them, to indicate the specific type of crime using the term legislator considered to be commonly known as common knowledge among this term may be referred to other signs. One variety of simple rules are simplified. In this case, the term *system* used in art. 329 is three or more times. By *begging* means free search of material resources of

another person without legal basis. Art. 329, para. 2 applies only in extreme cases where the person is held some responsibility for other offenses (to increase or decrease the penalty).

Why is it so essential to identify a person as a victim of trafficking? According to the *Practical Guide to the identification of victims of trafficking for forced begging and exploitation of illegal activities on the first level*. (June 2019) In most cases the person does not want to be called "victim" and not interpreted in that light. However, detection of possible victims of trafficking is important because most likely these individuals are at risk and the responsibility of professionals to protect them. Moreover, when disclosing possible victims and support them, you participate in the fight against organized crime. Below specifically listed the main reasons why the detection and identification are important:

- The person must be protected from those who undergo operation, causing him damage or threaten it;

- Illegal activities (including begging in some countries) are crimes and those who deal with them are perpetrators. If it is established that a person has been forced to undertake these activities, it can be arrested and convicted. It is therefore essential detection and identification of persons who engage in unlawful activities under foreign coercion. They should not be considered as trafficking victims and not as criminals;

- Even if you are a victim of trafficking if they are not identified as such, foreigners who reside in a Member destination without regular administrative documents may fall into a detention center. Potential victims of trafficking should not be considered as victims and not as criminals;

- Once the potential victim is identified, it will be directed to the competent authorities which are able to ensure its protection and support in view of its immediate and short-term needs;

- Disclosure of any casualties can help to save other men and women or boys and girls who are exploited under the same or similar circumstances, as traffickers often have multiple victims;

- The identification of the first level can contribute to the arrest and proceedings against those abusing the victim;

- This may contribute to the payment of compensation is legal retribution for the victim.

Again, for legislation on forced victims and for those who do it voluntarily, with full knowledge of personal gain?! It is necessary to pay attention to another point on the subject matter! (In Neminska; Kacarska) Society is not convinced whether perceive beggars as people experiencing distress and dire need, or people who have found an easy way to benefit from the charity of others. The distinction of these categories is necessary. Beggars actually have personal documents and registrations current address. The majority of those who beg are actually incoming – mostly from other settlements, there are homes and commute daily. As for the art. 329 concerning particular begging, the Code provides a punishment only probation – no monetary penalties or imprisonment. Such cases, if any, flow into the flow of tens of thousands of others who find themselves in the regional prosecution offices each year. The fact is that in the district courts handed down sentences of Art. 329 pt. 2 will last years. Or less, the judiciary accepts those articles as *dead* because of what recently appeared debate for their total failure of the Penal Code. Around this request unite many lawyers, but until such a decision has not been voted by the National Assembly. Officials of the Ministry of Internal Affairs have the power to punish offenders, but police can only issue acts – not to collect fines, which remains the responsibility of municipal administrations. The fact is that where municipalities have the right to impose sanctions for beggars, they prefer not to pay them.

\*

The battle of illegal immigration has reached the cost of EU 13 billion euros for the last 15 years. In today's globalized world and modernization, the migration has acquired a global reach. This complex socio-economic phenomenon affects a growing number of countries and regions, a significant percentage of the population which is included in the migration flows in various, mainly economic reasons. In developed countries of the OECD about 8% of the population is of foreign origin and in most developed countries of the EU are about 40 million. People, 74% of which unskilled manual workers. Successful management and regulation of migration processes is an important tool for development in the globalizing world economy and is a major challenge for all countries. (Europol). This fact raises the issue of migration and integration of immigrants as a key moment of national, regional and global levels,

including those with special needs. Forced begging for people with disabilities is a problem not only at national level!? Overall begging and vagrancy become one of those dilemmas that remains on the periphery of efforts in the field of law and the maintenance of order and serenity.

People inciting this kind of criminal activity are left alone with their problems, and people solicit them live with a sense of impunity?! In many cities in Europe the actions against begging becoming more ruthless – Vienna and Helsinki are just two examples where the authorities demonstrate zero tolerance of recent years. The future will show whether the local authorities of Bulgaria will follow.

## References

Christine P. 2006. "Adaptability of physical and activity" doped and formations, № 11. <http://www.hissin.ru/index383.html>. [Accessed 13 April 2019].

Debrune, N. 2016. *Ozemlqvaneto na bejancite ot Mala Azia v Emona (1924 – 1928)* In: Nazarska G., S. Shapkalova, ed. *Sbornik s dokladi ot nauchna konferencia 'Harmonia v razlichinata'*, br. 1. Sofia: UniBit, 246-257.

Doncheva, J. 2018. *Restriaining Problems of Young People with Disabilities in their Implementation for Learning in University*. IN: *Nauchni trudove, Kachestvo na visheto obrazovanie, 'Angel Kanchev' University of Ruse, PUBLISHING HOUSE University of Ruse "Angel Kanchev"*, pp. 63-70 [Accessed 13 July 2020].

Europol. 2008. *Trafficking in Human Beings in the European Union: A Europol perspective.*, p. 3.

Ganeva, M., H. Ganeva. 2009. *Social Work in Support of Integrated Education*, Sofia.

Guide to combat human trafficking. *Practical guide for the work of the prosecution. The practical guide for identifying victims of trafficking for forced begging and exploitation of illegal activities on the first level*. June 2019.

Kacarska, V. 2015. *Specialno obrazovanie. Nauchen statut na specialnata pedagogika*. St. Zagora: Iagen.

Koleva, I. 2011. *Ethnopsychological model on the process of educational interaction (reflective aspects)* In: *Contemporary Humanities* № 2 (4) II.

Lyutskanova, E. 2015. *Optimistic Images of Elderly*, International scientific online journal, № 8, [www.sociobrain.com](http://www.sociobrain.com), c. 56-61. [Accessed 15 June 2020].

*National Commission for Combating Human Trafficking*, Report 2019. <http://antittraffic.government.bg/> [Accessed 11 June 2019].

Neminska, R. 2018. *Refleksivna tehnologiya za razvitie na pedagogicheski kompetentnosti v interkulturna obrazovatelna sreda*, Educational forum, 4, <http://www.dipku-sz.net/izdanie/590/refleksivna-tehnologiya-za-razvivane-na->

pedagogicheski-kompetentnosti-v-interkultura. [Accessed 17 December 2019].

Rashkova, L., 2020. *Professional social work – care for personal well*, SocioBrains, № 67, pp.35-40, [Accessed 1 June 2020].

*The global UN initiative to fight human trafficking*. 2018. (UN.GIFT)

*Thematic Network AFA Educational and social integration of persons with disabilities through physical activity*. <http://www.thenara2.org> [Accessed 1 May 2020].

Topolska, E. 2019. *Interakcija i interkultura komunikacija v priobshchavshoto obrazovanie*. In: Nazarska J. & Garvalova, Sv. (Ed.) *Sbornik s dokladi ot nauchna konferencia 'Harmonia v razlichinata'*, UniBit, Sofia: Akademichno izdatelstvo 'Za bukвите – O pismeneh'.

Valchev, K. 2017. *State of Human Capital Format in the Field of Higher Education in Bulgaria*, Proceedings of university of Ruse – 2017, vol. 56, № 9. [Accessed 21 June 2019].



# МИСИЯТА ДА БЪДЕШ ЧОВЕЧЕН: ДОБРОВОЛЧЕСКИ АКТИВНОСТИ НА СТУДЕНТИ ОТ УНИБИТ

Събина Ефтимова

## MISSION TO BE HUMAN: VOLUNTEER ACTIVITIES OF STUDENTS FROM THE SULSIT

Sabina Eftimova  
s.eftimova@unibit.bg

**Abstract:** *This article presents various forms of creating a volunteer culture for students studying the “Access to Information for People with Special Needs” optional course at the SULSIT. It is done through their participation in volunteer and charitable activities. Special attention is paid to the volunteer missions of the TimeHeroes platform, related to the work and support of people with special needs.*

**Keywords:** *volunteer culture, missions, people with special needs, students, charitable activities, SULSIT, TimeHeroes.org*

*Ако мислите, че часовете, които ще отделите, за да почетете книжки на деца в дом, да дарите кръв или да помогнете в новата библиотека, са подарък за някой друг, с изненада ще установите, че те всъщност са подарък към вас самите.  
Б. Петкова, доброволец (Работа с доброволци 2015)*

Според световната статистика, милиони студенти взимат участие в различни *доброволчески мисии*. *Доброволческата работа* като форма на гражданско участие в процесите на развитие на общността получава все повече внимание на глобално равнище. Броят на студентите *доброволци* прогресивно се увеличава.

Тази тенденция в България е значително по-слаба, което е продиктувано от различни фактори. Според изводи в проучване от 2010 г. на младежкото *доброволчество* в България, по проект *Европейска инициатива за солидарност*:

*висшето училище изцяло отсъства от картината. Въпреки че не малка част от участниците в групите бяха студенти, университетите не бяха споменати – нито като институция (субект, фактор), нито като място. Студентите придобиват *доброволческия си опит* другаде. Те продължават връзките си с организацията, която ги е привлякла в *ученическа възраст* или намират НПО, което преследва харесвана от тях кауза, или пътуват по програми в Европа (Младежкото *доброволчество* 2010).*

Сред основните причини *доброволството* да бъде слабо раз-

вито в България е историческата обремененост на представата за доброволчество (през периода на комунизма у нас е налагано насилствено). Друга причина е липсата на нормативна регулация – към настоящия момент в България няма закон за доброволчеството. Не малко значение има и фактът, че в българските образователни институции почти не се говори за доброволчеството и не са осмислени и представени неговите възможности. Това са само част от причините България да е в последните места по доброволческа активност в Европейския съюз (ЕС).

*Данните за тенденциите в броя на доброволците в България през последните десетилетия са до голяма степен недостъпни, но въз основа на практиката на БЧК тази тенденция е стабилна. Въпреки това, докато младите доброволци от ЕДС от различни държави членки имат желание да се включат в доброволчески дейности в България, за българските младежи се оказва трудно да бъдат стимулирани с доброволческите възможности, въпреки потенциалните им ползи (Да премахнем ..., 2018).*

Студентската общност е с най-висок потенциал за реализиране на устойчива доброволческа дейност. Според международни проучвания на доброволческата активност и ефективността на доброволческия труд, студентите са групата с най-висок потенциал. Сред основните причини са:

- студентите имат повече време за доброволчество, отколкото други възрастови групи;
- университетите насърчават култура на обвързване чрез обществени услуги;
- доброволчеството в тази възраст е силна мотивация за бъдещо доброволчество;
- университетите предлагат стимули за доброволчество;
- студентите са в етап на себепознание, където са по-отворени за нови преживявания и възможности за личностно израстване;
- участието в доброволчески инициативи е възможност за натрупване на опит и допълване на биографията на бъдещите специалисти и др.
- *най-голям процент от доброволците в България са млади хора, принадлежащи към възрастовата група 18-30 г. (25%). Лицата от тази възрастова група са най-склонни да подкрепят инициативи, свързани с доброволчество (Изследване на добро-*

волческия..., 2002).

– студентите могат да се сблъскат със следните бариери, които могат да ограничат доброволческата им дейност;

– нямат достатъчно време – учебната и работната заетост може значително да ограничи възможното време за доброволчески прояви;

– чувство за прекалена натовареност, в следствие на което се създава стрес за студента;

– финансови ограничения;

– липса на осведоменост. Възможно е студентите просто да не знаят какво е доброволчество, както и къде да намерят информация за възможности за доброволчество;

Нужно е в университетите в България да се потърсят иновативни начини за намаляване на бариерите пред студентите и да бъдат насърчавани да участват в различни доброволчески инициативи.

В България трябва да се работи за подобряване и регламентиране на условията за доброволството сред младите хора и за младите хора. Създаването на стимулираща среда и подкрепа за развитието на доброволческите дейности на младите хора е предпоставка за едно по-добро и хуманно общество. Нужно е да се предвиждат все повече дейности, които да доведат до признаване и подкрепа на доброволческия труд на младите хора.

### **Дисциплината *Достъпност до информацията за хора със специфични нужди (ДИХСН)***

Университетите са от решаващо значение за изграждането на доброволческа култура. Студентите са по-склонни да станат ангажирани членове на обществото в зряла възраст. Въпреки предизвикателствата, има много начини, по които преподавателите могат да помогнат за ангажиране на студенти и да ги насърчат да се превърнат в състрадателни и активни граждани.

*Доброволството, изследвано в перспективата на ученето, обучението и развитието, има принос към процеса на индивидуалното учене в допълнение към по-формализираните форми на обучение, организирани и осъществявани от образователните институции и бизнеса. В този контекст доброволческата дейност е уникална среда, която дава възможност*

да се реализира обучително взаимодействие (Тодорова 2013).

Дисциплината *Достъпност до информацията за хора със специфични нужди* (ДИХСН) е факултативна в учебните планове на няколко специалности във ФБКН на УниБИТ. Тя е създадена от проф. дн Таня Тодорова в отговор на изпълнението на ангажиментите на България като страна членка на ЕС и за осъществяване на Стратегия за осигуряване на равни възможности на хората с увреждания (2008-2015). В нея се подчертава нуждата в учебните планове на висшите училища да въведат дисциплини, свързани с тази тема, да се подобри достъпността на висшето образование за всички граждани и да се предложат възможности за дистанционно обучение на хората със специфични нужди (Todorova, Eftimova 2019). По време на обучението си по дисциплината ДИХСН, на студентите се предоставят възможности:

- да общуват с хора от различни институции и организации, със специалисти от различни области;
- да поемат реална отговорност, да повишат лидерските си способности и да развият лични и професионални умения;
- да повишат гражданското си съзнание, физическото и психическото здраве и да се разширят социално-икономическите постижения на индивида;
- участието в различни каузи е предпоставка за опознаване на собствения потенциал и осмисляне на множеството възможности за бъдещо развитие;
- доброволчеството предлага атрактивен начин за студентите да изградят своя социален и личен облик;
- студентите да развият по-силни връзки с преподавателите и своите колеги, да разбият предварително създадени стереотипи за света около тях и да имат по-голямо удовлетворение от времето, прекарано в университета;
- осмисляне на възможностите на доброволчеството за осигуряване на плавен преход между образованието и пазара на труда;
- доброволните дейности помагат за повишаване на информираността на студентите за живота на различни социални групи;
- доброволчеството е начин за придобиване на ценни знания и умения, за развиване на способности за емпатия, съпричастност,

толерантност.

Разкриването на нови форми за работа със студентите в реална среда подпомагат прилагането на знанията и развиване на уменията. В рамките на предвидените упражнения през уч. 2016/2017 г., е приложен експериментален подход. На студентите, изучаващи дисциплината, е предложено да се включат в доброволческа инициатива, свързана с лица със специфични нужди. *Направена е регистрация на сайта на TimeHeroes и е създаден Отбор „УниБИТ“.* По време на изпита всеки студент, представя под формата на презентационен материал доброволческата дейност, в която е взел участие (Todorova, Eftimova 2019). Включването на студентите в доброволчески инициативи задълбочава знанията им за концепции, изложени по време на лекционния курс, което води до по-добро разбиране на цялостните концепции на курса.

*Доброволчеството може да бъде повече или по-малко структурирано и формализирано; може да служи като средство за изследване на предпочитания, да добавя опит и да укрепва самочувствието; може да отваря граници, да ги преодолява дори в буквалния смисъл на думата. Доброволчеството е мощен механизъм за засилване на индивидуалния контрол над собствения живот. И все повече млади хора решават да се възползват от неговите възможности (Тодорова 2013).*

Обучението по дисциплината ДИХСН е възможност за студентите да превърнат доброволчеството в своя гражданска мисия. Информираните и подготвени доброволци са способни да потърсят първопричините за проблемите, вместо да се задоволят да се справят с тях само на повърхността. Все повече са случаите, при които след участието си в определена мисия, студентите засилват своите интереси за конкретния проблем и стават част от екипите, работещи и организиращи инициативи, създават свои мисии, работят активно за популяризирането и набирането на нови доброволци и т.н.

Едно от основните места, на които студентите се включват в мисии, е платформата TimeHeroes (timeheroes.org). Тя е най-голямата платформа за доброволчество в България. Тя свързва хората, които искат да помагат, с каузите, които имат нужда от подкрепа.

*Проблемът, който решаваме, е че много хора искат да даряват своето време и умения, но не знаят къде и как. В същото време стотици организации имат нужда от подкрепа за своите каузи. TimeHeroes е мостът*

между двете групи, „едно гише“ за доброволчество, единственото място, което публикува информация за всички актуални доброволчески инициативи в страната. TimeHeroes е инициатива на Фондация „Герои на времето“. Освен онлайн платформата, фондацията поддържа мрежа от независими доброволчески клубове в училища и университети в цялата страна; работи за подобряване на ефективната работа на неправителствени организации с доброволци и, не на последно място, за популяризирането на доброволчеството като цяло (Работа с доброволци 2015).

И ако в края на 2015 г. в платформата има над 20 000 регистрирани доброволци (по данни от публикации на екипа на платформата), то в началото на септември 2020 г. те са 71 510, инициативите от 900, вече са 2079, организациите взели участие в платформата от 250 са се увеличили до 776, а населените места в България, в които е била иницирана мисия, от 110 са 242 (сред населените места са както големи и малки градове, така и много села). Изключително важен е и фактът, че ако в началото в платформата е имало мисии, в които са взели участие едва 4 днес има мисии с над 700 участници.

Според изследвания, проведени през последните години в България, сферите или области на подкрепа, в които са най-активни доброволците, са: социалната сфера – подпомагането на деца, семейства и възрастни хора в риск, хора с увреждания и т.н.; образователната и екологичната сфера. Отборът на УниБИТ, регистриран в платформата, вече има 85 члена, които са взели участие в над 530 мисии. Част от доброволческите мисии и благотворителни инициативи, свързани със социалното благосъстояние, предложени на платформата, в които взимат участие студентите са насочени към различни групи, хора от всички сфери на живота:

**Работа с деца и младежи в неравностойно положение:** Зарадвай с дрехи, обувки и учебни пособия деца от бедни семейства в селата Розино и Певците; Подари учебни пособия, столове и бюра за лятно училище за децата в с. Горнослав; Подкрепи с тетрадки и материали ученици от социално слаби семейства; Дари Монтесори играчки на център за деца със специални потребности; Подари прежда и платове за инициативата *Да плетем и шием за недоносените бебета*; Подготви за летни занимания двора на терапевтичен център за деца; Бъди съветник онлайн и помагай на ученици да се

справят със случаи на тормоз; Подари увлекателни книжки и игри на деца от социално слаби семейства; Подкрепи с материали арт работилници за младежи от домове; Дари ръчно изработени сувенири за закупуване на люлка за деца със специални нужди и мн.др.

**Работа с възрастни хора:** Включи се в екипи за раздаване на храна на хора в нужда в София, Пловдив и Бургас; Дари дезинфектанти и хигиенни материали на дома за възрастни хора в Пловдив; Подари пакет храна на възрастен човек в нужда в с. Розино; Подари коледна вечеря и топла прегръдка на възрастен човек в нужда; Помагай на благотворителния коледен базар на Международен женски клуб – София; Подари великденска вечеря на пенсионер в нужда; Измайстори коледни картички – подай ръка на възрастни хора и др.

**Работа с хора със специални потребности:** Участвай в он лайн срещи с група младежи с ментални затруднения; Помагай на деца със специални потребности на тренировки по фигурно пързаляне; Бъди съсед герой – предложи помощ на нуждаещите се около теб; Дари творчески материали за ателието на малките хора; Създавай субтитри към български филми, за да са достъпни за глухите хора; Придружи незрящи на разходка в Южния парк; Дари ръчно изработени сувенири за закупуване на люлка за деца със специални нужди и др.

**Работа с бежанци:** Бъди доброволец в бежански център в София; Включи се в социална работилница заедно с жени бежанки; Подари топли зимни дрехи на деца, жени и мъже бежанци и др.

Доброволците, които взимат участие в мисии, свързани със социалното благосъстояние на хора от различни групи на обществото, са ангажирани в различна степен да подкрепят и стимулират по-добро качество на живот на хората и да постигнат по-голяма социална справедливост в обществото. Доброволческата дейност, съпроводена с педагогически контрол, е предпоставка за засилване на съзнанието за отговорност към общото благо, както и проучване на социалния и межкултурен опит.

Ето и част от коментарите на студентите, взели участие в различни мисии:

*Мисиите, в които участвам и ще участвам, няма да ме направят герой и не е нужно. Достатъчно е онази малка частица добро, която ще*

*тръгне от мен, събрана с друга такава, да направят едно ЦЯЛО.*

Радослав Петков, III курс, БИМ

*Живеем в доста труден и непознат за нас до този момент живот и малкото нещо, с които може да си помогнем, са от значение; затова реших да се включа в мисии, с които ще успея да даря нещо, което ще е полезно момента на тези хора.*

Евелина Янева, I курс, КИЗ

*Имайки възможност да стана част от инициатива, свързана с бездомните хора у нас, се сетих, че никога не съм попадала на статистика колко човешки живота не попадат в обхвата на здравната и социална система в България по една или друга причина. Да, не съм ги виждала в статистиката, защото малцина се интересуват от тези социално слаби хора. Отказвахме се от хартиени фактури, за да спасим дърветата, правим протести против застрояването, организираме инициативи за събиране на отпадъци, а няма не е достатъчно просто да помогнем. Да направим нещо конкретно. А тези хора чакат само една подадена ръка, малко храна и внимание. Чувствам се удовлетворена, че успях да помогна на човек в нужда. Благодарая за шанса, който ми предоставихте да бъда полезна.*

Валентина Маринова, III курс, БИМ

*Възпитанието чрез доброволен труд е отговорност както на семейството, така и на образователните и корпоративни институции. Това, за съжаление, не е тенденция в България. Затова и доброволческите инициативи са спорадични, гражданите сами трудно се организират да добруват. По-голямата част от инициативите са на неправителствени организации, които са включили и доброволци в дейността си. Най-голямата част от доброволците в България са във възрастовата група 15-30 г. Дано бизнесът и образователните институции видят в тази тенденция потенциал, който да подкрепят (Доброволчеството 2011).*

Пред висшето образование в България има много предизвикателства и всички настъпващи промени са възможност за създаването на високо ниво на подготовка и реализация на бъдещите специалисти. Важно е тези промени да се случват на всички нива, и те трябва да се случват от всеки един.

Промените в учебните планове и въвеждането на все повече дисциплини, подпомагащи развитието на активна гражданска позиция сред обучаемите, е предпоставка за развитието на едно съвременно и хуманно общество. В УниБИТ са все повече стъпките в посока на изграждане на култура на доброволчество, за развиване на способности за емпатия, съпричастност, толерантност – така необ-



ходими в ХХI в.

Студентите имат енергия, идеи, умения и потенциал да участват в доброволчески и благотворителни инициативи, които да допринесат за общността от която са част, да развият личния си потенциал и да подпомогнат техните професионални компетенции. Те са активни и равноправни участници във всички области на обществения живот чрез участието си в доброволчески инициативи, стараяйки се да създават по-добри условия за живот и потенциал за развитие и активно допринасят за цялостния напредък на обществото.

Социалният сектор в България има проблем, когато става дума за предоставяне на качествени услуги на своите клиенти, което пряко засяга решаването на съществуващите проблеми на социално уязвимите групи, каквито са лицата със специфични нужди. Тези проблеми са причинени от недостатъчно финансиране в социалния сектор, липса на човешки и материални ресурси и често сложни и високотелни административни системи.

*Някои членове на нашето общество с активното си участие искат да допринесат за решаването на съществуващите проблеми и следователно за развитието на обществото като цяло. Това активно участие е най-забележимо благодарение на доброволческата дейност и благотворителната дейност. Положителните резултати от това ангажиране са видими в нашата среда чрез различни програми, изпълнявани от организации и/или публични институции, които включват доброволческа работа и доброволци (Moving borders 2018).*

Доброволческата дейност на студентите засилва процеса на учене чрез преживяване и увеличава потенциала на студентите да бъдат активни в дейностите, допринасящи за социална промяна чрез доброволчество.

### **Използвани източници**

Да премахнем границите пред доброволчеството. 2018. Сборник материали. София [Da premahнем granitsite pred dobrovolchestvoto : Sbornik material. – Sofia, 2018.]

Изследване на доброволческия сектор в България (15 февруари – 30 април 2002 г.). 2002. София [Izsledvane na dobrovolcheskia sektor v Bulgaria (15 februar – 30 april 2002 g.). – Sofia: Fondatsia Obshtstvo i informatsia, 2002.]

Тодорова, Кр. 2013. Доброволчеството като механизъм за професионал-

на реализация. *Социална работа*, № 1, с. 73-93. [Todorova, Krastina. 2013. Dobrovolchestvoto kato mehanizam za profesionalna realizatsia. V: *Sotsialna rabota*, № 1, s. 73-93.]

Todorova, T., S. Eftimova. 2019. Access to Information for People with Special Needs& Experience from Academic Course. In: *New Perspectives in Science and Education: International Conference*, 8<sup>th</sup> ed., p. 321-325.

Доброволчеството е възможност активно да участваш в промяната на общността, средата, организацията, взаимоотношенията. Интервю с Ренета Венева – Паунчева. [Dobrovolchestvoto e vazmozhnost aktivno da uchastvash v promyanata na obshtnostta, sredata, organizatsiyata, vzaimootnosheniyata. Intervyu s Reneta Veneva – Pauncheva], Достъпно на: [https://www.dfbulgaria.org/2011/dobrovolchestvo\\_vuzmozhnost\\_promiana\\_obshtnostta/](https://www.dfbulgaria.org/2011/dobrovolchestvo_vuzmozhnost_promiana_obshtnostta/) (посетено на: 10.09.2020).

Младежкото доброволчество в България (септември – октомври 2010). [Mladezhkoto dobrovolchestvo v Bulgaria (septemvri – oktomvri 2010)] Достъпно на: [www.ngobg.info](http://www.ngobg.info) (посетено на: 10.09.2020).

Работа с доброволци. Наръчник за неправителствени организации и активни граждани. [Rabota s dobrovoltsi. Narachnik za nepravitelstveni organizatsii i aktivni grazhdani], Достъпно на: <https://timeheroes.org/static/TimeHeroes%20Handbook%20for%20NGOs.pdf> (посетено на: 10.09.2020).

Moving borders for volunteering 2018, Достъпно на: <http://www.ipacbc-bgrs.eu/projects-funded/moving-borders-volunteering> (посетено на: 10.09.2020).

## КУЛЬТУРНИ ДИАЛОЗИ/ CULTURAL DIALOGUES

### ИСКУССТВО В ОПТИКЕ КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА: ДУХОВНЫЙ ОПЫТ РОССИИ

Ирина Николаевна Морозова

### ART INTO OPTICS OF CULTURAL DIALOGUE: THE SPIRITUAL EXPERIENCE OF RUSSIA

Irina N. Morozova  
mo-rel@mail.ru

**Abstract:** *The article deals with the intercultural, interactive possibilities of art. The case study carried out on the basis of Russian fine art. In the traditions of Russian spirituality – the search for Absolute. The search for the Absolute in Russian art responded to various trends in world art culture of 20th century. Famous Russian artist and art theorist I.E. Grabar linked the origins and foundations of German expressionism with the work of V.V. Kandinsky, who lived in Germany for about four decades. General cultural, international significance in the first quarter of 20th century had a spiritual search for the Russian avant-garde.*

**Keywords:** *Russian art, spirituality, creative diversity, continuity of traditions, I.E. Grabar, “Art in captivity”, classical art, tradition, modernism, non-objective art, cultural dialogue*

Идейная доминанта, смысловая перспектива в исследованиях российских искусствоведов последних десятилетий определена ситуацией переходности, рубежности, разломов, перемен в культуре России XX в. В искусствознании произошли изменения в отношении определений и оценок искусства советского периода, открытого октябрьской революцией 1917 г. Детализация, уточнение, конкретизация привнесены в многоликую, разноречивую картину художественной жизни в России первой четверти XX в. Концепция идеологически монолитного (сплоченного, нераздельного) единства отечественного искусства в советский период принимается с допущением неофициальных форм презентации последнего, как неполярного (например, не вписывающийся в рамки соцреализма, неофициальный социалистический реализм) (Успенский 2011). Теоретиками и практиками

художественного творчества в современной России предпринимаются попытки определения направлений, тенденций, ставших архетипическими, сохраняющих свои значение и статус в отечественном искусстве (см. Чайковская 2006). В качестве последних называются, например, реализм (варианты наименований: классический, исторический реализм), абстракционизм, примитивизм. Разные грани, «лики» послереволюционной эпохи (как три типа национального сознания, исповедания) представлены, полагает В.И. Чайковская, в творчестве Р. Фалька, К. Петрова-Водкина, А. Самохвалова. Пристальное внимание отечественных искусствоведов – неофициальному искусству (соответственно, – его детализация, конкретизация).

В исследованиях современного искусства России, наряду с отходом от жестких идеологических трактовок, демонстрацией многообразия, присутствует тенденция к поиску духовно-ценностного единства. В российском искусстве рубежа XX–XXI вв. происходит переосмысление *советского опыта* в новых условиях, используются религиозные сюжеты, активно развивается направление беспредметной живописи, абстракционизма (Каталог выставки 2012). Во всем явленном многообразии оценок художественного прошлого и настоящего общим моментом остается стремление обнаружить ценностные определенности, контуры грядущего. Искусство обнаруживает и проявляет, в разные периоды своего существования, возможности, перспективы для культурного диалога. Поиски Абсолюта, духовности в художественном творчестве становятся осованием для смысловой коммуникации вермен, народов и культур. Предметом нашего исследования стало изобразительное искусство России, в его истории, размышлениях о Вечном и современном; общеевропейский резонанс духовных тенденций в русском искусстве, на материале русского авангарда первой четверти XX в., получивших отражение в теоретических работах К. Малевича, В. Кандинского, И. Грабаря.

### **Русский авангард: феномен художественной жизни России в начале XX в.: поиск духовных ценностей, Абсолюта**

Русский авангард – феномен художественной жизни России в начале XX в., оказавший существенное влияние и на мировое искус-

ство. Различные направления и течения в отечественном авангарде – предмет неизменного интереса не только искусствоведов, но и философов, культурологов, филологов, исследователей из других областей гуманитарного познания. Остановимся лишь на некоторых особенностях художественно-эстетических концепций лидеров супрематизма и абстракционизма, соответственно – К.С. Малевича и В. В. Кандинского (как и многие из отечественных художников, обладавших и словесным даром, способностью воплощения в эссе, научном трактате итогов своего теоретизирования, размышлений о сущности изобразительного искусства) (Кандинский 2007; Малевич 2015). К.С. Малевич в противопоставлении нового и прежнего, как он его называет, изобразительного искусства (в сравнении, линейность и живописность у Г. Вёльфлина) исходит из определения статуса предметности. В конце ряда изобразительных произведений искусства начала XX столетия, пишет Малевич, – *...начинается другой ряд произведений, в которых отсутствует изображенный предмет* (Малевич 2015:121). Соответственно, в современном искусстве под живописью понимается

*сочетание художником цветов, то есть смешение их, создающее цветовую гамму, покрывающую форму натуры. В другом случае из этой массы формируется некое ощущение, и в третьем случае – беспредметная живописная «как таковость»* (Малевич 2015:122).

#### В изобразительном искусстве

*доминирует сюжет, быт, идея, то есть осознание живописного ощущения через цель, идею, анекдот, и все это будет доминировать над тем, что приобрело самостоятельную ценность «как таковости» живописи в новом искусстве* (Успенский 2011:122).

Средствами изобразительного искусства не может быть передано восприятие *...живописного ощущения как такового, без сюжета предметной формы* (Успенский 2011:123). *Натура* играет большое значение и в первом (изобразительном) и во втором (новом) направлениях искусства, но средства, используемые художниками для выражения ее содержания разные. Для выражения содержания *натуры*, замечает К.С. Малевич, *..могут быть использованы различные методы и принципиальные стороны, которые и дали различные формы выражения, вплоть до деформации природы и предметов в картине* (Малевич 2015:124). Итак, деформация формы – это есть

*...изменение структуры вещи и освобождение вещи от тех функций, которые ее сотворили через те или иные ощущения художника, требующие создания нового вида живописной структуры (Малевич 2015:124). Обратим внимание, что при этом деформация не предполагает изменение формы вещи ради новой формы, речь идет об изменении формы ...ради восприятия в вещи живописных элементов (Малевич 2015:124). В новом искусстве выражается реальное содержание ощущения (Малевич 2015:132); в изобразительном живописная как таковость произведения не может быть воспринята в силу его перегруженности сюжетом (Малевич 2015:129). Предмета не было, нет и не будет и в силу недостижимости его в целости ума человека (Малевич 2015:257). В погоне ...за [галлюцинаторном] предметом в своем представлении и теории числового расчета [человек] разбивает себя, тонет, взрывает, удушается (Малевич 2015:259). Поэтому, по Малевичу, беспредметность – ...единственная человеческая сущность действия, освобождающая от смысла практичности предмета как ложной подлинности (Успенский 2011:260). Искусство должно выйти из Искусства в Искусство Супрематизма, только в этом случае ... наступает бытие его, бытие артиста или художника (Малевич 2015:375).*

Полагаем, что негативное оценивание доминанты предметности у К.С. Малевича во многом связано с *удушающим* воздействием последней на человека. Иным, *позитивистским* отношением к предмету было у основателя футуризма Ф.Т. Маринетти, что получило выражение в апологии машины, в его манифесте. *Расширенным* является и понимание К.С. Малевичем личности. Личности,

*как индивидуальной единицы не существует, ибо ее единичность состоит из множественности подчиненных ее системе разных противоречий; следовательно, последние составляют ее единичность. Отсюда каждая единичность множественна, а множественность – коллектив, а коллектив не единичное; следовательно, проявление его не личное, а тождественное. Итак, личности не существует как обособленной единицы (Малевич 2015:408).*

Вобщемто, понимание личности как ничто, *рассыпающееся* каждый раз и в каждое мгновение, характерно для европейской культуры в XX в. (не случайно интерес и распространение во второй половине XX в. в ней духовных практик необуддизма). Основой жиз-

ни у К.С. Малевича является

*...возбуждение, проявляющееся во всевозможных формах как чистое, неосознанное, необъяснимое, никогда ничем не доказанное, что действительно оно существует, нет в нем числа, точности, времени, пространства, абсолютного и относительного состояния (Малевич 2015:409).*

В то же время, человек является Космосом, Геркулесом, *...возле которого вертятся солнца и их системы (Малевич 2015:416)*. Перед ним предстает тайна совершенства, которую он спешит познать.

*Так все явное в природе мощью своего совершенства говорит ему, что Вселенная как совершенство – Бог. Постижение Бога, или постижение Вселенной как совершенного, стало его первенствующей задачей. Постижение – познание всех проявлений природы, просто природы; придавая ей первенство или титул совершенства или нет, все-таки без этого познания ее мудрости человек не может сделать никакого совершенства (Малевич 2015:416)].*

В Боге заключено совершенство для человека, *...каждый шаг человека должен быть направляем к Богу...* (Малевич 2015:421). В стремлении к совершенству три пути для человека – Церковь, Фабрика (Наука) и Искусство (Малевич 2015:421, 429).

И вот в системе совершенства, сотворенной Богом, была допущена ошибка. *Вся ошибка в том, что в системе был установлен предел (Малевич 2015:418). Рай ...рухнул, и, вместо того чтобы в его системе было совершенство через предел, оно стало разрушаться (Малевич 2015:418). В запрете – греховности и несовершенства. Бог устраивает мир,*

*чтобы освободиться навсегда от него, стать свободным, принять в себя полное «ничто» или вечный покой как немыслящее больше существо, ибо не о чем больше мыслить, все совершенно (Малевич 2015:419).*

Человек не выдержал системы, переступив ее, *...и вся система обрушилась, и вес ее пал на него (Малевич 2015:420).*

Противоположность Духа (Церкви) и материи (Фабрики) преодевается у Малевича началом возбуждения (что локализуется в точке) (Малевич 2015:423). Превосходит односторонность бытия реформированное Искусство (Малевич 2015:443). Поверхность Земли

*должна покрыться площадью вечного возбуждения как ритм вселенной бесконечности динамического молчания. В отличие же [от] всех других*

*площадей мировых торжеств ставлю белый Мир как Супрематическую беспредметность (Малевич 2015:445).*

На духовность, как приоритетное начало для искусства, обращал внимание художник и теоретик абстрактного искусства В.В. Кандинский (Кандинский 2007). Культура каждого периода уникальна, следование художественным принципам прошлого является подражанием, далеким от истинного творчества.

*Такое подражание похоже на подражание обезьян. С внешней стороны движения обезьяны совершенно сходны с человеческими. Обезьяна сидит и держит перед собой книгу, она перелистывает ее, делает задумчивое лицо, но внутренний смысл этих движений совершенно отсутствует (Кандинский 2007:5).*

Впрочем, В.В. Кандинский не исключает возможности внутреннего духовного родства (например, проявляющееся в симпатии, сродства с примитивом, с его отказом от внешней случайности, в пользу внутренне существенного). Искусство может искать помощи у примитивов (Кандинский 2007:17) Затянувшийся период кошмара материализма обесмыслил мироздание, опустошив души (Кандинский 2007:5). Образ-символ духовной жизни, по Кандинскому выражен в треугольнике, на вершине которого находится только один человек.

*Его радостное видение равнозначуще неизмеримой внутренней печали. И те, кто к нему ближе всего, его не понимают. ...Так, поруганный современниками, одиноко стоял на вершине Бетховен»(Кандинский 2007:10).*

Упадок в духовном мире – времена, когда искусство не имеет ни одного крупного представителя, когда отсутствует *преображенный хлеб...* (Кандинский 2007: 11; выделено нами). Весь треугольник ... *кажется стоящим неподвижно. Кажется, что он движется вниз и назад* (Кандинский 2007:11).

К сторонникам материалистического *Credo* Кандинским отнесены как позитивисты, материалисты, так и представители различных религий.

*В религиозном отношении обитатели этой секции, – пишет Кандинский, – носят различные имена. Они называются иудеями, католиками, протестантами и т.д. В действительности же они атеисты, что открыто признают некоторые из наиболее смелых или наиболее ограниченных из них. Небеса опустели. Бог умер (Кандинский 2007:13).*

В совершающемся обращении к духовным практикам примитива



(например, индусов) происходит поворот к духовному (Теософское общество Е.П. Блаватской), отход от позитивизма. Душа развивается от упражнения, подобно телу (Кандинский 2007:52). Смысл искусства как раз и проявляется в том, чтобы привести хаотичность, случайность природы в состояние гармонии, красоты.

*Предмет (реальный: человек, дерево, облако) есть как бы реальный привкус, призыв, аромат в композиции. А потому и нет надобности, чтобы этот предмет (реальный) был воспроизведен с точностью. Напротив, **неточность** (выделено нами) его только усиливает живописную композицию* (Кандинский 2007:53).

Как видим, теоретиками русского авангарда, в значительной мере, в понимании беспредметности подчеркнуты приоритеты духовности, свободы личности, а отнюдь не деформация предмета ради самой деформации, как это часто происходит в современном искусстве. Ответом на духовно-мировоззренческие, художественно-стилистические поиски *беспредметников*, но уже в советское время, стала книга известного отечественного историка искусства, художника, реставратора, И.Э. Грабаря – *Искусство в плену*.

### **Культурный диалог в духовных традициях российского искусствознания (на материале работы *Искусство в плену* И.Э. Грабаря)**

В переосмыслении художественных традиций авангарда, в контексте духовности, поисков Абсолюта представляет интерес позиция И.Э. Грабаря, известного художника, реставратора, музеоведа, искусствоведа, автора первой *Истории русского искусства*. В 20-30 гг. XX в. Грабарь, в общей сложности, около полутора лет выезжая из советской России в страны Европы и Америки (его первые поездки за границу были и в конце XIX в., в 1893, 1895 гг.) имел возможность погрузиться в западное классическое и современное ему искусство. Во многом по итогам этих путешествий и была написана книга *Искусство в плену*, достаточно редко упоминаемая в современных теоретических изданиях по эстетике, теории искусства. Полагаем, что этот текст не потерял своей актуальности и в наши дни, для современного искусствознания.

Основной пафос книги, как принято его представлять, – в тра-

дициях советской идеологии, выходит за рамки тотальной критики «нового» искусства. В *Искусстве в плену* И. Э. Грабарем приводятся глубокие (по своей *источности*), и в то же время конкретные обоснования связей, преемственности в зарубежном искусстве, внутренней органики художественных стилей и направлений, преодолевающих естественные географические пределы стран и континентов.

Свой труд И.Э. Грабарь расценивал и как предостережение отечественному искусству, его зрителям. Если, писал он, выводы книги

*...прозвучат для читателя некоторым предостережением, если, посещая выставки и просматривая журналы с воспроизведением картин и скульптур наиболее левых художников, читатель почувствует, что его иногда околпачивают не просто из озорства (это бы еще с полбеды) и не из соображений чисто художественного порядка, а из побуждений наживы, причем главную роль здесь играют даже не сами художники, а стоящие за их спиной и командующие ими спекулянты, то цель этой книги будет достигнута* (Грабарь 1971:12).

Приведем далее, в соответствии с содержанием книги, некоторые из идей автора, показавшиеся нам наиболее интересными. Так, в разделе, посвященном искусству Германии, И.Э. Грабарь поднимает вопрос о причинах художественной уникальности и одаренности народов.

*Каждой здоровой и одаренной нации, – пишет он, в силу не выясненных еще пока законов зарождения и эволюции художественных идей и форм, выпадает на долю осуществление той или иной новой мысли в области искусства, на протяжении веков попеременно захватывающей человечество и ставящейся на очередь. Есть страны, производящие художественные ценности, и есть страны, потребляющие их* (Грабарь 1971:14).

В мироощущении послевоенной Германии распространенным было так называемое *чувство меньшей значимости* (Грабарь 1971:19). Восприятие достижений немецкой художественной культуры, как не столь значимых, могло быть опровергнуто, по мнению И.Э. Грабаря, творчеством не столь известных, явных исключений в традиции, скорее близких французскому художественному типу, живописцев как Г. Маре и В. Лейбль (Грабарь 1971:27). Произошедший в Германии после войны всплеск интереса к творчеству этих художников, полагает Грабарь, уже сам по себе свидетельствует о пере-

менах в восприятии, сложившихся стереотипах музееведов и искусствоведов страны. В начале XX в. эпицентром, законодательницей моды в современном искусстве (с XVIII в.) продолжала оставаться Франция. В отличие от французского, немецкий модернизм отличился экспрессионизмом (менее известным во Франции, хотя и образованным из *жесткой мешанины всех французских измом*) (Грабарь 1971:30). Интересно, что истоки и основания немецкого экспрессионизма связываются Грабарем с В. Кандинским, около четырех десятилетий прожившим в Германии (что подчеркивает интернациональность экспрессионизма) (Грабарь 1971:37).

Обращаясь к содержанию понятия *новое искусство* (образующим ключевую идейную канву книги), Грабарь замечает, что теоретические построения на этот счет вряд ли,

*...как бы хитроумны они ни были, помогли распутать этот безнадежно спутанный клубок, который представляет собою множественность и разноречивость современных художественных течений* (Грабарь 1971:31).

В искусствоведческом объяснении главным остается уяснение сокровенного смысла *великих и малых художеств прошлого и настоящего* (Грабарь 1971:31). Понятие *модернизма* само по себе отличается изменчивостью, поскольку то, *...что было современным в 1900 году, уже не современно сейчас, а что является новейшим искусством для нас, будет через двадцать лет устарелым* (Грабарь 1971:32).

Феноменом музейной практики в 20-30-е гг. XX в. становится появление музеев новейшего искусства. *Хорошо ли это? Выгодно ли массовому посетителю?* – задается вопросами Грабарь. Особенностью современной музейной экспозиции является непостоянство, изменчивость, когда акцент в ней происходит каждый раз на разных идеях. Правильным решением вопроса, полагает отечественный искусствовед, был бы исторический подход, позволяющий проследить последовательную эволюцию художественных стилей с древности до современных дней (Грабарь 1971:50). К опасностям современной музейной практики им относится распространенность убеждения в *равноценности и равноправии старого и нового искусства* (Грабарь 1971:50). Как следствие, отсюда можно признать одинаковую ценность *всей новейшей художественной продукции* (Грабарь 1971). Трудно удержаться, чтобы не привести образную, эмоциональную оценку таких совре-

менных ценителей искусства из уст И.Э. Грабаря.

*Я наблюдал этих людей, – пишет он, – на выставках, видел, с каким презрением они отворачиваются от отличных вещей только потому, что они не подходят по своему скромному языку ни к одному из утвержденных «измов», и, наоборот, восторгаются невероятной пошлостью, преподнесенной каким-либо ловким шарлатаном модернизма (Грабарь1971:50).*

В трактовке современного художественного процесса Грабаря важно положение о значении экспорта художественных идей и произведений (преимущественно, из Франции), совершаемый ...не кругами созидающими, а кругами воспринимающими и разъясняющими, потребителями искусства (в том числе, коллекционерами и торговцами различного рода) (Грабарь1971:31). Таким образом, к существенной особенности современного искусства отечественный ученый, практик художественного творчества относит его ведущую направленность на потребление.

Современную живопись, в оценке И.Э. Грабаря, отличает воспроизведение реального мира

*... не просто преображенным индивидуальным восприятием, как передавали все подлинные художники от Микеланджело до Ван Гога включительно, а слегка намеренно искаженным (Грабарь1971:56);*

об искажении, а не преобразовании природы см. также Грабарь 1971: 115]. Итак, современное беспредметное искусство не преобразует, а искажает мир, творческое преобразование мира уступает его деформации. Непреодоленным недугом современного искусства остается *фотографобоязнь*, и, как следствие,

*...принесенные некогда ей в жертву строгий рисунок и ясная форма продолжают оставаться в загоне, ожидая дня своего восстановления в правах. Пока же своеобразная болезнь левизны» свирепствует в искусстве Германии и в кругах, это искусство направляющих и потребляющих (вопреки происходящему поправению лидеров современного модернизма, поворота к новому реализму и новому романтизму (Грабарь1971:57, 115).*

Подчеркнем, что при столь критичных оценках современного ему искусства И.Э. Грабарь не призывает к возврату в «вечность бездушного академизма» (Грабарь 1971:116). Дадим слово самому автору книги:

*Да, я всецело за правое и даже академическое искусство, если это Гольбейн, Ватто, Клод Лоррен, Давид, Энгр, Шарден и Шассерно; я от всей души за правое реалистическое искусство, если это Питер Артсен, Жери-*

ко, Рембрандт, Вермеер Дельфтский, Веласкес, Франс Гальс; я за Милле, Курбе, Мане, Моне, Ренуара и Дега, за Маре и Лейбля; да, я за левое искусство, если это Эль Греко, Тулуз-Лотрек, Сезанн, Ван Гог, ранний Пикассо, но столь же решительно против крайностей кубизма, пуризма и прочих «измов», застилающих красоту природы и человека. Я не зову назад, к реакции, а зову вперед, ибо верю и знаю, что Вермеер и Гальс все еще впереди нас – а не позади, что их искусство для нас – все еще незаменимая путеводная звезда, на которую надо ориентироваться, чего бы это ни стоило. И чем скорее, тем лучше (Грабарь 1971).

\*

Искусство – весомый, значительный *культуросберегающий* ресурс, умерение развала, разрушения, хаоса. Утверждать приоритетность духовно-образующей в содержании российского искусства – ломиться, используя устоявшийся слово-штамп, в открытую дверь. Во всех проявлениях искусства России отчетлива иконологическая составляющая, поиск абсолютных ценностных оснований миробытия отечественной духовности. Русское искусство выполняет свою миссию спасения (и в этом его пафос) Человека, давая надежду на духовное, предметно-практическое возрождение культуры, страны.

В многоцветье, идейно-стилевом разнообразии современной художественной жизни актуально звучат слова известного историка искусства России, художника, реставратора И.Э. Грабаря. Великое в искусстве современности заключено не в безудержной погоне за цвето-, формо- экспериментами, ради них самих, а в таком преображении природы, которое было бы исполнено во имя Смысла, Духа, Человека, Культуры, Мира.

Имеет значение для нашего времени и своего рода «переходность» личности И.Э. Грабаря. И.Э. Грабарь, будучи младшим современником И.Е. Репина, И.И. Левитана, В.А. Серова, активно участвует после революции в построении советской художественной культуры. Идеи, высказанные в *Искусстве в плену* представляют специальную ценность для российского искусствознания, позволяя *перебросить мосты* между сменившимися друг друга дореволюционным и советским этапами в последнем, усмотреть в нем духовную преемственность искусства России, как единой целостности, в мировом художественном процессе, культурном диалоге эстетических, духовно-нравственных традиций. Исследование философии, эсте-

тики русского авангарда, оказавшего существенное влияние на развитие мирового искусства (в особенности, в первой четверти XX в.), показывает, что сама по себе беспредметность, абстракция не является препятствием к поиску, определенным достижениям на пути к Смыслу. Русским авангардом успешно реализована миссия обращения к Абсолюту, духовности, был открыт и презентован художественный язык, ставший универсальным для мирового изобразительного искусства. Духовные ценности, поиск Абсолюта, Идеала в искусстве остаются, во все времена, значительным интеграционным фактором в диалоге культур и народов.

### Исползвани източници

Грабарь, И.Э. 1971. *Искусство в плену*. Ленинград [Grabar', I.E. 1971. *Iskusstvo v plenu*. Leningrad].

Кандинский, В. 2007. *О духовном в искусстве*. In: Хрестоматия, Москва [Kandinskiy, V. 2007. *O dukhovnom v iskusstve*. In: *Khrestomatiya*, Moskva].

Каталог выставки. 2012. *Без барьеров: российское искусство, 1985-2000*. Санкт-Петербург [Katalog vystavki. 2012. *Bez bar'yerov: rossiyskoye iskusstvo, 1985-2000*. Sankt-Peterburg].

Малевич, К.С. 2015. *Черный квадрат. О себе*. Москва [Malevich, K.S. 2015. *Chernyy kvadrat. O sebe*. Moskva].

Морозов, А. И. 2007. *Соцреализм и реализм*. Москва [Morozov, A. I. 2007. *Sotsrealizm i realizm*. Moskva].

Успенский, А. 2011. *Между авангардом и соцреализмом. Из истории советской живописи 1920-1930-х годов*. Москва [Uspenskiy, A. 2011. *Mezhdru avangardom i sotsrealizmom. Iz istorii sovetskoj zhivopisi 1920-1930-kh godov*. Moskva].

Чайковская, В. И. 2006. *Три лика русского искусства XX в. Роберт Фальк. Кузьма Петров-Водкин. Александр Самохвалов*. Москва [Chaykovskaya, V. I. 2006. *Tri lika russkogo iskusstva XX v. Robert Fal'k. Kuz'ma Petrov-Vodkin. Aleksandr Samokhvalov*. Moskva].

# THE NATIONAL LIBRARY OF ARMENIA AS CENTRE OF CULTURAL DIALOGUE

Mher Ghazinyan

## НАЦИОНАЛНАТА БИБЛИОТЕКА НА АРМЕНИЯ КАТО ЦЕНТЪР НА КУЛТУРЕН ДИАЛОГ

Мхер Газинян

mherghazinyan@mail.ru

**Astract:** *In this article is discussed the mission of the National Library of Armenia (NLA) from the point of view of cultural dialogue. Briefly is presented the culture and cultural dialogue. The National Libraries are cultural, scientific, educational and informational organizations. National libraries also are implemented functions of cultural dialogue. The following factors and realities contributed to cultural dialogue printed materials in various languages, corners of the literature of different nations and peoples, various exhibitions, compilation of bibliographies, biobibliographies and publishing activity, information and communication technologies, Internet, digitization, different social networks, official website, Museum of Printing, international interlibrary cooperation, etc.*

**Keywords:** *culture, cultural dialogue, natinal libraries, National Library of Armenia*

**Резюме:** *На примера на Арменската национална библиотека в статията се обсъжда мисията на националните библиотеки от гледна точка на културния диалог. Националните библиотеки са културни, научни, образователни и информационни организации. Те съхраняват печатните материали на различни езици; организират изложби за живота и дейността на културите; организират мероприятия от международен характер – дискусии, семинари, конференции и др.; осъществяват международно междубиблиотечно сътрудничество; съставят библиографии, в които е отразено печатното културно наследство от различни нации; осъществяват чрез ИКТ културен диалог; създават социални мрежи.*

**Ключови думи:** *култура, културен диалог, национални библиотеки, Арменска национална библиотека*

The object of research is NLA from the point of view of cultural dialogue, subject of research are the means and realities which are contributed to cultural dialogue. Goals and tasks of research are to present and to value the role of cultural dialogue in the modern world, present NLA in the context of cultural dialogue, to show that NLA performs important functions. Theoretical background- various studies,

encyclopedias, journals, reports, online resources, as well as personal work experience. Used different approaches and methods – an attempt was made to outline a general image of the *NLA's* cultural activity. In the article used sources, literature and online resources in Armenian, Russian and English languages. This topic is practical and has a interdisciplinary character, because library science is connected with the various sciences. The modernity of the topic is conditioned by the need of reevaluating the mission of cultural dialogue in the modern world and the role of the National Libraries in this process.

### **Culture and cultural dialogue**

In the history of mankind there have been many independent, completely different cultures, which coexisted side by side at the same time. Culture is rapidly transformed the environment, society, people's live, so it is valued as a creative factor of life, as an inexhaustible source of social innovation. There are many, sometimes contradictory, definitions of culture. In modern social science, the concept of *culture* belongs to a number of basic categories (Գուրնիչ Պ., 2002, Մշակութաբանություն, Երևան). Culture is a universal form of human activity, forms its programs, goals, methods, means. All the wealth of the existence of a given culture, the integrity of the existence of a given people forms a certain way of understanding the world and existence in it. The result of this specific vision of the environment is the cultural picture of the world-system of images, representation, knowledge about the structure of the world and a person's place in it (Драч, Штомпель, Штомпель, Королев 2011).

Globalization is a global process that is the result of deepening the interconnectedness of different countries and regions (Մանուչարյան Հ., Թումանյան Վ., Ա.Թամազյան, 2006, Քաղաքագիտություն, Երևան). The process of globalization is closely linked to cultural dialogue. The process of globalization leads to the emergence of new forms of culture and lifestyles. The current era is described as a *time of need for intercultural dialogue* (Հովհաննիսյան Տ., 2006, Մշակութային երկխոսության նշանակությունը արդի դարաշրջանում, Բանբեր Երևանի համալսարանի, հմ՝3, էջ



187-194). It should be noted that culture is considered an area of national security (Այվազյան Ա., 2004, Հիմնատարրեր Հայաստանի ազգային անվտանգության հայեցակարգի, Երևան). The problem of intercultural relations is as old as humanity itself. A relatively new historical trend can be considered the efforts of the international community, aimed at recognizing the need for mutual understanding and collegial development of a solution as a norm of interethnic and interstate relations. (Соболева 2009). One of the features of the modern world is the active dialogue of cultures, the process of globalization. The new civilization requires living by common laws, seek ways of understanding (Հովհաննիսյան Ս., Մշակութային երկխոսություն և իրականություն, Քաղաքակրթությունների երկխոսություն. Ժողովրդավարություն և խաղաղություն, Երևան, 2002, էջ 101). The role of libraries in the preservation and revival of national culture is invaluable. The library reflects the level of human civilization (Կոստիկյան Ջ., 2008, Ազգային գրադարանը՝ մշակութային ժառանգության գանձա-րան, Հայաստանի ազգային գրադարան-175, միջազգային գիտաժողով Գրադարանային գործի զարգացումները և Ազգային գրադարանների խնդիրները թեմայով, Երևան, 25-26 հոկտեմբերի, 2007). The printed-cultural heritage is also unique in the field of culture.

### **National libraries – brief overview and characteristic**

Definition and functions of the National Libraries and other related issues have been discussed in professional studies (Մուքիսյան Գ., 1996, Ազգային գրադարան՝ քննական վերլուծություն, Լրա-բեր հասարակական գիտությունների, հտ՝ 1, էջ 102-108).

In the 17-18<sup>th</sup> centuries new type of libraries were formed in Europe-National libraries. The National Library is one of the most important institutions of the state and has defined responsibilities in relations with citizens. The National Library is an international library (Володин 2004). The National Library's main typological features are subor-dination of activity's to the interests of the society, the nationwide

scale of functions and assignments and respectively financial and administrative subordination to the state. The connection of the National Library with the process of statehood development is confirmed by the fact that, 30% existing national libraries were established in the first three quarters of the 19<sup>th</sup> century during the formation of the bourgeois states of Europe and America and 30% in the second half of the 20<sup>th</sup> century, in the process of forming new independent states of Africa and Asia. The National Library became one of the products of the emerging public consciousness, one of the ways to unite the native culture. The term *National Library* originated during the Great French Revolution of 1789 (Библиотечная энциклопедия 2007). The National Library is one of the most significant cultural phenomenon of any country. She, as a rule, is the main system-forming factor in the National Library and information system. National Libraries are the main points of growth, transformation on the library map of the world. The emergence of both those and other libraries was due to the basic historical laws of different countries going through similar stages in their development. The emergence of national libraries was due to the need to consolidate the nation based on its self-identification (Фирсов 2012:6). National Libraries are keepers of the national heritage in writing and in print. They maintain major research collections. But above all they systematically collect all publications produced in their countries. They do so in their deposit collections. These deposit collections are also being expanded now in the field of electronic publications (Europe's National Libraries, 2001). There are many National Libraries in the modern world which implemented important mission.

From the point of view of the implementation of cultural dialogue, there are a variety organizations. From such organizations are National Libraries, which implemented different functions in the process of cultural dialogue. The role of the *Bulgarian National Library* is also important from the point of view of cultural dialogue. By the example of the *NLA* briefly presented some functions and realities in the process of cultural dialogue.

## The National Library of Armenia from the point of view of cultural dialogue

There is information about libraries in ancient Armenia in Armenian manuscripts and stone inscriptions. Armenian historian Ghazar Parpetsi testifies that the library-matenadaran of Etchmiadzin existed from the middle of the 5th century. The libraries of Haghpat, Gladzor, Tatev, Nor Getik, Geghard, Saghmosavank, Narek, Varag, Gandzasar, Kecharis, Ani were famous. In the following centuries, various libraries were opened (Գրիգորյան Ս., 2007, Հայաստանի ազգային գրադարանի պատմության ուրվագծեր (1832-1925), 2007, Երևան).

The *NLA* embraces a large depository of specimens of great richness of the creative mind of the Armenian nation. It is also a unique treasury of printed works from all over the world. The library was established in 1832, however, it began to enjoy the governmental care only after Armenia had gained independence. According to the law On the State Public Library passed on July 4, 1919, the library gained the status of the main state library. During the following decades, the library was enriched with collections of cultural, educational institutions and personal collections of outstanding figures, each of which has its own place in the library panorama and symbolizes the love and veneration of the Armenians towards the Book and the Library. The rich collections of the library include the first printed book in Armenian – *Urbataghirk* [Friday book] (1512, Venice), the first printed Bible in Armenian (1666-1668, Amsterdam), the first periodical in Armenian – *Azdarar* [*The Monitor*] (1794-1796, Madras), the first printed map in Armenian – *Hamatarac ashkharhacoyc* [Large world map] (1695, Amsterdam), etc (Գանձեր Հայաստանի ազգային գրադարանի: Պատկերագիրք, 2012, Երևան).

According to the relevant law, *NLA* is a public library, library science, bibliography, science about a book scientific-research and restoration of the printed product centre in the Republic of Armenia. (Հայաստանի Հնարապետության օրենքը գրադարանների և գրադարանային գործի մասին, գլուխ 2, հոդվ'9-ի 1', ընդունվել է 2012 թվականի մարտի 21-ին, Երևան). The *NLA*

is the largest repository of Armenian printed books in the world (Հայ գրատպություն և գրքարվեստ՝ հանրագիտարան, 2015, Երևան). There are different departments in the NLA which promoted cultural dialogue, for example department of *Art literature and non-book publications* is a specialized structural subdivision of the NLA (NLA's departments). It is important also the role of "Public relations and event's organization" department. The *Literature's Popularization* department is one of the structural subdivisions of the NLA՝ This department is coordinated *Armenian literature in translations* grant program and other programs, etc. (NLA's departments).

1. Printed materials in various languages of the world are preserved. Readers and users learn the culture, history and other areas of different nations and peoples. According to the relevant department in the NLA preserved literature in many languages: Armenian, Bulgarian, Russian, English, French, German, Spanish, Arabic, etc. According to the relevant department in the NLA as readers and users are registered and attended different nations and peoples: Armenian, Persian, Arabian, Indian, Kazakh, Chinese, German, Filipino, Russian, etc.

A unique platform for cultural dialogue has been created. Exist a corners of the literature of various nations and peoples. There are Chinese, French, Uruguayan, Kazakh literature corners in the NLA, in which relevant contemporary literature is presented. It is planned to open other corners also. In the Chinese Book Centre there is literature about China history, culture, philosophy and other fields. This initiative will be continuous. In the NLA located *United Nations Organization's* depositary library.

2. Various exhibitions are organized and life and activity of cultural and other areas figures are presented. Famous historical and cultural realities are also presented. In connection with the issues in question, it is necessary to mention the organization and implementation of the republican, regional and international exhibitions (Ղազիկյան Մ՝, 2016, Հայ գրքի հանրահռչակումը որպես տպագիր մշակութային ժառանգության ներկայացման միջոց, Բանբեր Հայաստանի գրադարանների, գիտա-մեթոդական հանդես, հտ՝2, հմ՝2., 36-40). In anticipation of of the 500th anniversary of printing in Armenian, the NLA organized many different programs and exhibitions (Yerevan world

book capital[2012].

In 2012, *UNESCO* declared Yerevan the world book capital. In general are organized literature exhibitions: thematic and jubilee, books presentations, literary-musical events, lectures, discussions, bibliographic and information theories, etc (NLA's departments). Events of international character are also organized. NLA participates in various international programs. In October 2018, a major international event took place in Yerevan. Armenia hosts the 17<sup>th</sup> summit of the International Organization of the Francophonie, which unites 84 members, associates and observer countries. The summit was held under the rubric *Live together*. Universal values, development of cooperation, education and cultural dialogue were discussed, etc (Ֆրանկոֆոնիայի երկամսյակ. Ֆրանկոֆոնիայի 17-րդ գագաթնաժողով 07-12-ը հոկտեմբերի, 2018թ., Երևան: Ծրագիր մարտ-ապրիլ, 2018, [Երևան]).

On this occasion the *NLA* has organized various events, exhibitions of French literature, report, etc. It is important *European heritage days* program. This is a great opportunity to get acquainted with the Armenian cultural heritage with a history of thousands of years through various events. It is planned to hold further events in the *NLA*: *Get to know Yerevan, old and new Yerevan* exhibition of literature and photos, movie watching. *Armenian national rituals and traditions* exhibition of literature and movie watching. *Armenian printing is an exceptional value of European heritage*. *European printing museums* movie watch. (Եվրոպական ժառանգության օրեր, մշակութային ժառանգության եվրոպական տարի, կիսվելու արվեստը, սեպտեմբեր 22-23, 2018, [Երևան]:) Conferences are also organized in the *NLA*.

3. The *Book* publishing house functioned under the subordinate of the *NLA*. Bibliographies and bio-bibliographies are compiled in the *NLA*, in particular in the department of Bibliography and Library Science, which includes the available printed materials about any important topic or famous cultural figure and other related information. Bibliographia-component of the socio-cultural complex of the documented knowledge (information), communication and value orientation in information flows and arrays, realizing intellectual access to fixed information sources, broadcast of book (information) culture (Фокеев 2006). For example,

*Armenian translated literature, Armenian literature in foreign languages* and other bibliographies are currently being compiled. Individual (personal) bibliography occupies a special place in bibliography, the purpose of which is to compile the works of famous people, the literature about them, to subject them to scientific working, to compile complete bibliographies (Կոստիկյան Հր., 1968, Մատենագիտության հիմունքները, Երևան). On the occasion of Armenian famous poet, minstrel Sayat-Nova's 300<sup>th</sup> birthday his biobibliography was compiled. His literary heritage is one of the important components of the world cultural treasury. The 300<sup>th</sup> anniversary of Sayat-Nova's birth was included in the 2012-2013 calendar of the famous peoples and events, which is marked by UNESCO (Մայաթ-Նովա. կենսամատենագիտություն, 2013). Other studies are being conducted and materials are being published. The NLA expanded publishing activity. 1937-1950 the library had 44 publication, 1951-1960-116, 1961-1970-145, 1971-1980-303, 1981-1990-310, 1991-2007-111 (Հայաստանի Ազգային գրադարանի հրատարակությունների մատենագիտություն 1937-2007, 2007). The NLA published *Memorable dates*, where the anniversaries of Armenian and foreign nations cultural and other fields famous figures are presented, for example Dmitry Dimov (1909-1966), Bulgarian writer, President of the *Writer's Union of Bulgaria* (1964-1966) -110 anniversary, etc (Հիշարժան տարեթվեր 2019, 2018). Currently the NLA continues publishing activity.

4. Modern information and communication technologies, Internet and digitization contributed to a more effective implementation of cultural dialogue. The advent of computers revolutionized the vault of archives, proposing to reorganize the work of libraries, archives and museums. These structures are currently being digitized (Ջարգարյան Տ., 2002, Թվային գրադարաններ, Երևան). At present, information and communication technologies have penetrated into various spheres of public life, including culture. Cultural dialogue also contributes to the availability of information resources. What is an information resource?. Separate documents and separate mass of documents, documents and mass of documents in the informational systems (in the libraries, archives, collections, databases, other informational systems) (Земсков,

Шрайберг 2007). Information technology-set of methods, production processes and software and hardware, united in a technological complex, providing collection, creature, keeping, accumulation, processing, search, output, copying, transmission and distribution of information (Пилко 2008). Internet-worldwide networking, gateways, servers and computers, using a single set of protocols for communication exchange of information, the internet provides global access to information and resources around the world (Библиотековедение, библиографоведение 2007). In the NLA are implemented large-scale digitization works.

5. In the modern world, various social networks also have important functions. The *NLA* is registered on some social networks, such as Facebook, Twitter, Instagram and YouTube. The Facebook page of the *NLA* is a unique cultural information platform. It regularly presents information about the library-information (bibliographic) work and various cultural realities, initiatives and projects on a virtual format – information and interesting facts about different libraries of the world, exhibitions, valuable publications, videos, materials about famous writers and in general cultural figures, interesting information about Armenian typography, known and unknown books, press reviews, reflect of the news sites and TV companies to library's realities, The activity of different departments of the library are elucidated and presented to the public, the international interlibrary cooperation of the library, other important materials. Is implemented online movie watch, etc. The library's Facebook page currently has more than 14.774 followers, the number of which is constantly growing. The page has been designed with beautiful solutions (For more information, please see the *NLA*'s Facebook page). Videos about the *NLA* are also available on YouTube (Video about the *NLA*).

6. As a platform for cultural dialogue it is necessary to mention the official website of the *NLA*, which include valuable informations. The new official website of the *NLA* has recently been launched. The site is trilingual The library website includes various sections: departments, collections, electronic repositories, publications, subscriptions, events, news, laws, partners, etc. Website provides information about the library's brief history. Important information is stored in various electronic repositories, *Armenian book*, *Armenian press*, etc, which represented the

values of the Armenian printing civilization or printed-cultural heritage to the Armenian and foreign society contributing to its popularization (For more information, please see the *NLA's* website).

7. From the point of view of cultural dialogue it is important the mission of the *NLA's Museum of Printing*. The way of development of Armenian typography is presented step by step in different halls of the museum, starting from the first printed book, periodical, map, to our times. The Museum of Printing has the latest technologies which create an interactive environment for non-formal education. There are six halls in the Museum of Printing: at the origins of writing, Armenian alphabet, the firstborn of Armenian book printing, The diaspora of the Armenian typography, book publishing, eternity of writing (Галстян 2018: 24-28). It is a corner summarizing the history of Armenian printing in a unique style with a rich collection of exhibits. It became a member of the European Association of Museums of printing. Many delegations were hosted in the museum. The museum had guests from different countries: etc (Հարությունյան Բ., 2018, Գրատպության թանգարան (1 տարի անց), Բանբեր Հայաստանի գրադարանների, գիտա-մեթոդական հանդես, հտ.4, հմ.2, 2018, էջ 85-91). Videos about the *Museum of Printing* of the *NLA* are also available on YouTube (video about the *Printing Museum* of the *NLA*).

8. International interlibrary cooperation is also important factor. Interlibrary cooperation is one of the significant guaranty of cultural dialogue (Ղազինյան Մ., 2014, Էջեր հայ-եգիպտական միջգրադարանային համագործակցության պատմությունից, Հայաստանը և արաբական աշխարհը. պատմություն և արդի ինտիմներ (երիտասարդական միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների ժողովածու), Ծաղկաձոր, 1-3 նոյեմբերի, 2013).

*NLA* is a member of the Council of European National Libraries (CENL), International Association of Library Associations IFLA, Eurasian Library Association organizations. The *NLA* cooperates with the *Vache and Tamar Manukyan* Matenadaran of the Mother See of Holy Etchmiadzin, Catholicosate of the Great House of Cilicia, *Matenadaran* M. Mashtots Ancient Manuscripts Research Institute, Ormanyan Matenadaran of the Patriarchate of Constantinople, Library of the



Mkhitarian congregation (Venice and Vienna), Haigazian University of Beirut, Romania, National Library of the Islamic Republic of Iran, State Library of Berlin, Czech Republic, France, Copenhagen's Royal, National Libraries of Russia and Belarus, History Museum of Armenia, E. Charent's Museum of Literature and Art, E.Charent's House-Museum, Gulbenkian Library of the Armenian Patriarchate of Jerusalem, New Julfās *Nerses Shnorhali* library of St. Amenaprkich monastery, State Library of the Russian Federation, Kazan University Library, Moscow State Library of Art, National Archive of Armenia, Sardarapat Memorial Museum, Genocide Museum-institute, University of California, Los Angeles Branch, With the Library of Alexandria (Egypt).

Book exchange was implemented with abroad's organizations, for example, with the National Library of Bulgaria, etc (Հաշվետվություն 2019 թվականին կատարած աշխատանքների, 2020, Երևան, see table 1).

Other factors also can be presented.

\*

Thus, culture plays an important role in the modern world. Cultural dialogue has a very significant mission. Various means and realities contributed to cultural dialogue. In the process of cultural dialogue the NLA and the National Libraries of the world performed various important functions. Currently, the means of promoting cultural dialogue have become more numerous, which is conditioned by the rapid development of information and telecommunication technologies. It is necessary to mention that the mission of cultural dialogue significantly contributes to the establishment of harmony and tolerance, global peace and security in the world. The work done enriches the topic of cultural dialogue with new facts and questions. Confirmed working hypothesis namely National Librarie's essential role and mission in the process of cultural dialogue.

### **Acknowledgments**

I express my deep gratitude for invitation, to all the initiators and organizers of this conference. It is a great honor for me to participate and to present a paper at this conference. I express my deep gratitude to the National Library of Armenia.

## Appendix

*Table 1. Book exchange with abroad's organizations*

| № | Company name  | was given<br>(unit) | received<br>(unit) |
|---|---|---------------------|--------------------|
|   | USA (Library of Congress)   | 53                  | 101                |
|   | Belarus (National Library of Belarus)                               | 7                   | -                  |
|   | Bulgaria (National Library of Bulgaria)                             | 6                   | -                  |
|   | Korea (National Library of Korea)                                   | 4                   | 12                 |
|   | Kazakhstan (National Academic Library of Kazakhstan)                | 8                   | -                  |
|   | Japan (National Parliamentary Library of Japan)                     | 4                   | 2                  |
|   | Czech Republic (Czech National Library)                             | 4                   | 4                  |
|   | Romania (National Library of Romania)                               | -                   | 1                  |
|   | Russian Federation<br>National Library of Russia (Saint Petersburg) | 21                  | 9                  |
|   | Russian State Library (Moscow)                                      | 13                  | 27                 |
|   | Vatican (Vatican Apostolic Library)                                 | 7                   | -                  |
|   | Tajikistan (National Library of Tajikistan)                         |                     | 7                  |
|   | France (National Library of France)                                 | 5                   |                    |
|   | Altogether  | 132                 | 163                |



*NLA Common reading room of NLA*



*The Museum of Printing of the NLA*



*Hakob Meghapart, the first Armenian printer*



*The first Armenian printed book Urbataghirk*



*The first Armenian printed Bible, Amsterdam 1666-1668  
[Friday book], Venice, 1512 published by Voskan of Yerevan,  
26.5 x 21.5 cm, 1470 two-column pages  
published by Hakob Meghapart, 16 x 11 cm, 124 p.*



*The first Armenian printed periodical, Azdarar [The monitor], Madras, 1794-1796, Harutyun Shmavonyan of Shiraz printing house 19 x 16.5 cm, 191, 670, 88 p.  
Amsterdam, Tovmas of Vanand printing house, 120 x 150 cm*



*Exhibition*



*Fujitsu ScanSnap SV600  
Source: the Internet*

## References

Այվազյան Ա., 2004, Հիմնատարրեր Հայաստանի ազգային անվտանգության հայեցակարգի, Երևան [Ayvazyan A., 2004, Himnatarrer Hayastani azgayin anvtangutyen hayetsakargi, Yerevan]

[http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRQ/Ardy/2001-2011/himnatarrer\\_2004.pdf](http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRQ/Ardy/2001-2011/himnatarrer_2004.pdf) (17.09.2020).

Բացահայտենք Հայաստանը, Գրատպության թանգարան, մաս-1, 2018 [Batsahaytenk Hayastany, Gratputyen tangaran, mas-1, 2018] <https://www.youtube.com/watch?v=UVsAetmuryA> (17.09.2020).

Գանձեր Հայաստանի ազգային գրադարանի: Պատկերագիրք, 2012, Երևան [Gandzer Hayastani azgayin gradarani. Patkeragirk, 2012, Yerevan.]

Գրիգորյան Ս., 2007, Հայաստանի ազգային գրադարանի պատմության ուրվագծեր (1832-1925), 2007, Երևան [Grigoryan S., 2007, Hayastani azgayin gradarani patmutyan urvagtser (1832-1925), 2007, Yerevan].

Գուրևիչ Պ., 2002, Մշակութաբանություն, Երևան [Gurevich P., 2002, Mshakutabanutyun, Yerevan].

Եվրոպական ժառանգության օրեր, մշակութային ժառանգության եվրոպական տարի, կիսվելու արվեստը, սեպտեմբեր 22-23, 2018, [Երևան] [Yevropakan zharrangut'yan orer, mshakutayin zharrangutyen yevropakan tari, kisvelu arvesty, september 22-23, 2018, [Yerevan]].

Ջարգարյան Տ., 2002, Թվային գրադարաններ, Երևան [Zargaryan T., 2002, Tvayin gradaranner, Yerevan] <http://opac.flib.sci.am/opac-tmpl/bootstrap/>

images/ALL/Digital\_Lbrary.pdf (17.09.2020).

Կոստիկյան Հր., 1968, Մատենագիտության հիմունքները, Երևան [Kostikyan Hr., 1968, Matenagitutyun himunk'neri, Yerevan]

[http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRO/Ardy/1951-1980/kostikyan\\_matenagitutyun\\_1968.pdf](http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRO/Ardy/1951-1980/kostikyan_matenagitutyun_1968.pdf) (17.09.2020).

Կոստիկյան Ջ', 2008, Ազգային գրադարանը՝ մշակութային ժառանգության գանձարան, Հայաստանի ազգային գրադարան-175, միջազգային գիտաժողով Գրադարանային գործի զարգացումները և Ազգային գրադարանների խնդիրները թեմայով, Երևան, 25-26 հոկտեմբերի, 2007 [Kostikyan J., 2008, Azgayin gradarany mshakutayin zharrangutyun gandzaran, Hayastani azgayin gradaran-175, mijazgayin gitazhoghov Gradaranayin gortsi zargatsumnery yev Azgayin gradaranneri khndirneri temayov, Yerevan, 25-26 hoktemberi, 2007].

ՀԱԳ-ի բաժինները [HAG-i bazhinnery] <http://nla.am/wp-content/uploads/2020/05/arvest.pdf> (17.09.2020).

ՀԱԳ-ի բաժինները [HAG-i bazhinnery] <http://nla.am/wp-content/uploads/2020/05/hanrahchakman.pdf> (17.09.2020).

ՀԱԳ-ի բաժինները [HAG-i bazhinnery] <http://nla.am/wp-content/uploads/2020/05/hanrutyun.pdf>

Հայ գրատպություն և գրքարվեստ. հանրագիտարան, 2015, Երևան [Hay gratputyun yev grkarvest. hanragitaran, 2015, Yerevan].

Հայաստանի Ազգային գրադարանի հրատարակությունների մատենագիտություն 1937-2007, 2007, Երևան [Hayastani Azgayin gradarani hratarakutyunneri matenagitutyun 1937-2007, 2007, Yerevan].

Հայաստանի ազգային գրադարանի ֆեյսբուքյան էջի հղումը [Hayastani azgayin gradarani feysbukyan eji hghumy] <https://bit.ly/3kyMOJw> (17.09.2020).

Հայաստանի ազգային գրադարանի կայքի հղումը [Hayastani azgayin gradarani kayki hghumy] <http://nla.am/> (17.09.2020).

Հուլիսի 4 Հայաստանի ազգային գրադարանի օր, 2017 [Hulisi 4 Hayastani azgayin gradarani or, 2017] [https://www.youtube.com/watch?v=gHe6rpkI\\_oU&t=267s&fbclid=IwAR0MIll2KSgJm-\\_wiS3RvH77POegUY\\_3t\\_Xvxrp\\_fpEAGeU38KO\\_TgmXQ8](https://www.youtube.com/watch?v=gHe6rpkI_oU&t=267s&fbclid=IwAR0MIll2KSgJm-_wiS3RvH77POegUY_3t_Xvxrp_fpEAGeU38KO_TgmXQ8) (17.09.2020).

Հայաստանի Հանրապետության օրենքը գրադարանների և գրադարանային գործի մասին, գլուխ 2, հոդվ.9-ի 1., ընդունվել է 2012 թվականի մարտի 21-ին, Երևան [Hayastani Hanrapetutyun orenky gradaranneri yev gradaranayin gortsi masin, glukh 2, hodv.9-i 1., yndunvel e 2012 tvakani marti 21-in, Yerevan] <https://www.arlis.am/> (17.09.2020).

Հաշվետվություն 2019 թվականին կատարած աշխատանքների, 2020, Երևան [Hashvetvutyun 2019 tvakanin katarats ashkhatankneri, 2020, Yerevan].

Հարությունյան Բ., 2018, Գրատպության թանգարան (1 տարի անց), Բանբեր Հայաստանի գրադարանների, գիտա-մեթոդական հանդես, հս.4, հմ.2, 2018, էջ 85-91 [Harutyunyan B., 2018, Gratputyan tangaran (1 tari ants), Banber Hayastani gradaranneri, gita-metodakan handes, ht.4, hm.2, 2018, ej 85-91].

[http://bal.asj-oa.am/76/1/9.\\_BALASAN\\_HARUTYUNYAN.pdf](http://bal.asj-oa.am/76/1/9._BALASAN_HARUTYUNYAN.pdf) (17.09.2020).

Հիշարժան տարեթվեր 2019, 2018, Երևան [Hisharzhan taretver 2019, 2018, Yerevan].

Հովհաննիսյան Ս., Մշակութային երկխոսություն և իրականություն, Քաղաքակրթությունների երկխոսություն. ժողովրդավարություն և խաղաղություն, Երևան, 2002, էջ 101 [Hovhannisyanyan S., Mshakutayin yerkkhosutyun yev irakanutyun, Kaghakakrtutyuneri yerkkhosutyun. zhoghovdavarutyun yev khaghaghutyun, Yerevan, Asoghik].

Հովհաննիսյան Ս., 2006, Մշակութային երկխոսության նշանակությունը արդի դարաշրջանում, Բանբեր Երևանի համալսարանի, հմ 3, էջ 187-194 [Hovhannisyanyan T., 2006, Mshakutayin yerkkhosutyun nshanakutyuny ardi darashrjanum, Banber Yerevani hamalsarani, hm. 3, ej 187-194] [http://www.yso.am/files/20T\\_Hovhannisyanyan.pdf](http://www.yso.am/files/20T_Hovhannisyanyan.pdf) (17.09.2020).

Ղազինյան Մ., 2014, Էջեր հայ-եգիպտական միջգրադարանային համագործակցության պատմությունից, Հայաս-տանը և արաբական աշխարհը. պատմություն և արդի խնդիրներ (երիտասարդական միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների ժողովածու), Ծաղկաձոր, 1-3 նոյեմբերի, 2013 [Ghazinyan M., 2014, Ejer hay-yegiptakan mijgradaranayin hamagortsaktsutyun patmutyunits, Hayastany yev arabakan ashkharhy. patmutyun yev ardi khndirner (yeritasardakan mijjazgayin gitazhoghovi zekutsumneri zhoghovatsu), Tsaghkadzor, 1-3 noyemberi, 2013].

Ղազինյան Մ., 2016, Հայ գրքի հանրահռչակումը որպես տպագիր մշակութային ժառանգության ներկայացման միջոց, Բանբեր Հայաստանի գրադարանների, գիտա-մեթոդական հանդես, հս.2, հմ., էջ 36-40 [Ghazinyan M., 2016, Hay grki hanrahrrchakumy vorpes tpagir mshakutayin zharrangutyun nerkayatsman mijjots, Banber Hayastani gradaranneri, gita-metodakan handes, ht.2, hm., ej 36-40] [http://bal.asj-oa.am/31/1/HAY\\_GROI\\_HANRAHRCHAKUM.pdf](http://bal.asj-oa.am/31/1/HAY_GROI_HANRAHRCHAKUM.pdf) (17.09.2020).

Մանուչարյան Հ., Թումանյան Վ., Ա.Թամազյան, 2006,

Քաղաքագիտություն, Երևան [Manucharyan H., Tumanyan V., A.Tamazyan, 2006, Kaghakagitutyun, Yerevan]

[http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRQ/Ardy/2001-2011/qaxaqagitutyun\\_2006.pdf](http://tert.nla.am/archive/HAY%20GIRQ/Ardy/2001-2011/qaxaqagitutyun_2006.pdf) (17.09.2020).

Սայաթ-Նովա. կենսամատենագիտություն, 2013, Երևան [Sayat-Nova. kensamatenagitutyun, 2013, Yerevan].

Սուրիսայան Գ., 1996, Ազգային գրադարան. քննական վերլուծություն, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, հատոր 1, էջ 102-108 [Sukiasyan G., 1996, Azgayin gradaran. knnakan verlutsutyun, Lraber hasarakakan gitutyunneri, hator 1, ej 102-108] [http://lraber.asj-oa.am/2458/1/1996-1\(102\).pdf](http://lraber.asj-oa.am/2458/1/1996-1(102).pdf) (17.09.2020).

Ֆրանկոֆոնիայի երկամսյակ: Ֆրանկոֆոնիայի 17-րդ զագաթնաժողով 07-12-ը հոկտեմբերի, 2018թ., Երևան: Ծրագիր մարտ-ապրիլ, 2018, [Երևան] [Frankofoniayi yerkamasyak. Frankofoniayi 17-rd gagatnazhoghov 07-12-y hoktemberi, 2018թ, Yerevan. Tsragir mart-april, 2018, [Yerevan].

Библиоковедение, библиографоведение и информатика: терминологический путеводитель. 2007. Москва [Bibliotekovedeniye, bibliografovedeniye i informatika: terminologicheskii putevoditel, 2007, Moskva].

Библиотечная энциклопедия, 2007, Москва [Bibliotchnaya entsiklopediya, 2007, Moskva].

Володин Б. 2004. Всемирная история библиотек, Санкт-Петербург [Volodin B., 2004, Vsemirnaya istoriya bibliotek, Sankt-Peterburg].

Галстян М., 2018, Национальная библиотека Армении. Музей армянского книгопечатания, Вестник библиотечной ассамблеи Евразии, N 2, стр. 24-28 [Galstyan M., 2018, Natsionalnaya biblioteka Armenii. Muzey armyanskogo knigopachataniya, Vestnik bibliotchnoy assamblei Yevrazii, N 2, str. 24-28].

Драч Г., О., Штомпель Л.Штомпель, В.Королев, 2011, Культурология, Санкт-Петербург [Drach G., O., L.Shtompel', V.Korolev, 2011, Kulturologiya, Sankt-Peterburg]

Земсков А., Я. Шрайберг. 2007. Электронная информация и электронные ресурсы: публикации и документы, фонды и библиотеки, Москва [Zemskov A., YA. Shrayberg, 2007, Elektronnaya informatsiya i elektronniye resursy: publikatsii i dokumenty, fondy i biblioteki, Moskva].

Пилко И. 2008. Информационные и библиотечные технологии, Санкт-Петербург [Pilko I., 2008, Informatsionnyye i bibliotchnyye tekhnologii, Sankt-Peterburg].

Соболева М. 2009. О возможности диалога между культурами, Вопросы философии, N 3, 147-157 [Soboleva M., 2009, O vozmozhnosti dialoga mezhdru

kulturami, Voprosy filosofii, N 3, 147-157].

Фирсов В. 2012. Национальная библиотека-системообразующий элемент национальной культуры, Национальные библиотеки в XXI веке, сборник статей, Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека, стр. 6 [Firsov V., Natsiionalnaya biblioteka-sistemoobrazuyushchiy element natsionalnoy kultury, Natsionalnyye biblioteki v XXI veke, sbornik statey, Sankt-Peterburg, Rossiyskaya natsionalnaya biblioteka, 2012, str. 6].

Фокеев В. 2006. Библиография: теоретико-методологические основания, Санкт-Петербург [Fokeyev V., 2006, Bibliografiya: teoretiko-metodologicheskiye osnovaniya, Sankt-Peterburg].

Europe's National Libraries. 2001. Hague.

<http://89.218.140.251/ek/%D0%94%D1%80%D0%B0%D1%87%20%D0%93.%D0%92.%20%D0%9A%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82%D1%83%D1%80%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F.pdf> (17.09.2020).

Yerevan world book capital, [2012], [Yerevan]:



**БИБЛИОТЕЧНО-ИНФОРМАЦИОННАТА ШКОЛА  
НА БЪЛГАРИЯ – ХОЛИСТИЧНО СЪОТНАСЯНЕ  
НА РАЗЛИЧИЯТА ВЪВ ВИЖДАНИЯТА (РИЗОМА  
НА ИНТЕЛЕКТУАЛНИ ИНФОРМАЦИОННИ СИСТЕМИ:  
ПАРАДИГМАЛНИ, ИНСТИТУЦИОНАЛНИ И ЛИЧНОСТНИ  
АСПЕКТИ НА БИБЛИОГРАФСКИЯ И ИСТОРИОГРАФСКИЯ ЕЗИК)**

**Александра Куманова  
Никола Казански  
Николай Василев**

**LIBRARY AND INFORMATION SCHOOL OF BULGARIA:  
HOLISTIC CORRELATION OF DIVERGENCES IN VIEWPOINTS.  
(RHIZOME OF THE INTELLECTUAL INFORMATION SYSTEMS:  
PARADIGMATIC, INSTITUTIONAL AND PERSONAL ASPECTS OF  
BIBLIOGRAPHIC AND HISTORIOGRAPHIC LANGUAGE)**

**Alexandra Kumanova  
Nikola Kazanski  
Nikolay Vasilev**

**a.kumanova@unibit.bg, nkazanski@abv.bg, n.vasilev@unibit.bg**

**Abstract:** *It is revealed the methodology of the bibliographic and historiographic rhizomatism of the modern – as generation and mentality – professional relation of the scholars from State Library Institute – University of Library Studies and Information technologies with the previous academics of the informatization in the biblio-info-noosphere in the whole Bulgarian and universal area. It is described the ontology of the mission of the intellectual union, creative sympathy, various collaboration, continuity (tradition) through the constructive culturological phenomenology of the divergences as a vital polyvariant of building of multidimensional metaorders of the archi-prognostical information modeling for reference-information goals.*

**Keywords:** *library-information school of Bulgaria, holistic of divergences, rhizome of intellectual information systems, bibliographic language*

*По случай 70-годишнината на Университета  
по библиотекознание и информационни технологии*

Когато интелектът рационално обхваща проблеми в съвременната им предметност (менталност, метафизичност, интердисциплинарност) в статусната парадигмална форма на библио-инфо-ноосферата **информационно общество – знаниево общество**

(*трансформатизъм* на информационните реалии в зависимост от порядъците на *съзнанието* и *реалността*) и посоките (планетарност, глобализация, хуманитаризация) на изгражданата модерна универсална информационно-комуникативна среда, приближавана и отстоявана от Държавния библиотечарски институт (ДБИ) – Университет по библиотекознание и информационни технологии (УниБИТ), самият лабиринт (от *предмети* и *посоки* на тектоничност) на информационното моделиране се трансформира в планетарна аркада на когнитологична калейдоскопична *историографска ризоматична системност* и естествено кристализира мисълта: ... *няма никакви граници...*<sup>1</sup>.

Обектът на настоящото изследване е комплексен – менталната, метафизичната и интердисциплинарната предметност на постнекласическата парадигма на библио-инфо-ноосферата (знаниевият клъстер: *библиотекознание, библиография, библиографознание, книгознание, полиграфия, архивистика, палеография, документалистика, информатика, информационни технологии ...*) – информационното пространство. Предмет на проучването е трансформатизмът на информационната реалност. Методологията на разработката е ризоматична, целта ѝ – разкриване на хуманитарната картина на библиотечно-информационната школа на България; задачите – структурираните подраздели на изложението фокусират аспектите на проблема и описват ризоматично позиционирана методология за решаването на тези проблеми. Изследването е базирано от изучаването *de visu* на 270 монографични труда на свързаните с ДБИ – УниБИТ личности за 90 г. (1930-2019).

### **Изграждане на библио-инфо-ноосферата (Транслокация на знаниева системност)**

Подобно на античния герой-преобразовател Тезей, воден от знанието-светлината (: любовта – нишката на *Ариадна*), архитектите на библио-инфо-ноосферата водят и младшите си събратя (студентите), и популацията *Homo sapiens* (читателите, ползвателите – адресатите на информация) през живота-книгата – текстуалната текстура<sup>2</sup> на мирозданието. ШКОЛА – това е името на познанието – изг-

раждане на библио-инфо-ноосферата не като линейна поредица от единични културно-информационни актове, а като свод – аркада на семиосферизма – диалогизма, обхващащ фракталите на многообразни трансформиращи се метаморфози на многомерната планетарна системна информационна реалност. *Тази* ментална реалност се нарича библио-инфо-ноосфера и именно в нея се дефрагментира културната – менталната – вечност.

Методологичната сърцевина на свързаност на личностите на преподавателите от ДБИ – УниБИТ в библио-инфо-ноосфера – е идеята за школа – за **феноменологията на интеракционизма между системните елементи и плановете на хронотопа на тази сфера като транслокация на знаниева системност в информационно-практическата библиотечна реалност (средата)**. Архитектоничното – знаниево = морално – завещание на *тези* личности е възможно рационално да бъде редуцирано до *лапидарния онтологичен* синтез: 1) **съвременната професионална свързаност с предходните дейци** е далеч не съизмерване и/или съперничество с тях или сблъсък помежду ни, а мисия на *интелектуално обединение, приемственост (традиция)* поради културологичната феноменология на **различията като жизнена многовариантност** за изграждането на многомерните метапорядъци на архипрогностичното информационно моделиране за *справочно-информационни цели*; 2) **дисциплинарното многообразие** не е историческо и настоящо разделяне с другите и в професията; 3) в културно-информационната реалност (на *съзнанието*) (за разлика от *физическата* и *биологичната* реалност) – **миналото – настоящето – бъдещето в библио-инфо-ноосферата е един и същ поток ноосферична вечност**, естествено класифицирана чрез наблюдаваните *n*-гледнища и позиции в нея на проявяващите се дейци, които пораждат *n*-именования на информационната реалност – *феноменология*, явяваща се *квалиметрично знаниево обозрима, ефективна и продуктивна в постмодерната парадигма на света и неговата философско-информационна ризоматична картина*.

## Реален ментален диалогизъм в информационната среда (Граница на структуриране на информационното пространство)

Апостолската насоченост на изграждане на школа в библио-инфо-ноосферата, онтологично свойствена на личностите на ДБИ – УниБИТ, е тъждествена на футуристичната възможност за едновременно феноменално пребиваване в информационно-комуникативния ултрамодерен (и/или историографски) акт на познание като културна реалност – реален *ментален* диалогизъм в информационната среда. На нивото на библио-инфо-ноосферата функцията на филтрация и преработка на информация(та) означава отделянето на *своето* от *чуждото*; пропускане, превод на ВЪНШНОТО [ТЕКСТА] в СВОЕ [ЕЗИКА]: по този начин се структурира *ВЪНШНОТО* пространство във *ВЪТРЕШНО*. Границата на структуриране на информационното пространство е двустранна: едната ѝ страна е обърната към *вътрешното пространство на личността (инволюция)*; другата – към *външното пространство на семиосферата (еволюция)*. *Диалогът* инволюция – еволюция *се съдържа в недра-та на личността: ИНКУЛТУРАЦИЯ*. И това е напълно реален диалог (не монолог!) с другите личности, култури, с цялото мироздание (включвайки целия философско-религиозен дискурс на реалността и съзнанието)...

Тектоничната *ментална* същност – на трансформатизма – боравенето с множества: *n*-елементи като единство на изграден от много равнища свят е аксиологичен, квалитетичен и проскопичен ментален *ризоматичен* прибор на *хуманитарните измерения*, на интелигибилния поток от връзки на информационното моделиране във всеки *единичен* информационно-комуникативен акт. Универсална е описаната феноменология за пребиваващите в библио-инфо-ноосферата на човечеството. Уникална е и представената *тук* мисионерска роля на архитектите на тази неспирно изграждаща се, принципно незавършима сфера, принадлежаща едновременно на съвременниците ни и на предшествениците, от която всеки от архитектите ѝ, кимвайки ни със силата на хронотоп-компас, постоянно се намира в интерактивна връзка с нас (диалогизъм!), с която ни напомним<sup>3</sup> с усилващ се от технотронната мембрана-памет<sup>4</sup> на библио-

инфо-ноосферата глас: *По това ще познаят всички, че сте Мои ученици, ако любов имате помежду си.*<sup>5</sup>...

### **Семантичен език на теоретици – практики – адресати на информация (Интелектуални информационни системи)**

Осмисляйки установеното от американския библиотекар, библиотекоевед и библиографоевед **Илейн Свенониъс (Svenonius, E., 1933- )** – професор във Факултета по информационни науки на Университета на Калифорния в Лос Анджелис, завършила философия в Пенсилванския университет (1957), защитила докторат по библиотекознание в Чикагския университет (1971), носителка на наградите на името на **Маргарет Ман (Mann, M., 1873-1960)** и на **Шиали Ранганатан (Ranganathan, Sh. R., 1892-1972)**, и имащо място в библиотечно-информационната сфера разделяне между *описателното каталогизиране* и *предметизирането на информацията* (което се извършва от различни специалисти по същество) като изкуствено, намираме, че всъщност става дума за *един общ библиографски семантичен език* (и е ефективно библиографските служби да бъдат реконструирани на тази основа) [1].

*Един общ семантичен е библиографският език на/за информационните реалии на разсредоточените в многообразни подходи и субективни гледища между принципно многовариантните парадигмални представи за обекта и предмета на библио-инфо-ноосферата – според това, кое на кое се смята подчинено* (израз: Т. Боров), *вбирани историографски от отсъстващата структура* (израз: У. Еко) – *ситото – ризомата* (изрази: Т. Боров, Ж. Делюз, Ф. Гуатари, У. Еко, А. Куманова) на *информацията*. Този семантичен език, на който общуват специалистите – теоретици – практики – адресатите на информацията, предвещава *реконструкции*, отвеждащи към прогнозирането на разработване на *ново комплексно универсално хуманитарно интердисциплинарно направление по изследване на библио-инфо-ноосферата – теоретично, практическо и образователно: ИНТЕЛЕКТУАЛНИ (ИНТЕЛИГЕНТНИ) ИНФОРМАЦИОННИ СИСТЕМИ (intellectual [intelligent] information systems)*.

Именно *интелектуални информационни системи* са от пос-

ледната четвърт на ХХ в. описваните като *система философски* на-товарените компоненти на *знаниевия клъстер* на *тривиума библиотекознание – библиографознание – книгознание...* Тази особеност е пример за това как *парадигмално ТЕХНОЛОГИЧНОТО* равнище на познание<sup>6</sup> *въздейства върху УНИВЕРСАЛНОТО ХУМАНИТАРНО* – за сега като учебни дисциплини<sup>7</sup>, което е симптоматично за библио-инфо-ноосферата...

Този семантичен език на библио-инфо-ноосферата от гледна точка на УНИВЕРСАЛНАТА ХУМАНИТАРИСТИКА за *библиотекознанието, библиографията, библиографознанието, книгознанието, полиграфията, архивистиката, палеографията, документалистиката, информатиката, информационните технологии* има свой РЕЧНИК (словник – контент), своя СЕМАНТИКА (смисъл – значение) и свой СИНТАКСИС (граматика – мислене).

\*

– *Парадигмалните изисквания – императиви* за извеждането на *философските, комуникационните и цивилизационните персонафицирани аспекти* над *институционалните аспекти* в специализираното знание по *информационно-комуникативния цикъл* на библио-инфо-ноосферата са форма на интерпретиране и осмисляне на съвременния *постнекласически диалектически когнитологичен проблем* на компаративистичната *хуманитарна универсализация – специализация* на знанието. Тук има забележителна линия на следване в УниБИТ.

– Още през 2005 г. в катедра *Библиотекознание и библиография* стартира разработването *Увод в специалността (основи на информационното моделиране)* във вид на *триезичен* – първият в света – с три версии *речник* по библиотечна и информационна дейност *The English–Russian–Bulgarian dictionary of library and information terminology = Англо-руско-болгарский словарь по библиотечной и информационной деятельности = Англо-руско-български речник по библиотечна и информационна дейност* (comp. J. V. Richardson; Managing ed. S. Denchev; Ed.-in-chief A. Kumanova; Ed. board R. Burger; Lang. ed. N. Vasilev; Techn. ed. N. Vasilev, V. Stefanova; Rev. F. Mainhard ... (2010; Ново ел. изд. 2017). Плод на *това* направление са и *специално разработените по Ректорска препоръка от*

Александра Куманова – като библиограф (практик) в националната библиография на България – Национална библиотека Св. св. Кирил и Методий и теоретик – автор на първата библиографоведска морфологична теория за информационно моделиране – хуманитарна библиография, основана на изучаването за справочно-информационни цели на международната универсална библиография – продължение на библиографския пътеводител Пътя към книгите на Т. Боров – в кондиция с пр. 1180 библиографски разновидности на 20 езика (III в. пр. н.е. – XXI в.), – УЧЕБНИ ДИСЦИПЛИНИ, които са базисни за универсалното и специализираното библиотечно-информационно образование и успешно се възприемат и от студентите на УниБИТ – не само от Факултета по библиотекознание и културно наследство, но и от Факултета по информационни науки, както и вън от България – в Русия и Германия (където осн. тр. са публикувани): Библиографски модел на знанието; Инфосфера: Когнитология; Методика на научните изследвания. Базисна – в съответствие със съвременните международни образователни стандарти – е и дисциплината Академично писане, защото писменият език – на документалните комуникации – е геокосмическа основа за развитието на втората сигнална система на човека – възел, който обединява философските, комуникационните и цивилизационните аспекти на информацията. (Не е случаен фактът, че именно по линия на тази дисциплина идва най-голямата вълна от студентски научни изследвания в УниБИТ, достигащи до публикация – 3287 на брой от 2005 г. към 22 май 2020 г.)

– Философските, комуникационните, цивилизационните парадигмални персонифицирани аспекти на информацията е необходимо да се разкриват в процеса на библиотечно-информационното образование от комплексни специалисти по философска натовареност на документалната информация – и практики: *Fach*<sup>8</sup>, и философи: в едно лице). Този въпрос е важен професионален крайъгълен камък за структурирането на учебните планове в сферата на библиотечно-информационното образование като научноизследователска и практическа когнитологична компаративистична сфера, иначе разпространяваните от времето на класическата парадигма на науката универсални дисциплини ще асимилират специалните библиотечно-

библиографски дисциплини по парадоксален – на Fach`a – начин и то в условията на интердисциплинарност, когато специалните дисциплини по същество са аванпост на проява, демонстрация и тържество на философската натовареност на информацията...

– *Модерното решение на въпроса е в издигането на специалните библиотечно-информационни дисциплини за справочно-информационни цели до философско-информационни научно-практически знания (историографски и ризоматични) картини на света – библио-инфо-ноосфера, каквито те са в постнекласическата парадигма, чийто метафизичен ментален модел на свързване на реалитетите е фокусиращ холистичното хуманитарно цяло на школата на България по библиотечно-информационно дело в триединството: наука – практика – образование.*

– Библиографски е и езикът на библиографираната и историографираната монографична и справочно-информационна продукция на личностите на ДБИ – УниБИТ: учебникът *Апостоли на инфосферата* (2010) и юбилейните биобиблиографски издания *Лидерство в библиотечния мениджмънт: Науч. кн. по повод 10 год. Катедра „Библиотечен мениджмънт“... (2018)* и *Катедра „Библиотекознание и библиография“: Алманах* (2020 – под печ.). Библиографски е и *подходът* към разкриването на библио-инфо-ноосферата в триединството: наука – практика – образование чрез докосването до когнитологичното коренище – персоналиите на стоящите близко до ДБИ – УниБИТ, които в пълнота ще осмисли бъдещето.

## Бележки

<sup>1</sup> Бах, Р. 1996. *Джонатан Ливингстън Чайката*. София, 1996, с. 107.

<sup>2</sup> *Лат.: textura – строеж. Тук: по аналогия на микроскопичните кристали – метафорично: вътрешен порядък в разположението на информационните реалити от първично-документално и фактографично ниво, отразявани чрез вторично-документалното ниво на библио-инфо-ноосферата, но и в съответствие с космогоничната класификация на реалността (физическа – биологична – културна) на Л. А. Уайт: White, L. A. 2016. *The evolution of culture. The development of civilization to the fall Rome*. London. 400 p.*

<sup>3</sup> *Лат.: memoro.*

<sup>4</sup> *Лат.: membrana-memoria.*

<sup>5</sup> Йоан (13: 35) – думи на Исус Христос.



<sup>6</sup> Срв.: Катедра по интелигентни информационни системи на Обединения институт по информационни проблеми при Белоруския национален технически университет (Беларус) – Department of Intelligent Information Systems of United Institute of Informatics Problems at Byelorussian National Technical University (Belorussia); Катедра по интелигентни системи на Факултета по информационни технологии при Технологическия университет на Бърно (Чехия) – Department of Intelligent Systems Faculty of information technology Brno University of technology (Czech Republic); Катедра по интелигентни системи на Факултета по компютърни и информационни науки при Университета на Любляна (Словения) – Department of Intelligent Systems of Faculty of Computer and Information Science at University of Ljubljana (Slovenia); Катедра по интелигентни системи при Техническия университет на Делфт (Холандия) – Department of Intelligent Systems Technical University of Delft (Netherlands); Катедра по интелигентни системи при Университета на Индиана в Блумингтън (САЩ) – Department of Intelligent Systems Indiana University Bloomington (USA); Катедра по интелигентни системи при Университета на Ибараки (Япония) – Department of Intelligent Systems Ibaraki University (Japan)...

<sup>7</sup> Срв. с учебната програма – пътеводител за образователната степен „Магистър“ по специалността „Интелигентни информационни системи“ на Института по езикови технологии (компютърна лингвистика) към Училището за компютърни науки при Университета на Карнеги Мелън в Питсбърг, Пенсилвания, САЩ; Master of Science in Intelligent Information Systems / Language Technologies Inst. School of Computer Science Carnegie – Mellon University : Student Handbook 2018-2019. Pittsburgh (Pennsylvania), 2018. 37 p. <<https://lti.cs.cmu.edu/sites/default/files/Handbook-MIIS-2018.pdf>>.

<sup>8</sup> Нем.: Fach – букв.: отрязък (от цялото): 1) отрасъл, област (от науката и изкуството), специалност; 2) учебна дисциплина... Fach literatur – специална литература.

### **Използвани източници**

Svenonius, E. 2014. *Intellectual Foundation of Information Organization*. Boston.

КУЛТУРНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В СФЕРАТА  
НА КНИГОИЗДАВАНЕТО. АСПЕКТИ ОТ ДЕЙНОСТТА  
НА БЪЛГАРСКОТО КНИЖОВНО ДРУЖЕСТВО  
СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕТО

Евгения Василева

CULTURAL INTERACTIONS IN THE FIELD OF PUBLISHING.  
SOME ASPECTS OF THE ACTIVITIES OF THE BULGARIAN  
LITERARY SOCIETY AFTER THE LIBERATION (1878)

Evgenia Vasileva  
e.vasileva@unibit.bg

**Abstract:** *This article presents aspects of the activities of the Bulgarian Literary Society after the Bulgarian Liberation (1878). In this period rapid development and improvement of technologies in printing and the increase of Bulgarian printed production, development of a network of printing houses and related to them activities were observed. The relocation of Bulgarian Literary Society from Braila to Bulgaria and the restoration of its actually interrupted scientific activity, as well as its transformation by a statute from 1904 into Bulgarian Academy of Sciences with 3 branches: Historical-Philological, Natural-Medical and Legal-Scientific. The emphasis is placed on the editions of society: Periodical Journal of the Bulgarian Literary Society (Braila, 1870–1876, Sofia, 1882–1910), Annals of the Bulgarian Literary Society (1901–1911), Bulgarian Library (since 1902), Collection of Folklore, Science and Literature (from 1889), renamed from 1903 to Collection of Folklore and Ethnography.*

**Keywords:** *Bulgaria, Bulgarian Liberation, Bulgarian Literary Society, periodicals*

По време на Априлското въстание и на Руско-турската освободителна война (1877–1878) една голяма част от книжовниците се включват в революционните действия и книгопечатането замира, прекъсва излизането на почти всички вестници и списания. *Постепенно след Освобождението заедно с преместването се възобновява и активизирането на книжовния живот на родна земя* (Правдомирова 2010).

След Освобождението започва бързо развитие и усъвършенстване на технологиите в печатането и увеличаване на българската печатна продукция и развиване на мрежа от печатници. Запазва се връзката между традицията в оформянето на ръкописните и първи-

те печатни книги с дизайна на печатните издания след Освобождението, и същевременно се усеща значителното влияние и на западноевропейските модели в книгопечатането и книгоиздаването. *Постепенно обществото налага нови форми и критерии за тяхната дейност* (Ефтимова 2011: 293-298).

Освобождението дава тласък в развитието на печатното дело. Първите печатници, създадени в чужбина, се пренасят в България, където започват да развиват своята дейност. Традицията по книгоиздаването през Възраждането продължава в първите години след Освобождението, но вече се усеща силното влияние на европейските практики с копиране на утвърдени образци.

### **Българското книжно дружество след Освобождението**

Първите десетилетия след Освобождението са години на интензивен градеж на новата българска култура. Министерството на народното просвещение, под чиято егида е културата, отдава дължимото значение на духовното развитие на младата българска нация. В общественото пространство на дневен ред стоят за разрешаване фундаментални проблеми от особена важност за бъдещето на България и за приобщаването ѝ към цивилизования свят. Два от тях са създаването на национална ценностна система (духовна и материална) и бързо догонване на постиженията на западноевропейската култура. Ето защо, макар и често да се сменят, управляващите политически сили отделят специално внимание на образованието, науката и изкуството.

*Важен щрих в културната панорама на младата българска държава представляват мерките, пряко насочени към стабилизация на книжовния живот. Забелязва се стремимеж към утвърждаването на водещите библиотечни институции – народните библиотеки в София и Пловдив, библиотеките на Книжовното дружество и на Висшето училище. Чрез ежегодна осигурената им държавна издръжка, колкото и скромна да е тя в сравнение с книжовно напредналите страни, те се превръщат не само в хранилища на националния книжовен фонд, но и в средище за общуване с книжнината на световната творческа мисъл. Към края на 80-те год. на XIX в. финансово укрепващата държава започва да кредитира по-широко книжовната дейност. В бюджета за 1888 г. Народното събрание за пръв път гласува 60 000 лв. за книжовни и научни предприятия* (Правдомирова 2010).

През 1879 г. княз Александър I поема българския трон с желанието да работи за изграждането на България като модерна европейска страна. Той не само, че е възпитан със съзнание за държавност, култивирано в Хесенската херцогска фамилия, той изповядва господстващата идея на века за ролята на националността.

*Като се опира на главния си секретар и министър на просвещението д-р Константин Иречек, свързан с Българското книжовно дружество още от основаването му през 1881–1882 г., князът помага за прибирането на Дружеството на българска земя и поощрява възстановяването на фактически прекъснатата негова научна дейност (Тодорова 2011).*

На 26–28.11.1878 г. се провежда Извънредно главно събрание в Браила, което взема решение за преместване седалището на Българското книжовно дружество (БКД) в София. Членовете му се включват активно в политическите и културни процеси на Княжеството. През октомври 1882 г. Народното събрание отпуска годишна субсидия от 12 000 лв. за издаване на списанието и за издръжка на Дружеството (Уеб сайт БАН).

Синтезирано тази начална история на БКД, *Периодическото списание* и др. академични издания е представена през 1911 г., когато БКД се трансформира в Българска академия на науките (БАН) (Българска книга 2004). Според тази енциклопедия, през 1870 г. е издадена първата книжка на *Периодическото списание* на БКД като негов орган с редакционна колегия: В. Д. Стоянов-Берон, Т. Пеев, А. Теодоров-Балан, Д. Моллов и др. Това е първото българско научно и литературно критическо списание, излизало в Браила през 1870–1876 г. и продължило в столицата през 1882–1910 г. От 1911 г. е преименувано на *Списание на БАН*.

През с.г. родолюбиви българи даряват средства за развитието на БКД. През 1871 г. е провъзгласен първият почетен член на БКД – Гаврил Кръстевич, български книжовник и обществен деец (Уеб сайт БАН).

БКД можело да разчита вече не само на обществено-моралното, но и на прякото княжеско-държавно финансово попечителство. Утвърждавайки се институционно на държавно равнище, пред Дружеството се разширяват възможностите за по-успешно изпълняване на високите програмни задачи. Васил Стоянов, който поема редактирането на дружествения орган, горещо апелира в кн.1

на *Периодическо списание* през 1882 г.:

*Сега сме народ вече свободен, с държава, една от държавите в Европа, един от свободните народи на света, та нужно е бързо да стигнем другите вече напреднали народи... Ето затова усилията на БКД трябва да се насочат отново (за всестранно изучаване и обработване на българския език и за изучаването на българската история). Миналото на нашия народ, българската политическа и културна история представлява един грамаден и почти неизчерпаем материал за по-подробното ѝ осветляване и по-тънко издирване, пълно с поучение и назидание за бъдеще (Периодическо списание 1882).*

През 1882 г. министърът на народното просвещение Константин Иречек назначава Привременен управителен комитет, който да възстанови и ръководи дейността на БКД. Председател на комитета е Васил Д. Стоянов-Берон. Възстановява се издаването на *Периодическо списание*. Приет е Правилник за привременно управление на БКД, който действа до 07.08.1884 г. На 7 юни 1882 г. БКД се обръща към Софийската община с молба за предоставяне на терен за изграждане на собствена сграда. През март 1884 г. е отпуснато мястото на ул. *Цариградска*. Първото главно събрание на БКД, свикано след Освобождението, се събира на 7 август 1884 г. То приема нов Устав, въвел нова структура и различна научна организация. Създадени са три научни клона: Историко-филологически, за природни и медицински науки и за държавни науки. Научното ръководство се състои от председател, подпредседател, деловодител, ковчезник и председатели на клоновете. За председател е избран проф. Марин Дринов (Аргирова-Герасимова, Безлова 2004).

Не само Гаврил Кръстевич и Марин Дринов, а почти целият елитен кръг от дружествените членове, занимаващи се с хуманитарни науки, предприема научни изследвания за дългия и сложен процес на историческото формиране и демографската динамика на народностно-културната общност на българите. Още през 80-те год. на XIX в. П. Р. Славейков и Ал. Теодоров-Балан, М. Дринов и К. Иречек, Л. Милетич правят първите, незагубили и до днес стойността си, изследвания върху развитието на българския език и литература, песните, обичаите и др. (Българска книга, 2004). Изследва се първичната вътрешна сила и духовните връзки в процеса на образуване на социалната общност и единното общонародностно бъл-

гарско самосъзнание. С усърдието на В. Д. Стоянов за тези проучвания са привлечени външни на БКД проучватели на народните умотворения и поетичното творчество, на диалектите, съхранили и обогатили българското национално самосъзнание през вековете. Наред с академичните студии, *Периодическо списание* в края на XIX в. обнародва автентичен материал от писмено-литературен и етнографски/етиологичен вид, описания и научни съобщения за археологически, епиграфски, нумизматични и др. материални паметници, участвали в създаването на българската нация. Сред авторите на тези трудове са С. Ж. Дацов, Ц. Гинчев, П. К. Гъбюв, П. Карапетров, Т. Васильов и др. Те сътрудничат и по-нататък трайно в изданията на БКД, включват се в други форми на научната дейност. През 90-те год. на XIX в. печатат свои студии Ефр. Каранов, В. Кънчов, Г. Занетов, Н. А. Начов, Д. Устагенов, А. П. Стоилов, Д. Матов и К. Шапкарев и др. Част от тях стават членове на Дружеството. За издирването на материали работят немалко местни проучватели. Така БКД се превръща в институция, насърчаваща и подпомагаща развитието на науката (Българска книга 2004).

Повечето български интелектуалци съвсем не се радват на материално богатство и осигуреност през 80-90-те год. на XIX в. След абдикацията на княз Александър I през 1886 г. държавната субсидия за БКД е прекратена, като се възобновява доста по-късно, в началото на XX в. Спряна е възможността да се заплащат публикуваните трудове в дружествените издания, съкращават се паричните средства за финансиране на големи изследователски проекти и теми, започнати отпреди.

В този период *Периодичното списание* на БКД се насочва към проблемите на български език, публикува съчинения на чуждестранни учени, печата статии по социални и политически проблеми и др. То постепенно се превръща в трибуна за всеобщо просвещение на българския народ и му показва пътя за неговото вещественно обогатяване (Българска книга, 2004).

След 1911 г. с финансовата субсидия от своя дългогодишен председател – политика и банкера Иван Ев. Гешов, БКД се превръща в самостоятелна и независима институция. През 1928 г. е завършена централната му сграда, построена върху дарената от Сто-

личната община земя. 22-мата академици ипотекират личните си имоти и влагат получените от БНБ 3 млн. лв. в строителството. В първото ръководство на БАН влизат Иван Ев. Гешов, Любомир Милетич, Иван Пеев-Плачков и Стоян Аргиров. Тя развива дейността си в 3 научни направления: Историко-филологическо, Философско-обществено и Природо-математическо. През 1947 г. Великото народно събрание приема нов Закон за БАН. Академията се превръща в държавно учреждение, на което са подчинени по-голяма част от създадените след 1945 г. научноизследователски институти в страната. След 1991 г. академичните звена на БАН стават автономни (Аргирова-Герасимова, Безлова 2004).

През 1947-1989 г. *Периодическо списание* се трансформира в *Сборник на БАН* и *Списание на БАН*. Осигурено е комплектуването на *Сборника за народни умотворения, наука и книжнина*. През 1947 г. е основавано издателство с печатница, а от 1968 г. то открива своя книжарница в сградата на Централно управление. Издателската продукция до 80-те год. на XIX в. е около 200 книги годишно и теченията на 31 специализирани научни списания. По-известни негови поредици са *Литературен архив*, многотомниците *История на България*, *Български народни носии* и др. Активно работи редакция *Българска енциклопедия*. След промените от 1989 г. съществува като Академично издателство *Проф. Марин Дринов*.

### Използвани източници

Аргирова-Герасимова, М., Й. Безлова. 2008. Книжовното наследство от български периодични издания във фондовете на Българската академия на науките. В: *Кирилицата в духовността на европейската информационна цивилизация : Пета национална научна конференция с международно участие*, София, 1 ноември 2007 г., с. 453-459. [Argirova-Gerasimova, M., Y Bezlova. 2007. Knizhovното nasledstvo ot balgarski periodichni izdania vav fondovete na Balgarskata akademia na naukite. V: Kirillitsata v duhovnostta na evropeyskata informatsionna tsivilizatsia : Peta natsionalna nauchna konferentsia s mezhdunarodno uchashtie, Sofia]

Българска книга. Енциклопедия. 2004. Пентсофт. [Balgarska kniga. Entsiklopedia. Sofia]

Ефтимова, С. 2011. Да управляваш бъдещето. В: Библиотечният и културен мениджмънт и информационно-комуникационните технологии : Научна

конференция с международно участие, Бургас, с. 293-298. [Eftimova, S. 2011. Da upravlyavash badeshteto. V: Bibliotechniyat i kulturnen menidzhmant i informatsionno-komunikatsionniete tehnologii : Nauchna konferentsia s mezhdunarodno uchastie, Burgas.]

Правдомирова, Д. 2010. *Формиране и развитие на библиографската наука в България до 1944 г.*, София [Pravdomirova, D. 2010. Formirane i razvitie na bibliografskata nauka v Bulgaria do 1944 godina. Sofia].

Тодорова, Цв. 2020. Европейската историческа наука (XIX в.) [Todorova, Tsv. Evropeyskata istoricheska nauka (XIX v.)], Available at: <[http://electronic-library.org/articles/Article\\_0150.html](http://electronic-library.org/articles/Article_0150.html)> [Accessed 21 June 2020]

Уебсайт на БАН. 2020. [Uebsayt na BAN], Available at: <http://www.bas.bg> [Accessed 21 June 2020]



# ПРИНЦИПИТЕ НА ТОЛЕРАННОСТ, ОТРАЗЕНИ В ЧИТАЛИЩНОТО ЗАКОНОДАТЕЛСТВО И ТЯХНАТА ПРИЛОЖИМОСТ

Венцислав Велев

## THE PRINCIPLES OF TOLERANCE REFLECTED IN THE CHITALISHTE LEGISLATION AND THEIR APPLICABILITY

Ventsislav Velev  
v.velev@unibit.bg

**Abstract:** *For more than 160 years the most widespread cultural institution in our country is the community centres (chitalishte). From the first years of its development, it has set as one of the main principles of its existence equality and tolerance between the different ethnic communities. Prevention of religious intolerance is also the basis of the existence of the Chitalishte institution. This understanding is reflected in the Chitalishte legislation. So far, 4 laws regulating the activity of this cultural institution have been normatively applied. In each of them, religious and ethnic tolerances are indicated as a mandatory element that each community centres must observe. The subject of this article is a detailed examination of the applicability of these legal norms and how they are perceived and applied in practice over the years.*

**Keywords:** *community center, legislation, tolerance,*

Повече от 160 г. най-разпространената и в същото време най-значима културна институция в България представлява народното читалище. Възникнало като място за общуване, то бързо намира своите привърженици, които го развиват като средище за получаване на нови знания и отстояване на изконните български ценности. От първите години на своето съществуване читалището залага в себе си като основно виждане приемането и прилагането на принципите на равноправие и толерантност между отделните етнически общности. Всичко това се извършва още в период, когато българската държавност и нация се намират под чуждо владичество. Независимо от това, недопускането на религиозна нетърпимост е важен елемент, който показва зрелостта на зараждащата се българска интелигенция, която е основния двигател на читалищното дело.

Разбирането за толерантност и споделянето на виждането за единност в многообразието намират отражение и в читалищното за-

конодателство. До този момент нормативно са прилагани 4 основни закона, които през годините са претърпели известни промени. Във всеки един от тях посочените принципи са поставяни с приоритет и присъстват като задължителен елемент, който всяко читалище е нужно да спазва.

Обект на настоящото научно съобщение е посочването на отделни примери, които разкриват приложимостта на правните норми в читалищната дейност и как те през годините се възприемат и прилагат в практиката. Изследването е направено на базата на подробно проучване и подлагане на анализ на нормативната база.

### **Етап на развитие на читалищата без наличие на специално законодателство**

При възникването си през 1856 г. първите читалища поставят като основен принцип при изграждането си недопускане деление на хората по религиозна, етническа или социална принадлежност. Толерантността във взаимоотношенията се превръща в основен елемент от дейността на всяко читалище. Всичко това се случва в условията на липсата на самостоятелна българска държавност и принадлежност на българските земи и народ към Османската империя. През този период важен катализатор на настъпващите нови отношения са и наченките на реформиране на обширната империя, положени с въвеждането на двата големи реформени акта – Гюлханския хатишериф (1839 г.) и Хатихумаюн (1856 г.)<sup>1</sup>, които дават началото на т.нар. период на Танзимат<sup>2</sup>. Всичко това, както и настъпилите икономически и политически промени в цяла Европа от средата на XIX в. тласкат развитието на национално-освободителната борба на българите, част от която са положените основи на изграждане и развитие на читалищното дело, което върви успоредно с борбата за новобългарска просвета и църковна независимост.

Липсата на разписана строга регламентация, която да се прилага при създаването на читалищата и участието на хората в тях е характерна за тези години. Прилага се традиционното за българското население право, допълнено с възприемането на основните християнски ценности, свързани с почитане на личността на всеки

човек и зачитане на неговото достойнство. През първите години от втората половина на XIX в. културното влияние на Западна Европа е повече от показателно. Макар и доста различно от традиционните порядки на българското общество, както и на ориенталските нрави в Османската империя, идеите на модернизма бързо намират отглас в голяма част от българското общество, а в не малка и от турското.. Това естествено оказва известни влияния върху българското общество на процесите характерни и за останалите балкански народи, както и заемки от правото на европейските държави. Обяснение за това намираме в обстоятелството, че повечето от инициаторите за създаването на читалищата са възпитаници на чужди университети или това са хора, които покрай реализацията на търговски интереси имат възможност да попият от вижданията и наложените порядки в западните държави. Пренесени, те биват дообогатени с възприетите от българите нрави и обществени порядки. Налице е желанието за обособяване на специфично място за обмен на информация, провеждане на срещи, както и организиране на четения, където будните и просветни българи имат възможността да се докоснат до книгата. Също така, общ е и стремежа за национално самосъзнание и поддържане на буден български дух, както и подпомагане борбата за новобългарска просвета и църковна самостоятелност. Всичко това е свързано и с принципа за припознаване равноправието на всеки човек, който приема тези идеали, които са общи за всички територии населявани от българи. Не случайно в програмните документи на първите български читалища (устави) е записано, че тяхната дейност ще се уповава предимно на: възникването на основата на взаимния интерес; равнопоставеността на всички членове на читалището, без оглед на техния социален статус; задоволяване на все нарастващите културни и познавателни потребности на хората от различните населени места. Постепенно читалища възникват в почти всички по-големи български населени места. Създават се и в столицата на Османската империя – Истанбул, както и в столиците на вече възникналите нови балкански държави – Румъния и Сърбия – Букурещ и Белград. Именно в тях родната емиграция намира трибуна за популяризиране на българските идеи сред по-широк кръг от хора, включително и извън българския етнос.

След Освобождението започналият процес на създаване на нови читалища продължава. Това личи най-вече от бързо оформящата се в национален и държавен обхват читалищна мрежа. Данните показват, че към края на 70-те год. на XIX в. читалищата наброяват повече от 130. Десет години по-късно те са 236, като тук са включени и читалища, които остават извън пределите на Княжество България, но са в територии населени с българи. По официалната статистика на Царство България през 1910 г. общият брой на читалищата вече е 1076. Мисията, която всички те отстояват си остава свързана със запазването на традиционните за народа ни ценности, както и създаване на условия за получаване на нови знания. Принципите на единство и толерантност също са запазени и остават първостепенни и водещи. Това показва устойчивостта на възприетите принципи. Обществената значимост и престиж на читалищата е показателен, за което говори и факта, че в ръководството на читалищното дело се включват както представители на интелигенцията, така и водещи държавници, политици и представители на заможните прослойки от населението. В съзнанието на хората се затвърждава убеждението, че читалището е не само значима, но и важна за обществото институция. Специфичното за нея е, че тя е институция на всички граждани, създадена от тях и за самите тях. За това говорят и различните публикации в пресата. Същото е отразено и в изказванията на личности като К. Иречек, Ив. Вазов, проф. Ив. Шишманов, проф. В. Златарски, проф. А. Иширков, проф. Б. Йоцов, Л. Милетич, Ст. Чилингиров, Ем. Попдимитров, Д. Христов, Я. Хлебаров и др. Всички тези видни учени, общественици, политически и държавни мъже са и ревностни радатели за развитието на читалищното дело, насърчавайки популяризирането на толерантността и многообразието в неговата дейност.

### **Читалищното законодателство**

Идеите за изработването на специална нормативна база и създаване условия за нейната приложимост, което да постави читалищното дело на правна основа възниква още в началото на XX в. До този момент читалищата се възприемат като доброволни граж-

дански сдружения, които обединяват най-широк кръг от хора, предоставящи им възможност да задоволяват културните си потребности, както и да изразяват своя талант в непрофесионална среда. Те се очертават и като специфично място за изнасяне на „лектории“ и „сказки“ на различна тематика, като слушателите са хора от всички възрастови и социални групи. Това се осъществява на фона на развиващите се професионални културни институти, които през тези години основно са съсредоточени в столицата София и някои по-големи градове на страната – Пловдив, В. Търново, Русе, Шумен и др. Липсата им в малките населени места се покрива именно от читалищата. Непрекъснато нарастващият брой на новоразкрити читалища, както и новите условия на развитие неминуемо пораждаат необходимост от въвеждане на единност в устройството и организацията им на територията на цялата страна, което се постига посредством въвеждане на специализиран тип нормативна уредба. Като основни принципи за изработването на читалищно законодателство се възприемат наложените от първооснователите на читалищата – взаимно зачитане на човешкото достойнство, недопускане на етническа или религиозна дискриминация, преодоляване на социалното неравенство. Изтъкват се и християнските добродетели, като важен елемент от възпитанието на младото поколение. В този смисъл се обсъждат и първите текстове за читалищен закон. Целта е да се изработят и приемат общи правила, свързани с образуването на нови читалища, техните цели, дейности и отговорности. Всичко това е в унисон с основния закон на държавата – Конституцията. Събитията след края на Първата световна война и нуждата от място за обединение и срещи на интелигенцията също дава тласък на развитие на законодателството в тази посока. Така се стига до началото на 1927 г., когато бива приет и публикуван първият Закон за народните читалища. По същество той отменя действащия от 1920 г. Закон за учредяването на достъпни народни библиотеки. Читалищата се посочват като важни средища в страната, като се акцентира на техния просветителски характер. Същите стават напълно автономни организации, в които е заложено самоуправлението, така типично за гражданските организации, прилагано и до този момент. Целите са насочени към обединяване на нацията и предоставяне на възмож-

ност всеки да се докосне до културата и образованието. Още в преамбюла към закона е отбелязано, че народните читалища са традиционни за българския народ организации, които обединяват в себе си всички хора, без те да бъдат разделяни по някакъв признак. Всеки получава свободен достъп до всички предлагани в читалището услуги, като акцентът най-вече се поставя върху библиотечната дейност, както и възможността за създаване на нови контакти, обмен на знания и учредяване на публични места за осъществяването на събрания на населението. За правилното тълкуване и прилагане на закона към него е издаден и Правилник за приложението му. През 1941 г. в Народното събрание се гласуват текстове на нов Закон за народните читалища, които по същество преповтарят голяма част от записаното в закона от 1927 г., но отчита някои от промените, настъпили междуременно в новата обществено-политическа обстановка в страната. Дефинира се понятието *читалищна дейност*, като под него следва да се разбира активна институционална и практическа работа на всички хора по събуждането на интерес у гражданите към четенето, чрез което да се създадат условия за тяхното нравствено и духовно ограмотяване. Както и до момента, не се прави разлика между отделните етнически групи или религиозни общности, а се посочва, че те са част от българския етнос. Подчертава се, че читалището е средища на всички граждани, които искат да поддържат в себе си и семействата си всички български добродетели. Законът дава възможност и за развиване на различен тип дейност, която да подпомага развитието на всяко отделно читалище, като по този начин се привличат и нови членове и съмишленици. Наред с училищата това е второто просветно средище, даващо познания от различен характер. В отделни текстове на закона се прокрадват и някои идеи, които да подсказат, че именно читалището е онзи тип организация, която е призвана да бъде обединителен духовен център на всички българи, независимо живеят те, което е своеобразен отговор на наложеното разпокъсване на българския етнос с наложения на България унизителен Ньойски мирен договор.

Настъпилите от втората половина на 40-те год. на ХХ в. не само икономически, но най-вече обществено-политически промени неминуемо дават своя отпечатък и върху развитието на читалища-

та. През 1945 г. е приета Наредба-закон за народните читалища, с която се отменят всички нормативни документи регламентирали читалищната дейност до този момент. Като цяло новото законодателство е приведено в съответствие с наложената ориентация на страната и присъединяването ѝ към страните от т.нар. Източен блок. Читалищата са поставени под юрисдикцията и наблюдението на Министерството на пропагандата, като за тяхна основна задача се определя подпомагането на процесите по *развитие сред народа на всестранна култура и просвета*. Запазва се идеята за демократизъм и толерантност, но пречупена през призмата на новия социалистически модел на развитие. За разлика от предходните години, в новия закон никъде не се акцентира върху традиционните за читалищната институция принципи на равноправие, както и на единство между различните социални, религиозни и национални прослойки. Приема се, че като български граждани всички са равни пред закона, което индиректно насочва, че не би следвало да се прави някаква форма на разделение. Християнските ценности са заменени с атеистични виждания. Това се открива в дадената дефиниция, която гласи, че читалищата са *свободни демократични организации*, както и че те са *юридически лица с идеална цел*. Многообразието и търпимостта между различните не се упоменават. С малко поправки този закон се прилага в продължение на повече от 50 г. Промените от 1989 г. налагат ново изменение в действащото законодателство. През 1996 г. е приет напълно нов Закон за народните читалища. Съгласно дадената в него дефиниция читалищата са посочени като *традиционни самоуправляващи се български културно-просветни сдружения в населените места, които изпълняват и държавни културно-просветни задачи*. По-нататък законодателят възстановява премахнатите в предходния закон основни принципи заложили първите читалищни дейатели, а именно, че в дейността на читалищата *могат да участват всички физически лица, без оглед на ограничения на възраст и пол, политически и религиозни възгледи и етническо самосъзнание*. Всичко това в някаква степен напомня първият читалищен закон и посочва виждането за демократичност на институцията като основен и неотменим.

## **Принципът на толерантност отразен в читалищното законодателство и неговата приложимост**

От направения кратък преглед на читалищното законодателство – отменено и настоящо, може да се направи заключение, че основен двигател на читалищната дейност е приемането на толерантността като водещо начало – наложен принцип още при създаването на първите читалища и отстояван от всички читалищни ръководители. През годините, заедно със запазване на разбирането за недопускане на етническа, религиозна или социална делимост, се включва и бива отразен във всеки нормативен акт. Това говори за изключителна устойчивост на институцията и приемането ѝ от обществото като важна и значима.

Почти всички читалища развиват еднакъв дейности – библиотечна, любителско творчество, както и предоставяне на възможност за срещи, разговори и изнасяне на разнообразни тематични лектории. Всичко това задължава хората, посещаващи читалището, да уважават вижданията и разбиранията на всеки един и да не допускат елементи на нетърпимост и омраза. През годините е запазена основната мисия на читалището, насочена към възпитаването в дух на патриотизъм и утвърждаване на изконните български национални ценности. Всичко това се явява надграждаща форма на основните културно-просветни задачи, заложи като мисия на читалищата през годините на тяхното съществуване и развитие. Участието на различни по възраст и манталитет хора допринася за утвърждаването на читалището като съществена не само гражданска, но и обединителна институция на българския народ. Законодателството изрично посочва необходимостта от спазването на тези принципи и това е видно от текстовете на всички закони. В същото време, дори и да не са видимо подчертани, действията на хората по места показва, че признаването правото на човек за самостоятелно себеизразяване е съществен белег в националната ни народопсихология и именно тук той е най-ясно разпознаваем и забележим.

Толерантността се изразява не само в присъствието на различни хора в живота на читалището, но и в тяхното място в органите на управление и контрол на институцията. В нито един документ не



се забелязват някакви ограничения, които да възпрепятстват отделни лица да могат не само да участват в читалищните дейности, но и да бъдат избирани в органите на управление. Единственото ограничение е изискуемостта за пълнолетна възраст, както и недопускането на хора с осъдителни присъди да бъдат ръководители. Българската нация и държава се явяват в известна степен конгломерат, в който присъстват представители и на други етноси и различни религии, които обаче са приели българското начало за водещо. Всъщност това е и един от основните принципи на българската Конституция – равноправие и взаимно зачитане на принадлежността на всички граждани. В някои от населените места, където етноса е различен от българския също има създадени читалища. Въпреки, че те популяризират своите традиции и култура, в основата си те възприемат и запазват и българската култура в нейната многообразност и единна цялост. Движещи сили на читалищната дейност се оказват основно хора от средите на интелигенцията, които биват подпомогани от всички останали прослойки на обществото. По отношение на формите и изявите в читалищата, те си остават с изключително широк диапазон. Различните етнически групи имат възможност под формата на кръжочни или самодейни форми да представят своето културно многообразие, както и да го препредават през поколенията. Оформени са фестивали на отделните общности, както и обучения по специфични за всеки етнос изкуства. В библиотеките има оформени и фондове с литература на различни езици. Засилена е и краеведската дейност, която отразява спецификата на всяко едно място и разкрива пътя на хората през годините.

\*

През годините законодателно читалищата са определени като **културно-просветни организации**, които се развиват в съответствие с традициите на българския народ. Всичките са посочени като български и национални сдружения на гражданите, създадени от тях и за тях. Въпреки различните условия, в които българската държава се е развивала, тези принципи остават непроменени през годините. Обществената значимост и признанието, което гражданите отдават на читалищната институция в голяма степен се гради именно на това, че тя приема толерантността и многообразието. В правно-

нормативен аспект читалището става обект на изработката на специално законодателство, което отразява неговата същност, цели и функции. Независимо от промените в различните форми на развитие читалищното законодателство запазва дълбоката взаимовръзка с миналото, с традициите, с образователния процес, културата и благотворителността, които са в основата на читалищната дейност.

Краткият преглед дотук затвърждава убеждението, че народното читалище е намерило своето силно присъствие в съзнанието на хората, както и е част от общата народопсихология. В по-малките населени места това е не само основната културна институция, но и тази, която създава възможност за общуване и за размяна на познания между хора от различен пол, вероизповедание или социална принадлежност. А това я прави не само уникална, но и с незаменяемо присъствие в живота на българските граждани.

## Бележки

1. *Танзимат* – „Танзимат-и хаирийе“ (благотворни наредби). Период на реформи.

2. *Гюлханският хатишериф* е издаден от султан Абдул Меджид I на 3.11.1839 г., чиято цел е осъществяване на реформи с цел европеизацията на Османската империя. Хатишерифът провъзгласява: равноправие на всички поданици на империята, независимо от тяхната националност и вероизповедание; свобода на религията; гарантира неприкосновеността на живота, честта и имуществото им; право на съдебен процес на основата на закона, недопускателно наказание без присъда; справедливо разпределение и събиране на данъците, включващо и отмяна на илтизама – системата на откупуване на данъците; нов начин на организиране на войската, както и ликвидиране на произвола. *Хатихумаюнът* е следващият реформен указ, издаден на 18.02.1856 г., с който се преповтарят някои от постановките на Гюлханския Хатишериф. Освен това, се гарантирала свободата на изповядване на религията от всяка една религиозна група, независимо от големината ѝ, като това създава благоприятни условия на християните свободно да изповядват своята вяра, без да бъдат преследвани за това. С този акт се признават гражданските права на всички поданици на империята.

## Използвани източници

Закон за народните читалища от 1927 г. – приет от XXI ОНС, публ. ДВ,

бр. 281 от 28.03.1927 г. [Zakon za narodnite chitalishta ot 1927 godina – priet ot XXI Narodno sabranie, publikuvan v Darjaven vestnik, broi 281 ot 28 mart 1927]

Закон за народните читалища от 1941 г. – приет е от XXV ОНС, публ. ДВ, бр. 129 от 17.06.1941 г. [Zakon za narodnite chitalishta ot 1941 godina – priet ot XXV Narodno sabranie, publikuvan v Darjaven vestnik, broi 129 ot 17 uni 1941]

Закон за народните читалища. Обн. ДВ. бр.89 от 22 Октомври 1996 г. [Zakon za narodnite chitalishta – publikuvan v Darjaven vestnik, broi 89 ot 22 oktomvri 1927]

Наредба-закон за народните читалища. ДВ, № 142, 1.01.1945 г. [Naredba-zakon za narodnite chitalishta – publikuvan v Darjaven vestnik, broi 142 ot 1 yanuari 1945]

Стамболски, Хр. 1927. *Автобиография. Дневници и спомени, т.1 (1852-1868)*, София [Stambolski, Hr., 1927, *Avtobiografia. Dnevniitsi i spomeni. t.1, (1852-1868)*, Sofia ]

Чилингиров, Ст. 1930. *Български читалища преди Освобождението. Принос към историята на Българското възраждане*. София. [Chilingirov, St., *Balgarskite chitalishta predi Osvobojdenieto. Prinos kam istoriyata na Balgarskoto vazrajdanе*. Sofia]

# ХУМАНИТАРНОТО ПРАВО В БЪЛГАРСКОТО ВИШЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Мария Славова

## HUMANITARIAN LAW IN BULGARIAN HIGHER EDUCATION

Maria Slavova

mgslavova@gmail.com

**Abstract:** *There is no data about a clear concept on the necessity of studying Humanitarian law in Bulgarian higher education. Humanitarian law is part of International public law in the curriculum of the law schools in Bulgaria, without a specific review and estimation of the correspondence of Bulgarian legislation with international humanitarian acts. The correspondence has to be looked for not only with the acts of the Parliament, but mainly with the sublaws, individual and political acts, because the measures for the application of the international humanitarian law are put into life among the citizens through acts and actions for the applications of the laws and the international contracts.*

**Keywords:** *higher education, correspondence, international contracts, administrative acts, political acts*

Хуманитарното право навлезе в световния дневен ред заради пандемията Covid-19. Оказа се, че без специални знания за принципите и процедурите на хуманитарното право, без познаване на инструментите за финансиране на хуманитарната помощ, България ще загуби възможността да участва в международната офанзива за справяне със заразата и с икономическите и социални последици от нея.

Изучаването на хуманитарното право в българското висше образование не е предмет на специално внимание. В юридическите висши училища материята се преподава в курса по международно публично право, без да се прави нарочен преглед и оценка на съответствието на българското законодателство с международните хуманитарни актове. Съответствието следва да се търси не само в актове на Народното събрание, а главно в подзаконови, индивидуални и политически актове, тъй като мерките за прилагане на международното хуманитарно право се реализират непосредствено сред населението чрез актове и действия по приложението на законите и международните договори.

\*

Хуманитарното право е част от международното публично право и обхваща съвкупност от норми, създадени при и по повод на въоръжен конфликт. Нормите на международното хуманитарно право (МХП)<sup>1</sup> се прилагат **само по време на въоръжен конфликт** и макар да се изключва приложението им в мирни условия, по аналогия, без да се позовават директно на тях, те се прилагат в мирно време при форсмажорни обстоятелства като извънредно положение, бедствие или политически протести.

МХП, изследвано по време на мирните конференции в Хага<sup>2</sup> през 1899 и 1907 г. води до приемането на Хагските конвенции относно правилата на сухоземната и морската война и забраната на отровни газове и взривяващи се куршуми. Закрилата на жертвите на въоръжени конфликти е предмет на четирите Женевски конвенции от 1949 г.

МХП е висш знак на човечност, а всеки знак, както е известно от семиотиката, **излиза извън себе си**. В този смисъл е естествено поуките и добрата практика по приложението на МХП да напуснат територията на въоръжения конфликт и да се разпространят в информационното общество върху формите на противопоставяне и извънредност, които са напуснали представата за въоръжен конфликт в собствения смисъл на понятието. Така при глобалното икономическо противопоставяне, при хибридните войни и при напрежението в наднационалното разпространение на ресурси, моделът на МХП се трансформира в съвременен правен отрасъл с далечни на пръв поглед импликации на оригиналното хуманитарно право.

Целта на МХП е да се ограничи страданието на засегнатите от събитието лица и да се предотврати подобно състояние в бъдеще. На МХП се гледа като на компромис между военната необходимост и принципа на хуманността, като на коректив на средствата на войната и причиненото страдание на населението и разрушение на селища и градове. **Принципът на пропорционалността** в МХП означава причинената случайна загуба на живот или нараняване на цивилни граждани или щети на цивилни обекти да бъде пропорционална на военното преимущество, спечелено от използването на сила при интервенцията.

## Съответствие. Каталог на актовете

Изброяването на международните актове от сферата на МХП, относими към България, следва да се извършва въз основа на предварително посочени критерии, за да може да се изведе съответствието с изискванията на международните актове, които сме ратифицирали, подписали или възприели според техния формат и съответно да се види къде тези изисквания не са разбрани, къде не са спазени и приложени, или предстои да бъдат транспонирани според програмата на действие на българските нормотворчески органи.

Липсата на критерии за извеждане на съвкупността от международноправни актове, относими към България, поставя обществото и отделните граждани в състояние на гняв и безпомощност, когато международни договори, необсъдени в страната, биват изведнъж обявени за задължителни. В някои случаи е възможно да се предприемат спасителни мерки за отмяна или забавяне на приложението, или приемане на международните договори (както е с Истанбулската конвенция или СЕТА), но в други не е възможно да се защити националният интерес, както със затварянето на блоковете на Атомната централа в Козлодуй или закриването на националния ни въздушен превозвач при фалирането на БГА *Балкан*.

Изучаването на хуманитарно право в българското висше образование следва да почива върху унифицирана лексика за съответствие между правните инструменти, иначе се създава погрешна предпоставка за извеждането на очакваните резултати от самото изучаване. В действащата практика се използват понятия от областта на конституционното и административното право с различно съдържание за сходни хипотези, като понятията: ведомства, институции, държавни институции, учреждения, структури и процедури, и пр.

Обикновено хуманитарното право се свежда до очевидни истини, представени като нови констатации и ноторни факти, които не са нито преглед, нито оценка в международната практика и затова се отнасят към историята, теорията или философията на правото.

Необходимо е наличният материал по съвременно хуманитарно право да се организира структурно и съдържателно, като се подчини на ясна цел за установяване на съответствието на действаща-

та национална правна уредба и практика с международните актове и ангажименти на страната в областта на МХП.

За тази цел следва да се изходи от последователна концепция за състоянието на Международното хуманитарно право у нас – има ли го въобще, в каква форма битува, с какви перспективи на развитие е, кои са активните правни субекти по създаването на доктрина и практика по приложението на МХП, преподава ли се и кои държавни органи следва да планират усъвършенстването на правната уредба относно МХП в своите непосредствени програми.

Международното хуманитарно право е един от най-мощните инструменти на международната общност за гарантиране на защитата и достойнството на всички хора, и припомня задължението за неговото спазване и гарантирането на това спазване при всички обстоятелства, което е единствената вярна платформа за включването му в преподаването по право и дипломация в съвременните висши училища.

### **Европейският ракурс в МХП**

Европейският съюз (ЕС) откликва на бързо растящите хуманитарни нужди в Европа и по света не само по повод на военните конфликти, бежанските потоци и пандемии, но и по повод на влиянието на климатичните промени, регионални безредици и специфични национални проблеми, като засилва координацията в действията на страните-членки в областта на хуманитарната помощ, развитието и изграждането на мира.

В годината на 70-та годишнина от Женевските конвенции Съветът на ЕС засили категоричната си подкрепа за зачитането и утвърждаването на международното хуманитарно право, прилагани чрез насоките на ЕС за насърчаване на спазването му, като един от най-силните инструменти на международната общност за гарантиране на защитата на достойнството на всички хора.

Ангажираността на общността и страните членки с хуманитарните принципи и цели на хуманитарната дейност е залегнала в Европейския консенсус относно хуманитарната помощ. Европейският консенсус е израз на сериозната му загриженост по повод на нарас-

тващия брой преднамерени нарушения на МХП, като войната в Нагорни Карабах, протестите в Беларус, заболяемостта в детска възраст в Африка и призовава участниците във всички конфликти, включително недържавните въоръжени групи, да спазват МХП и хуманитарните принципи.

ЕС декларира ангажимента си с борбата срещу безнаказаността за извършени жестоки престъпления и припомня, че всички държави имат задължението да разследват, да преследват или екстрадират заподозрените за тежки нарушения на МХП лица, независимо от националността на извършителите или мястото на извършване на престъпленията, съгласно разпоредбите на Женевските конвенции и националното законодателство.

Важен фактор в борбата за налагане на принципите на МХП е Международният наказателен съд, който се сезира в случай, че дадена държава не е в състояние или не желае да проведе същинско разследване и наказателно преследване на деяния, които според международното право и практика са престъпления срещу мира и човечеството. Традиционни примери за подобна хипотеза са Сърбия и Косово. В този контекст Европейският съвет съдейства за укрепването на мандата на специалния представител на Европейския съюз за правата на човека в областта на международното наказателно правосъдие и МХП.

На 30 януари 2019 г. Военният комитет на ЕС одобрява концепцията на ЕС относно ефективната гражданска и военна координация в подкрепа на хуманитарната помощ и помощ при бедствия. Съгласно Резолюция 2286 (2016 г.) на Съвета за сигурност на ООН относно запазването на здравните грижи при въоръжени конфликти, националният хуманитарен персонал е длъжен да спазва принципите на международното хуманитарно право и да реализира инициативата „Здравеопазване в опасност“ на Международното движение на Червения кръст и Червения полумесец.

Съгласно Резолюция 2462 (2019) на Съвета за сигурност на ООН относно предотвратяването на финансирането на тероризма и борбата с него, всяка страна следва да отчита потенциалното въздействие на мерките за борба с тероризма върху хуманитарните дейности, включително медицинските дейности, които се извършват



от независими хуманитарни организации.

Въпреки значението на идентифицирането и предотвратяването на незаконни финансови потоци към терористични организации и мрежи, и в съответствие с резолюцията на Съвета за сигурност на ООН, всички мерки на ЕС, включително разработването и прилагането на ограничителни мерки за борба с тероризма, трябва да бъдат в съответствие с международното право в областта на правата на човека, международното бежанско право и международното хуманитарно право.

### **МХП в условия на пандемия**

В условията на Covid -19 мерките за ограничаване на пандемията водят до ненужно ограничаване на човешките ни права.

Конвенцията за правата на човека и основните свободи на Съвета на Европа (ЕКПЧОС) е една от гаранциите, че националната политическа власт няма да осъществява произвол върху правата на човека при никакви обстоятелства. Въздействието на органите на ЕКПЧОС и главно на Международния съд по правата на човека в Страсбург е силно обременено от процедурата по реализирането на очакваната защита.

В доктрината се обсъжда твърдението, че при извънредни обстоятелства националната държава не носи отговорност за нарушаване на правата на гражданите по смисъла на чл. 15 от Конвенцията. Съгласно с тази разпоредба държавата може да декларира, че няма да носи отговорност за нарушаване на правата на гражданите по Конвенцията за периода на действие на извънредното положение, с изключение на неотменимите по смисъла на МХП права.

Съгласно с чл. 17 от Конвенцията

*никоя от разпоредбите на тази Конвенция не може да се тълкува като предоставяща правото на някоя държава, група или лице да осъществява дейност или действия, имащи за цел разрушаването на което и да е от правата и свободите, предвидени в тази Конвенция, или ограничаването им в по-голяма степен от предвидената в Конвенцията.*

Чл. 18, ал. 3 ЕКПЧОС постановява, че при ограничаването на едно право не е допустимо ограничаването да надхвърля пределите на целта, която е наложила самото ограничаване.

Следователно, дори да дерогира Конвенцията за времето на действие на пандемичното извънредно положение, държавата ще продължи да носи отговорност за всяко нарушение на правата и свободите на гражданите, гарантирани от Конвенцията, ако това нарушаване или ограничаване не е било осъществено в съответствие с целта, продиктувала обявяването на извънредно положение. В случая целта е защитата на живота и здравето на гражданите и всяко ограничение отвъд тази цел би било незаконосъобразно и държавата не би могла да се освободи от отговорност.

Правото на живот по смисъла на чл. 2 на Конвенцията предполага, че дори при дерогиране на Конвенцията, държавата не може да заяви, че няма да спазва задълженията си, свързани с гарантиране на правото на живот. Изключенията са свързани със защита от насилие, правомерен арест и потушаване на бунт или метеж, когато отнемането на живот на граждани от органи на властта би било оправдано.

Изключението не може да се тълкува разширително, а строго пропорционално на степента на риск и целта, заради която е приложено изключението, да не може да бъде постигната по друг начин. Така например в случай на демократичен протест срещу политическото управление, проведен при спазване на законовите изисквания, подобно оправдание би било недопустимо.

Негативно е задължението на държавата да гарантира, че органите ѝ (основно органите от силовите ведомства) няма да превишат пределите на неизбежност и няма да отнемат човешки живот, но границите на това задължение се рамкират от позитивното задължение на държавата да предприема действия за опазването на човешкия живот. Това е и хипотезата с предприемането на мерки за ограничаване на заразяването с коронавирус.

Особеностите на общия случай се отнасят до правни субекти, които са изложени на специфични рискове, защото са социално слаби, бездомни, хронично болни, с увреждания и които поради извънредното положение може да не оцелеят било поради невъзможност да си осигурят прехрана, могат да станат жертва на насилие или не са получили лечение навреме за друго заболяване и пр.

Неотменимо при никакви обстоятелства е правото по чл. 3 от Конвенцията за поставяне на лицето в условия на изтезание и уни-

зително отношение. Според практиката на Европейския съд по правата на човека, задържането в социална институция по мъчителен и унизителен начин също е нарушение на чл. 3 ЕКПЧОС.

Забраната на робството и принудителния труд придобива нов смисъл в условията на икономическа и хуманитарна криза. Самата Конвенция обаче, предлага изключение от понятието *принудителен труд* за всяка повинност по време на извънредно положение.

Робството и принудителният труд са свързани с всички случаи на трафик на хора с цел сексуална или трудова експлоатация. Задържането в условията на една или друга зависимост, с цел трудова или сексуална експлоатация, е приетото в доктрината съдържание на понятието *робство* – също абсолютно забранено. Тези незаконни действия са крими-нализирани съгласно действащото наказателно право в България и няма хипотеза, при която задължението на държавата да препятства подобни криминални действия да може да бъде дерогирано. Отново, държавата ще отговаря както ако активно допусне подобни случаи, така и ако не предприеме мерки да ги спре.

Не е принудителен труд обаче *всяка повинност* по време на извънредно положение, както и всеки труд, *представляващ част от обичайните граждански задължения*. Дефиницията на понятието *повинност* и *обичайно гражданско задължение* не е еднозначна в правото и практиката на отделните страни членки на ЕС. В България действа Законът за защита при бедствия от 2006 г., който урежда обществените отношения, свързани с осигуряването на защитата на живота и здравето на населението, опазването на околната среда и имуществото при бедствия, но не дава ясно и еднозначно определение на повинността или гражданските задължения.

Следващото право, което дерогирането на Конвенцията може да ограничи, е правото на справедлив съдебен процес, уредено в чл. 6 от Конвенцията. За да има въздействие дерогирането на Конвенцията върху това право, би следвало ограничаването му да бъде пряко свързано с целта на извънредното положение. Обичайно съдебните производства, с малки изключения са в процес на забавяне именно поради извънредното положение, а правораздаването в разумни срокове е част от правото на справедлив съдебен процес.

Възможна последица от дерогирането на задълженията на държавата е да не се дължи обезщетение за забавянето в съдебните процедури, настъпило в резултат на пандемията и извънредните мерки, но практическата трудност ще се прояви при разграничаване на последиците след отпадането на извънредното положение. Предвиденото спиране на течащите процесуални срокове е само опит да се препятства нарушаването на равенството на страните в процеса, но не представлява компенсация за затруднената процедура за провеждане на съдебни заседания.

Друго право, което е значително засегнато от мерките на извънредното положение и в същото време държавата не би носила отговорност за това при условията на дерогиране на Конвенцията поради извънредно положение, е правото на зачитане на личния и семейния живот, уредено в чл. 8 на Конвенцията. Личният и семейният живот на гражданите търпи ограничения и без дерогиране на Конвенцията при определени условия, свързани с обществената сигурност, икономическото благосъстояние на страната, предотвратяване на безредици или престъпления, защита на здравето, правата и свободите на другите. Практиката не предлага яснота до къде може да се достигне в ограничаването на това право.

Не попада в кръга на неотменимите права и свободата на изразяване, свободата на мисълта, на съвестта и религията, иначе гарантирани от чл. 9 на Конвенцията. Особено релефно се очертава необходимостта от защита на тези свободи при протест в условия на пандемия. В случай, че ограничаването на тези свободи, оправдано с пандемията, се окаже лишено от основание и при нарушаването им са засегнати непропорционално техните субекти, държавата ще носи отговорност.

Свобода на изразяване на мнения, уредена в чл. 10 от Конвенцията, също не е неотменима свобода. В условията на дигитализация е особено важно да се даде точно тълкуване на ограниченията на свободата на изразяване на гражданите и на представителите на медиите. Дори без дерогиране на Конвенцията, държавите могат да се позоват на изключенията, при които е допустимо ограничаване, съгласно в чл. 10, ал. 2 от Конвенцията – защита на обществената и държавната сигурност, предотвратяване на безредици и престъпле-

ния, за защита на здравето и пр.

Правото на свободно придвижване, което е гарантирано от чл. 2 на Протокол 4 от Конвенцията също е сериозно ограничено в условия на пандемия. И отново, то може да бъде ограничавано законно и без дерогиране на Конвенцията, за преодоляване на безредици, защита на здравето и обществената сигурност – именно ситуацията у нас, съгласно Закона за мерките при извънредно положение.

Всички изброени изключения са гранични по отношение на защитата на МХП, защото засягат или допускат засягането на човечността, допускат неравенство при защита на принципите на МХП, поради което носят опасност от извършване на общочовешки престъпления!

\*

Безспорно се налага изводът, че без специални познания по МХП и гражданите, и държавата ще бъдат незащитени. Изучаването на основите на МХП, с актуалното му съдържание и импликации, следва да бъде включено във всички специалности, а изучаването му в хуманитарните специалности трябва да бъде предмет на нарочна програма.

## **Бележки**

1. МХП е известно като военно право (*ius in bello*) или правото на въоръжен конфликт и цели да регулира воденето на въоръжени действия, но не дава отговор на въпроса дали войната може да бъде законна и кой носи отговорност за множеството импликации след военния конфликт.

2. Влиза в историята на правото под името Хагско право.

# ПРОФИЛ НА ИНТЕРЕСИТЕ И КУЛТУРНОТО УЧАСТИЕ В СВОБОДНОТО ВРЕМЕ НА СТУДЕНТИ

Нели Бояджиева

## PROFILE OF INTERESTS AND CULTURAL PARTICIPATION IN STUDENTS' LEISURE

Neli Boyadjieva  
nelbo2@abv.bg

**Abstract:** *The aim of this article is a research of the specifics and age tendencies in the interests, attitudes and the activities in the free time of students at the university. There is an empirical study of cultural and specific personal profile of students in Bulgarian universities. Empirical study is based on results of training methods explored in education, system observation, questionnaires for opinion, focus groups, interviewing, tests for free time, essays, projective techniques and some kinds of creative works of students in pedagogical and social sciences. There are conclusions and recommendations for pedagogy of free time at the university level of education.*

**Keywords:** *free time, cultural activities, students, interests, occupations, profile,*

Проучването е насочено към разкриване на спецификата и очертаване на профил на интересите и културното участие в свободното време на студенти, които се подготвят като за социална и педагогическа работа във водещи университети в България – в София и Пловдив.

Използваните методи на изследване са наблюдение и изследване в хода на преподаването и педагогическото общуване със студентите, допитване до мнението им с различен тип въпросници, чек-листове и анкетни карти, събеседване, фокус – групи, анализ на продукти от дейността – есета и съчинения. Чрез обобщение и анализ на резултатите се очертава профил на интересите им към изкуство и занимания с художествени дейности, както и мястото им в зависимост от съдържанието и обема на свободното време на студентите. Търси се отговор на въпроса какви са интересите им в областта на изкуството, как и доколко ги удовлетворяват, каква е художествено-естетическата им култура, дали се възползват пълноценно от възможностите, които образованието и живота в културните центрове предоставя. Това е свързано с формирането на гъвкави

социални умения и помощ за открояване и преодоляване на дефицити, култивиране на вкусове, оценяване на възможности за културно участие и обществена ангажираност, откриване на неизползвани ресурси на свободното време, за преосмисляне на мястото му в личната жизнена и професионална стратегия и очертаване на програма за саморазвитие.

### **Теоретично предположение**

Научните основания произтичат от социално-възрастовия профил и статус на студентите, който предполага общи характеристики на нагласи, потребности, интереси, ценностни ориентации и отношения към социалните дейности, в които участват. Това произтича от: възрастовата характеристика на ранната младежка възраст като интензивен период на социално и културно развитие. Той се отличава с преход и трансформация в личностното съзряване и кариерно развитие, и типичната социална ситуация и роля на студенти. Съществени фактори са мотивацията за избор на образование и специалност, съдържанието и статуса в университета, възможности за културно участие, които градската среда предоставя. Изградената култура на потребление от участие в родното място, училището и семейството са още един съществен фактор. Обективен фактор е и обема на свободното време, с което студентът разполага, в зависимост от формата на обучение или трудово участие. Специфичните характеристики са свързани с детерминантите на социалната и академичната среда, колегиалната и неформалните общности, място на живот и специфичните възможности за културно участие в града или в студентския кампус. Безспорно влияние има полът, индивидуално-личностните особености, интереси и равнище на вече изградена култура на потребление и занимания в свободното време.

Предполага се, че студентите са сред най-четящата, по-високо образована, по-активна и обществено-ангажирана част от младите българи. Според документи и констатации в правителствен доклад за състоянието на младежта, изготвен от Министерството на младежта и спорта и одобрен от МС в края на юни 2019 г., 46% от младите хора между 15 и 29 г. не четат книги. На въпроса дали четат в

момента на допитването, проведено сред 2500 младежи, 70% отговарят отрицателно. По-незаинтересовани от книгите са мъжете (80%) от жените (60%). Само 16% четат повече от 6 книги на година, а около  $\frac{1}{4}$  четат от 3 до 5 книги. Повечето не спортуват и нямат културен живот. За сметка на книгите всички масово използват компютър, имат смартфон и са постоянно в Интернет като 87% влизат всеки ден в мрежата. От тях само 30% я използват не само за забавление, но и за работа и едва 20% за информация. Останалите са там заради забавлението и социалните мрежи.

Очаква се, че студентите, които се готвят в професионални направления *педагогически и социални науки* в два университета от най-големите градове и културни средища на България, да са сред тези младежи, които повече четат, ползват интернет като източник на информация, образование и достъп до изкуство, както и известните културни забележителности, биха имали по-висока степен на културно участие и биха водели активен обществен-ангажиран живот. Очаквано е и да има известни различия сред студентите в зависимост от пола и обема на свободното им време.

Създаването на предпоставки като благоприятни организационни и материални условия в университета (база и оборудване, управление, ръководство, цялостна организация на студентския живот, целенасочена практическа подготовка и др.), както и вече изградената култура на управление на времето от семейството и училището, са необходимото условие за изграждане на благоприятен фон за първичната педагогика на свободното време на академичната младеж. Проследяването на интересите и очертаването на профила на студентите може да покаже някои тенденции, значими за общия процес на социално възпитание в този етап на обучение и кариерно развитие. На тази основа би могло да се подобри университетския мениджмънт и политики за управление на културното участие на университетската младеж.

Категорията *свободно време* може да се дефинира като част от общия бюджет на времето, която остава извън регламентираната учебната заетост, пътуването от и до университета, самообслужването, участието в домакинство и някои форми на труд или поддържане на дома, грижа за други хора, време за удовлетворяване на



физиологичните нужди. Най-важната характеристика на *свободното* време е, че всеки може да го използва по своя преценка, за своите лични материални или духовни потребности. Самостоятелният и свободен избор на индивида е негова същност, а характерът му се определя чрез отношението към изпълняваните дейности. Това е време за образование и интелектуално обогатяване, за социални контакти и изпълнение на обществени функции, за приятелско общуване, свободна игра на физическите и интелектуални сили. Резултатите от изследването могат да покажат нагласите, отношението към свободното време, за какво студентите желаят и реално го използват, и какъв е профилът им.

### **Емпирично проучване на съдържанието на свободното време**

Проследяването на бюджета на времето и интересите в свободното време като ценност в живота на студенти от областите на висше образование – социални и педагогически науки, цели очертаване на техния профил за културно участие (Бояджиева, Великова 2017).

Конкретното емпирично проучване е осъществено със 100 студенти (80 жени и 20 мъже) – ОКС *Бакалавър* III курс от специалност *Социална педагогика* във ФНОИ на СУ *Св. Кл. Охридски* и от специалност *Социални дейности* в ПФ на ПУ *П. Хилендарски*. Изследователските методи са анализ на съдържанието на есе на тема *Аз и моето свободно време*, на данни от самооценъчен въпросник, на текстове от писмени изложения по проективна методика *Моят перфектен ден*, на резултати от индивидуална и групова работа в рамките на обучение по специалността и учебния предмет *Педагогика на свободното време*.

Анализът на съдържанието на есе *Аз и моето свободно време* показва предпочитаните дейности за студентите: общуване с приятели (78%), четене на книги (72%), активно спортуване (62%), общуване и занимания в семейството (52%), пътуване (52%), разходки (49%), слушане на музика (43%), гледане на телевизия (29%), кино (26%), хоби (25%), творчески занимания (23%), самостоятелни занимания като учене (22%), почивка и игри (17%), забавление в дискотека, клуб (15%), театър (12%), сърфиране в Интернет (9%), гот-

вене като хоби (9%), екскурзии – плаж, море, планина (8%), занимания с домашния любимец (8%), уроци по танци (8%), участие в доброволчески дейности (8%), рисуване (5%), пасивно спортуване (3%), посещения на музеи (2%).

Обобщеният профил според честотата на заниманията в свободното време е: 4/5 общуват с приятели, 3/4 четат книги, 2/3 активно спортуват, 1/2 общуват в семейството, по-малко от 1/2 се разхождат и слушат музика, около 1/3 – гледат телевизия, играят или посещават дискотека, около 1/4 се интересуват от кино, имат хоби и творчески занимания, около 1/5 се усамотяват, учат, 1/10 са любители на театър и по-малко от 1/10 – ходят на екскурзии, готвят, занимават се с домашен любимец, танци, доброволчески дейности. Незначителна част рисуват (5%) и посещават галерии или музеи (2%).

При изследваните студенти преобладават дейностите с рецептивен характер на художествено потребление или комуникация със силно доминиране при девойките: четене на книги за 3/4, слушане на музика за 1/2, гледане на телевизия, видео за 1/3, кино за 1/4, творчески занимания с изкуство 1/4, посещение на клуб, дискотека – 1/6, театър – 1/10, занимания с танци, рисуване или посещения на музеи – под 1/10.

Всички твърдят, че сами организират свободното си време и от тях зависи изцяло как да го използват, в какви дейности да го инвестират и как да го конструират така, че да отговаря на целите и задачите, които са си поставили. Студентите не посочват дали имат нужда да се съветват по тези въпроси, но ролята на приятелите и информалната среда е налице.

Свободното време предоставя възможности за срещи, нови запознанства, развитие на личността. Конкретното проучване показва, че студентите го използват най-често за социални контакти. Преобладаващата част (78 %) от всички анкетирани отделят свободното си време за срещи с приятели, с които освен да се забавляват, споделят съпътстващите ги трудности и предизвикателства, търсят съвет и подкрепа, помагат си взаимно, учат се един от друг, въпреки че рядко признават това. Всички споделят, че приятелите заемат важна роля в живота им и с тях предпочитат да бъдат в свободното си време. Това е типична психологическа характеристика, която се

отнася за тази възрастова категория. Няма съществена разлика между студентите от различните специалности по отношение на пола принадлежност спрямо фактора приятели.

Следващата най-често предпочитана дейност е четенето на книги (72%). Близко три четвърти твърдят, че това е разтоварваща и разнообразяваща ежедневието дейност, благодарение на която *отпътуват към други светове*. Това очертава значителна разлика не само с други възрастови групи, но и в рамките на младежката възраст в България. Също позволява да се твърди, че студентската аудитория е най-активната четяща аудитория и показва, че образованието и академичната среда в университета са важен фактор за духовно развитие на младежите.

Спортуването е на следваща позиция по предпочитание. Близко една трета (62%) от студентите посочват, че се занимават активно със спортни дейности (фитнес, йога, тичане в парка, бокс, каране на колело, тай-бо, упражнения в домашни условия, плуване, тенис на маса, каране на ски, сноуборд, крикет за незрящи, аеробика). Среца се и пасивно занимание свързано с интереси към спорта – гледане на футболни мачове, но при много малко от изследваните студенти (това вероятно е свързано с преобладаващия женски състав). Разликите между студентите от двата университета по отношение на спортните занимания са в полза на ПУ П. Хилендарски и възможностите, които предоставя със своята спортна база и задължително присъствие в обучението. При студентите от СУ спортът е по избор.

Повече от половината студенти отбелязват и дейности, свързани със семейството (57%). Много от тях все още живеят с родителите и общуването с тях е елемент от ежедневието им. Тези, които не живеят с родителите си търсят повече възможности за прекарване на свободното време с тях, за да компенсират отсъствието си.

Малко повече от половината изследвани студенти обичат да пътуват, но не сами или с роднини, а с приятели (52%) по-често из България и по-рядко в чужбина. Това задоволява потребностите им от познание, разнообразие и неформално общуване. Само 8% посочват екскурзиите на море и планина като предпочитана дейност за забавления сред природата. Почти всеки втори посочва разходките (49%) като ежедневна любима дейност за почивка, съсредоточаване

или медитация и за срещи с приятели и роднини.

Забелязва се и ангажираност с културно участие и интереси към различни изкуства, въпреки че практикуващите ги активно са по-малко в сравнение с други дейности. Сред изкуствата, които ангажират вниманието им се открояват: музика (43%), кино (26%), театър (12%), танци (8%), рисуване (5%), посещение на музеи (2%). Музика, кино, театър са сред най-предпочитаните занимания с изкуства в свободното време на студентите.

Близо една четвърт (23 %) споделят и за свои самостоятелни творчески занимания – писане на стихове, приложни любителски занимания от рода на изработка на картички, декорация, аксесоари за коса и дрехи, рисуване на маникюр и татуировки, фотография и др. Творческите занимания с изкуство имат социално-терапевтична и индивидуално-развиваща функция. Игри, забавление в клуб или дискотека, различни хобита са друга част от разтоварващите рекреационни дейности. По-голяма част от тези студенти се записват с желание и активно участват в избираеми форми на обучение свързани с изкуства, чрез които задоволяват интересите си и развиват умения.

Резултатите на направеното проучване показват, че дейностите в свободното време на студентите са разнообразни, главно като форма за социална комуникация, а не толкова за образование, обществено-културни дейности. Защото чрез подобни занимания развиват нужни за съществуването си качества, обогатявайки своите преживявания. Доминиращата част от студентите са от типа „социални комуникатори“ според личните си занимания.

Тази сфера на социалните времена предоставя повече свобода на действие при студентите, на които не се налага да работят. При други, които са посочили специалността на първо място и са дълбоко вътрешно мотивирани за личностно развитие, се наблюдава разнообразие в дейностите, с които се ангажират – внимание към семейството, участие в различни сдружения, доброволчески дейности, време за допълнително образование извън университета, за творческа и любителска дейност (спорт, изкуства, хоби). Тези студенти се изявяват по-свободно и видимо развиват качества като бъдещи специалисти чрез всякакви форми на ползотворно използване

на свободното си време като „хармонични рационалисти“. Дейната им натура и целенасоченост е в резултат на вътрешна мотивация и затова те търсят да се ангажират с полезни дейности, макар че и те рядко се ангажират с доброволчески инициативи.

Очертава се профила на студентите от педагогическите и помагачите професии, които ангажират вниманието си с повече полезни за себе си дейности, но не в такава степен както за другите на този етап от развитие. Те желаят да развият своите умения, увличайки се в такива занимания, които биха били в помощ в личния им живот и чрез които да намерят подходящи партньори. Те осъзнават, че всичко това ще им бъде в полза и в професионалната работата в бъдеще, но не са активни и инициативни сами да потърсят възможности за доброволни занимания в социалната сфера, разчитайки, че университетът ще се погрижи за това.

### **Анализ на резултати от бюджета на времето**

Средното количество, отделяно от бюджета на времето в денонощието показва, че студентите средно отделят по 8,8 часа на ден за сън; 7,6 часа за други дейности, сред които учебен труд/ работа (3,2 ч. и 1,5 ч. за пътуване до университета или работното място); 2,9 ч. грижа за себе си и за други (0,5 за самообслужване, 0,5 ч. хигиена, грижа за външността 0,7 ч., хранене 0,9 ч. и покупки 0,2 ч.). Останалите 7,6 часа са за свободно им време. Оказва се, че доброволците попадат в най-благоприятната група по отношение на „богатството“ на свободно време.

В това време на първо място е общуването с близки и приятели (2,4 ч.), слушане на музика, гледане на телевизия и интернет (1,9 ч.). Това отнема половината от обема на свободното им време. В останалата половина се отделя по-малко от час за игри и забавления (0,9 ч.), самообразование (0,9 ч.), културни дейности: четене (0,8 ч.), посещение на театър, кино, изложби (0,3 ч.), отдих (0,5 ч.), разходки (0,6 ч.) и спорт (0,2 ч.). Така че в общия бюджет на времето си студентите отделят най-много часове за сън (8,8 ч.). Останалото време в денонощието е по равно (7,6 ч.) за различни видове необходими за ежедневието дейности (2,9 ч.) и за учебен труд и пътува-

не от и до университета (4,7 ч.) и свободно време. Продължителността на работния/учебния ден е по-малко от пет часа. Общуване с близки и приятели, пътуване, слушане на музика, гледане на телевизия, ползване на интернет, са предпочитани дейности. По това студентите не се различават от гимназистите и образованието във ВУ не е свързано с промяна в структурата и съдържанието на свободното време.

Най-малко време в ежедневието студентите отделят на дейностите: покупки на необходими за бита предмети или продукти, защото това не им е приоритет или понеже за това се грижат други. Това се отнася и за хигиенните или козметични грижи. Културното участие като посещения на театър, кино, изложба, разходки, спорт също са сведени до минимум. Има студенти, в чието ежедневиe изцяло липсват дейности като: грижа да другите (деца, родители, домашен любимец); посещение на театър, кино, изложби; допълнително доброволно образование или самообразование; спорт; отдих, игри и забавления; покупки на необходими за бита предмети; самообслужване (приготвяне на храна, чистене); културни дейности/ четене.

Профилът на студентите от специалностите в помагащите професии по отношение на управлението на свободно време показва, че въпреки някои очертани дефицити, те успяват да отделят време за разнообразни дейности съвкупно среднестатистически за изследваната група. При събеседване те изтъкват, че обучението в университета им помага да разберат по-задълбочено смисъла на тази част от времето в регулиране на своето ежедневиe. Анализът на есетата и на резултатите от тестирането показват, че до голяма степен те се стремят да планират и използват своето свободно време, за да развият личностните си и някои професионални качества. Може да се набележи обща тенденция в профила им – стремеж да бъдат *хармонични рационалисти*, но реално са *социални комуникатори или пасивни потребители*, въпреки че не желаят да се идентифицират като такива. Има незначителни различия между студентите от специалностите и университетите. Като цяло студентите са по-богати на свободно време в сравнение с други социално-възрастови групи. Те са сравнително доволни от разпределянето му, но биха желали да го управляват по-ефективно като съчетават

различни видове дейности, сред които на първо място са занимаи-  
ята с изкуство и културно участие (декларирайки желание за консул-  
тиране по тези въпроси).

## Изводи

Обобщените изводи от анализа на емпиричните данни показ-  
ват, че студентите могат да се разделят на две основни групи не в  
зависимост от местоживеенето, пола или специалността, а от това  
дали работят по време на следването си. Тези, които не работят са  
около 1/3 и разполагат с твърде много свободно време. В сравнение  
с други социално-възрастови групи те са по-богати на свободно  
време и разполагат с близо 8 ч. на денонощие. Те не са претоварени  
с учебни занимания и дейности, свързани с участие или подготовка  
за учебните занятия в университета. Като цяло присъстват редовно  
на лекции и използват свободното време за всички желани от тях  
дейности, които не са свързани с университета или с допълнителен  
учебен труд (освен през сесиите). Като цяло са доволни от органи-  
зацията на своето време.

Работещите, които са около две трети от редовните студенти,  
компенсират дефицита от време като не посещават редовно учебни  
занятия и рядко имат друг вид ангажименти. Според наблюденията,  
съвместяването на ученето в университета с трудова дейност по-  
често е за сметка на отсъствие от лекции, а в по-малка степен се  
отразява върху заниманията в свободното им време. Работещите  
студенти могат в по-голяма степен да имат икономически зависими  
форми за прекарване на времето в спектъра на забавно-  
развлекателните дейности, екскурзии, пътуване и др. Те са доволни  
от свободното си време, но твърдят, че биха могли да го управляват  
по-добре (Бояджијева, Пейнов 2018).

Всички студенти заявяват, че ценят свободното си време и же-  
ляят да го оползотворяват с дейности, които да обогатяват техните  
умения и способности, но по-често се отдават на социални контакти  
и забавно-развлекателни дейности с приятели, колеги, със свои  
върстници или в семейството. Половината още не са скъсали „пъп-  
ната връв“ с родителите си и повече ценят общуването с братя, сес-

три и други роднини. По това те не се отличават от общата характеристика на възрастта и типичната за България ситуация, при която 2/3 живеят с родителите си на тази възраст и обичайно напускат дома след 27 г. при момчетата, и след 31 г. при момчетата.

Студентите от помагащите професии в сравнение с връстниците им, които не са студенти, по-често четат и използват Интернет за информация, а не само за забавление или комуникация. Повечето от книгите, които те търсят са в областта на популярната психология, фентъзи-жанровете или криминално-детективски четива. Те имат желание и участват в повече колективни спортни занимания, което се дължи на учебните планове за обучение в университета (ПУ) или на индивидуалния свободен избор (СУ).

Културното участие на студентите не се отличава съществено от равнището на младежите в България. Слушането на музика е сред любимите занимания на половината от изследваните, посещението на кино се отнася само за една четвърт, а театърът – за два пъти по-малко. Самообразованието, свързано със специалността, и доброволното участие в обществени дейности не са сред любимите занимания. Те се срещат само при онези, които желаят да се реализират в професията и се готвят целенасочено за това. Пасивността и дистанцираността от обществени изяви е типична за младежите у нас.

Профилът на бъдещите помагачи и педагогически специалисти по отношение на реалните занимания в свободното време ги очертава предимно като *социални комуникатори*, но в съчетание с *утилитарни хедонисти*. Те обичат да четат книги за разтоварване или за само-познание, да спортуват за удоволствие и за личното си телесно-духовно развитие. Желанието и стремежа им е да бъдат *хармонични рационалисти* като колективен идеален образ, но за да станат такива им е необходима външна мотивация и консултиране. Малка част от тях се самоопределят като *пасивни консуматори* във връзка със заниманията в свободното време, въпреки че реално кореспондират с това описание, но не се идентифицират с този портрет, който намират за непрестижен. Затова те заявяват желание и готовност за търсене на информация или насочване във връзка с управлението на свободното си време в желаното направление.

Представите за перфектен ден са свързани с интимно общува-



не с приятели, близки и любими, в търсене на лични мигове на щастие, взаимност и удовлетвореност в *разкоша* и комфорта на хармонични неформални междуличностни отношения. В идеалните им представи не се открояват обществени ангажименти или дължимо поведение към други като вътрешна мотивация за само-реализация и актуализация. Покрай интересите към музика, литература, кино, театър и изобразително изкуство, се откроява търсене на отговори за вълнуващите ги въпроси за индивидуално-личностно развитие, партньорство и приобщаване към референтни групи за общуване.

Изводите потвърждават резултати от други изследвания, че *персонализмът* е водещата ценностна ориентация на студентите-педагози в началото и в края на обучението им в университета. Спецификата в целевата ориентация извежда на преден план ценностите в личния живот, следвани от ценностите на професионалната реализация и абстрактните ценности. Действената ориентация изразява в най-голяма степен потребностите от общуване и *приемане на другите*. С по-малка значимост са ценностите на делата и ценностите на самоусъвършенстване. Налице е позитивна динамика в ориентациите на студентите -педагози в началото и в края на следването. Обучението в университета допринася за увеличаване значимостта на ценностите, отнасящи се към модела *идеализъм* (абстрактно понятие), за сметка на ценностите, изразяващи спецификата на модела „персонализъм“: личен живот и общуване (Пенев, 2013: 41).

\*

Педагогиката на свободното време се отнася за всички възрасти и категории, но младежите са приоритет, тъй като от тях зависи изграждането на новата цивилизация на свободното време. За да се осъществи това могат да се набележат препоръки, които се отнасят до подготовката на студентите за изграждане на културата на свободното им време в университета. Необходимо е интегриране на грижата за това в образователна и възпитателна политика за управление на висшето училище, в аудиторната и извън аудиторната работа, и в съдържанието на специализираното обучение по специалността.

Дейностите в свободното време са основно средство за интензивно личностно развитие, формиране на гъвкави социални умения за справяне, личностно развитие, профилактика и превенция на отк-

лонения в поведението на младите хора. Социалната и педагогическата работа в публичната сфера и в образованието в университета изискват подготовка на студентите за управление на свободното време като безценен ресурс за развитие и стратегия за успех в бъдещата им професионална реализация, средство за поддържане на здравето, справяне със стреса и изграждане на психическа устойчивост.

Социално-възпитателната дейност се отнася до всички етапи на образование не само в училище, но и в университета чрез цялостния процес на подготовка, подпомагане и стимулиране на процесите на развитие, самоуправление и самодейност на студентите. Възможностите за неформално възпитание и образование се осъществяват в сферата на свободното време чрез клубове, ателиета, кръжоци, курсове, семинари, лаборатории и други форми в университета извън него. В тях всеки може да развива своите интереси в конкретни дейности и занимания, които имат богат спектър от функции – рекреация и анимация, социална комуникация и взаимодействие, творчество, духовно и телесно развитие, образование, културно участие, доброволчески и благотворителни дейности и др.

Необходими са актуални по-широки проучвания за отношението, ценностните ориентации, интересите, потребностите и дейностите в свободното време на студентите и влиянието им върху обучението и подготовката за бъдещата професия в университета. Консултирането и съветването по въпросите на свободното време е съществена част от кариерното подпомагане на студентите. Младите хора във висшето училище се нуждаят от ориентация за подготовка не само за професията, но и за жизнения им път, за семейството и личната организация в живота.

Университетският мениджмънт предполага подкрепа за студентското самоуправление за организация на свободното време и културно участие. Налице са добри практики и водещ опит в тази сфера с университетските традиции и възможностите за взаимодействие с общини, държавни структури и гражданския сектор. Подготовката за управление на свободното време на специалистите е приоритетна задача не само в университета, но е част от социалната и образователната политика като сфера за приложение в педагогическата практика в бъдеще.

## Благодарности

Докладът е резултат от съвместна преподавателска и изследователска дейност с колеги, от области на висшето образование педагогически и социални науки, студенти от магистърска и докторска степен от СУ Св. Кл. Охридски и ПУ П. Хилендраски.

## Използвани източници

Бояджиева, Н., М., Великова, 2017. *Проучване на отношение към свободното време и профил на студентите* ГСУ ФНПП, Т.109 с. 147-177. [Boiadjieva, N., M. Velikova. Proucvane na odnoshenieto kam svobodното време i profil na studentite, Godishnik na SU "Sv.Kl. Ohrdski", FNPP, t.109, Sofia, 147-177]

Бояджиева, Н., Хр., Пейнов, 2018. *Сравнителна самооценка на динамиката в управлението на индивидуалното свободно време (2016-2018)*, Сборник с доклади презентации. Шести студентски научен форум, СУ „Св. Кл. Охридски“, София, с. 54-63 [Boiadjieva, N., Hr. Peinov, H. Sbornik s dokladi I prezentacii. Shesti studentski naucen forum, SU "Sv.Kl. Ohrdski", Sofia, pp. 54-63]

Иванов, В. 2019. *Дъното на ЕС: 480 хил. млади българи не четат книги*, 24 часа, № 176, 1.07.2019, с.5 [Ivanov, M. Danoto na ES: 480 hil. Mladi balgari ne cetat knigi, "24 casa", Godina XXIX, broi 176,1.07. 2019, 5]

Пенев, Р. 2013. *Динамика на ценностните ориентации на студентите-педагози*, ГСУ, ФНПП, Т.109 [Penev, R. Dinamika na cennostnite orientacii na studentite-pedagozi, Godishnik na SU Sv.Kl. Ohrdski, FNPP, t.109, Sofia]

## ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ПОЛИЭТНИЧЕСКОЙ АУДИТОРИИ НЕЯЗЫКОВОГО ВУЗА

Татьяна И. Жаркова

## DIALOGUE OF CULTURES IN A POLYETHNIC AUDIENCE OF A NON-LANGUAGE UNIVERSITY

Tatyana I. Zharkova  
taniafrance@mail.ru

**Absrtact:** *The article defines the concepts of “globalization”, “linguistic identity”, “dialogue of cultures”, “intercultural learning”; clearly defined social order; The article shows the need to build a lesson in a foreign language according to the principle of “dialogue of cultures”, which is presented through the prism of phraseological units of the studied foreign languages in the multi-ethnic audience of a non-linguistic university in the South Urals, which undoubtedly contributes to the multicultural development of the student’s personality.*

**Keywords:** *globalization, dialogue of cultures, interaction of languages and cultures, native culture, foreign language, development of a multicultural personality, intercultural communication.*

Процесс глобализации, т.е. процесс вовлечения национальных культур в качественно новое мировое единство (Жаркова, Сороковых 2009: 9) не может не влиять на систему образования. Сближение стран и народов, становление нового поликультурного мира способствует увеличению мобильности, что, в свою очередь, усиливает необходимость успешной культурной адаптации и реализации эффективной/ успешной межкультурной коммуникации, что, несомненно, вносит изменения к требованиям, предъявляемым к будущим специалистам в сфере экономики и финансов, менеджмента и маркетинга, предпринимательства и бизнеса, включая и обучение иностранным языкам, целью которого является развитие поликультурной личности студента, готовой и способной к участию в диалоге культур и успешной реализации деловой межкультурной коммуникации в профессиональной деятельности.

Социальный заказ сегодняшнего дня – *формирование, развитие и становление глубоко знающей себя, владеющей собой, саморазвивающейся и самореализующейся личности.* Главное внимание обращается на формирование у студентов мастерства зру-

диции и культуры, в приобщении их к истокам родной культуры, к культурным ценностям своей страны и своего региона, понимание опасности потери культурной идентичности, связанной с процессом глобализации, а также в формировании личности высококонравленной и ответственной.

Задача преподавателя на современном этапе – воспитать средствами иностранного языка поликультурную языковую личность. Языковая личность – это личность, выступающая в качестве медиатора культур, обладающего умением представлять на нужном уровне свою родную культуру, а также способствовать тому, чтобы партнеры по деловой коммуникации, участники диалога культур не теряли своей национальной самоидентификации. Поликультурная языковая личность студента неязыкового вуза – это способность студента к межкультурной коммуникации, к успешной реализации диалога культур на высоком профессиональном уровне.

Необходимо отметить, что «постижение культуры страны изучаемого языка становится уже не самоцелью, а лишь поводом для более глубокого осмысления родной культуры. Сопоставление знаний о своей стране, о своем крае с информацией о стране изучаемого языка позволяет выстраивать обучение, как взаимообогащающий диалог двух культур (Жаркова 2014:17).

Прежде всего необходимо дать определение феномену *диалог культур*. Что же такое диалог? Диалог – это своего рода беседа, разговор, обмен мнениями/впечатлениями. Диалог немислим без желания партнеров по деловой межкультурной коммуникации понять друг друга. Диалог не имеет смысла без взаимного обогащения. Россия открыта для диалога, успех которого зависит, в первую очередь, от того, насколько он отвечает нашим интересам, интересам народов, проживающих на ее территории, их жизненному и историческому опыту. Диалог является средством осуществления межкультурной коммуникации и возможен лишь на уровне взаимопонимания.

Межкультурное обучение помогает облегчить сам процесс диалога культур. Суть его состоит в

*обучении пониманию чужого, направленного на преодоление существующих стереотипов, в обучении взаимопониманию представителей различных культур в процессе общения. Основная цель межкультурного обучения – это не передача определенной информации о новой культуре, а привитие способности*

к ее пониманию, к ликвидации определенных предубеждений и стереотипов, критического отношения к своей собственной культуре – социальная (межкультурная) компетенция обучающегося, предполагающая изменения в мышлении, чувствах, поведении (Бердичевский 2005: 18).

В межкультурное обучение можно внести и изучение менталитета, т. к.

*менталитет как специфика психологической жизни людей раскрывается через систему взглядов, оценок, норм и умонастроений, основывающуюся на имеющихся в данном обществе знаниях и верованиях и задающую вместе с доминирующими потребностями и архетипами коллективную бессознательную иерархию ценностей, а значит, и характерной для представителей данной общности убеждения, идеалы, склонности, интересы и другие социальные установки, отличающие указанную общность от других (Дубов 1993: 22).*

Менталитет как ничто другое отражает сложившиеся стереотипы общности, ее специфические черты, тонкости, традиции, обычаи, черты национального или общественного характера.

Успех диалога связан с обучением, если под обучением понимать креативную деятельность – постоянное уточнение учащимися понимания мира и своего поведения. И даже сам процесс обучения можно назвать диалогом, в котором сам индивид творит значения и смыслы, обогащая личные знания и мировосприятие (Костомаров 1999: 79-80).

Студенты должны знать, что культура живет и развивается в языковой оболочке (В.А. Маслова). Язык отражает культуру и служит средством восприятия лингвосоциума и культуры народа, который говорит на этом языке. Язык является средством, своего рода орудием выражения мыслей. И не только. Иностраный язык – это *ключ к заветной двери*, за которой спрятан таинственный, знакомый, но прекрасный мир (Тер-Минасова 2014: 33). Именно зная и владея иностранным языком как орудием познания и мышления, как инструментом межкультурной коммуникации, студент приобретает непосредственный доступ к огромному духовному богатству народа страны изучаемого языка, имеет возможность приобщиться к культуре, сравнивая ее со своей и культурой своего многонационального региона, расширяет свой кругозор, получает дополнительные профессиональные знания, а также имеет возможность принять участие в реализации диалога культур. Все это является как бы допол-

нительным окном в мир (И.Л. Бим).

*Язык – это один из ключей к культуре общества и внутреннему миру человека* (Карасик 5]. Только благодаря языку можно познакомиться с культурно-этническими особенностями партнера по общению, познакомиться со спецификой культуры его социума, психологией и менталитетом его народа, ассоциациями, отношением к реальным событиям, традициями и обычаями, обрядами, мифами и ритуалами, и т.д. Владение иностранным языком поможет, несомненно, проникнуть в иные культуры, в чужую духовную жизнь и определить свое отношение к этим культурам, познать и овладеть культурными ценностями, накопленными представителями данного общества.

Общеизвестно, что язык является средством человеческого общения, поэтому ему

*отводится решающая роль в плане формирования и развития обучающихся. Социальная сущность составляет важнейшую сторону феномена человек. С рождения он включается в социокультурную среду, закладывающую основы мышления, речи, способов ориентации в окружающем мире, посредством которых происходит включение в национально-культурную традицию, усвоение ценностей общества – этических, моральных, правовых и т.д.* (Жаркова 2013:291).

Через язык передается не только характер мышления народа, но и его мировидение. Познание любой культуры невозможно без изучения языка, который, в свою очередь, может быть изучен только вследствие понимания национального культурного контекста. Хорошо знать язык – это не значит знать фонетику, орфографию, морфологию и т.д., а, значит, – чувствовать вкус чужой культуры, понимать и ощущать ее богатство, ее ценность. А для этого необходимо вхождение в пространство этой культуры, постижение ее идеалов. Общаться – это значит, приобщаться к чужой культуре, не забывая приобщать партнера по общению к своей. По этому поводу можно сказать, что *Communiquer est synonyme de véhiculer la culture* (V. Pavlovski) (Общение – это синоним передачи культуры. – Перевод наш – Т.Ж.). Познавая мир изучаемой культуры, чужое перестает быть непонятным, напротив, помогает лучше узнать свою родную культуру.

При диалогической встрече двух культур, они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и открытую це-

лостность, но они взаимно обогащаются. Для обеих сторон диалог культур может быть плодотворным и эффективным. В процессе межкультурного обучения обе культуры (1 – родная, 2 – иностранная) играют существенную роль и возникают как культурные удаления, так и культурные сближения, в результате чего возникает нечто новое – *третья культура* или *межкультура*, которая характеризуется новым взглядом на свое собственное существование и промежуточным положением между родной и иностранной культурой. В центре понятия *третья культура* личности стоит не процесс синтеза, слияния двух культур в одну, а деятельностный процесс синергии: влияние взаимодействия этих двух культур на мыслительные и деятельностные аспекты общающихся представителей этих культур, в результате которого постоянно возникает абсолютно новые деятельностные контексты партнеров по межкультурному общению, основанные на знании своей собственной и иностранной культуры (Бердичевский 2005: 21-22). Так, например, русские знают, что немцы, независимо от пола партнера, всегда пожимают руку при приветствии, немцы же знают, что у русских не принято протягивать руку для приветствия женщине. Но как поступят партнеры в конкретной ситуации общения, зависит от того, насколько общающимся удастся привлечь факторы обеих культур. Именно третья культура заставляет взглянуть на свою культуру глазами иностранца и узнать свою культуру с иных позиций, нежели до сих пор.

Сам по себе диалог предполагает глубокое знакомство с культурами, а также сближение, взаимообмен, и взаимообогащение. В настоящее время важно грамотно выстраивать межкультурные взаимоотношения, которые должны базироваться на осознании уникальности, неповторимости языков и культур. Первоочередной задачей на сегодня является стремление к языковой и культурной полифонии, бережному отношению к духовно-интеллектуальным особенностям маленьких культур, каковых на Южном Урале немало: более 152. И каждый народ бережно хранит свои обычаи и традиции, дорожит своей культурой. Русское население является наиболее многочисленным и составляет 82,3%. Южный Урал – это как раз тот полиэтничный, многонациональный регион, где на втором месте по численности являются татары и башкиры, но инте-



ресен тот факт, что нет ни шовинизма, ни межнациональной вражды. Знакомство с любой из малых культур убеждает, насколько интересна и своеобразна каждая из них, как полезно их взаимодействие. Мир может быть единым социально-культурным организмом только при условии живого многообразия частей, составляющих его. Изучение разных культур, и малых в том числе, не только обогащает, но и учит толерантности, эмпатии, открытости друг другу. Национальное своеобразие сближает нации, а не разъединяет их.

Для изучения иностранного языка в полиэтнической аудитории мы используем контрастивный (сопоставительный) подход. Если в русском языке *незванный гость* содержит отрицательную коннотацию (*незванный гость хуже татарина*), то в тюркских языках совсем наоборот: *незванный гость* – *гость Аллаха*, а значит, ему и особый почет, и особое уважение. В башкирском языке есть фразеологический оборот *взять коня за узду*, обозначающий: *если приехал гость, то сам хозяин дома встречает его за воротами и ведет за узду во двор*, т.е. *гость* у башкир и других тюркских народов является священным и заслуживает особого уважения, почета, приравнивается к посланнику Аллаха. Отношение к гостю ярко отражено в пословицах и поговорках: *Гость мало побудет, много узнает, Побыл в гостях, не забудь и пригласить*.

Студенты должны знать, что в западноевропейских культурах не принято по пути забежать в гости, как это делается у нас. У французов это назначенная встреча в кафе за чашечкой кофе или маленькой бутылочкой минеральной воды, за которыми они могут просидеть два часа. В Германии в данном случае вообще есть специальное понятие *Termin*, т.е. только в это установленное заранее время не только друзья, но и родственники могут посетить друг друга, даже дети не зайдут к маме без телефонного звонка. Мысль о том, что *в гостях хорошо, а дома лучше* прослеживается во всех лингвокультурах: *On n'est nulle part aussi bien que chez soi* (фр. яз.), *Osten und Westen, zu Haus ist's am besten* (нем. яз.), *East or west, home is best* (анг. яз.). Рассматривая фразеологию в национально-культурном аспекте, мы находим много общего, и именно взгляд на бытие и на мир. Так, например, русский фразеологизм *плясать под чужую дудку* в татарском языке имеет следующий эквивалент: *кеше кубызына бию*, т.е. *плясать под чужой кубыз*. В немецком языке:

*nach jemandes Pfeife tanzen*, где *Pfeife* обозначает свисток или дудку. У французов в арсенале даже два фразеологизма: *marcher sous la houlette de qn*, где *la houlette* – это пастуший посох, а выражение *sous la houlette de qn* – обозначает по указке; *se laisser mener par le bout du nez* (досл. позволить себя вести за нос). В английском языке тоже есть такой фразеологизм: *to dance to one's tune (piping)*, где *piping* обозначает игру на дудке. Мы наглядно видим, что исторический опыт народов почти одинаково отражен во фразеологическом фонде различных языков. Интересны в этом плане и такие фразеологизмы, как: *ломать голову* – *баш ватыу* (ломать голову), *навострить уши* – *колагын торгызыу* (поднять уши), *задирать нос* – *борон кутэреу* (поднять нос). Можно предложить студентам самим найти эквиваленты в изучаемых иностранных языках. Но большинство фразеологизмов отличается своей национальной спецификой, своей картиной мира. Например, в русской лингвокультуре понятие *тесно* отражено во фразеологизмах *яблоку негде упасть* или *как сельдей в бочке*, что отражает русский традиционный быт: выращивание яблок в саду, соление рыбы в бочках. В татарской и башкирской лингвокультурах понятие *тесно* передается фразеологизмами *аяк басыр урын юк* (некуда ногу поставить), *энэ тортор урын юк* (иголку некуда воткнуть). Во французском, немецком и английском языках мы видим тот же образ: *serré comme des harengs*, *wie die Heringe im Fass*, *packed like sardines (like herrings in a barrel)*, что и в русском фразеологизме.

В заключение хотелось бы отметить, что: хороших и плохих культур нет. Каждая культура права. Единственно приемлемой формой их сосуществования и взаимодействия является *диалог культур* (Бондаревская 1995:20). Без знаний родной культуры обучаемые не могут быть полноценными субъектами диалога культур (Сысоев 2006:93). Только благодаря диалогу культур происходит формирование человека духовного, человека культуры (Костомаров 1999:80).

Поскольку XXI в. – век глобализации, объединения и сотрудничества людей разных национальностей и конфессий, то наиболее актуальной является проблема сосуществования различных культур, причем мирного. Диалог культур, процесс взаимодействия субъектов разных культур, результатом которого является взаи-

*молонимание* (Пассов. 2003:60), должен предполагать, естественно, гармонию и согласие, единение и взаимопонимание, а главное развитие и взаимообогащение.

### Исползвани източници

Бердичевский, А. 2005. Диалог культур: что дальше?, *Мир русского слова*, № 1-2, с. 17-24.

Бондаревская Е.Б. 1995. *Ценностные основания личностно ориентированного воспитания*, Педагогика, № 4, с. 29-36.

Дубов, И.Г. 1993. *Феномен менталитета: психологический анализ*, Вопросы психологии, № 5, с. 20-27.

Жаркова Т. И. 2013. *Социокультурный подход в обучении иностранному языку*. В: Инновационное развитие экономики и образования на современном этапе развития России. Челябинск, с. 289-318.

Жаркова Т.И. 2014. *Родная культура на занятии французским языком в контексте деловой профессиональной коммуникации*, Труды Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств Т. 202, с.16-21.

Жаркова Т.И., В. Сороковых. 2009. *Тематический словарь методических терминов по иностранному языку*. Москва.

Жаркова, Т. 2016. *Диалог культур на уроке иностранного языка*. В: *Хармония в различиях*. София, с. 444-456.

Карасик В. И. *Языковые ключи*. Москва.

Костомаров В. Г. 1999. *Русский язык в современном диалоге культур*, Рус. яз. за рубежом, № 3, с. 77-85.

Лихачев Д.С. 2006. *Письма о добром и прекрасном*. Москва, С. Петербург.

Пассов Е.И. 2003. *Диалог культур*, Коммуникативная методика, № 2 (8), с. 60.

Сысоев П. В. 2006. *Языковое поликультурное образование*, Иностранные языки в школе, № 4, с. 2-14.

Тер-Минасова С. Г. 2014. *Преподавание иностранных языков в современной России. Что впереди*, Вестник МГУ. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация, № 2, с. 31-41.

# КОМУНИКАЦИЯТА КАТО ВАЖЕН ФАКТОР ЗА УСПЕХ В МНОГОНАЦИОНАЛНИТЕ ВОЕННИ МИСИИ

Валя Симеонова

## COMMUNICATION AS AN IMPORTANT FACTOR FOR SUCCESS IN MULTINATIONAL MILITARY MISSIONS

Valia Simeonova

valiasimeonova sweet@abv.bg

**Abstract:** *Participation in international operations puts before the military the need to study and apply knowledge to conduct effective communication, knowledge about the specific culture of foreign colleagues. The article describes the results of a survey conducted among servicemen who participated in international missions on adaptation, the meeting with the specific culture, the conducted communication.*

**Keywords:** *communication, culture, intercultural communication, international mission*

Ангажиментите на България към международния мир и сигурност очертават необходимост от участие на контингенти на Българската армия в международни операции извън територията на страната. Приносът към международния мир и сигурност е от стратегическо значение за утвърждаването на страната ни като фактор на сигурност и стабилност в региона. В процеса на провеждане на тези операции се появява и обективната необходимост от изучаване и приложение на нови знания, необходими за провеждане на ефективна комуникация, знания относно специфичната култура и обичаи на чуждестранните колеги, освен професионалните военни знания.

В днешния динамичен и глобализиращ се свят комуникацията е много важен фактор в подготовката и обучението на военнослужещите. Основната задача е за обучение и възпитание на професионално компетентни, интелигентни военнослужещи, способни всеотдайно да реализират своя личностен и професионален потенциал при участие в различни мисии. Сред съвременните изисквания към тях особено място ще заемат служебното и социално взаимодействие и комуникация в мултикултурна среда. Тези умения са необходими, за да може да се действа адекватно в разнообразни речеве ситуации, да се проявява гъвкавост в общуването, способност за сътрудничество, преодоляване на конфликти, умело боравене както с вербална, така и при невербална комуникация.

## Комуникация и межкултурна комуникация

Комуникацията има значима роля във всяка организация. Като традиционен мост за контактуване между хората, за тяхното взаимно разбиране, комуникацията все още е с нищо незаменима и с нищо не може да се компенсира. Чрез комуникацията се насърчава и координира сътрудничеството между служителите и отделните формирования.

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 едностранно разпространение – предаване и приемане, или взаимен обмен на съобщения. При тях се постига определена степен на взаимно разбиране между участниците. Силата на комуникацията е във възможността да се допълват и влияят взаимно вербалните и невербалните знаци, които въздействат върху участниците. (Алексиева, 2011)

Разкриването на дълбоката същност на феномена *комуникация* е възможно чрез опознаването на различните видове комуникация. В организацията тя може да се разглежда като организационна (протичаща между структурите на фирмата) и междуличностна (между индивидите или между екипите в нея). По форма междуличностната може да бъде от преки заповеди до размяна на мнения. Двата вида комуникация не се преоткриват в чист вид в практиката – във всяка организационна комуникация има и междуличностна. Всяка организация трябва сама да организира своята вътрешна комуникационна функция. Отношенията се поддържат в комуникациите, а функционирането и оцеляването на организациите се основава на ефективните взаимоотношения между индивиди и групи.

Межкултурната комуникация се разглежда като процес, при който образците на вербално и невербално кодиране и декодиране на комуникаторите се отличават значимо един от друг в резултат на културни различия. Различават се не само езиците, но и разбиране-

то за света. Хората възприемат света и влизат в комуникационния процес от позициите на своята собствена култура. (Иванов, 2008)

Изучаването на чужди езици дава изключително големи ползи, освен чисто лингвистичните учения: осъзнаване на различията и опознаване на тези различия чрез пътешествия 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 за поведение. Затова чуждо езиковите компетенции дават възможност за по-дълбоко проникване в другите култури и начини на живот, разширяват хоризонта, насърчават общуването между културите и помагат да се преодолеят лични и национални ограничения.

### **Методология на изследването**

Предмет на изследването са протичащите комуникационни процеси между българските военнослужещи участници в международни мисии и техните чуждестранни колеги, как се адаптират и взаимодействат. Обект на изследването са военнослужещите, които участват в многонационална военна мисия. Анкетното проучване е анонимно и е проведено месец май 2020 г. Анкетата е един често използван метод за социологическо проучване. Тя създава по-голямо чувство за независимост у респондента, поради дистанцията на анкетъора при използване на анкетната карта, обстановката предразполага към по-голяма откровеност. Анкетираните са разделени на две групи – старши офицери и сержанти.

### **Резултати от изследването**

На първия въпрос защо са решили да участват в международна мисия и двете групи анкетирани отговарят недвусмислено, че с тези участия и взаимодействия с чуждестранни колеги се придобива опит, който е важен за професионалното израстване.

На втория въпрос дали са били предварително информирани относно културата, бита и традициите на държавата, в която ще са на мисия – всички старши офицери отговарят положително, а сержантите отговарят отрицателно.

На какво ниво е подготовката по английски език старшите офицери отговарят, че е достатъчно. Нивото е според изискванията за длъжността, на която са назначени и могат да се справят със задълженията си. Сержантите посочват, че имат STANAG 2-2-2-2.

Четвъртият въпрос е дали е необходима базова подготовка по официалния език на държавата, в която е мисията – всички офицери отговарят с да. В допълнение се посочва, че е възможно да се получи неудобно положение по време на комуникация с местни жители. Има голяма вероятност да се употреби дума, която на местния език би се оказала обидна. Сержантите отговарят, че задължителната комуникация в международна среда предполага познания по официалния език на държавата.

На пети въпрос дали са имали трудности в комуникацията с чуждестранните партньори офицерите дават положителен отговор, но без обяснения и факти относно отговора. Сержантите посочват отрицателен отговор. Комуникацията може да се възприеме като комплексна област за подготовка, съставяне и предаване на съобщения. В най-общ смисъл комуникацията означава информационен процес за обмен и споделяне на значения между хората, породени от съвместната дейност. Адекватната межкултурна комуникация допринася за разбирането и развитието на служителите, но и за приемането на общите цели.

От шестия въпрос научаваме каква е основната цел на осъществяваната комуникация в лагера. Офицерите отбелязват посочените отговори – основно получаване на задачи, получаване на информация. Посочват още, че комуникацията е полезна за опознаване на колегите. В допълнение пишат, че комуникацията помага за координиране на действията на българското формирование с останалите формирования от коалицията. Сержантите отбелязват посочените отговори – получаване на задачи, информация и опознаване на колегите. Те не посочват други допълнения към отговора.

На следващите два въпроса ефективни ли бяха съобщенията, които получавате и дали те се разбираха по един и същи начин от всички, отговорите са положителни и от двете групи анкетирани лица.

На въпроса достатъчна ли беше информацията, която получавате относно поставените задачи – и старшите офицери, и сержантите отговарят с да.

Десети въпрос изяснява дали е имало проблеми при взаимодействието между българските военнослужещи и военнослужещите от другите национални контингенти. Старшите офицери отговарят отрицателно – не са имали проблеми. Но сержантите отговарят положително. Като обяснение към отговора добавят, че е имало неразбиране, грешна комуникация. Отношенията между работещите заедно са нещо наистина деликатно. Всеки работен колектив има свои неписани правила на поведение, с които с времето всички свикват. Затова в многонационална среда взаимоотношенията и работния процес е необходимо да са в хармония.

Следващият въпрос дава яснота за нивото на сътрудничество с партньорите. Според анкетирания старши офицери нивото се определя като добро, партньорите са били толерантни и при необходимост са оказвали помощ. Според сержантите нивото на сътрудничество се определя като средно.

Съществуват ли конфликти и от какво възникват те става ясно от дванадесети въпрос. Старшите офицери посочват, че с чуждестранните партньори не възникват конфликти. Но между българските военнослужещи възникват конфликти на личностна основа. Сержантите отговарят, че не възникват конфликти, всъщност те се намират в среда на конфликт, визирайки като цяло положението в държавата. Организационните конфликти са неприятни, но доста често срещани, когато на едно място работят много хора, а в случая и от различни националности. Коренът на конфликта е противоречието: където има цели, там често има и противоречия. Решението може да бъде намерено единствено в диалога.

От следващия въпрос разбираме дали военнослужещите са успели бързо да се адаптират в многонационалната среда. Старшите офицери се разделят на две групи – 60% отговарят с *не*, трудно се адаптирали, защото са на мисия за първи път, а 40% отговарят с *да*. Те се адаптирали по-лесно, тъй като са на мисия за втори или трети път. Сержантите отговарят с *да*, лесно се адаптирали, защото са за трети път на мисия.

От четиринадесети въпрос става ясно какви лични затруднения са изпитали по време на мисията и, ако е имало, как са преодолени. Повечето старши офицери посочват затруднения в комуникацията с



чуждестранните партньори. Това се дължи на факта, че нивото на английски език не е било достатъчно високо, за да им позволи да работят така, както работят, когато комуникират на български език. Сержантите отговарят, че основно изпитват затруднения поради неразбиране естеството на работата. Българските военнослужещи сляпо прилагат правилата за начина на работа, както е в родната страна, но при правила за начин на работа в международна среда, това е невъзможно. Допълват, че липсва гъвкавост.

Кои професионално значими черти се изграждат и развиват по време на мисия става ясно от следващия въпрос. Всички офицери единодушно посочват уверено, че могат да се справят в многонационална среда, могат да взимат решения, от които зависят останалите членове на екипа. Допълват още и самостоятелност. Анкетираниите сержанти посочват, че е различно за всеки, зависи от характера и уменията на конкретния човек. Като допълват, че на определена възраст и придобит опит, всичко вече е изградено.

От последния въпрос разбираме какви препоръки биха дали военнослужещите на колеги, които заминават на мисия. Офицерите посочват основно две точки. По време на подготовката да се изучат добре необходимите документи, които ще използват за длъжността, на която са назначени. И второ, да не се притесняват, че в началото ще срещат затруднения при комуникирането на език, различен от майчиния. Всяко начало е трудно. Сержантите посочват само една препоръка, но може би една от най-важните – да научат отлично английски език.

От проведеното анкетно проучване може да се посочат няколко препоръки: преди заминаване на мисия предварително да бъде предоставена информация за културата и бита на държавата; да се организира курс по официалния език на държавата, където ще е мисията; да бъдат организирани допълнителни курсове по английски език.

Успехът и конкурентоспособността в ерата на глобализацията, според някои изследователи, зависи изключително много от способността за приемане на културните различия и възползване от предоставените възможности като:

– повишена адаптивност – голямо разнообразие на решения; служители с различни културни ценности и уникални идеи, които

обогатяват организацията и повишават нейната адаптивност и устойчивост на измененията на условията;

– многообразие от гледни точки и подходи – зачитането на това многообразие дава възможност на организацията да предлага ефективни бизнес стратегии;

– нови нива на ефективност – разработването и внедряването на система от стимули, които позволяват да се реализира потенциала на отделния човек и повишава продуктивността, печалбата и възвръщаемостта на инвестициите.

В заключение може да се посочи, че овладяването на езиковите средства и мисловните модели на чуждата култура са необходимо условие за межкултурно общуване. Необходимо е да се отбележи, че межкултурната комуникация е начин на сближаване на различията, начин за свързване на различни елементи. Поддържането на добри отношения с всички участници в мисията е полезно както за отделния военнослужещ, така и за формирането, към което принадлежи за по-ефективно изпълнение на мисията. Изграждането на умения за межкултурно общуване е гаранция за ефективно коалиционно сътрудничество.

### **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. Probleminapedagogicheskatarobotavinterkulturnataklasnastaia. In: Mnogoobrazie bez granitsi. V. Tarnovo].

# ФОРМИРАНЕ НА ЕЗИКОВИ И СОЦИАЛНО-ЕМОЦИОНАЛНИ УМЕНИЯ ЧРЕЗ ПРИКАЗКИ – ПЕДАГОГИЧЕСКА ИНОВАЦИЯ И ВЪЗМОЖНОСТИ ЗА МУЛТИПЛИКАЦИЯ

Янка Тоцева

## CREATION OF LANGUAGE AND SOCIO-EMOTIONAL SKILLS THROUGH FAIRY TALES (PEDAGOGICAL INNOVATION AND OPPORTUNITIES FOR ANIMATION)

Yanka Totseva  
y\_totseva@abv.bg

**Abstract:** *The article presents an innovative pedagogical technology, developed, and tested by the team of the NGO “Ethnotolerance”, which includes professors from several Bulgarian universities. The main goal of the project, part of which is presented, is to offer technological solutions for the transition from the mother tongue/home language (Romani or Turkish) to the official language of instruction – Bulgarian and to develop social and emotional skills through age-appropriate speech, using of Roma tales as a substantive basis. An innovative technology for compensation of language deficits and creation of a speech basis for full communication within the society is approbated, which takes into account the language level and socio-cultural specifics of students from different Roma subgroups with included methodological tools for improving language and social skills. emotional skills based on working with Roma tales in seven experimental classes and comparing the results with control groups from the same schools. On this basis, proposals are made for optimization of technological solutions in the first grade for bilingual students, which provide opportunities for multiplication.*

**Keywords:** *bilingual students, innovative technology to compensate for language deficits*

През последните години в българското училище се очертава устойчива тенденция броят на първокласниците от ромския етнос да се увеличава спрямо предходната, като голяма част от тях не са посещавали детска градина. Това поражда сериозни трудности у малките ученици при тяхната адаптация, свързани най-вече с недостатъчно доброто владееене на българския език при някои подгрупи, които говорят ромски или турски у дома. На следващо място бедният социално-емоционален опит в затворената семейна общност се сблъсква с моделите и правилата на училищната организационна култура. Съчетанието на невладееенето на българския език и липса-

та на училищна готовност, поради непосещаване на детска градина, са базисните предпоставки за страха от училище, от срещата с новата за тези деца култура (българска/ национална и училищна) и на практика ги лишава от възможността да се включат в образователния процес и да получат качествено образование, адекватно на техните очаквания, потребности и интереси.

Данните от национални и международни изследвания показват наличието на голяма разлика в постиженията на учениците от българския и ромския етнос при завършване на началното училище. От друга страна, се установява и голяма разлика в постиженията между учениците от градските и селските училища, в по-голямата част от които преобладават ромски ученици.

Изброените проблеми в своята съвкупност пораждаат нуждата от разработване и апробиране на нова технология за адаптация на първокласниците от уязвими ромски общности към училищната среда, в центъра на която да се поставят дейности, подпомагащи развитието на езиковите и социално-емоционалните им умения.

Това провокира интереса на екипа на СНЦ *Етнотолеранс*, в който влизат преподаватели от няколко български университета, да разработим проект, основната цел на който е да предложи технологични решения за преход от майчиния, домашния език (ромски или турски) към официалния език на преподаване – българския, и да развие социално-емоционалните умения чрез достъпни за възрастта речевни изяви с използване на ромски приказки като съдържателна основа.

Намеренията, свързани с реализирането на основната цел, обхващат:

1. Диагностика на училищната готовност на първокласници с майчин език, различен от българския, включени в експерименталните и контролните групи от пет училища-партньори по проекта.

2. Идентифициране на проблемите при овладяването на българския език от учениците, за които е установено, че имат дефицити, в чиято основа е семейната среда, и на произтичащите от тези дефицити затруднения при покриване на изискванията на учебната програма по български език и литература за I клас.

3. Разработване на методически инструментариум за компен-

сация на езикови дефицити и създаване на речева основа за пълноценно общуване в рамките на социума чрез използване на ромски приказки, което ще позволи да се овладее общуването на български език при запазване и обогатяване на етническата идентичност на учениците. Разчита се на мотивиране на учениците чрез съобразяване с интереса им към ромски приказки, съдържащи универсални мотиви, характерен за възрастта (*приказна читателска фаза* според Елизабет Шлибе Липерт). Допълнителна емоционална провокация на учениците е включване в дейностите на елементи от приказко-терапията (по методиката на Игор Вачков).

4. Апробиране на методическия инструментариум в експерименталните групи.

5. Изходна диагностика на речевите и социално-емоционалните умения на учениците, включени в експерименталните и контролните групи в края на работата по проекта.

6. Анализирание на резултатите и изготвяне на предложение за оптимизация на технологичните решения в първи клас при ученици билингви.

Проектът *Формиране на езикови и социално-емоционални умения чрез приказки* е финансиран от фондация *Тръст за социална алтернатива* и стартира изпълнението си през декември 2019.

### **Описание на ситуацията и методологията**

Избрахме да работим с първокласници от две училища в Сливен и три селски училища от Област Пловдив, които принадлежат към различни ромски подгрупи и имат различни нива на владеене на българския език.

В Сливен наши партньори са *СУ Хаджи Мина Пашов* и *6 ОУ Братя Миладинови*. В *СУ Хаджи Мина Пашов* се обучават живеещите в кв. *Никола Кочев*, които са с ромско самосъзнание, но са християни и говорят ромски и/или български език в домашна среда. В *6 ОУ Братя Миладинови* се обучават деца само от кв. *Надежда*, като образователната среда е хомогенна и липсва езиковия и поведенческият пример на българското дете. В квартала, в който живеят ромите от подгрупа, наречена *голите*, те са с ромско самосъзнание, но

са в маргинална ситуация и в домашна среда се ползва само *лахо* – диалект на ромския език. Другата подгрупа са *турски роми*, които са мюсюлмани с турско самосъзнание и говорят локален диалект на турския език. Те са мнозинство в квартала и в сравнение с първата група са с по-добро финансово състояние, което им позволява да *диктуват* правилата за живеене и моделите на поведение.

Може да се каже, че в двете сливенски училища се обучават и възпитават деца от три различни ромски подгрупи, живеещи в две различни махали – български роми християни с ромско самосъзнание и самочувствие, турски роми мюсюлмани с променена идентичност и т. нар. *голи* – роми християни от групата на *лахо*.

Социалният статус на тези от кв. *Никола Кочев* може да се определи като значително по-висок в сравнение с живеещите в кв. *Надежда*. Има значими разлики и в равнището на владеене на българския език в полза на първите.

Още три селски училища са включени в дейностите по апробация на технологията. Това са: ОУ *Васил Левски* в с. Караджово, Община Садово, в което се обучават и ученици от съседните села Кочevo и Моминско; ОУ *Св. св. Кирил и Методий* в с. Чешнегирово, Община Садово и ОУ *Граф Н. Игнатиев* – средищно училище, в което се обучават ученици от селата Граф Игнатиево, Община Марица, и Царимир, Неделево, Церетелево и Любен от Община Съединение.

ОУ *Васил Левски* е мултиетническо, в което се учат българи, турци и роми, но преобладават ромските ученици от групата на *калайджиите*. През уч. 2019/2020 г. първокласниците са 16 ромски деца. ОУ *Св. св. Кирил и Методий* е мултиетническо с българи и роми, но в първи клас са записани 10 ученици – всички от ромски произход. В ОУ *Граф Н. Игнатиев* 58% се самоопределят като българи и 42% – като роми (преобладават ромите от групата на *йерлиите*, занимаващи се основно с калайджийство). Това съотношение в състава на учениците се наблюдава през последните години, като тенденцията е да се увеличава броят на децата от ромския етнос, поради обективни демографски причини. През уч. 2018/2019 г. в ОУ *Граф Н. Игнатиев* има отпаднали само трима ученици, но успехът на учениците с ромски произход е незадоволителен, поради ниската

степен на заинтересованост на децата от учебния процес, допуснатите неизвинени отсъствия, високата степен на трудност на учебния материал и по-високите изисквания към всички, съобразени с учениците с български произход. За уч. 2019/2020 г. за първи път от близо 50 г. в училището има две паралелки в първи клас, от които едната е контролна, а другата – експериментална, като в нея има 14 ромски деца.

Идеята ни беше в работата да се включат училища, които са с различен социокултурен състав: обособено градско сегрегирано квартално училище, каквото е *6 ОУ Братя Миладинови*; голямо вторично сегрегирано градско, като *СУ Хаджи Мина Пашов*; маломерни селски и средищни, в които има деца от различни етноси и населени места, и където ромските деца преобладават.

Това позволи да се диагностицират равнищата на училищна готовност на ромски деца, живеещи в градска среда в различни ромски махали и в малки села, от една страна, а от друга, имахме възможност да конструираме две групи първокласници, които бяха разделени в експериментална, с която се работи по проекта, и контролна (първокласници от една паралелка от *ОУ Граф Н. Игнатиев* и три паралелки от *6 ОУ Братя Миладинови*).

Така на практика се гарантира провеждане на експериментална работа в класически вариант с две групи, които са равнопоставени на входа, и може да се отчете напредъкът на едните и другите, и да се види ефектът на апробираната технология не само за учениците от експерименталните групи, но и да се сравни с този от контролните.

## **Технология и апробиране**

През декември 2019 г. се проведе входящата диагностика с *Тест за училищна готовност № 2. Елементарни понятия от Диагностика на готовността на децата за училище*, разработен от Л. Върховън и адаптиран и стандартизиран за българските условия от Ф. Стоянова (Бижков, Стоянова 2004: 8). Изборът на този тест е продиктуван от съдържанието му, свързано с употребата на езикови единици, без които комуникацията не е възможна: предимно наречия, предлози за място, местоимения. Тестът съдържа 28 въпроса.

За установяване на готовност за училище се приема верен отговор на най-малко 16 от въпросите, което слага долна граница при 57% верни отговори.

Общият резултат от диагностиката показва, че равнището на училищна готовност е удовлетворително едва за 36% от учениците от експерименталната група.

На базата на диагностиката се предлагат подходи, насочени към компенсация на езикови дефицити на първокласниците при общуване на български език. Те включват реорганизация на образователната среда, елементи от инцидентното учене, игрови техники, *насочени към компенсиране на езиковите дефицити на първокласниците, продиктувани от семейната среда, към повишаване на мотивацията за посещаване на училище и оптимизиране на комуникацията между децата и учителите*, част от които са представени от К. Йочева (Йочева 2020).

Методологическата основа на технологията включва:

1. методиката на Маргарита Георгиева за обучение по български език в условията на билингвизъм;
2. основополагащите философски идеи и ценности на интеркултурализма у нас (Тоцева 2010 а и Тоцева 2010 б);
3. принципите на интеркултурното образование;
4. приказкотерапията, разработена и апробирана като технология от Игор Вачков и др.

В основата на методическия инструментариум са ромските приказки, разказани от Йосиф Нунев, които са адаптирани за работа с първокласниците.

При адаптацията на текстовете за работа се използват:

1. Формален подход към текста (Фог индекс и Индекс на Флеш), позволяващ да се прецени степента на готовност на учениците за възприемане на текст с определен обем и структура, съобразени с възрастовите и познавателни възможности на първокласници от уязвими групи с майчин/ домашен език, различен от българския.
2. Съдържателен подход към работа с текста (INSERT техника, цветни полета, сетивна карта и др.), който е насочен към формиране на речеви умения и обогатяване на активния речник на учениците на български език на различни лексико-граматични равнища.



3. Тематичен и/или ситуативен подход за анализ на контекста, при който се използва социално-емоционалния опит на малките ученици за речево поведение в познати ситуации и по теми, свързани с тяхното ежедневие.

Изборът на приказките на Йосиф Нунев като съдържателна основа на методическия инструментариум е обоснован от няколко фактора:

а) етнокултурните особености на текстовете, дефинирани като ромски приказки, което предполага популярност на семейно-битово равнище;

б) опростена структура на приказния текст;

в) ясно диференцирани герои с характеристики, близки до социално-емоционалния опит на учениците, удобни за създаване на поведенчески паралели и извличане на нравствени послания, с което се реализират и възпитателни цели;

г) наличие на вариант на текста не само на български, но и на ромски език.

За да се реализира успешно преход от майчиния, домашен език, първоначално е необходимо учениците да познават съдържанието на ромския език, след което да работят с адаптирания вариант на български език, без да се затрудняват, поради неразбиране на съдържанието.

При апробирането на технологията, учителите след предварителна подготовка, получена в рамките на проекта и на базата на разработените от експертния екип дидактически материали, ориентират дейностите около следните теми:

- подготовка на образователното пространство;
- контрол на емоциите по време на занятията;
- пред комуникативно езиково обучение;
- формиране на социални и емоционални умения;
- формиране на умения за пространствена ориентация;
- работа с текст на позната приказка (на ниво дума);
- работа с текст на позната приказка (на ниво герои);
- работа с текст на позната приказка (диалог);
- сценарии за реални комуникативни ситуации с оглед овладяване на тематична лексика (думи и изрази) на български език;

– формиране на речеви умения и обогатяване на активния речник на учениците на български език;

– комуникативно езиково развитие на учениците.

В методически план се разчита преди всичко на визуализацията и се използват иновативни техники за качествена оценка и самооценка на работата на учениците. Акцент в обучението е развитието и усъвършенстването на уменията за възприемане и създаване на устен текст, насочен към диалогично общуване в реални, реалистични и въображаеми комуникативни ситуации.

Занятията бяха планирани по два часа седмично, но извънредното положение доведе до промяна в графика и продължаване на работата през месеците юни и август. След тяхното приключване беше решаван тестът за изходно ниво от учениците от експерименталните групи.

Резултатите от него са много добри и като конкретни постижения могат да се отбележат следните:

1) повишаване на мотивацията на учителите, работещи с първокласници-роми от уязвими общности за разнообразяване на процеса на обучение и възпитание с използването на иновативни модели и интерактивни методи и техники;

2). промяна на образователната среда с включването на визуализация и оборудване, което създава благоприятни предпоставки за провеждане на контекстно базирано обучение;

3) засилен интерес на учениците към изучаването на българския език в условията на игрови дейности и използването на нови дидактически материали и ресурси;

4) намаляване на неизвинените отсъствия, което се обяснява с желанието на децата да участват в заниманията в новата образователна среда и персонално раздадените им дидактически материали: бяла дъска, магнитни букви, флумастри, възглавнички, чашки, китайски пръчици и др. (Йочева 2020).

Работата през лятото бе обогатена с въвеждането на интеркултурен театър. Това позволи драматизираният по време на занятията вариант на приказка (отначало при част от групите почти изцяло на ромски език и постепенно някои от думите и изразите в ромския текст да се заменят с български) да се представи на български език.

Приказко-терапевтичният подход към конструиране на текстове позволи на учениците да създават диалози по образец от комуникативни ситуации от приказния текст по същия модел с използване на майчиния език и постепенен преход към българския.

Част от лятна школа по интеркултурна приказко-терапия бе реализирана в края на август в едно от училищата в рамките на три дни с активното участие на четирима експерти от СНЦ *Етнотолеранс* и началния учител, който е и класен ръководител на паралелката. Заиманията бяха в рамките на 4 часа дневно. Използваха се игрови методи, драматизация, речеве упражнения. Бяха подготвени декори и костюми, а също и музикално оформление. В останалите училища тя се трансформира в ателие по интеркултурна приказко-терапия и ще се осъществи през септември и октомври през почивни за учениците дни. В края на октомври само началните учители ще продължат да работят в школата още два дни, за да се подготвят представленията, които ще се изиграят пред публика от родители и съученици в рамките на тържествата, посветени на Деня на будителите.

\*

Над 100 ученици роми от петте училища-партньори, включени в експерименталните групи, завършиха I клас с обогатени езикови и социално-емоционални умения.

Техните начални учители обогатиха своя методически инструментариум в хода на апробацията, а директорите на училищата, педагогическите съветници и образователните медиатори от партньорските училища натрупаха преки впечатления от процеса на осъществяване на апробацията на методиката и развитието на езиковите и социално-емоционалните умения на техните ученици.

Като резултат от работата по проекта можем да посочим, на първо място, *адаптирания диагностичен* инструментариум за входно равнище и *авторския* за изходно, който може да се използва и от други учители в други училища, които работят с ученици билингви от уязвими групи.

На второ място, е авторската иновативна технология за компенсация на езиковите дефицити и създаване на речева основа за пълноценно общуване в рамките на социума, която отчита езиковото равнище и социо-културните специфики на учениците от различ-

ните ромски подгрупи с включения в нея методически инструментариум за подобряване на езиковите и социално-емоционални умения на базата на работа с ромски приказки.

На трето място, преминалите краткосрочно обучение по интеркултурна компетентост педагогически специалисти, които бяха обучени да работят с новата технология и обогатиха своя методически инструментариум в хода на апробацията. Това в дългосрочен план дава възможност те да продължат да използват принципите, моделите и техниките за мотивация, езиково развитие и обогатяване на социално-емоционалния опит на учениците. Нещо повече – в рамките на вътрешно училищната квалификация те могат да споделят опита си със своите колеги.

Резултатите от входящата и изходящата диагностика позволяват да се демонстрира индивидуалното и груповото развитие на учениците от експерименталните групи; да се сравни с това на учениците от контролните групи и със средните равнища на успеваемост за страната.

На базата на резултатите от диагностиките ще бъде изготвено предложение за оптимизация на технологичните решения за работа в първи клас с ученици билингви от уязвими групи.

Закупените декори, обзавеждане, оборудване, дидактически материали, помагала, книги и др. ще останат в класните стаи и ще могат да се ползват и от следващите първокласници.

Най-силната страна на този проект е авторската технология за компенсация на езикови дефицити и създаване на речева основа за пълноценно общуване в рамките на социума, която се реализира чрез методическия инструментариум.

Устойчивостта на постигнатото по проекта ще зависи от използването на тази технология и съпътстващия я методически инструментариум и в следващите години.

Учителите, участвали в апробацията, ще могат да споделят и предадат своя опит на колегите си от други училища на конференции, при взаимно посещения и други форуми, и конкурси, за споделяне на добри практики.

Успешният опит на училищата партньори ще им позволи да вземат участие в конференции и педагогически форуми за споделя-

не на постиженията и резултатите, но и за разработване и реализиране на подобни проекти.

Първият пример за успешно мултиплициране на някои от базисните елементи от иновативната технология е проектът на ОУ *Васил Левски* от с. Караджово на тема *Да нарисувам приказка*, който е одобрен и ще бъде финансиран от Центъра за образователна интеграция на децата и учениците от етническите малцинства още през уч. 2020/2021 г.

Не на последно място по значимост направените предложения за оптимизиране на технологичните решения за подобряване на езиковите и социално-емоционалните умения на учениците билингви, обучаващи се в първи клас, ще бъдат изпратени в Министерството на образованието и науката с предложение да се популяризират и прилагат в мултиетнически училища.

### Използвани източници

Бижков, Г., Ф. Стоянова. 2004. *Тест за диагностика на готовността на децата за училище*. София [Bizhkov, G., F. Stoyanova. 2004. Test za diagnostika na gotovnostta na detsata za uchilishte. Sofiya]

Йочева, К. 2020. *Методически подходи за компенсация на езикови дефицити при първокласници роми*. Доклад от научно-практическа конференция на тема „Актуални политики и практики в образованието: Компетентностният подход в образователния процес“. Плевен [Yocheva, K. 2020. Metodicheski podhodi za kompensatsiya na ezikovi defitsiti pri parvoklasnitsi romi. Doklad ot nauchno-prakticheska konferentsiya na tema "Aktualni politiki i praktiki v obrazovaniето: Kompetentnostniyat podhod v obrazovatelniya protses". Pleven]

Тоцева, Я. 2010а. *Философията на интеркултурализма и свободата да бъдеш себе си, Педагогика*, год. XX, № 6, с. 3-14 [Totseva, Y. 2010 a. Filosofiyata na interkulturalizma i svobodata da badesh sebe si. V: Pedagogika, god. XX, № 6, s. 3-14]

Тоцева, Я. 2010б. *Интеркултурно образование и образователна интеграция в българското училище*. В: *Стратегии на образователната и научна политика*, № 4, с. 327-337 [Totseva, Y. 2010 b. Interkulturno obrazovanie i obrazovatelna integratsiya v balgarskoto uchilishte. V: Strategii na obrazovatelната i nauchna politika, № 4, s. 327-337]

# ФОРМИРАНЕ НА ЕЗИКОВИ УМЕНИЯ У УЧЕНИЦИ БИЛИНГВИ

Калина Йочева

## FORMATION OF LANGUAGE SKILLS IN BILINGUAL STUDENTS

Kalina Yocheva

yocheva@abv.bg

**Abstract:** *The article discusses the methodics techniques for formation and development of language skills of bilingual first year pupils from five schools participating in the NGO "Ethnotolerance" project called "Formation of language and socio-emotional skills through fairy tales". Apart from the methodics instruments, the paper presents the results of the diagnostics of the language skills of the pupils once the education has been conducted. The focus is on the specific difficulties presented by the work with these students as well as on the methods for overcoming those difficulties.*

**Keywords:** *diagnostics, language skills, first year students, bilingual, methodic instruments.*

Сред основните проблеми в обучението на учениците билингви е липсата на езиков и поведенчески модел в семейната среда на децата. По данни от изследване сред деца в подготвителната група в село с преобладаващ състав (89%) роми образователният статус на родителите не дава основание да се разчита на семейна подкрепа, мотивираща детето да учи, тъй като 63% от майките и 58% от бащите или изобщо не са ходили на училище, или са отпаднали от образователната система още в началните класове (Тенева 2018). Според анализ на Института за изследвания в образованието от 2019 г., в някои училища концентрацията на такива ученици е над 80% (Христова и кол. 2019) В много случаи единствената среща на детето с официалния език на преподаване е в детската градина и в училище. По тази причина учителят, работещ с билингви, е натоварен с нелеката допълнителна задача, освен да преподава учебното съдържание по конкретен учебен предмет, да бъде постоянно в ситуацията на преподавател по български език, и то като чужд. А това е допълнителна професионална роля, която налага въвеждане на техники, без които комуникацията в учебния процес би била невъзможна, а оттам и самото обучение на тези ученици не ще бъде ефективно.

## Описание на ситуацията

Водени от амбициозната идея да помогнем на учителите, работещи с първокласници роми, като им предоставим методически инструментариум за компенсирание на езиковите (и не само) дефицити, екип от колеги от различни университети в България работим по проект на СНЦ *Етнотолеранс*, финансиран от Тръста за социална алтернатива, на тема *Формиране на езикови и социално-емоционални умения чрез приказки*. Работата протича в първи клас на две училища (четири класа) в Сливен и по един първи клас в селски училища около Пловдив – в селата Караджово, Чешнегирово и Граф Игнатиево. Всички 118 първокласници, включени в проекта, са от ромски произход.

При проведената през декември 2019 г. диагностика за училищна готовност едва 39% от учениците успяха да се справят удовлетворително с въпросите от теста. Прави впечатление, че 22% от учениците изобщо не присъстваха в класните стаи. Анализът на данните по отделните въпроси показва в кои области са най-сериозните пропуски, което позволи да разработим методически подходи, насочени към преодоляване на трудностите.

## Методически акценти

На първо място, можем да посочим *промяна в образователната среда*. Необходимо беше да провокираме интереса на учениците към самото място на обучение. Класната стая бе допълнена с елементи, даващи възможност за прилагане на игрови подходи: къща за игра, фототапет с природна картина, библиотека къща, много материали за ролеви игри. Това променено пространство не задължава учениците да седят само на чиновете си, но позволява да се прилагат и по-динамични дейности. Ученето вече е игра. Учениците също така сами допълват това пространство, като надписват всичко, което ги заобикаля. Общуването на български език не се възприема като досадна и трудна дидактическа задача, а е част от игровата дейност.

При овладяване на сложните (според данните от входящия тест) за учениците наречия и предлози за място се изпълват движе-

нията на самите ученици, които се ориентират в пространството и в думите за неговото назоваване, движейки се в определена посока, подсказана от учителя или от другите ученици, участват във физкультурни минутки и др.

Всеки ученик бе снабден с *индивидуален учебен комплект*, включващ и нетрадиционни пособия: освен флумастри, използвани главно за оцветяване, учениците имат и малки възглавнички за сядане, използвани в подвижните игри, и магнитни дъски с набор от букви и цифри, които използват и в работата си с приказки, китайски пръчици за работа върху ритмиката. Грижата за комплекта с материали е на всеки ученик, от когото се очаква да прояви отговорност и да пази това, с което работи. Както показват наблюденията, децата се отнасят наистина с грижа към всички материали и към оборудването в класната стая.

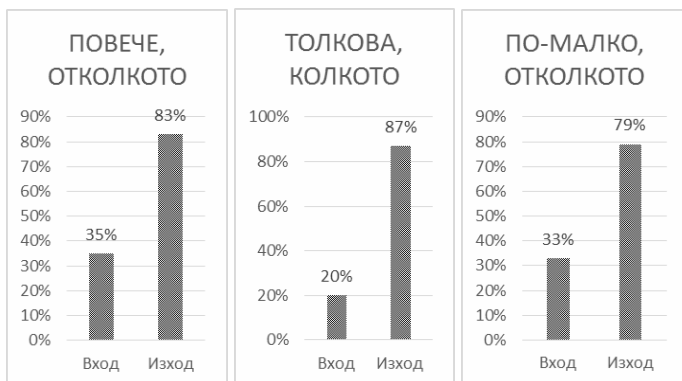
В работата се използват *ромски приказки*, близки по ситуации, поведение и характеристики на героите до социалния опит на учениците. На базата на познати текстове на семейния език на децата се преминава към същите текстове на български език.

При конструиране на изходния тест за езикови умения на учениците е използвана авторска методика, която изискваше не само ограждане на верния отговор, но и оцветяване на картинки и свързване на картинка с текст. Тест 2 е върху тези елементи, при които най-малък процент ученици (под 50%) са дали верен отговор в тест 1.

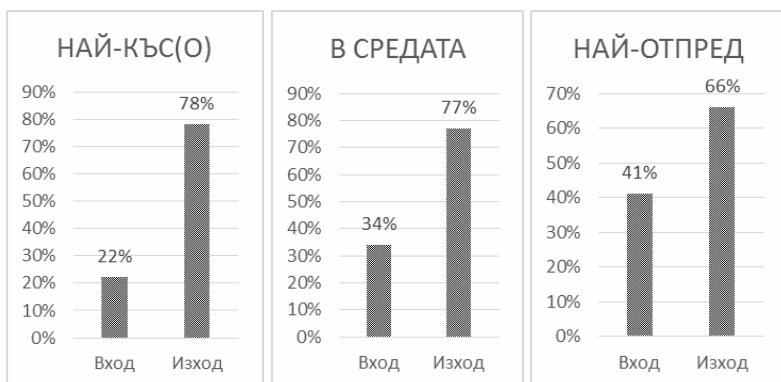
## Резултати

Първата група въпроси са насочени към диагностика на разбирането от учениците на понятията за сравнение по количество на предмети (Фиг. 1, 2, 3), размер и ориентация в пространството (Фиг. 4, 5, 6), предлози за място (Фиг. 7, 8, 9). Именно тази част от резултатите на тест 1 показва сериозни дефицити в езиковата подготовка на първокласниците роми.

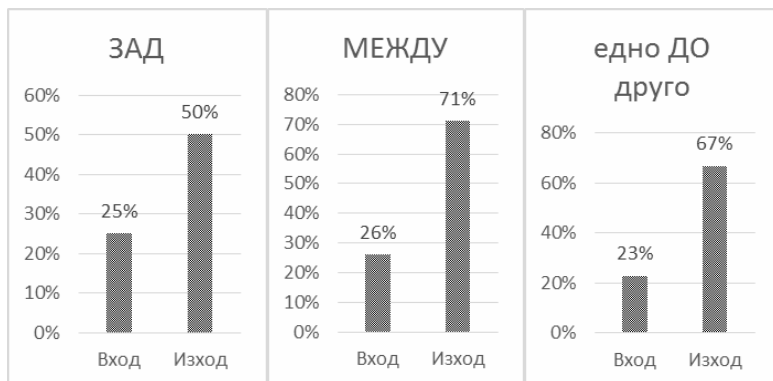




Фигури 1, 2, 3. Сравнение по количество

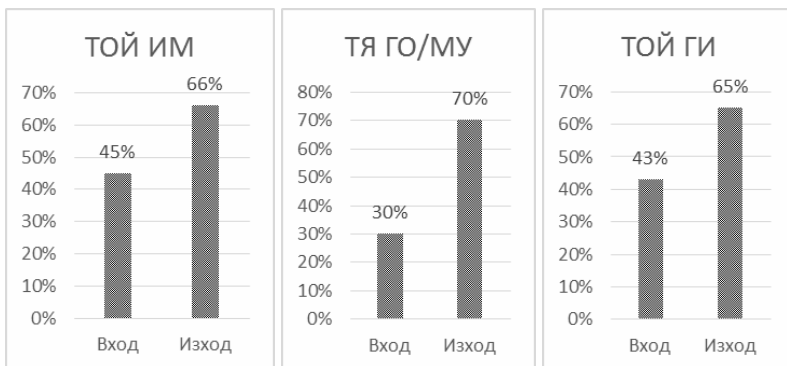


Фигури 4, 5, 6. Сравнение по размер и ориентация в пространството



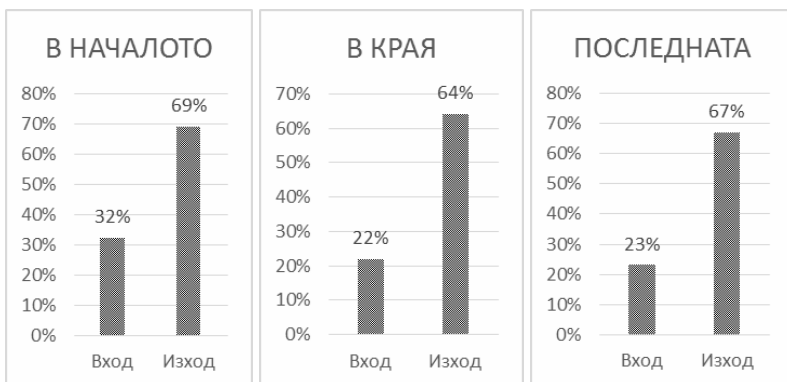
Фигура 7, 8, 9. Предлози за място

Втората група въпроси е свързана с разграничението по пол, установяването на равнището на разбиране на отношения, изразени с местоимения (Фиг.10, 11, 12).



Фигури 10, 11, 12. Разбиране на отношения, изразени с местоимения

Последната група въпроси са насочени към установяване на разбирането на думи, означаващи положение в пространството на думи и букви (Фиг. 13, 14, 15).



Фигури 13, 14, 15. Разбиране на мястото на думи и букви

Това са само някои от резултатите от тест 2, сравнени с резултатите от тест 1. От получените данни ясно се вижда ефективността на приложените подходи за формиране на езикови умения у учениците. Обогатеният методически инструментариум на учителите им позволи да включват в работата с учениците нетрадиционни мето-

ди, да използват игрови методи в езиковото обучение, което води до повишена активност на децата, динамика на общуването на български език, а като следствие – до по-ефективно обучение по всички учебни предмети.

### **Използвани източници**

Тенева, М. 2018. Взаимовръзка между културния произход, социалния статус на бъдещия ученик и неговата училищна готовност. *Педагогика*, №1, с. 104-116 [Teneva, M. 2018. Vzaimovrazka mezhdru kulturniya proizhod, sotsialniya status na badeshtiya uchenik i negovata uchilishtna gotovnost. V: Pedagogika, №1, 2018, pp. 104-116]

Христова, А., С. Баев и кол. 2019. *Проблеми на предучилищното и училищното образование в България и възможности за ограничаване на тяхното негативно въздействие*, с. 31 [Hristova, A., S. Baev i dr. 2019. Problemi na preduchilishtnoto i uchilishtnoto obrazovanie v Bulgariya i vazmozhnosti za ogranichavane na tyahnoto negativno vazdeystvie. Institut za izsledvaniya v obrazovaniето, p. 31]

РОЛЯТА НА НЯКОИ ИЗВЪНКЛАСНИ ДЕЙНОСТИ  
ЗА ИНТЕРКУЛТУРНО ОБРАЗОВАНИЕ В ПРОФЕСИОНАЛНА  
ГИМНАЗИЯ ПО ХИМИЧНИ И ХРАНИТЕЛНИ ТЕХНОЛОГИИ  
ГРАД ПАЗАРДЖИК

Мария Гюлеметова

THE ROLE OF CERTAIN EXCLUSIVE ACTIVITIES FOR  
INTERCULTURAL EDUCATION IN THE PROFESSIONAL SCHOOL  
OF CHEMICAL AND FOOD TECHNOLOGIES  
OF THE CITY OF PAZARDZHİK

Mariya Gyulemetova  
gulemetova@abv.bg

**Abstract:** *The article presents the role of some extracurricular forms of training for intercultural education in the Vocational High School of Chemical and Food Technologies in Pazardzhik. In the beginning, the focus is on the importance of intercultural education and extracurricular forms. Some extracurricular forms of learning are shared as a system and innovation for the school in order to form a motivational system for realization in civil society*

**Keywords:** *intercultural education; extracurricular activities*

Актуалността на проблема за интеркултурно образование се определя от една страна от миграционните процеси в Европа, а от друга от демографската ситуация в България. Научните дейци и учителите в средното образование правят опити за задълбочени изследвания и споделяния, но тенденциите на тези процеси изискват още по-голямо внимание към проблематиката. В практически план от различни области на познанието се правят опити за изследване на интеркултурната проблематика, предлагайки различни теории, примери и модели на обучение.

\*

Образователната дейност като една от най-старите и утвърдени в човешката практика социални форми на трудова дейност е насочена към образованието и психичното формиране на личността чрез процесите на учене, преподаване, обучение и възпитание и чрез получените от тях резултати.

Сега, когато професионалното образование все повече се

превърща в приоритет на Министерството на образованието не само защото парадигмата на Закона за предучилищно и училищно образование е ориентирано към личността, а защото ценностната система на всяка личност, независимо от етническа, религиозна и друга принадлежност изисква да се даде възможност за реализация в демократичното общество. Професионалната гимназия по химични и хранителни технологии (ПГХХТ) е *иновативно училище с дуално обучение и приложение на сугестопедичен метод*. Това е твърде отговорно за екипа на гимназията, защото въпреки че броят на учащите през годините се увеличава, тук се обучават ученици от различни етноси (85% от ромски произход), с различни културни различия в православната религиозна общност, със специфични образователни потребности (15 ученика), т.е. ученици, насочили се към професионална квалификация и разчитащи на приобщаващо образование и хармонизиране на ценности.

### **Значение на интеркултурното образование и извънкласни дейности**

Интеркултурността е комплексен термин, глобална характеристика на съвременното общество, едно прогресивно трансформиране на социума в мултикултурна и мултирасиална форма. Същността му, според Иван Иванов, се изразява

*в документите на ООН и неговите организации, както и на Европейските неправителствени организации и представлява образователен процес, в който участниците, представители на разнообразни етнически, расови, религиозни и социални групи, които съобразно своите институционални роли, традиции и интереси работят кооперативно, в дух на взаимозависимост и взаимно уважение, необходими за обединение на страната и света (Иванов 1999).*

Интеркултурното образование има различни измерения: политическо, социално, икономическо и др. (Наредба №13 2016). В нашия случай залагаме на етическото и социално направление, т.е. недопустимостта на дискриминация на човек от човека във всички сектори на социалния живот, хуманизъм, толерантност – в отговор на Хартата за правата на човека. Използват се главно *социално-ориентирани програми, които изтъкват „човешките отношения“*

във всичките им форми.

Интеркултурното образование, според Ирина Колева и Мирена Легурска е *лично ориентирано образователни технологии за рефлексия на межкултурното разнообразие на всички участници в процеса на взаимодействие в училище* (Колева, Легурска 2016). Интеркултурното образование *не е доминирано на една културна традиция, а е културна традиция на мнозинството*. То е начин на комуникация между обучавани и обучители с цел изграждане на нов духовен свят при възприемане на Другия.

Принципите на интеркултурното образование могат да бъдат представени така:

- Изграждане на съвместна култура въпреки и чрез различия;
- Придобиване на способност да се разпознава неравенството, несправедливостта, расизма, стереотипите на знания и умения за противопоставяне на тези явления;
- Създаване на споделени общностни ценности.

Интеркултурното учене не е нещо, което става автоматично, нито се случва във всяка ситуация, в която хора с различен произход влизат в контакт с други хора. Тук подкрепата на ръководството са необходими стълбове на учебния процес, и *колкото по-професионално са организирани, наблюдавани и модерирани межкултурните срещи на учениците, толкова по сигурно ще настъпят устойчиви резултати* (Томас 2011).

В съдържателно отношение идеите за интеркултурното образование се обвързват със *съвкупност от знания, умения и компетенции за промяна на начин на мислене, отхвърляне на конфронтации между различните култури и създаване на нагласи за реципрочност и коопериране* (Иванов 1999).

Под извънкласна дейност в методиката на обучение се разбира провеждането на целенасочени занимания на ученици в извънучебно време, организирани от училището. Значението на извънкласната дейност според Димитър Кънчев е *да развива способностите и да задоволява интересите на учениците с изявени наклонности към даден учебен предмет, изкуство, спорт и др.* (Кънчев 1990). Основното им предназначение е да осъществяват многостранно възпитателно въздействие в свободното от учебни занимания време, като се опират на процеса на обучение. Извънкласните дейности са важен компонент в професионалната учебна програма на гимна-

зията. Те развиват както уменията на учениците, така и социалните им контакти. Съществуват различни видове извънкласни дейности в зависимост от целта на задачите по учебни предмети: краеведска дейност, конференции, вечери, обществено-полесна дейност, клубове по интереси, проекти и др. Ключ към извънкласната ефективна работа на учителя е включването му в разнообразни общообразователни програми.

В доклада се споделят някои извънкласни дейности, свързани с проекти и клубове по интереси, по които работи и успешно се представя гимназията, като се изхожда се от *постановки за изработка на учебен проект*, а именно:

- изработването на учебен проект е сложна дейност, съчетаваща умения за събиране, генериране и представяне на информация, т.е. той е творческа дейност;

- учебният проект се отнася до реални проблеми, но с ограничен обхват и задълбоченост;

- изработването на учебен проект изисква:

- Избиране на проблем или запознаване с поставена задача.

- Анализирание какво е известно и какво е неизвестно по проблема, какво е състоянието му, къде се проявява, какви са последиците от него, причините за възникването и начините за решаването му.

- Формулиране и коментирание на предложения за начина за решаване на проблема.

- Избиране на едно от предложенията за решаване на проблем.

- Конструирането на методика за изработване на учебен проект е иновационна форма за работа с ученици и предполага използване на интерактивни методи.

### **Особености при изработка на учебен проект**

Учениците подхождат избирателно при ориентацията си към даден проект, като могат да конкретизират темата. Програмата на проектите не е строго регламентирана, което дава възможност за трансформация, без да се приема като задължително алгоритмично предписание за дейност. По този начин процесът на обучение се характеризира с отвореност.

Проектът залага на обстоятелството, че учениците са заинтересовани живо от него и го изпълняват с удоволствие и интерес, без необходимост от засилена мотивация, а създадената благоприятна вътрешна мотивация помага до голяма степен за формиране на черти от характера (става дума за т.нар. съпътстващо обучение).

Проектът се отнася до извън училищни реалности и до голяма степен е свързан с личните преживявания на учениците. Те насочват вниманието си към оригинала, а не към системата модели, чрез които той може да бъде възпроизведен в редуциран вид.

При изпълнение на проектите учениците стигат до конкретни резултати. Те се обогатяват с нови знания, умения, удовлетворение от решаването на задачите.

Проектът (за разлика от проблема, който е субективно явление) съществува в съзнанието на учениците в идеална форма, винаги има практическа стойност, отличава се със своята използваемост, насочен е към постигане на някаква утилитарна цел (Андреев 1996).

Целта на този доклад е на база теоретични постановки за интеркултурно образование и извънкласни дейности да бъдат споделени някои извънкласни дейности по интеркултурното образование в Професионална гимназия по химични и хранителни технологии през уч. 2018/2019 г. като продължение на споделения модел за мултикултурно образование. Задачите са тясно свързани с целта:

1. Да се обоснове същността на интеркултурното образование и извънкласните дейности.

2. На база примери от някои извънкласните дейности да се представят резултатите за интеркултурно образование.

### **Някои извънкласни дейности в Професионална гимназия по химични и хранителни технологии**

**Проектни дейности.** Проект по програма „Еразъм“ под егидата на Министерство на социалните грижи за ученици със специални образователни потребности. Целта на проекта под умелото ръководство на педагогически съветник и ресурсен учител от гимназията е да се представи приобщаващо образование (*inclusive education*) чрез модел за социално сътрудничество. При посещение-



то в Р. Турция ученици със специални образователни потребности чрез презентация представиха приобщаващото образование в ПГХХТ, включиха се в благотворителен базар и по този начин на практика демонстрираха знания и умения за изработка на сапуни и други парфюмерийни продукти (практическо занимание).

*Проект С грижа за всяко дете* чрез модул *Добри практики за взаимодействие с родители* с активно участие на ръководство и учителски екип на практика чрез разиграни ролеви ситуации доказва изградено активно родителско ядро и модел за комуникации и партньорство в училищната общност. Партньори по проекта са ЦМДТ *Амалипе* и Център за приобщаващо образование.

*Проект Твоят час.* Проектът на МОН по Оперативна програма *Наука и образование за интелигентен растеж*, 2014 – 2020 г. цели развитие на способностите на учениците и повишаване на мотивацията им за учене чрез дейности, развиващи специфични знания, умения и компетенции. Гимназията успешно работи по различни модули.

*Театрално студио.* През уч. 2017/2018 г., както бе споделено в минал доклад, Мария Гюлеметова (2018) участва в VI Международен фестивал на изкуствата *Морско конче*, където авторската пиеса *Подаръкът* на преподавател по английски език в училището спечели две първи места. През уч. 2018/2019 театралното студио представи пиесата *Неразказана приказка* на фестивал *Отворено сърце* с цел превенция на младите хора, организиран от ЦМЕТ *Амалипе* и отново спечели призово място сред участниците.

**Занимания по интереси.** През уч. 2018/2019 г. учениците активно представиха своите умения и компетенции по различни извънкласни дейности по интереси. По проекта *Твоят час* по Оперативна програма *Наука и образование за интелигентен растеж*, 2014-2020 г. на научен форум, организиран от РИО на МОН, за стимулиране на дейности и изява на ученици, учениците от ПГХХТ представиха клубовете по интереси: *Дигитален свят*, *Млад еколог*, *Забавна химия* и *Млад фармацевт*, демонстрирайки химични експерименти, микроскопски препарати и презентация за живота, дейността и успехите на клубовете по интереси.

На II Областна ученическа конференция *Био 2019* ученици от

ГХХТ под умелото ръководство на своите учители представиха *проекта Стопанско приложение на микроводорасли и циан бактерии във фармацията, козметиката и медицината, и като източник на храна*. По *проекта От човека – за човека* учениците представиха научни съобщения за образуване на киселинен дъжд, глобално затопляне и разделно събиране на отпадъци в община Пазарджик. Експериментално учениците демонстрираха: получаване на киселини; определяне количеството на витамини С и В<sub>1</sub> в хранителните продукти и готови лекарствени форми; анализ на лекарството Фурантин и определяне на магнезий в лекарствените препарати – *Магнум Антисмазъм* и *Магне В<sub>6</sub>*.

### **Обобщение на резултатите от извънкласните дейности за интеркултурно образование (Повишаване ефективността от обхват на учениците)**

Прилагането на проектни дейности създават възможности за проучване и споделяне на опит в други страни със сходни проблеми.

Подобряват качеството на образователно-възпитателната работа в училище с мултиетническа среда.

Разнообразните методи на извънкласни дейности показват различията на учениците и ги учат да ценят разнообразието и да допринасят за положително саморазбиране (етническо, културно, индивидуално и др.).

Училището осигурява на всички ученици демократични възможности да участват в извънурочни и извънкласни дейности, които развиват знанията, уменията и отношенията, повишават академичните достижения и способстват за положителни междуетнически отношения.

Включването на голям брой ученици в извънкласни дейности чрез създаване на условия за провеждане на междуучилищни изяви и инициативи, при които се обединяват образователни ресурси на повече училища се е превърнало във важен индикатор за интеркултурно образование.

\*

Бъдещето на всяка образователна система и съпътстваща я

дейност зависи основно от успехите в областта на иновационния процес, от приложението на новите технологии и от специфичното място на образованието в системата на общественото развитие. Интеркултурното образование е развитие на положителни оценки и избор за кариера, независимо от културния фон, разбиране за ценността на всички културни групи и ефективни навици за интеркултурни връзки.

Училището, университета и другите образователни институции биха се вписали успешно в пазарната среда, само ако се познаят добре принципите на хуманното взаимодействие. Затова трябва да се работи не само върху съдържанието на образователния процес, но и върху имиджа на учебното заведение.

### **Използвани източници**

Андреев, М. 1996. *Процесът на обучение*. Дидактика. София [Andreev, M. Procesat na obuchenie. Didaktika].

Гюлеметова, М. 2018 *Пример на модел за мултикултурно образование в Професионална гимназия по химични и хранителни технологии в Пазарджик* В: Хармония в различията, с. 458-465 [Gyulemetova, M. Primer na model za multikulturno obrazovanie].

Иванов, Ив. 1999. *Интеркултурно образование*. Курс лекции. Шумен [Ivanov, I. Interkulturno obrazovanie].

Колева И., М., Легурска 2016. *Работа на младия учител в интеркултурна среда*. Available at: <http://www.sou90.org/uploads> 2016 tema\_interkulturno\_obrazovanie.

Кънчев, Д. 1990. *Методика на обучение по география*. София. [Kanchev, D. Metodika na obuchenie po geografija]

Наредба №13, 2016. За гражданското, здравето, екологичното и интеркултурното образование. Чл. 3, ал. 5. [Naredba 13]

Томас, А. *PAD aktuell*. Бюлетин на Европейски и международен училищен обмен, 2011.

# КУЛТУРНА ПАМЕТ И КУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО / CULTURAL MEMORY AND CULTURAL HERITAGE

## ГРАНИЦИ НА БЛАГОПРИЛИЧИЕТО

Йорданка Захаријева  
Рафие Демирова

## LIMITS OF DECENCY

Yordanka Zaharieva  
Rafie Demirova  
dzz@abv.bg, rademi@abv.bg

**Abstract:** *The article examines the Bulgarian imprecations, which are interpreted as generally oriented against human well-being and/or any specific dimension of it. It is believed that the imprecations, were emancipated from a magical complex existing in the distant past due to its intelligibility by the layman. The presence of a linguistic mechanism is established, by which the speaker (who utters the imprecations) is protected from possible reverse effect of the imprecation. This mechanism is manifested through the use of words, usually borrowed from Greek and Turkish language, which are common and familiar to the recipient.*

**Keywords:** *imprecations, Bulgarian Language*

*Този, който няма мярка за думите си,  
няма граници за благоприличие.*  
Руми

Интересът към формулировките<sup>1</sup>, с които се пожелава нещо лошо, е отколешен. Изчерпателен и с езиковедски характер е трудът на Лилия Крумова-Цветкова (2010), утвърдена изследователка в българското лингвистично (по)знание. Той е предшестван от една малка книжчица на Мариана Дабева (1934). Разбира се, в контекста на информационната достъпност могат да се открият доста свободни и популярни интерпретации, но нещо значимо или ново трудно може да се прочете. Интерес представляват интерпретациите на Албена Георгиева (1982), Ива Трифонова (2001, 2003а, 2003b, 2005), които интегрират знанието по темата върху сериозна научна основа. Единодушно се приема, че се засягат два (езикови) супер-

концепта: на доброто и на злото. Лилия Крумова–Цветкова отбелязва, че: *съществуват обществено утвърдени представи за добро и зло, например зло е смъртта, убийството, предателството, лъжата, кражбата [...] Добро е любовта, здравето, красотата, богатството, семейството и т.н.* (Крумова–Цветкова 2010: 18). Анализираният езиков материал при тази авторка е извършен въз основа на 2 529 клетви, което ѝ позволява да изведе елементите на злото, а именно: 1) безбожието, неверието, 2) безнравствеността, 3) коварството, 4) злодействието, 5) злословието, 6) унижението, 7) мъчението, страданието (Крумова–Цветкова 2010: 106).

Клетвите са регулатори на справедливост, приема Лилия Крумова–Цветкова (2010). Тя изтъква, че с тези езикови изрази – формули, се изразява отношение към човек, към ситуация – което е отношение на отрицателна оценка, засягащо осъждане, порицаване, санкциониране. Обаче светът не се описва. При клетвите ситуацията е конкретна, оценката е индивидуална, субективна и лична преценка за нарушаване на нормите и се свързва със зложелание към определен човек. Клетвата нарушава напълно постулата за вежливост (учтивост – *уточн. наше*, И. З., Р. Д.), експлицира се вербална агресия. Тя е *реакция* – *отговор* към нещо казано, нещо направено или към човешко качество (Крумова–Цветкова 2010: 107). По сходен начин Михаил Арнаудов отбелязва, че клетвите са *продукт на една афектация* (Арнаудов 1934).

Липсва единодушие по въпроса за класификацията (групирането) на клетвените формулировки. Представеното от Мариана Дабева (1934) групиране е разнопосоечно: от една страна, наблюдава се относително повърхностно синтактично разнообразие на единиците, диалектна, граматична и/или лексикална вариантност, а от друга страна – смислово преливане на езиковите единици от група в група. Лилия Крумова–Цветкова коментира, че подредбата при Мариана Дабева:

*обхваща всички видове клетви, но класификацията не е еднотипна, а разграничението при някои от групите е доста условно, напр. на клетви, засягащи здравето на човека, и клетви, с които се желае телесна повреда; клетви, които засягат щастието и благоденствието, и клетви, отнасящи се до имотното състояние на човека* (Крумова–Цветкова 2010: 115).

Това е точно наблюдение. Все пак причината за подобно пре-

ливане остава неясна: напр. телесната увреда засяга здравето. В опит да оптимизира класификацията, Лилия Крумова–Цветкова предлага три основни типа клетви, съответстващи на злото, което се желае: за смърт, за болест, и за бедност. Основание за предложението има, но на определено равнище. И отново може да се повдигнат въпроси, които да ни върнат в кръга, напр. клетвената формулировка за болест не води ли до летален изход и т.н.

Посочената кръговост ни дава основания да разглеждаме клетвените формулировки като насочени срещу човешкото благополучие. Сходно е разбирането на Ласта Джапович, срв.: *По правилу, циль клетве је наношење материјалње штете, телесне и душевне патње, или физичко, морално и социјално уништење лица које се проклиње* (Ђаровић 2009: 8).

Цел на настоящия текст е да установи параметрите на благополучието, които клетвените формулировки включват. Основният източников материал е представеният от Мариана Дабева: причината донякъде е, че част от него е обособена в група на *клетви, които засягат щастие и благоденствието на човека* (Дабева 1934: 47–57). В групата по азбучен ред са включени 294 израза (единици). След редукция – заради повторения, произтичащи от диалектна, граматична или лексикална вариантност, или поради неяснота (съмнителност от различен характер, например наличие в групата на изрази от друга тематично обособена група, срв. за смърт, за здраве и пр.) – остават около 253 единици. С други думи, клетвените формулировки желаят антиблагополучие (болест, нещастие, бедност и пр.), и следва да се установи как се разбира то – тъй като е очевидно, че те са насочени към значими за човека ценности.

\*

Преди да се пристъпи към анализа, преди да представим резултатите от извършения анализ, ще посочим някои **съображения по въвеждащите бележки**.

Клетвените формулировки се интерпретират като регулатор на обществена справедливост заради погазена чест, морал, извършено зло, което предизвиква реакция у група или цяла среда. Ако са регулатор, това ги свързва с норма. Поставя се въпросът – каква е нормата в такива ситуации? Тъй като клетвите за смърт са най-

много (Крумова–Цветкова 2010: 117), то смъртта ли е регулаторът?

Разбирането за клетвената формулировка като регулатор и законно оръжие е под две условия. Първо, да не бъде злоупотреба, и второ, да не е пресилено отмъщението и наказанието (Арnaudов 1934). Тези параметри условия са очевидно субективни с плаваща граничност. Дали наистина стремежът към регулиране или пък стремежът към възстановяването на някаква обществена справедливост е водещият? *Пожеланието за смърт, болест може да е израз на действително такова желание на говорещия, но с клетва може да се реагира на всяка неприятна ситуация* (Крумова–Цветкова 2010: 112). Не следва ли от това наблюдение, че водещо е по-скоро желанието на говорещия (или интенцията на поръчителя на зложелание) да нарани събеседника си?

При *афектация* обикновено се стига до крайности. Обаче що за афектация е това да проклинаш дете без причина, напр. *пепел и жив жар да макаш* (за дете, което върви след майка си и вика *майко, майко*), *трай, под камен и под плоча да траеш* (майка към ревливо дете) и пр. Подобни и други примери е посочила Лилия Крумова–Цветкова, като отбелязва следното: *Една и съща клетва се използва и при желание за истинско възмездие и наказание, и при съвсем безобидни провинения – детска палавост, несъобразителност и под* (Крумова–Цветкова 2010: 111). Без да се впускаме в дълбока аргументация, само ще отбележим, че има достатъчно изследвания за въздействието на словото върху детското поведение. Следователно, имаме основания да поставим въпроса: с клетвените изрази като горепосочените говорещият не тласка ли детето в особен ракурс към света? Явно от поколение към поколение... бива възпроизведен определен модел. Клетвената формулировка *извиква на помощ* зло, тя артикулирано<sup>2</sup> пожелава цялостно антиблагополучие или негова форма. Михаил Арnaudов посочва:

*В своя най-чест и свободен вид клетвата представя една кратка словесна формула, едно изречение в повелително наклонение, което стегнато и афористично предава грозно пожелание* (Арnaudов 1934: VIII).

Клетвените формулировки конструират свят – езиков, желан, възжелан и дори въображаем, но все пак свят в опит той да бъде

манипулиран в някои пунктове и да позволи развитие в определена (антиблагополучна) посока. Така множеството от подобни единични светове всъщност превръща количеството в качество.

Един интересен момент от изследването на Мария Шнитер (2001) по отношение на клетвените езикови формулировки предполага известно обяснение. Авторката изтъква при баянията два модела монологични магични формули – наративен (N) и апелативен (M). Всеки от тях има възможни интегранти (*елементи, стъпки*). При наративния вариант се открива елемент 8 N *заклучителни формули, клетви по адрес на човека, причинил зло*. Аналогично, и при апелативния модел е налице интегрант *елемент/стъпка* 8 M *заклучителни формули, закрепления и клетви към причинителя на зло*. И в двете разновидности на магичните езикови формулировки тези формули са трафаретни, функционират като закрепителни, с което усилват и осигуряват ефекта:

*Често към тях се включва и обичайната клетва по адрес на човека, причинил нещастие. Това е мястото на проникване на финалните доксологични формули от християнската молитва. Като цяло, интегрантът 8 е относително независим от конкретното предназначение на текста [...] тези два типа обредно слово са твърде близки варианти на стремежа на средновековния човек да промени природата в желаната и необходима за него посока (Шнитер 2001: 39–48).*

И при двата модела **спецификата на осмия елемент**, описан от Мария Шнитер, обяснява еднообразната структура на (благопо-/зло-) желанията, изведена от Лилия Крумова–Цветкова. Но има и още един момент, върху който си струва да се акцентира. Интересуващите ни клетвени формулировки са от малкото изрази:

- 1) които биват разбираеми за обикновения човек в контекста на магичния комплекс (магичните комплекси);
- 2) които са относително конкретни в рамките на дейкиса, и
- 3) които – заради относителната си самостоятелност – позволяват да се изведат тъкмо като *шорткъти*, зад които вероятно е скрит масивен и невинаги разбираем смислов пласт.

В хода на времето клетвените формулировки постепенно се еманципират именно заради разбираемостта си от профана, а с настъпването на науката, основана на здравия разум, тези формулировки биват класифицирани като благопожелания и клетви. За това подсказва и двоя-



костта в разбирането на лексемите *клетва* и *кълна* (Трифенова 2003а).

Но в същността си клетвените езикови формулировки са просто изговорени човешки желания в избраната насока, които се опитват да зададат вектор на неутрална по характера си сила, или просто да я манипулират. Естествено се използва един от най-старите и доказано най-работещи инструменти, а именно – езикът (Цанкова 2018). В полза на това гледище е *хитруването* по отношение на изпълнителя на клетвената формулировка. Това не е говорещият (или възложителят): той прехвърля изпълнението на действието от клетвената формулировка към някаква нечовешка сила, очевидно специализирала се в изпълнението на подобни деяния: *дявол*, *демони* като *Харо*<sup>3</sup>, *Марен*.

Според нас е необходимо да се постави още една рамка в общата интерпретация на клетвените езикови формулировки – **тази на защитеността** (съответно на незащитеността), която имплицира сигурност (несигурност). Така, ако благословиите са езикови изрази на желание за увеличаване на защитата на човека за живот, здраве и благополучие, то клетвените формулировки преследват по смисъла си тъкмо обратното, а именно – **снемане на защитата** чрез изговорено желание за бедност, за болест, за смърт, за нараняване и пр. или, най-общо казано, за някаква увреда. Това се потвърждава от самите образи *смисли* на злото и проявите му като човешко нещастие, които Лилия Крумова–Цветкова изрежда: смърт, болест, страдание, нещастие в семейството, бездетство, забрава, респ. посегателство върху живота, здравето, дома, семейството. Ангел Гоев отбелязва в проучването си за урочасването, че в основата е завистта (Гоев 1992: 35). Човешката завист се проявява заради нещо налично – качество, умение, знание, материално благо – у някого. Ние можем да интерпретираме клетвените формулировки като отговор, който е реакция, като афектация, като регулатор на справедливост, като желание за снемане на защитеност и пр., но в основата се натъкваме на завист, гняв или просто злост (лошавина), която обичайно под афектация – но невинаги – предизвиква клетвена формулировка.

Могат да се предложат поне още няколко аргумента в полза на разбирането за защитеност/ незащитеност:

– Рафие Демирова (2018) посочва, че отношенията на учтивост

конструират ситуации, предполагащи и предразполагащи към сигурност в общуването, от една страна;

– При интерпретацията на форемната лексика през Българското възраждане, от друга страна, тази функция е поставена като основна, и тя е универсална за форемния свят. Едва след предпазващата функция се поставят останалите функции – (ин)формираща, конструираща, символна (Захаријева 2006). Бедността, проявена чрез липсата на дреха, също означава незащитеност;

– По сходен начин се интерпретира здравето: в европейския свят концептуализирането му е като едно цяло, и болестите очевидно нарушават целостта му, т.е. защитеността (Захаријева, Демирова 2016);

– Като цяло, светът се интерпретира от нас, хората, като сигурен или несигурен, защитен или незащитен, и това присъства в човешкото езиково съзнание до ден-днешен независимо от модерността, постмодерността, след постмодерността, клипинг мисленето и пр. съвременни етикети спрямо реалността ни.

Ако в преките си изкази клетвените формулировки реферират конкретика, отнасят се към конкретни ситуации, с които се преследва нарушаването на цялости, на защитеност, то на практика **те пожелават (възжелават) почти императивно фрагменти от нежелан, незащитен, несигурен, нещастен свят**. Или, както Михаил Арнаудов пише – *грозно пожелание*: тук ще припомним позабравеното значение на прилагателното *грозен* от XIX и първите десетилетия на XX в., а именно *страшен, ужасяващ, груб, неприличен, безпътен; нехубав, недобър, неверен*. При всички случаи става дума за излизащ извън границите на *благоприличието* и грозно нарушаващ *благообразието* (Захаријева, Демирова 2019) и *благоразумието* (Захаријева, Демирова 2017).

Клетвените формулировки може да са насочени към нещо конкретно – важно или незначително (човек, ситуация и пр.), може да са предизвикани от *афектация* (по: Арнаудов 1934) или от *завист* (по: Гоев 1991), обаче сборът от *конкретности* възжелава и конструира незащитен свят, или *слаб*, грозен свят. Припомняме, че в изследването на Питър Бъргър и Томас Лукман *Социалното конструиране на действителността* отбелязват:

*Само езикът и чрез езика във всеки момент може да се актуализира*

един цял свят – той дори може да направи присъстващи най-различни предмети, които пространствено, времево и социално отсъстват от „тук и сега“ (Бъргър, Лукман 1996: 54).

## Желание за антиблагополучие

**Езиков трик.** Както посочихме по-горе, интенцията в клетвените формулировки преследва проява на антиблагополучие като резултативност, и по същество желание да се конструира слаб незащитен свят. В името на регулацията, основана на страхово внушение, е разпространено вярването, че клетвата, когато не е справедлива, се връща. Тук се наблюдава и дори изпъква любопитен езиков механизъм: **конкретни страни от антиблагополучието се означават обичайно с чужди думи в комбинация с отрицателната частица не.** Тези думи са основно съседски заемки, от гръцки и турски език, например:

– *прокопсия* (сполука, преуспяване), *прокопсам/ прокопцам* (имам сполука, преуспявам): *прокопция да не видиш; ай да не прокопсаш, синко;*

– *куртулисам* (отървавам се): *от зла срекя* (нещастие) *да се не куртулисаш, от конаци и тевници* (тъмници) *да се не куртулисаш;*

– *берекет* (урожай): *хаир и берекет да не видиш;*

– *хаир* (добро, добрина, благо): *хаир да нямаш, хаир да види ни от деца, ни от стока, ега никога хаир да не видиш;*

– *харам* (забранено нещо, нещо придобито без труд, нещо незаслужено), *рахат* (спокойствие, свободия) и др. под.

Това, струва ни се, е важен аспект или най-малкото възможност да се обясни присъствието на тази лексика и преди, и сега: обичайното отнасяне към минали епохи и езиковите влияния от съответното време, обичайното отнасяне към езиковия свят на патриархалния българин, към древния човек и пр. може да е вярно, но не е особено аргументирано. Това *нематериално културно наследство* продължава да присъства и се актуализира особено силно в преходни и кризисни времена. В контекста на глобализацията то дори се разширява, придобива нови хибридни прояви, преобръща значения и смисли. Например, *Лека му пръст* е клетвено пожелание, а не е съболезнавателен израз.

Своеобразното превключване към лексика от друг език може да се интерпретира като **езиков трик** от страна на говорещия и действа като **допълнителна защита за онзи**, който изрича *антиблаговословия* и пожелава не-успех (*вечна провала*), не-изобилие, не-спокойствие. Това езиково превключване цели да заобиколи реалния източник на желанието, да го скрие или най-малкото – да намали последиците от евентуално обратно действие. Употребата на думи с небългарска етимология в клетвените езикови формулировки функционира като защитен буфер за говорещия. Това се потвърждава в названията, с които се означава клетвена формулировка: от гръцки език – 15, от турски език – 7 (подробно у Трифонова 2003: 120–121).

**Пространство на антиблагополучието.** Антиблагополучието е насочено да засегне двата свята – земния и небесния. Това е ясно от параметрите на пространството, които присъстват в клетвените формулировки: *на този и на онзи свят*, най-често с актуализиране на третия, подземния свят. На практика се обхващат всички *известни* на човека пространства и сили. Така може да се пожелава:

– не-подкрепа от светли духовни същества, лишаване и/или прекъсване на връзката с тях: *Бог, Богородица, архангели, светци* и пр.: *Богородица майка* [също и: *Вишийо, Горнийо, Господ, Архангел*] *да го накаже* [също и: *да го заборава*], или

– подкрепа от *лошите* (*Сатана, дявол, демон, врага*): *да го благослови канзо* и под.

**Аспекти на антиблагополучието.** Отправят се някои нарочно търсени аспекти от разбирането за антиблагополучие (част от които са завистливо дразнещи според говорещия/поръчител).

3.1. В клетвените формулировки може да се желае **зло изобъщо** или конкретна негова проява: *бял ден да не видиш никогаш, хаир да не види и от деца, и от стока*. Отрича се и/или се забранява доброто изобъщо *хаирът* и изобилието изобъщо *берекетът*, а също и младостта, любовта (*да умреш за жена, мъж да не наиде*), радостта (*да не видиш бело видело да бъдеш на мъка през целия живот, ега не видиш радост до века* (до края на живота си). Този аспект може да се формулира като **лишаване от позитивни емоции у човека**, от правото му на естествена човешка жизнерадост.

3.2. Клетвените езикови формулировки разкриват и някои от

поддържаните, дори само външно ценности на общността като моногамност, хетеросексуалност – срв. *клета му душа проклета кой либи две моми; да умреш за жена; мъж да не наиде, стройник* (сват, годежник) *да не му дойде*, т.е. желание да се прекъсне родовата приемственост и биологична възпроизводимост.

3.3. Като важен аспект от благополучието се отбелязва спокойствието, което е обект на клетвените формулировки. **Спокойствието** конкретно се свързва с представите за здраве, наличие на потомство и на поминък.

В една от клетвените формулировки – *ега не наидеш селемет ни на тоя, ни на она свят* – се налага всеобхватност, а лексемата **селемет**, *селемет* е обяснена като *мир* при М. Дабева. Всъщност лексемата означава *здраве* (Захаријева, Демирова 2016), а също и: *спасение, сигурност, добруване, благополучие*. Здравето е многокомпонентно: засяга тялото, духа и душата. Не случайно то е обект на клетвени формулировки за антиблагополучие. Увредата на здравето е насочена към тялото – основно главата (*да му се струпа на главата, паднало ти чудо на главата*), душата (*проклета душа*) и духа (*вечна провала*). Откриват се клетвени формулировки за смърт (*живот и здраве да не видиш никогаш, жив да те оплачат, да му е харам животът, от своя смърт да не умре*). Посоченият пример със *селемет* илюстрира трудностите относно класификациите на клетвените езикови формулировки.

Изказва се желание за **тежък и скитнически живот, за живот без корен и без потомство**. Като мерило за отрицание в представите се е привеждал животът на циганите без уседналост (*циганин, поегюпчиш, мечкарин*): *да се скита от село на село и темел да не хване; дома си да не умре; по чужди къщи да се скитосаш*. Домът като форма на защитеност не трябва да го има, а ако го има – в него да липсва спокойствие (*да нямаш мирка и у къщи*). Пожелава се физическа и психическа несигурност.

Част от тежкия живот е разбирането за срам (*резил*) в обществената оценка през целия живот, с който човек обикновено съществува: *да стане за смях и на сухо, и на сурово; за резил да си на света, по свето за пеза* (подигравка, укор) *да пойдеш, срам те яло*. Компонент е също и пожеланието *късметът да си изядеш*, обикновено се визира порокът лакомия, алчност, наред с безкрайния ме-

рак, мързел, пианство, лъжа.

Спокойствието се свързва с наличие на добри деца, на животни, на здраве. Пожеланието за самотен живот: *да живееш между вълци; да закукаш като кукувица; кой како те срещне, се да бяга от тебе; кой те види, да те ненавиди* – липсата на потомство и на приятели, живот сред омразна и агресивна среда, е елемент от антиблагополучието.

Параметър на християнското благополучие е **дългият живот** (дълголетието): при клетвите обаче той се пожелава в комбинация със самота от всякакъв характер – без жена/ мъж, без деца (без продължение на рода, без поколение и без грижа за старите хора): *дано авляд (челяд) не видиш*. Това означава, че благополучието се схваща като наличие на потомство, многобройна челяд, род, семейство. Крайната точка е **конструирането на безсмислен живот**: пожелава се: *да му опустее къщата, да не му остане котка на огнището, да няма на умиращата кой капка вода да ти подаде*. Самотата (*жива душа да не видиш, живот да нямаш в къщата, и семка да не остане от теб*) се комбинира със старческа слабост (*пилците да те надвият*) и слабоумие, които могат да се включат и като елементи от здравето в залеза на живота. Дългият живот предполага също и естествена смърт. Това обяснява комбинацията дълъг живот и неестествена смърт в клетвената езикова формулировка.

В анализирания материал присъстват и многословни версии на клетвените формулировки, напр.: *да даде Господ да живееш триста години: сто години като сите хора, сто години по г[...]*т си да се влачиш и сто години с юргана на постелката да се обръщаш (да ти омръзне животът, но да не можеш да умреш).

Най-често споменаваните животни (вкл. и в сравнения) са *гущери, магаре (магарешки живот тежък – живот), кукувица, бухал – самота, котка, змия, куче (като бясно куче), жаба, червей, камिला, вълк*, т.е. диви и болни животни, животни без стопанско значение с изключение на натоварващата експлоатация на магарето (*магарешки живот да прокара*) или на камилата.

## Заклучение

Клетвените формулировки са далеч от благоприятието по отно-

шение на мярката на думите, но биват полезни като коректив и с възможността да се определи по-ясно разбирането за благополучие. Синтезирано, благополучието означава поддържане на връзка със светли духовни същества и приемане на тяхната подкрепа, което осигурява духовна защитеност. Благополучието се свързва с наличие на позитивни емоции у човека, което е равностойно на психическа стабилност и душевна защитеност. Във физическите аспекти на защитеността благополучието означава здраве и живот, продължаване на рода и наличие на добро потомство. В материалните аспекти присъства представата за дом и уседналост, за плодородие. Не на последно място благополучието е зависимо от оценката на социума: отнася се до съобразяване с ценностите на общността и избягването на пороци. Следователно, благополучието носи в семантиката си смисли, които реферират освен към доброто – и към успех, изобилие, спокойствие.

Ще си позволим едно допълнение към съвременните ракурси. Днешният – далеч от книжовността като сила български език, възприетият напоследък словесен изказ дори в книжовните, публичните регистри е приел безкритично отклоненията в мярката на думите като норма, т.е. благоприличието се нарушава, а обществото сякаш пренебрегва ценността *блага дума врата отваря*.

Реч на омраза, агресивна реч, инвективна реч пропълзват къде ли не в медийното пространство. Модерно е да се търсят всякакви духовни *подкрепи и защиты*, дори и от извънземни. Известните пространства вече са станали *глобални*, домът и уседналостта се приемат за изостаналост... Градивните и позитивни човешки емоции се представят като скучни и безинтересни (медиен принцип), акцентира се върху девиациите, аплодират се екстраординарните желаниа. Замислял ли се е днес човек над казаното от персийския философ мистик Руми, че: *този свят е капан, а примамката му са желанията...* Замислял ли се човек, че реалната оценка на социума бива заглушавана чрез медийни и убеждаващи технологии, които ни вкарват в оксиморонен свят (Захаријева 2019, 2020).

## Бележки

1. Въпреки предпочитания от повечето автори термин *езикова формула*, в текста предпочитаме понятието *клетвена формулировка*.
2. Наред с клетвените формулировки присъстват и невербални компо-

ненти, за да се оформи цялостен въздействащ и *работещ* комплекс.

3. От гр. митология Харон, и с пренос: 'зло, лошотия', вж. повече у Трифонова (2003).

### Използвани източници

Арнаудов, М. 1934. *Българските народни клетви. Към характеристиката на народния мироглед и на народното творчество*. В: Дабева, М. *Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот*. София. с. I–XIII [Arnaudov, M. *Balgarskite narodni kletvi. Kam harakteristikata na narodnia mirogled i na narodното tvorcestvo*. In Dabeva, M. *Balgarski narodni kletvi. Prinos kam izuchavaneto na narodnata dusha i narodnia zhivot*. Sofia, pp. I–XIII].

Бъргър, П., Т. Лукман. 1996. *Социално конструиране на реалността*. София [Bargar, P., T. Lukman. *Sotsialno konstruirane na realnostta*. Sofia].

Георгиева, А. 1982. Социалната функция на клетвата в народната песен. В: *Български фолклор*, № 1, с. 98–105 [Georgieva, A. *Sotsialnata funktsia na kletvata v narodnata pesen*. In: *Balgarski folklor*, № 1, pp. 98–105].

Гоев, А. 1992. *Урочасването. Български народни вярвания*. Габрово [Goev, A. *Urochasvaneto. Balgarski narodni vyarvania*. Gabrovo].

Дабева, М. 1934. *Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот*. София [Dabeva, M. *Balgarski narodni kletvi. Prinos kam izuchavaneto na narodnata dusha i narodnia zhivot*. Sofia].

Демирова, Р., Й. Захаријева. 2016. *Здраве: неразбираният Изток*. В: *За словото – нови търсения и подходи*. Юбилеен сборник в чест на чл.-кор. проф. д.ф.н. Емилия Пернишка. София, с. 389–398 [Demirova, R., Y. Zaharieva. *Zdrave: nerazbiraniyat Iztok*. In: *Za slovoto – novi tarsenia i podhodi*. Yubileen sbornik v chest na chl.-kor. prof. d.f.n. Emilia Pernishka. Sofia, pp. 389–398].

Захаријева, Й. 2019. *Мисия „Мъртвите живи“: оксиморониката в съвременната информационна среда*. София (под печат) [Zaharieva, Y. *Misia „Martvite zhivi“: oksimoronikata v savremennata informatsionna sreda*. Sofia (in print)].

Захаријева, Й. 2020. *Езиковокултурна приказка за живите мъртви и световната оксимороника* (под печат) [Zaharieva, Y. *Ezikovokulturna prikazka za zhivite martvi i svetovnata oksimoronika* (in print)].

Захаријева, Й., Р. Демирова. 2017. *Към метафориката на дрехата през Възраждането: за конструирането на добрия образ или благообразяването*. В: *Нено Неделчев в науката за България*. Велико Търново, с. 192–212 [Zaharieva, Y., R. Demirova. *Kam metaforikata na drehata prez Vazrazhdaneto: za konstruiraneto na dobria obraz ili blagoobrazyavaneto*. In: *Neno Nedelchev v naukata za Bulgaria*. Veliko Tarnovo, pp. 192–212].

Захаријева, Й., Р. Демирова. 2019. *Да заобиколиш благоразумието*. В:



*Aut inveniam viam, aut faciam*. Сборник в чест на чл.-кор. проф. д.ф.н. Стоян Буров. Велико Търново, с. 417–436 [Zaharieva, Y., R. Demirova. Da zaobikolish blagorazumieto. In: *Aut inveniam viam, aut faciam*. Sbornik v chest na chl.-kor. Prof. d.f.n. Stoyan Burov. Veliko Tarnovo, pp. 417–436].

Крумова-Цветкова, Л. 2010. *Българските благословии, пожелания и клетви – част от националната самобитност и културното наследство*. София [Krumova-Tsvetkova, L. *Balgarskite blagoslovii, pozhelania i kletvi – chast ot natsionalnata samobitnost i kulturnoto nasledstvo*. Sofia].

Трифонова, И. 2001. *Старобългарски думи за „клетва“*. В: *Годишник на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика Онгъл*. Т. 2. София, с. 85–87 [Trifonova, I. *Starobalgarski dumii za „kletva“*. In: *Godishnik na Asotsiatsia za antropologia, etnologia i folkloristika Ongal*. Т.2. Sofia, pp. 85–87].

Трифонова, И. 2003а. *За навѣт „клетва, проклинание“ – произход и семантика*. В: *Езици на общуването*. София, с. 189–192 [Trifonova, I. *Za navet „kletva, proklinanie“ – proizvod i semantika*. In: *Ezitsi na obshtuvaneto*. Sofia, pp. 189–192].

Трифонова, И. 2003б. *За основите на старата българска клетва и нейното развитие (за една теория по езикови данни)*. В: *Езици на общуването*. София, с. 100–110 [Trifonova, I. *Za osnovite na starata balgarska kletva i neynoto razvitie (za edna teoria po ezikovi dannii)*. In: *Ezitsi na obshtuvaneto*. Sofia, pp. 100–110].

Трифонова, И. 2005. *Вербални и невербални форми на клетва: Делокутивни глаголи за означаване на клетвени изрази*. В: *Н естъ ученикъ надъ учителемъ своимъ*. Сб. в чест на проф. дфн Иван Добрев, член-кореспондент на БАН и учител. София, с. 528–536 [Trifonova, I. *Verbalni i neverbalni formi na kletva: Delokutivni glagoli za oznachavane na kletveni izrazi*. In: *I est uchenika nad uchitelem svoim*. Sb. v chest na prof. dfn Ivan Dobrev, chlen-korespondent na BAN i uchitel. Sofia, pp. 528–536].

Шнитер, М. 2001. *Молитва и магия*. София [Shniter, M. *Molitva i magia*. Sofia].

Цанкова, С. 2018. *Манипулация, информация или... какво?* София [Tsankova, S. *Manipulatsia, informatsia ili... kakvo?* Sofia].

Đapović, L. 2009. *Smrt i onostranost u kletvama*. Београд.

# СЪХРАНЯВАНЕ НА КУЛТУРНАТА ПАМЕТ И НАЦИОНАЛНАТА ИДЕНТИЧНОСТ: ПО ПРИМЕРА НА С. СКРАВЕНА

Тина Петрова

## PRESERVATION OF THE CULTURAL MEMORY AND NATIONAL IDENTITY: ON THE EXAMPLE OF THE VILLAGE OF SKRAVENA

Tina Petrova

t.petrova@unibit.bg

**Abstract:** *The aim of the article is to present the village of Skravena in the municipality of Botevgrad as one of the settlements, guardian of national memory. The text presents the case of the local population for the preservation of the ten heads of Botev's rebels who fought in the area. The object of this study is the organization of the traditional celebrations on June 2<sup>nd</sup>, dedicated to heroic death of heroes for the freedom of Bulgaria. The emphasis is on the preservation over the years. The ritual actions towards the Christian religion and its participants will be followed. The significance of the events for the local population, at the regional level and their transformation into an element of Botev's national celebration will also be commented on.*

**Keywords:** *Hristo Botev, rebels, Skravena, celebration, national memory*

Цел на доклада е да представи с. Скравена в Община Ботевград като едно от селищата, пазител на националната ни памет. В изложението се представя делото на местното население за запазване на десетте глави на Ботевите четници, водили сражения в околностите. Обект на настоящата разработка е и организирането и провеждането на традиционните чествания на 2 юни, посветени на преклонението пред героичния подвиг на загиналите за свободата на България. Акцентите в изследването са върху спасяването, съхранението през годините и преместването на черепите в специално построения през 1982 г. Паметник-костница в селото. Проследяват се християнските ритуални действия на участниците, коментира се значението на събитията за местното население, на регионално ниво и превръщането им в елемент от националното честване на Ботев.

### Село Скравена – пазител на националната ни памет

Село Скравена се намира в Община Ботевград и е от местата в България, богати на културно-историческо наследство. Историята

на селото и произходът на името му са проучвани много, но и до днес представляват интерес за редица изследователи (Георгиев 1971). Целта на настоящия доклад обаче е да представи традицията, която местното население ревностно съхранява и спазва до днес. Това е ежегодното традиционно отбелязване на годишнината от героичната гибел на Ботев и неговите сподвижници за свободата на България.

Скравена е от тези места, които носят героичния дух на подвига им и е свидетел на достойната постъпка на жителите, свързана със запазването на Ботевата памет. Скравенците Георги Стаменов и Петко Студенковски са онези смели мъже, направили така, че светините да останат в селото. И до днес имаме възможност да се докоснем до подвига на Ботев и Ботевите четници, благодарение на съхранените единствени останки на 10-те глави на борилите са за свободата на България.

### **Спасяването на 10-те глави на Ботевите четници**

На 3 юни 1876 г. през селото минава група османски войници, носеща набучените на колове глави на 12 Ботеви четници. Историята разказва подробно очевидецът на събитието и един от видните свещеници и учители Георги Попдимитров, тогава 16-годишен. Подробностите той описва в специална книга *Данни за Ботевата чета. Наредил Димитър Попгеоргиев* (Попгеоргиев 1936: 4), която характеризира като *скромна книжка [...]*, чиято продажба *ще бъде за фонда „Мавзолей – паметник“, който ще бъде построен в черковния двор в с. Скравена.*

### **Ритуални действия**

Тук ще се бъдат проследени ритуалните действия, извършени, след като отрязаните глави на четниците са откупени от властите.

Според Попдимитров, *видни селяни измолили благоволенieto на турците и главите били оставени в с. Скравена, дето в черковния двор са погребани 10 от тях, а две са отнесени в близкото село Гурково и там погребани също в черковния двор.* Той описва подробно как главите били измити и увити в бяло платно от няколко

смели скравенски жени и погребани в църковния двор – характерни за християнството култови действия. Опело и молитва обаче не са изпълнени в деня на погребението.

Днес на мястото, в двора на селската църква *Св. св. Козма и Дамян*, има паметна плоча, която напомня за святото дело, а оттогава винаги на 2 юни се отслужва панихида.

Възпоменателните чествания започват веднага след Освобождението. В статията *Спомен или дванадесет човечески глави от дружинката на Христо Ботев* се припомня, че още през 1882 г. на гроба има паметник, символизиращ почитта към пренесените глави от Врачанското землище. Свидетелство за това, че извършването на ритуал започва още тогава, са думите: *Секога, когато му е времето, баща ми свещеник Димитър Николов, излиза на гроба, та прави парастас за упокоение на душите на починалите борци* (Попгеоргиев 1936: 7). Парастас (гр.ез. *присъствие, пренасяне*) е църковно приношение за умрели, придружено със специални молитви, панихида, помен за починал, извършвана обикновено с участието на духовно лице. И в наши дни отбелязването на 2 юни винаги се извършва от местния свещеник според православната традиция, а след опелото на присъстващите се раздават култови храни – варено жито, погача и вино.

За скравенските жители 2 юни е по-скоро тържествен, отколкото тъжен ден. Макар и да звучи парадоксално, това е така, защото хората изпитват гордост, че селото е единствен пазител на ценните тленни останки. Още в първите десетилетия на ХХ в. честването започва с военен ритуал, включващ представителни роти и духов оркестър на 16 пехотен Ловчански полк (Йорданова 1997).

През 1930 г. Георги Попдимитров предлага тленните останки на Ботевите четници да се извадят и съхраняват в самата църква. Поставени в специален шкаф, всяка година те се изнасяли за поклонение на центъра на селото. Предишният ден – 1 юни, се извършвала панихида в църковния двор, където първоначално били погребани. Там се отдавала почит и на всички загинали във войните, вкл. Балканските и Първа световна. Витрината в храма се съхранявала 50 г., като мечтата на местното население била да се построи специално място – паметник-костница, подходящ за целта.

Твърди се, че след посещение на Людмила Живкова в селото през 70-те год. на XX в. е даден тласък за осъществяване на идеята. През 1982 г. е открит Мавзолей-костница. Събитието е документирано в снимки, на които се виждат събралите се граждани и шествие за тържественото пренасяне на 10-те глави на Ботевите четници от църковния двор в новия пантеон.

Ежегодните чествания на 2 юни (или Ботевата традиция) имат огромно значение както на местно, така на регионално и национално ниво. Село Скравена е селище с най-голям принос в отбелязването на този ден, тъй като в него не традицията не прекъсва, а дори се обогатява нейната ритуалност: от 1930 г. започва тържествена заря-проверка, продължаваща днес. Това е денят, в който още веднъж се подчертава ролята на местното население, дръзнало да се изправи срещу гаврата с борците за свобода. В този ден винаги се споменат имената на:

*Свещеник Димитър Николов* – възрожденец, буен и непокорен, но добър оратор, участник в революционните комитети;

*Свещеник Георги Попдимитров* – учител и свещеник, с голяма заслуга да се популяризира подвига на скравенци по спасяването на 10-те глави от Ботевата чета. В статията си *Учителят и общественикът Георги Попдимитров* Любен Попгеоргиев го описва като *горещ поклонник на науката, подпомагал бедните, но ученолюбиви младежи, и издаването на книжовни трудове.* (Попгеоргиев 1984);

*Георги Апостолов* – български революционер. Участник в Старозагорското въстание. Член на Гюргевския централен революционен комитет. Помощник-апостол в III Врачански революционен окръг. Четник в четата на Христо Ботев. Роден в Стара Загора. Убит при с. Лютиброд, Врачанско. Един от идентифицираните черепи, секретар на щаба на Ботевата чета. В знак на почит през 2000 г. до костницата е изграден паметник на въстаника;

*Скравенеца Мико Стоянов Соларски (Комитски)* – произхождащ от известния род на Соларите, откъдето идва и името му. Роден е през 1856 г. Ботев четник, той има голям принос за установяване на лобното място на войводата си през 1901 г., по случай 25-годишнината от смъртта на Ботев и подвига на четата. Умира на 5 декември 1926 г. и е погребан в църковния двор, до гроба на 10-те си другари (Динов 1989).

Днес местното Народно читалище *19 февруари 1906* е основният организатор на събитието. На този ден се провеждат Исторически четения, на които се канят едни от най-големите специалисти историци. Провеждат се и други прояви, с които се почита този ден. През настоящата година, макар в условия на пандемия, с. Скравена не прекъсна традицията и проведе честванията, като по-различното беше, че липсва военна рота. Беше открита и музейна етнографска сбирка към читалището и такава, която е към Паметника-костница, проследяваща цялата история по опазването на светините.

Екипът, реализирал идеята за построяването на мемориален паметник, е арх. Росица Грънчарова, скулпторката Стефана Бояджиева и художникът Божидар Овчаров. Вътре в костницата доминира скулптурното пано *Майчина болка*, символизиращо преклонението към героичния подвиг. Идентификацията на черепите е извършена през периода 1980-1982 г. от екип на Военноисторическия музей в София (Бужашки 1984).

Днес все повече туристи проявят интерес към подвига и трагичната смърт на героите. Паметникът е №82 от националните туристически обекти, а от 2020 г. с решение на Националния институт за недвижимо културно наследство и заповед от 13 април 2020 г. на зам.-министъра на културата на Паметника-костница на Ботевите четници в с. Скравена е даден статут на обект с историческа и художествена ценност с категория *Национално значение*. Той е вписан в Регистъра на обектите на недвижимото културно наследство на България.

Ботевата традиция, която се следва и провежда всяка година, има своето значение и на регионално ниво. Честванията започват още на 1 юни в Ботевград, наименуван на Христо Ботев от 1934 г. Кулминацията е на следващия ден в с. Скравена. Така с оглед запазване паметта за Ботев и четата му тя се нарежда трета по важност след Враца, където също ежегодно се провеждат чествания.

\*

Делото на Ботев и неговите четници ще остане в историята, и ще продължава да буди възторг и преклонение пред саможертвата на погубилите младия си живот българи в името на Родината. Това са онези ценности, които остават непреходни. В това отношение с.

Скравена ни помага да не забравяме миналото си, да пазим традицията и да помним не само техния героизъм, но и техния стремеж за изграждане на нова, свободна България.

## Благодарности

Изважвам благодарност на НЧ *19 февруари – 1906*, с. Скравена, и лично на Цанка Йорданова – специалист библиотечна дейност, за съдействието, помощта и предоставените материали за написването на настоящия доклад.

## Използвани източници

Бужашки, Е. 1984. Паметник-костница в с. Скравена. В: Бужашки, Е. и кол., 1984. Ботевата чета след смъртта на войводата. София [Buzhashki, E., 1984. Pаметnik-kostnitsa v selo Skravena. V: Buzhashki, E. i kol., 1984. Botevata cheta sled smurтта na voivodata. Sofia]

Българска енциклопедия. 1999. Георги Апостолов. София. [Bulgarska entsiklopedia., BAN. 1999. Statia za Georgi Apostolov. Sofia]

Георгиев, Л. 1971. Из миналото на с. Скравена. София [Georgiev, L., 1971. Iz minaloto na selo Skravena. Sofia]

Динов, Д. 1989. Страници от живота на Ботевия четник Мико Стоянов Соларски, Младеч, № 6, с. 33-34 [Dinov, D., 1989. Stranitsi ot jivota na Miko Stoyanov Solarski. V: sp. Mladej, br. 6, s. 33-34]

Йорданова, Ц. 1997. Ботевата традиция в с. Скравена. Ботевград, Шанс, № 21, с. 4 [Yordanova, Ts., 1997. Botevata traditsia v selo Skravena. Botevgrad. V: v. Shans, br. 21, s. 4]

Попгеоргиев, Л. 1984. Учителят и общественикът Георги Попдимитров, Бужашки, Е. и кол. 1984. Ботевата чета след смъртта на войводата. София [Popgeorgiev, L. 1984. Uchiteliat I obshtestvenikut Georgi Popodimitrov. In: Buzhashki, E. et al. 1984. Botevata cheta sled smurтта na voivodata. Sofia]

Речник на чуждите думи в българския език. 1978. София. [Rechnik na chuzdite dumi v bulgarskia ezik., 1978. Sofia]



Ил. 1: Паметник-костница в с. Скравена и паметник на Георги Апостолов  
Източник: <https://botevgrad.com/>

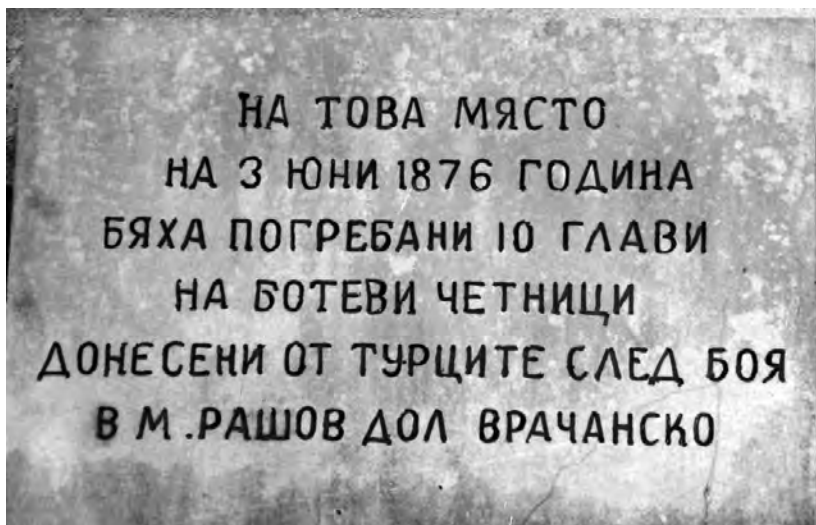


Ил. 2: Черепите на Ботевите четници  
Източник: <https://bg.wikipedia.org/wiki>





*Ил. 3: Гроб в църквата Св. св. Козма и Дамян  
Източник: Архив на НЧ 19 февруари – 1906*



*Ил. 4: Паметна плоча в църквата Св. св. Козма и Дамян  
Източник: Архив на НЧ 19 февруари – 1906*

# СЪВРЕМЕННИ АСПЕКТИ НА ЕФЕКТИВНАТА ПРАВНА ЗАЩИТА НА КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО В РЕПУБЛИКА БЪЛГАРИЯ

Володя Златев

## CONTEMPORARY ASPECTS OF THE EFFECTIVE LEGAL PROTECTION OF CULTURAL HERITAGE IN THE REPUBLIC OF BULGARIA

Volodia Zlatev

volodya\_zlatev@abv.bg

**Abstract:** *The preservation of the cultural heritage as a well-structured system for its reliable administrative-legal protection appears to be an up-to-date and top priority purpose seeing in a global context. More generally, the base of research on the core of administrative and legal protection of cultural heritage is the achievements of various scientific disciplines in the social and human sciences (law, cultural studies, history, sociology, ethnology, folklore). It has to be necessary studying a voluminous set of diverse sources (scientific publications, legal documents, archival materials, as well as reviews, discussions, opinions of specialists, journalists, citizens, etc.). In this rate, it is quite natural to be combined the educational and professional competencies of specialists from different fields.*

**Keywords:** *cultural heritage, administrative and legal protection*

Опазването на културното наследство (КН) чрез изграждането на стройна система за неговата надеждна правна закрила е актуална и приоритетна задача в глобален контекст. В шеметната надпревара за материални блага съвременното общество изпитва в нарастваща степен необходимост от духовни опори, от енергията на видимите и невидимите социокултурни знаци, минали през вековете. Все повече в европейски и световен мащаб се консолидират сили за изграждане и провеждане на обща политика за международно опазване на световното културно-историческото наследство (КИН), възприемано като незаемим фундамент за постигането на глобално устойчиво развитие.

Осмислянето на значимостта на културата и културното наследство е толкова значимо за цялостното развитие на вътрешния и международния живот, че с очерталата се проблематика се ангажират най-влиятелни универсални международни организации. ЮНЕСКО полага значителни усилия за тяхното същностно определяне,

остойносттаване, протекция и защита като абсолютно условие за ефективна работа на съответните органи, служби и длъжностни лица<sup>1</sup>. Тези активности надвишат и значително разширяват обсега си извън пряко ангажираните обществени среди и организационни форми, занимаващи се професионално с култура и КН.

Белег за държавност е отговорната грижа за културата като жива практика и като наследство, предавано и пресътворявано от човешките общности. Днешният глобализиращ се свят поставя пред нации, общности, държави, и – като цяло пред човечеството – нови и нови предизвикателства, изискващи навременни ефективни решения. В това отношение през последните години в страната работят институции, организации и екипи, финансирани обаче предимно от външни източници за реализиране на свои проекти, доколкото отпусканите държавни средства (по правило) са недостатъчни. Същевременно ясно се наблюдава стремеж към засилване на държавните управленски механизми и нормотворчески активности, насочени към опазване на КИН и осигуряване на неговата надеждна административно-правна защита. Въпреки полаганите усилия и постигнатите резултати предстои още по-мощна работа в това отношение. Разбира се, тази отговорност трябва да е съобразена със световните и европейските изисквания при старателно отстояване на интересите на българската държава и нейните граждани.

Темата за административно-правната защита на КН поставя широк кръг от проблеми, изглеждащи трудни за разрешаване. При тяхното разработване се изисква стабилна научна подготовка, интердисциплинарни познания, добра ориентираност, специализирана методика за анализ, обединени усилия на различни специалисти и екипи. Съгласно научното и административно-структурното определяне в рамките на Българската академия на науките, става дума за коопериране на изследвания в две основни научни направления: *Културно-историческо наследство и национална идентичност и Човек и общество*. Такъв подход предполага изследване на културата като правно явление и, по-конкретно, на системната взаимовръзка *право – администриране – защита – културно наследство*. Водещ принцип при изграждане на такъв тип административно-правна защита би следвало да е съобразяването на правните норми

със същностните характеристики на културното наследство като цяло, и със спецификите на неговите подразделения: материално (движимо, недвижимо) и нематериално културно наследство.

Разглеждано в по-обща рамка, фундамент на изследванията върху същността на административно-правната защита на КИН са достиженията на различни научни дисциплини от обществените и хуманитарните науки (право, културология, история, социология, етнология, фолклористика). За тази цел е необходимо проучване на обемен свод от разнородни източници (научни публикации, правни нормативни документи, архивни материали, както и отзиви, дискусии, мнения на специалисти, журналисти, граждани и др.). При това положение се налага съчетаването на образователните и професионалните компетенции на специалисти от различни сфери.

В обемния свод литература, натрупан през годините, има сериозни разработки върху правните аспекти на проблематиката за КН, но тяхната недостатъчност е осезаема. Основната причина е в същностната характеристика на КН като правно явление, представляващо непрестанен процес на динамична промяна на разнородни правни норми, в зависимост от контекста. Това предопределя сложността на проблематиката, тъй като всяко специализирано проучване в правната област на КН, макар да е основаващо се на исторически добития опит, трябва постоянно да бъде осъвременявано като се отчитат генерираните промени, така че да се прецизират оптимизационните алтернативи.

Специално върху административно-правната защита на културното наследство до този момент, първи опит за цялостно системно изследване в страната може да се счита дисертационния труд на Володя Златев (Златев: 2014).

### **Характеристика на административно-правната защита на КН**

По своята същност административно-правната защита на КН е неразделна част от правото в областта на културата, представляващо самостоятелен дял в исторически обособилата се съвкупност в позитивното право.

При административно-правната защита на КН се използва спе-

цифичен юридически режим, формиран както от собствени правни норми, така и от норми на различни правни отрасли, а именно: *конституционно право; административно право; облигационно, авторско, търговско и гражданско право; финансово, данъчно и митническо право; наказателно право.*

Източниците на свързания с културата правен отрасъл са юридическите форми, изразяващи правните норми в културната сфера, които, най-общо, обхващат: *Конституцията на Р. България*, и множеството *общи и специални закони*, регулиращи обществените отношения в тази сфера. Към общите закони спадат: Законът за юридическите лица с нестопанска цел; Законът за административните нарушения и наказания; Наказателният кодекс; Търговският закон; Законът за задълженията и договорите; Законът за собствеността и др. От друга страна, действат специалните закони: Закон за КН; Закон за закрила и развитие на културата; Закон за авторското право и сродните му права; Закон за читалищата; Закон за обществените библиотеки; Закон за националния архивен фонд; Закон за творческите фондове; Закон за меценатството.

Правните норми в областта на културата и свързаните с тях юридически форми са съобразени и с международно правните актове на културата: Конвенция за защита на културните ценности в случай на въоръжен грабеж; Конвенция за опазване на световното културно и природно наследство; Конвенция за нематериалното КН, Рамкова конвенция на Съвета на Европа за значението на КН за обществото и др.

Съществува и значението на подзаконовите актове с предмет културната дейност, обхващащи правилниците и наредбите към специалните и общи закони, действащи в сферата на културата.

Културата е подвластна на публично-правното и частно-правното регулиране, балансираното съчетание между които изисква развитие на специфични методи за правно регулиране.

Административно-правните методи взаимодействат с гражданско-правните средства, прилагани за организирането и реализацията на културата. Защитата на КН също се осъществява взаимнообвързано с тези методи. Освен това, културата и КН често пъти се проявяват като индустрия и бизнес, осигурявайки специфични общест-

вени услуги: организиране на изложби и търгове на художествени произведения, частна музейна дейност и др. Тези дейности са обвързани с договорни отношения и същевременно са свързани с публично администриране, както и с въздействия от страна на неправни регулативни системи.

Системата на правото в културната сфера е мобилна и отдвоена, тъй като се формира от съдържанието на регламентираните правни отношения. Това означава, че тя може да придобие постеснена или по-разширена форма, обективно – в зависимост от степента на развитието на правните отношения в културната сфера и субективно – съобразно обхвата на разглежданата проблематика.

Обстоятелството, че правото в културната сфера ползва смесени правни източници позволява неговото динамично развитие с обогатяване на собственото си съдържание. Очакванията са този правен отрасъл да разширява постепенно и неотклонно собствената си база. Това ще включва последователни етапи на кодификация за правните норми, регламентиращи обществените отношения в културната сфера.

Обобщено, административно-правната защита на културното наследство е предмет на правно регулиране на културния сектор, включващо организацията на обществените отношения в този сектор, с участието на държавата и на институциите на гражданското общество, както и с проявите на материалната и нематериалната сфери на културата.

Правото на човека върху културното наследство е неразделна част от цялата система на естествените човешки права (Всеобща декларация 1948). При това положение, всеки акт на юридическа защита на КН по същество е акт на защита на правото на културна идентичност.

Една ефективно действаща административно-правна система изисква защитната ѝ функция на всички нива да се основава на нещо познаване на актуалните проблеми на културното наследство – като цяло, както и на спецификата в различните му материални и нематериални изражения.

Изхождайки от общата правна теория и утвърдения понятиен апарат, по-долу накратко се разглеждат основните характеристики на административните и наказателно-правните норми и правоотно-

шения, субектите на правна регулация, които имат пряко отношение към административно-правната защита на КН наследство, както и отликата от наказателно-правната защита, регулирана в НК.

**Администрацията** и административната регулация е иманентна необходимост за всяка държава, както и за управляваните от нея и защитавани чрез административно-правни норми ресори, в това число и културните ценности.

Административните норми и правоотношения действат основно в сферата на административното право и изпълнителната дейност. Правните норми в административното право представляват общо правило за поведение, което регулира отношенията в сферата на организацията, така и на управлението на отделни сфери чрез властнически метод. Това е една от основните отличителни черти на административното право спрямо гражданското право, при което най-често има съгласуване на воли между равнопоставени субекти. Поради това обстоятелство, при защитата на КН, държавата (на база на властническия метод и на набор от императивни правни норми) се стреми да регулира отношенията, с цел съхраняване на нейното културно богатство<sup>2</sup>.

Административно-правната защита на КН е свързана и с упражняване на **административен контрол**, който представлява властническа дейност и е неразделна част от управлението. Относно субектите, контролът е предварителен, текущ и последващ, и може да бъде формален и неформален, при което формалният се подчинява на определени, предварително установени правила, докато неформалният не изисква определена процедура.

При административно-правната защита на правоотношенията в областта на културата и КН действат различни видове административно-правни норми, съгласно определени критерии. Според характера на правилото те са: *задължаващи, забраняващи, позволяващи, оправомощаващи*; според определената им роля са: *материални и процесуални*, а според териториалното им действие – *обща и за определена територия*.

Административно-правните норми се съдържат в закони и в подзаконови нормативни актове, Закона за културното наследство и наредбите към него, Закона за закрила и развитие на културата, За-

кона за народните читалища, Закона за националния архивен фонд, Закона за устройство на територията, Закона за митниците и др. Тези норми, и установената чрез тях административно-правна защита, се подчиняват на същите правила и съдържат същите елементи, както всички правни норми, а именно *хипотеза, диспозиция и санкция*. Като правило, те не се дават в една разпоредба, а често пъти не са и в един нормативен акт. Така например санкцията най-често е уредена само в Закона за административните нарушения и наказания или в края на всеки закон, където има раздел, наречен *Административно-наказателни разпоредби*.

**Субектите**, до които се отнасят административно-правните норми, имат специфичното качество да са субекти, определени въз основа на административното право. Органи, упражняващи защитни и контролни функции са: Министерството на културата – Инспекторат за опазване на културното наследство, МВР и неговите звена, имащи отношение към опазване на културно-историческото наследство – ДАНС, Гранична полиция, сектори за борба с организираната престъпност, митническите органи и др. Най-общо, субектите на административно-правната защита са обособени в три групи: *държавни органи, граждани и техни организации*, в т.ч. граждански културни образувания и нестопански структури от рода на: сдружения и творчески съюзи в областта на културата, читалища, частни културни институти, частни музеи, галерии, институти, съдържащи редица културни ценности и средища на нематериално културно наследство (НКН).

През различните етапи на институционално и законодателно формиране на административно-правната защита на КИН, ролята на обществено формираните културни субекти на административно-правното регулиране е била значителна – резултат както от обществени усилия, така и от действия на исторически признати личности. Тези, най-общо казано, *организации* са израз на основното право на сдружаване – конституционно признато като такова. Те имат за цел задоволяване на различни интереси на гражданите, включително от гледна точка на културата и КН във всичките им форми на проявление. Така са се формирали *организации с нестопанска цел*, които служат за задоволяване на духовни, интелектуални и други интереси на определени обществени групи. Като субекти на администра-



тивното право и защита, този тип организации имат следните особености: доброволни са, сами формират органите си за управление и водят собствен вътрешен живот – автономен от държавата. Пример в това отношение са приетите норми в Закона за народните читалища от 1927 г., които конституират читалищата със статут на самостоятелни юридически лица със своя автономия – законодателно решение, намерило приемственост с приетия през 1996 г. (в условията на демокрация) Закон за народните читалища.

Правната защита на КН в нейната цялост се осигурява и чрез реализиране на *административно-правна* и *наказателно-правна отговорност*.

**Административно-наказателната защита** се изразява в създаване на правни норми, които въздигат определени деяния в административни нарушения и определят видове нарушения със съответните материално-правни и процесуално-правни норми. Законът за Административно-наказателните нарушения (ЗАНН) дава легално определение на понятието *административно нарушение* – деяние (действие или бездействие), с което се нарушава установения ред на държавното управление, т.е. извършено е виновно и е обявено за наказуемо с административно наказание, налагано по административен ред. Това определение има общи елементи с понятието *престъпление*. Общото е изискването за наличие на деяние, изразено в действие или бездействие, както и за наличие на вина – без каквато не се носи административно-наказателна отговорност. Друго общо положение е в предвидената наказуемост на деянието.

Спрямо *наказателно-правната отговорност*, като вид правна защита за деяния срещу културно-историческото наследство (Наказателен кодекс: чл. 277а, 278, чл. 278а и чл. 278б), главните отлики се състоят в следното: престъплението се определя като деяние, което е *обществено опасно* (срв. Манов 2015). Несъмнено, такава характеристика на деянието е по-широка от тази при административните нарушения. Обществената опасност обхваща деяния, които увреждат *важни интереси на държавата и обществото*, както и жизнени права и законово защитени интереси на отделни граждани.

При административното нарушение се засяга конкретен обект на обществените отношения – свързани само с реда на държавното

управление, макар и в широкия смисъл на това понятие: с управлението, осъществявано от всички органи на държавната власт. В определението на административното нарушение се акцентира и върху наказуемостта посредством специален вид санкция – административно наказание, а също и върху специалния ред за неговото налагане, който е административен. Самите видове административни наказания са по-ограничени от тези съгласно НК, и се налагат от административни органи, а не от съдия – като решаващ орган на съдебната власт.

Организиращото ядро, определящо характера на административно-правната защита, е *застрашеността на културно-историческото наследство и неговия правен статут*. Терминът *застрашеност*, приложен към културно-историческото наследство, има синтетично съдържание, обхващащо белезите на сродни понятия, използвани в международни и вътрешни правни нормативни актове. Направените извадки от тях и обследването на деструктивните елементи по отношение на КИН и неговите видове и форми дават *основание да предложим една обобщена дефиниция на понятието **застрашеност на КИН**, като динамично състояние – съвкупност от опасности с разнороден характер, които въздействат пряко или косвено върху системата от културни ценности (материални и нематериални), изразяващи се в административни нарушения, престъпни деяния, както и действието на политико-икономически и природни фактори*. Най-общо, административно-правната защита на КИН трябва да акцентира върху мерките и действията за обезпечаване на неговата сигурност, за опазване от увреждане или изчезване на неговите елементи. Ето защо решенията, които касаят защитата в случаите на застрашеност, на практика трябва да бъдат разбирани като подход в полза на обществото. Приетите нормативни актове, правила и регламенти е необходимо да бъдат насочени към цялостна защита на културното наследство във всичките му форми на собственост. Предлаганият набор от регламенти изисква тяхното детайлно обсъждане и консенсусно одобряване от възможно най-широк кръг високо компетентни субекти. Належащо е да се разработят законодателни промени, задължаващи частните собственици на културни и исторически ценности да инвестират достатъчно собствени средства,

което да позволи предприемането на ефективни действия за защита на ценностите в случаите, когато изглежда че са застрашени. Несъмнено в повечето случаи, особено когато се отнася до частни лица, а също и на местно и регионално равнище, най-голямата пречка пред действията по реализирането на проектите, свързани със съхраняването на КН, е липсата на финансиране. Въпреки че през последните години отпусканията за целта средства все пак се увеличават, оказва се, че те перманентно не стигат, което се обяснява с нарасналото осъзнаване на нацията за необходимостта от сигурна защита и надеждно съхраняване на българското културно наследство. Затова не е учудваща появата на все нови и нови идейни проекти, чието финализиране зависи изцяло от вложените финансови средства. При това положение е наложително да се въведат адекватни правни норми, определящи такива стимули за частния сектор, които да го подтикнат към стабилно инвестиране в проекти, свързани с дългосрочното опазване на културното наследство. С оглед на това, приоритетни се оказват проблемите на организационно равнище както в публичния, така и в частния сектор. За съжаление, дейностите по планирането, управлението и опазването на КИН са разпределени необосновано в рамките на правомощията на различни организации, което води до загуба на ефективност поради затруднения при координирането на тези дейности.

Политическите и икономическите промени, настъпили през последните три десетилетия в държавите от Централна и Източна Европа, предизвикаха появата на рискове относно правното битие на видовете и формите на тяхното национално културното наследство. В тези, преминали към демокрацията страни съвсем естествено бе въведен принципът на равнопоставеност между публичната и частната собственост, но така бе елиминиран съществуващият полезен (до известна степен) държавен защитен механизъм на КИН.

Понастоящем видовете и формите на културното наследство се оказват сериозно застрашени от едно от най-опасните социално-икономически явления, а именно организираната престъпност. Значителното разширяване на престъпните посегателства срещу КЦ през последните три десетилетия се обяснява с икономическата мотивация на лицата, извършващи такива деяния, чиито огромни печалби са в

контраст с относително скромните санкции, които им се налагат. При това положение е естествено да възникнат значими обществени дискусии върху застрашеността на КИН и неговата правна защита. Преди всичко на ожесточени критични спорове бе подложен Закона за културното наследство, обнародван в ДВ (10.04.2009) и претърпял около тридесет поправки до май 2020 г. В дебатите се ангажираха както пряко отговорните институции и органи, така и различни обществени организации, търговски субекти и частни лица. Това се обяснява с обстоятелството, че проблемите за защита на КИН имат далеч не само културно-обществени измерения, а засягат също така и разностранни обществени, стопанско-икономически и лични интереси. Същевременно КИН е един от градивните елементи на националната сигурност на страната, така че неговото опазване ангажира изключително много усилията на системите за сигурност (Сачев 2005).

Докато при материалното културно наследство нарушенията и посегателствата рано или късно стават видими, извън обозримата страна остава уязвимостта и застрашеността на *нематериалното културно историческо наследство* (НКИН). Въпреки че възникващите при това проблеми са значително комплицирани, за експертите в тази сфера застрашеността, особено в някои сегменти от НКИН, е видима и ясна. В неформални колегиални дискусии по различни казуси често разгорещено се обсъжда и се алармира за нуждата от тяхната спешна и ефективна административно-правна защита.

Експертният съвет по нематериално културно наследство при Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей към БАН (ИЕФЕМ – БАН), част от който участва и в Националния съвет по НКН при МК, вече изложи за обсъждане поредица от принципни предложения за конкретни мерки относно застрашени от изчезване елементи на НКН. В това отношение важна задача пред екипа от експерти се оказа изготвянето и текущото актуализиране и попълване на *Спешна листа* със застрашените елементи на българското НКН.

Извършеният научно-критически, систематичен и логически обоснован анализ на проблематиката с административно-правната защита на КН недвусмислено показва необходимостта от специално внимание и последващи разработки за успешно решаване на очертаните се наболели проблеми.

## Предложения

За осъществяването на ефикасна административно-правна защита на КИН би било удачно създаването на специален фонд с протекцията на държавата, но и с широко привличане на всякакви форми на гражданско сдружаване. Министерството на културата би следвало тясно да си взаимодейства по-активно с други правителствени институции, които имат отношение към проблематиката, както и с неправителствени организации и граждански сдружения. От изключителна важност е да бъдат взети под внимание мненията на експертни научни работници, работещи в различните сфери на КН.

Специално внимание следва да се обърне на нематериалното културно наследство (НКН), тъй като за неговата ефективна административно-правна защита има още какво да се направи. В това отношение ще припомним международно признатия български принос и *успешните резултати* в разпознаването и опазването на НКН в Р България, постигнати преди и след Конвенцията за опазване на НКН (Конвенция 2003), осъществени при съвместната работа на Министерството на културата с експертен екип под ръководството на проф. д.изк. Мила Сантова от Института за фолклор при БАН (днешен приемник е ИЕФЕМ) и читалищната мрежа в страната. Така бяха създадени: Национална система *Живи човешки съкровища – България* и Български национален регистър на НКН (Сантова 2011). Изградени бяха и специализирани центрове за работа в областта на НКН на национално равнище – Националният център за НКН (от 2007 г.) при ИЕФЕМ – БАН и Локални центрове, въз основа на вписаните в Световните листи на ЮНЕСКО български елементи на НКН. През 2012 г. в София започна да функционира първия в Югоизточна Европа Регионален Център за опазване на НКН<sup>3</sup>.

Експертният съвет по НКН при ИЕФЕМ – БАН текущо изготвя предложения по различни въпроси за КН пред Министерство на културата. Предлага се да бъдат осъществени важни допълнения и изменения, насочени към оптимизирането на раздела за Нематериалното културно наследство в действащия Закон за културното наследство (ЗКН), целящи да се постигне баланс в законовите разпоредби, така че да е налице равностойно осигуряване на надеждна

административно-правна защита на българското културно наследство в неговата цялост като материално, но и нематериално изражение на културните достижения на страната.

## Бележки

1. България се присъединява към ЮНЕСКО през 1956 г.
2. Вж: <http://www.bg-pravo.com/2009/11/3.html>.
3. <http://www.unesco-centerbg.org/bg/>

## Използвани източници

Божиков, В., Н., Янков 1998. *Културно-исторически ценности. Правни аспекти*. София, СФЕРА – <http://archaeology.zonebg.com/kic98.pdf> [Bojikov, V., Yankov, N. *Kulturno-istoricheski cennosti*]

Велчев Б. и кол. 2006. *Правна уредба на културното наследство в България и в ЕС. Сравнителен анализ*, София [Velchev, B. i kol. *Pravna uredba na KIN v Balgaria i v EU. Sravnitelnen analiz*]

*Всеобща декларация за правата на човека* 1948: <https://www.president.bg/docs/1453471365.pdf>

Георгиев, Св. 2008. *Правен режим на културното наследство в Република България*. София, Изд. АГАТО [Georgiev, Sv. *Praven rejim na KIN v Balgaria*]

Денчев, Ст., С., Василева 2010. *Държавна политика за културно-историческото наследство на България (1878-2009)*. Лекции. Изд. За буквите – О писменехъ, София [Denchev, St., Vasileva, S. *Darjavna politika za KIN na Balgaria 1878-2009. Lekcii.*]

Димитров, Б. 2011. *Новият закон за културно-историческите ценности дава големи възможности за частни инвеститори*. Бр. 37 от 10/10/2011 – <http://www.bg-history.info/?p=stataid&stataid=757>

Живи човешки съкровища – България. 2004. авт. кол. София, acad. изд. Марин Дринов (и на англ. ез.) [Dimitrov, B. *Noviat zakon za KIN dava golemi vazmojnosti za chastni investitori. Jivi choveshti sakrovishta – Balgaria*]

Златев, В. 2012. *Наказателно-правни възможности за защита на дивжимите културни ценности. Криминологична оценка* – В: „Чуждестранни иновативни модели и добри практики от областта на библиотекознанието, печатните комуникации и културно-историческото наследство“. София, с. 81 – 86 [Zatev, V. *Nakazatelno-pravni vazmojnosti za zashtita na dvijimite kulturni cennosti. Kriminologichna ocenka/In: Sb. Chujdestranni inovativni modeli...*]

Златев, В. 2013. *Предмет, източници и система на правната уредба в областта на културата. Правото, уреждащо обществените отношения в областта на културата като отделен отрасъл*. – Бюлетин Фондация Арете

Фол, год. IV, бр. 1 (5), Втора научна конференция по проблемите на културно-историческото наследство, София, с. 242 – 264 [Zlatev, V. Predmet, iztochnici i sistema na pravната uredba...//In: Buletin Fondacia Arete Fol]

Златев, В. 2014. *Административно-правна защита на културно-историческото наследство в Република България*, докторска дисертация, София, УниБИТ [Zlatev, V. Administrativno-pravna zashtita na KIN v Bgaria //In: doktorska disertacia]

Иванов, Д., Е., Сачев, 2009. *Защита на културно-историческото наследство*, София [Ivanov, D., Sachev, E. Zashiti na KIN]

Каменова, Цв. 1999. *Правен режим на културните ценности – материали от проведената Кръгла маса в ИПН – БАН*, София [Kamenova, Tsv. Praven rejim na kulturnite cennosti //In: Kragla masa v IPN, BAN]

Кандулкова, Й. 2009. *Недвижимото културно наследство: права и отговорности, законодателният опит на България* В: Материали от конференция „Правата на човека и културното наследство“, София ([http://www.seecorridors.eu/filebank/file\\_1023.pdf](http://www.seecorridors.eu/filebank/file_1023.pdf)) [Kandulkova, Y. Nedvijimoto kulturno nasledstvo: prava i otgovornosti; zakonodatelniat opit na Bgaria – konferencia]

Катошева, М. 2011. *Нематериално културно наследство и интелектуална собственост*. <http://milena.katosheva.wordpress.com/2011/07/14> [Katosheva, M. Nematerialno kulturno nasledstvo i intelektualna sobstvenost]

Конвенция 2003: *Конвенция за опазване на нематериалното културно наследство*. <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-BG-PDF.pdf>

Кюсева, М. 2010. *Какво е общественото настроение към културно-историческото наследство и културния туризъм в България*. – В: *Културно-историческо наследство. Образователни и научноизследователски аспекти*, София, с. 153-162 [Kioseva, M. Kakvo e obshtestvenoto nastroyenie kam kulturno-istoricheskoto nasledstvo i kulturnia turizam v Bgaria]

Лазарова, Б. 2009. *Държавна сигурност и изчезналите съкровища*, София [Lazarova, B. Darjavna sigurnost i izchezanalite sakrovishta]

Манов, Кр. 2015. *Наказателно-правна защита на културното наследство в Република България*, София, с.247 [Manov, Kr. Nakazatelno-pravna zashtita na kulturnoto nasledstvo v Bgaria]

Матеева, В., В., Златев, 2013. *Поглед към административно -правната защита на културното наследство в България: от „старината“ до (не)материалното културно наследство*. Български фолклор. Нематериално културно наследство, №1, 29-44 [Mateeva, V. Zlatev, V. Pogled kam administrativno-pravnata zashtita na kulturnoto nasledstvo ot "starinata" do (ne)materialnoto KIN]

Нейкова, М. 2018. *Административно-правни аспекти на опазването на недвижимото културно-историческо наследство*, София, 205 с. [Neikova, M. Administrativno-pravni aspekti na opazvaneto na nedvijimoto KIN]

Панайотов, Н. 2009. *Правна регламентация и защита на културно-*

*историческото наследство в Османската империя през втората половина на XIX век.* – Исторически преглед, год. LXV, с. 1-2, с. 77-83 [Panaiotov, N. Pravna reglamentacia i zashhita na KIN v Osmanskata imperia prez vtorata polovina na XIX v.]

Петров, Вл. 2009. *Законът за културното наследство е злонамерена и некачествена халтура.* <http://hermesbg.org/tr/nova-biblioteka/kniga-7/142> [Petrov, V. Zakonat za KIN e zlonamerena i nekachestvena haltura]

Сантова, М. 1990. *Препоръка за опазване на фолклора.* Български фолклор, № 3, с. 110-114 [Santova, M. Preporaka za opazvane na folklor]

Сантова, М. 2001. *Международна конференция на WIPO* (Проблеми на опазването на фолклора като интелектуална собственост в зората на XXI век). Български фолклор, кн. 2-3, с.126-130 [Santova, M. Problemi na opazvaneto na folkloro kato intelektualna sobstvenost v zorata na XXI v.]

Сантова, М. 2010. *Правата на човека и нематериалното културно наследство.* Български фолклор, № 3-4, с. 150-159 [Santova, M. Pravata na choveka i nematerialnoto KIN]

Сантова, М. 2011. *Нематериално културно наследство: изграждане на Национални регистри и културни политики. Българската перспектива.* Българска етнология, № 2-3, с. 98-110 [Santova, M. Nematerialno KIN, izgrajdane na Nacionalni registry i kulturni politiki. Balgarskata perspektiva]

Сантова, М. 2014. *Да уловиш неувимото.* Нематериално културно наследство. София, 246 с. [Santova, M. Da ulovish neulovimoto]

Сачев, Е. 2005. *Културното наследство и националната сигурност,* София [Sachev, E. Kulturnoto nasledstvo i nacionalnata sigurnost]

Сачев, Е. 2008. *Проектозаконът за културното наследство е по-лош, дори от 1969 г.* „Агенция „Фокус“ [Sachev, E. Proektozakonat za KIN e po-losh дори от 1969 г.]

Сачев, Е., Денчев, Ст. 2010. *Паметници на културата и историята: теоретико-методологични и информационни проблеми.* София [Sachev, E., Denchev, St. Pаметnici na kulturata i istoriata: teoretiko-metodologichni i informacionni problemi]



# ДИГИТАЛИЗАЦИЯ НА КУЛТУРНИ ЦЕННОСТИ В БЪЛГАРСКИ МУЗЕИ И АРХИВИ (АКТУАЛНО СЪСТОЯНИЕ)

Ангел Драгиев  
Нина Дебрюне

## DIGITIZATION OF CULTURAL VALUES IN BULGARIAN MUSEUMS AND ARCHIVES (CURRENT STATUS)

Angel Dragiev  
Nina Debruynne

angel.d.dragiev@gmail.com, n.debruynne@unibit.bg

**Abstract:** *The article presents the results of a survey among 42 Bulgarian museums and archives, conducted online in May and June 2020 as part of a thesis research in the BA in "Information Resources of Cultural and Historical Heritage" at the SULSIT. The research hypothesis was that museums and archives in Bulgaria were aware of the benefits of digitizing cultural heritage, but faced a number of difficulties, of which the main were: lack of appropriate equipment, limited funding, and insufficiently qualified staff. The main findings of the study confirm the research hypothesis. Museum and archive collections in Bulgaria are digitized to a relatively low degree. In comparative terms, the digitization in the archives is at a more advanced stage than that in the museums, on account of the nature of the cultural heritage items preserved in both types of organizations.*

**Keywords:** *digitization; cultural heritage, museums, archives*

Социализацията на културното наследство (КН) на всяка общност гарантира устойчивото ѝ съществуване. Развитието на информационните технологии открива редица технологични възможности пред институтите, натоварени със социализацията на КН. Дигитализацията намира широко приложение в обществения живот, а в последните години бавно навлиза в работата на българските музеи и архиви. Музеите разпознават значението на дигитализацията не само за работа с публиката, но и по отношение на фондовата работа, инвентаризацията, научните изследвания, рекламата на КН (Попова 2016). Напредъкът обаче е бавен. Към април 2014 г. в Европеана само 1% от материалите е предоставен от българска културна институция (Бонева 2014: 72). Към 2017 г. малко над 5% от фондовете на музеите и художествените галерии са дигитализирани (Пенкова 2018). Този проблем е засегнат в някои публикации, но не е целена-

сочено изследван (Петрова 2014: 321-322; Кьосева 2019).

Настоящият доклад представя в сравнителен план резултатите от онлайн анкетно проучване на актуалното състояние на дигитализацията българските музеи и архиви към м. май 2020 г. Целевата група на проучването включи всички музеи в публичния регистър на Министерство на културата (МК) и всички подразделения на Държавна агенция *Архиви* (ДАА). Бяха изпратени общо 158 анкети, от които бяха получени 42 отговора: 27 от музеи и 14 от архиви.

Еднаквите цели на музеите и архивите за опазването, съхраняването и популяризирането на КН предполага и наличието на сходство в сферата на дигитализацията на културни ценности (КЦ). Това позволява музеите и архивите да бъдат разглеждани заедно. Същевременно има и основни различия в областта на регламентирането на тези дейности. Българските архиви имат създадени методика и основни насоки за дигитализацията на КЦ, за разлика от музеите, които са оставени на *собствен ход*.

Въпреки това и музеите, и архивите декларират висока активност и широк спектър на **дейности по дигитализацията**. В музеите най-популярни са теоретичните, практическите и смесените дейности (67%), но по-малко от половината от тях предлагат вътрешно обучение на кадрите, които работят в сектора на дигитализацията. В архивите обучението на кадрите е приоритетно (87%), без това да оказва негативно влияние върху другите дейности, като отново теоретичните и практическите са често срещани (60%). Почти половината от отговорилите музеи и над половината от отговорилите архиви се занимават с обмен на практики с други музеи/ архиви. Това подкрепя тезата за добре работеща музейна и архивна мрежа, но за съжаление процентът на музеи и архиви, които обменят практики с други държавни и общински организации и институции, както и с частния сектор, е нисък (около и под 25%). Наблюдава се отчетлива разлика в полза на архивите при публикуване на материали на тема дигитализация (60% срещу 37% при музеите).

**В организацията на дейностите** по дигитализация също се забелязват разлики. Архивите работят често със специализирани звена/ екипи (11 от 14). Преобладават екипи в състав до 5 души, а случаите с по-големи екипи (между 5 и 10 или над 10 души) са изключение. Музеите, от своя страна, залагат на алтернативи, като сключването на трудов договор с частни лица, провеждането на стажове или студентски практики, както и на доброволци. Наличието на целеви звена би създавало възможност за специализиране в бързо развиващите се методи и техники на работа, усъвършенстване на компетенциите на служителите и последващо повишаване на качеството на резултатите. Причините за разликите може да се търсят в приоритизирането на дейностите, наличието на методика и традиции, организационни структура и култура и др.

Изследователски интерес представляват различните **методи за дигитализацията** на КЦ. Резултатите показват ясно предпочитане на различни техники в различните видове институции. Фотозаснемането е най-широко използвано в музеите (96%), а сканирането – в архивите (78%). Разликата може да се обясни с видовете КЦ на съхранение във всяка институция. Практиката показва, че съхраняваните в архивите КЦ са най-добре и най-лесно дигитализирани чрез сканиране (Теренна 2019-2020).

От отговорите на музеите не може да бъде направено категорично заключение дали посочените от тях методи са подходящи или не, поради голямото разнообразие от видове предмети, които съхраняват. Обективно погледнато, дигитализацията чрез сканиране може да се използва във всяка институция, а при музеите методи като 3D сканирането също биха били изключително полезни. Липсата на институции, маркирали тази възможност, говори или за неосъзнатите възможности, които 3D сканирането може да предостави на музеите, или за липса на финансова, времева или пространствена възможност. Връщайки се към фотозаснемането като най-популярен метод за дигитализиране на КЦ е нужно отново да се направи препратка към липсата на методика за дигитализация на КЦ в музеите. Отсъствието на такава може да означава, че те не разполагат с дигитализирани КЦ, а само с резервни дигитални копия, подобни на тези, които се изискват в методиката на ДАА (Методически

2013), но не са равностойни на дигитализирани ценности.

За да се направи пълна преценка на актуалното състояние на дигитализацията, е необходимо да се разгледа и използваната **техника**, от която до голяма степен зависят резултатите. А те кореспондират с отговорите за най-използваните методи фотозаснемане и сканиране.

Музеите разполагат и използват всеки вид апаратура с изключение на стационарен 3D скенер. Почти 100% от музеите посочват, че използват скенери (формат А4) и половината разполагат с професионален фотоапарат, за разлика от архивите, при които фотоапаратите не са така разпространени. Не е учудващо, че голямоформатните скенери са използвани основно в архивите. Малка част (1 музей и един архив) са посочили, че разполагат с бук скенер, който иначе разпознават като един от добрите начини за дигитализация на документално наследство. Причините за резултатите могат да се търсят в комбинацията от няколко обстоятелства: наличие/ липса на специализирано звено за дигитализация, големина на звеното, използваната и налична техника. Тези причини или комбинация от тях не бива да се свързват с нисък интерес към дигитализацията. По-скоро финансовият аспект е решаващ в това отношение.

Анкетата се опита да идентифицира и източниците на **финансиране** на дейностите по дигитализация, като респондентите можеха да посочат различни отговори: обособено перо в бюджета, излишък в бюджета, европроекти и външно финансиране, доброволчески труд, дарения и др. Макар и по-голямата част от служителите, които работят в сферата на дигитализацията в музеите, да са наети на трудов договор, много малка част от музеите (19%) посочват обособено перо в бюджета като основен източник на финансиране на дигитализацията. При архивите обособеното перо е в основата на финансирането на дейностите по дигитализация (67%). Твърде малко (33%) са архивите, които са посочили допълнителни приходи, а някои от тях категорично са отrekli възможността да използват доброволчески труд за дигитализация. Само че доброволческият труд, бюджетният излишък и различните методи на външно финансиране са основните начини музеите да се занимават с дигитализация (съответно 41%, 33% и 11%). На база на получените отговори може да

се заключи, че финансовият аспект влияе изключително сериозно на степента на дигитализация в музеите и архивите, както и на нейното приоритизиране към останалите дейности на институциите.

На въпроса *Ако нямате никакви ограничения, кои три устройства биха били най-полезни за дейностите по дигитализация?* получените отговори не се разминават с посочените като използвани. Тук прави впечатление високият процент (80%) от архивите, посочили бук скенера като едно от най-полезните устройства, заедно със скенера голям формат (над A2). Става ясно, че съвсем малка част от архивите (7%) разполагат с бук скенер и че повечето нямат нужната им техника, за да извършват процесите по дигитализация. При музеите отговорите са със сравнително близки резултати, показващи, че притежават необходимата техника. Изключение от това може се направи за 3D скенерите, маркирани като едно от най-подходящите устройства от около една трета от респондентите. В резултат няма музей или архив, който да не е съгласен, че любителска или полупрофесионална техника е подходяща за нуждите им. Всички осъзнават необходимостта от по-добра техника, но са принудени да използват това, с което разполагат и което вероятно ще наложи повторно дигитализиране на КЦ, когато ще имат финансова възможност.

За най-подходящи **методи** музеите и архивите посочват вече използваните, като в случая мнението на архивите е разделено по равно между сканиране и фотозаснемане. Почти всички музеи (89%) посочват фотозаснемането като един от най-подходящите методи за дигитализация в техните институции, което още един път показва големия приложен обхват на този метод на дигитализация. Архивите посочват 3D сканирането за подходящ метод за дигитализация на техните фондове (20%). Но то с всичките си специфики е далеч от най-добрите методи за дигитализация на документи или поне би трябвало да е след сканиране, фотозаснемане и видеозаснемане. 3D скулптирането, като един от най-трудоемките методи и съответно най-трудно приложим, не е посочен от нито една институция.

Макар към момента да изгледа, че основният **фактор** за дигитализацията са наличните финансови възможности, музеите ги посочват на второ място, след наличната техника и преди наличието

на квалифицирани служители. От отговорите става ясно, че музеите не разполагат с достатъчно техника за дигитализация, но е любопитно, че финансовият аспект остава след техническия и преди човешките ресурси, макар и тези два да зависят пряко от финансовото състояние на институцията. Почти няма музеи, които да са дали висок приоритет на пространствените изисквания на дигитализацията. Това значи, че към момента те не са осъзнали това или че музеите разполагат с достатъчно голям сграден фонд, за да задоволят нуждите на дигитализация. При архивите резултатите са разнообразни. Прилики с музеите се наблюдава само по отношение на техниката, но след това започват различията. На второ и трето място се подреждат персоналът и естеството на обекта и тук отново се опира до методическия кодекс на ДАА, където се подчертава, че всеки обект трябва да бъде реставриран преди да се подложи на дигитализация (Методически 2013). За да работят квалифицирани кадри обаче, следва да се обособи специално звено, което ще улесни наемаването на лица на граждански договор или участие на доброволци.

Нивото на дигитализация в българските музеи и архиви изглежда на задоволително ниво. Без да се изключват проблемите, предизвикани от недостатъчно техника, персонал и финанси, музеите и архивите имат основната апаратура, отговаряща на техните нужди и прилагат съответните методи за дигитализация. Въпреки това, **фондовете** на музеите и архивите са дигитализирани в сравнително нисък процент. В музеите, вероятно заради по-големия им брой в страната, се наблюдава по-голям диапазон в отговорите, но в повече от половината музеи фондовете са дигитализирани под 25%, а в едва 3 от музеите са дигитализирани над 75%.

На въпроса за **приоритизирането** на обектите при дигитализиране се получават следните отговори. При музеите приоритетно се дигитализират най-заstraшените (с оглед на физическото им състояние – 51%) и най-използваните (44%). Резултатите са индикатор, че дигитализацията в музеите се използва именно като помощно средство за опазване и съхраняване на КЦ. Чак на трето място се обръща внимание на най-редките ценности от фондовете (5%), а представителните остават дори по-назад. Заради големите си по обем фондове и недостатъчния капацитет, музеите не успяват да

дигитализират с бързи темпове и нямат възможност да приоритизират по-представителни обекти, които чрез своето популяризиране в дигитални среди биха допринесли за допълнително финансиране. Приоритизирането в архивите до голяма степен е сходна с тази в музеите. Отново най-заstraшените са с висок приоритет, сходен с този на най-използваните, но обектите, приети за най-редки, са с най-висок приоритет в архивите (85%). Приоритизирането на архивите категорично потвърждава използването на дигитализацията като мярка, целяща опазването и съхраняването на КН в България.

При дигитализацията на КЦ може да се появи нуждата от повторно дигитализиране, поради направата на дигиталното копие на **нереставриран обект**. Според методиката на ДАА, подобна дигитализация е недопустима, но при музеите липсващата методика не поставя такива ограничения. Същевременно дигитализацията преди реставрация до голяма степен се обезсмисля, тъй като впоследствие дигиталното копие няма да отговаря на реставрирания предмет. Така че не би трябвало да се дигитализират нереставрирани предмети, макар резултатите от анкетата да показват обратното (половината от отговорилите заявяват, че биха дигитализирали нереставрирани предмети). Резултатите от архивите са почти равни, с малко предимство за посочилите *не*. Възможно обяснение за това разминаване между теория/ методика и практика е, че не всеки архив има възможност да реставрира, а и не всеки обект от фондовете на архивите и музеите е в състояние, позволяващо реставрация.

До тук беше представена дигитализацията на КЦ като цяло и конкретно на материално културното наследство (МКН). Освен МКН, музеите и архивите опазват и голяма част **нематериално културно наследство** (НКН). За целта институциите прилагат: фотозаснемане (14%), видеозаснемане (7%), звукозапис (14%) и понякога сканиране. Анкетата умишлено не бе дала пояснение на *дигитализация на нематериално културно наследство*, така че там, където бе отбелязано сканирането като метод за дигитализация на НКН, още един път напомня за нуждата от категорично определение за дигитализация. Фотозаснемането, видеозаснемането и звукозаписът са методи, приложими към НКН, но сканирането не е. Сканирането може да бъде използвано при създаване на дигитално копие на вече съществу-

ващ носител на НКН – фотографии, документи и др. Тук сканирането е метод за обновяване или дигитализиране на *физическия носител на информацията*, а не на *елемента/ обекта на НКН*.

При процесите по дигитализация (без значение използваната техника и метод) се създават и **метаданните**. Проучването показва, че в повечето музеи и архиви те се съхраняват правилно. Част от архивите (57%) посочват специализирана *Информационна система на държавните архиви* (ИСДА), а в някои се съхранява и хартиено копие. Почти всички отговори (92%) дават сведения за едно или няколко резервни копия на метаданните и определена система за достъп, която също гарантира правилното им опазване. Въпреки това, се срещат и случаи, където поради физически или технически спънки не може да бъде осигурено правилното съхранение на метаданните (3%).

Не по-маловажна от правилното съхранение на метаданните е обработката на **дигиталното копие**. Повече от половината институции се занимават с допълнителна обработка на дигиталните копия. Забелязват се различни нива на обработка, както и голямо разнообразие от използвани програми. По-голямата част (95%) обработват файловете, само ако ще бъдат използвани за цели, различни от опазване и съхраняване. Много от институциите отговарят, че следват разработени указания и методики. Респондентите, които не обработват файловете, не посочват причини. Обработката на дигиталните копия е свързана точно с **употребата им**. Отговорите на музеите и архивите в това отношение дават представа, че се спазва опазване и съхраняването (93%). Всички архиви посочват популяризирането като главна цел, а изключително малка част – научното изследване на КЦ (13%) и тяхното застраховане (47%). Ниският процент застраховане най-вероятно се дължи на методиката на ДАА, която разграничава застрахователен дигитален фонд и дигитализиран фонд. При музеите отговорите са сходни с тези на архивите, като изключение се наблюдава само при употребата на дигитални копия за изследователски цели, където над половината от музеите са посочили и такава употреба. Изключения са случаите, в които музеите използват дигитални копия във временни експозиции. Това може да бъде обяснено с по-горе представената приоритизация. Най-застрашените и редки обекти често са в



постоянна експозиция, затова голяма част от фонда, който се използва за временни експозиции не е наличен в дигитален вариант. В зависимост от избраното приложение са и методите, използвани за **защита на копието** в дигиталните среди. Такава защита може да бъде осигурена чрез: воден знак на институцията-собственик върху копието; ограничен или специален режим на достъп до копията; наличие на резервни копия; предоставяне само на файлове с намалено качество и други. В българските музеи най-предпочитан е вариантът с ограничен достъп (81%), а архивите предпочитат използването на воден знак (87%). Сравнително нисък е процентът на институциите, които допълнително се подсиgurяват с резервни копия (59% от музеите и 33% от архивите). Широката употреба на дигиталните копия с цел опазване на КЦ повдига въпроса дали дигитално копие може да бъде използвано като **заместител на оригиналния предмет** било в експозиция или при употребата му. Музеите и архивите са на мнение, че дигиталното копие не може да замени оригинала и че независимо от наличието на копие, оригиналът винаги остава в експозиция (или би бил използван в експозиция) и продължава да бъде предоставян за употреба.

Пряко свързана с дигитализацията на КН в музеите и архивите е **дигитализацията на инвентарните книги и описи**. В архивите наличието на дигитален опис би помогнало в търсенето и използването на документалното наследство на България. Инвентарните книги, макар да не са публично достъпни, също биха се ползвали от тези улеснения. Би следвало инвентарните книги и описи да се дигитализират преди самите обекти, тъй като това би улеснило работата на служителите в институциите. Резултатите от проучването показват, че почти половината от музеите и архивите са дигитализирали под 25% от своите инвентарни книги и описи. Най-високи нива (над 75%) се наблюдават основно в архивите.

Най-сериозните **трудности** в областта на дигитализацията за музеите са липсата на целево финансиране (37%) и липсата на съвременна техника (22%). Музеите не разполагат с методика, а много (29%) от тях посочват и нуждата от обновяване на нормативната уредба в сферата на дигитализацията. Основният проблем в архивите е липсата на достатъчно и съвременна техника (42%). На второ място е посочено целевото финансиране (28%), което макар и да е основен източник, яв-

но не е достатъчно. Липсата на квалифицирани кадри също е един от основните проблеми (21%). За решаването на трудностите, институциите посочват редица други **мерки**, които биха подпомогнали тяхната дейност. Много (18%) от музеите посочват отсъствие на достатъчно време и малък брой служители. Среща се и мнението, че е нужен унифициран музеен софтуер и по-добро взаимодействие с външни фирми (7%). Част от отговорилите посочват нуждата от специално обособено звено, което да се занимава с дигитализацията (14%). Много от респондентите (31%) са на мнение, че по-високото целево финансиране и съвременната техника биха били достатъчни за техните нужди по дигитализацията. Голяма част (36%) от отговорилите институции са с брой служители равен или по-малко от десет души, което категорично потвърждава необходимостта от квалифициран персонал, който да се занимава с дигитализацията.

\*

Музейните и архивните фондове са дигитализирани в сравнително нисък процент. Основните начини за дигитализация са заснемане (в музеите) и сканиране (в архивите) и са в зависимост от наличната техника. Дигитализацията е ниско приоритетна, поради недостатъчно добри условия: остаряла техника, недостатъчен персонал и недостатъчно целево финансиране.

Осъзнава се липса на държавна и образователна политика в областта на дигитализацията на КЦ, което води до липса на квалифицирани кадри.

Необходимо е създаването на методика за дигитализацията на КЦ, която не само да прецизира терминологията, но и да предостави ръководство за работа в музейните фондове по категории КЦ.

## Бележки

1. Проучването е част от разработване на дипломна работа в специалност *Информационни фондове на културно-историческото наследство* в Катедра *Култура, историческо наследство и туризъм* в Университета по библиотекознание и информационни технологии.

## Използвани източници

Бонева, В. 2014. В килера на общоевропейския дигитален дом: Българският XIX в. в Европеана. В: Съвременни визии за изследване, преподаване и популяризиране на българското културно-историческо наследство. София. [Boneva, V. V kitera na obshtia evropeiski dom: balgarskiat XIX v. v Europeana//Za bukвите – O pismeneh, Sofia].

Драгиев, А. 2019-2020. Теренна работа в Научен архив на БАН в периода 03.2019-01.2020 г. [Dragiev, A. Trenna rabota v NA BAN 2019-2020].

Кюсева, Цв. 2020. Дигитализация на триизмерни културни ценности. Проблеми и финансиране. [http://www.emilstoyanovmep.eu/public/files/news/158/document\\_110.doc](http://www.emilstoyanovmep.eu/public/files/news/158/document_110.doc) [10.09.2020] [Kioseva, Tsv. Digitalizazia na triizmerni kulturni cennosti].

Методически кодекс. 2013, Свит. 5, Информационна и популяризаторска дейност, правила за публикуване на архивни документи, правила за дигитализиране на архивни документи. София [Metodicheski kodex: DA Arhivi].

Пенкова, С. 2018. Дигитализацията в музеите: българските щрихи. / Конференция с международно участие – Визия за европейското културно наследство 2025, 28.05.2018. <http://www.libvar.bg/wp-content/uploads/presentations/2018/2018-Conference-Europeana-28.05/SonyaPenkova.pdf> [10.09.2020] [Penkova, S. Digitalizaziata v muzeite: balgarski shtrihii//Conferenzia s mejdunarodno uchastie].

Петрова, Т. 2014. Дигитализацията в архивите. В: Назърска, Ж, Науката за културно-историческото наследство – Scientia Incognita. – София, с. 321-322. [Petrova, T. Digitalizaciata v arhivite].

Попова, А. 2016. Българските музеи трябва да се дигитализират. / БНР [Борис Хаджийски, председател на Управителния съвет на Сдружение „Български музеи“ ], 29.11.2016 // <http://bnr.bg/horizont/post/100766169/balgarskite-muzei-trabva-da-se-digitalizirat> [10.09.2020][Popova, A. Balgarskite muzei triabva da se digitalizirat].

# АРХИТЕКТУРНИ ИНДИКАЦИИ ЗА ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА НА ЮГ ОТ БАЛКАНА

Стела Дулева

## ARCHITECTURAL INDICATIONS FOR HARMONY IN DIFFERENCES – SOUTH FROM THE BALKAN MOUNTAIN

Stela Duleva  
steladuleva@abv.bg

**Abstract:** *The results of the study and documentation of the preserved authentic and irreversibly lost architectural environment are objective indications for the achieved lasting harmony of inherited intercultural differences.*

**Keywords:** *dimension of culture, architectural and construction design, functional and spatial organization, fireplace*

Настоящата разработка е допълващ етюд в контекста на проучването *Балкански архитектурни индикации за хармония в различията*, представено в рамките на предходното издание – VI. Национална научна конференция. Тя е направена мимоходом, покрай работата по други проектни разработки на автора, целенасочени за опазването на архитектурно-строителни недвижими културни ценности, достигнали до нас в различна степен на автентичност. Трите групи обекти, подложени на сравнителен и системно-структурен анализ в настоящия етюд, са разположени на юг от Стара планина: сред Мелнишките ридове на Пирин, Добростанските и Средно-Ардински ридове на Родопите.

За избягване на безплодни (в конкретния случай) разсъждения от рода на *чия е тази песен* или *чия е тази къща*, фокусът е предварително настроен върху приложените дюлгерски похвати – архитектурно-строителни конструкции, строителни материали и техника на изпълнение, функционално-пространствена организация на помещенията за обитаване. Изборът на точно тези жилищни сгради и обители е поради очевидните още от пръв поглед и прочит:

– разлики на тяхната планова схема спрямо тази на симетричната (братова) къща, широко разпространена на юг от Балкана по линията от запад на изток (ориентиrowъчно, без да е изчерпателно: Берат – Гирокастра – Мелник – Смолян – Златоград – Цариград), и

достигнала на север до полите на Балкана (през Пловдив, Копривщица и др.);

– сходства на функционално-пространствената организация на светските жилища с тази в монашеските обители;

– разлики в езиковото, културно-религиозното и етническото самоопределение на обитателите.

### **Православна монашеска обител, разположена сред Мелнишките ридове на Пирин планина**

Православният манастир *Рождество на прсв. Богородица* край Мелник, дал име на близкото с. Рожен, което, от своя страна, се връща при него като Роженски манастир, е с няколковековна история, безспорно документално датирана поне от края на XVI в. Многократно опожаряван и разграбван, той е възстановяван последователно, с приемственост на архитектурно-строителната конструкция, материали и технология, вкл. и на монашеската обител.

Приземният етаж на жилищните манастирски крила е граден от камък на калов разтвор; зидовете са укрепвани с дървени сантрачи, а лицевата им повърхност е защитена с варова фугировка. Този етаж има традиционно стопанска функция и в него огнище е налично само в *караулното* помещение в източното крило (до главния вход) и още едно – в ковашката работилница, разположена до обора за еднокопитни впрегатни/ ездитни животни в северното крило. Килиите, обитавани от монасите, са разположени на горния (последния) етаж – достъпни по еднораменни дървени стълби пред (отпред) чардака, ориентиран към манастирския двор около главния храм *Рождество на прсв. Богородица*.

Килиите са с еднаква приблизително квадратна форма и полезна площ от 18 до 24 кв.м, но има и по-тесни правоъгълни килии на площ от 12 до 20 кв.м. Всяка килия разполага с огнище с прекрил (кош, барабан), разположено на външния ѝ каменен зид, с по един прозорец от двете му страни, рядко – само с един прозорец. При по-тесните килии огнището е разположено на преградната стена помежду им – вероятно допълнително изградена (по-късно). Вътрешните преградни стени на килиите и тези с входни врати откъм чардака са паянтови: с дървена

стълбово-гредова конструкция, запълнена с плет и измазана със сламено-глинен разтвор. Правилата за разполагане на огнищата, вратите и прозорците в килиите са ясно четими:

- огнищата са на външната каменна стена (на дългата задна стена на жилищното крило или на някоя от късите странични – при крайните ъглови килии);

- прозорците в килиите са два, разположени по един от двете страни на огнището, рядко прозорецът е само един;

- в по-старото югозападно манастирско крило вратите откъм чардака са групирани в двоица, разположени до вътрешна преградна стена между килиите (симетрично на тази стена, така че килиите са и със симетрично разпределение);

- в по-новото северозападно манастирско вратите откъм чардака са групирани и поединично, но разпределението им остава симетрично спрямо преградната стена;

- стените на килиите са опасани от високоразположена крайстенна полица – *сандра*, а в част от тях са запазени и вградени крайстенни шкафове *мусандри*.

Стенните конструкции, подовия и таванския гредоред на манастирските жилищни крила са изпълнени от местен широколистен материал, грубо обработен на място, като в по-скришните места (в каратавана) са ползвани и криви логове.

Автентичното покривно покритие на монашеската обител, известно от XIX в., е с едноолучни керамични керемиди, с директно оттичане на атмосферните води от дълбоки стрехи, надвесващи се така, че да покриват и защитят от този отток и външните стълби към чардаците.

Дюлгерите не са известни поименно, но се предполага, че те са идвали от Мелник и близките му околни селища. За строителите на храма по предание се знае, че са били от географска Западна Македония и Светогорския манастир *Ивирон* на Атон. Докъм 1913 г. Роженският манастир е обитаван от гръкоговорящи монаси и е привличал атаки на радетели за богослужение на български език в освободената и обединена територия на България с изявения водач Яне Сандански.

## Православна монашеска обител, разположена сред Добростанските ридове на Родопи планина

Православният манастир *Св. Петка*, разположен високо над с. Мулдава, Асеновградско, също е с няколко-вековна история, безспорно документално датирана от първата половина на XVI в. Многократно и често опожаряван и разграбван, той също е възстановяван последователно с приемственост на архитектурно-строителната конструкция, материали и технология, вкл. и на монашеската обител.

Приземният етаж на жилищните манастирски крила е граден от камък на калов разтвор; зидовете са укрепвани с дървени сантрачи, останали скрити от камената зидария. Лицевата повърхност на зидовете е защитена с широка варова фугировка. Този етаж има традиционно стопанска функция и в него огнище е налично само в *караулното* помещение в източното крило (до главния вход) и още две в западно жилищно крило, преустроено през 30-те год. на XX в. заради трансформирането на късносредновековната магерница в щерна (воден резервоар). Килиите, обитавани от монасите, са разположени на горния етаж. Те са достъпни по еднораменни дървени стълби през (вътре в) чардака, ориентиран към манастирския двор около главния храм *Св. Петка*. Килиите са с еднаква приблизително квадратна форма и полезна площ от 20 до 25 кв. м. Всяка от тях разполага с огнище с прекрил (измазан с вар кош, барабан), разположено на външния ѝ каменен зид, с по един прозорец от двете му страни, рядко – само с един прозорец. Вътрешните преградни стени на килиите и тези с входни врати откъм чардака са паянтови: с дървена стълбово-гредова конструкция, запълнена с плет и измазана със сламено-глинен разтвор. В единствен случай, освен вратата откъм чардака, две съседни стаи разполагат и с врата помежду си.

Правилата за разполагане на огницата, вратите и прозорците в килиите са ясно четими:

- огницата са на външната каменна стена (на дългата задна стена на жилищното крило);

- огнища, разположени на вътрешна преградна стена, има в случаите на допълнително (по-късно) преграждане на една по-голяма килия за обособяване на две по-малки;

– вратите откъм чардака рядко са групирани в двоица, те са разположени в ъгъла до вътрешна преградна стена (т.е. стаите не са със симетрично разпределение);

– повечето килии са с еднакво (несиметрично) разпределение.

Стенните конструкции, подовият и таванският гредоред на манастирските жилищни крила са изпълнени от местен широколистен материал, грубо обработен на място, като в по-скришните места (в тавана) са ползвани и криви логове.

Автентичното покривно покритие на монашеската обител е с едноолучни керамични керемиди, с директно оттичане от неголемите стрехи, надвесващи се дотолкова, доколкото да покрият и защитят от валежи дървените колони под чардаците.

Строителите на Западното крило (1809) и на Източното крило (1836) от монашеската обител на Мулдавския манастир не са известни поименно, но се предполага, че те са представители на Тревненската дюлгерска школа. От тази школа са строителите на екзонартиката на храма и павилиона над кладенеца в манастирския двор (строеж от 1833 г.), както и документирано – зографите на стенописната украса в притвора и наоса на храма *Св. Петка* (1840). Северното манастирско крило е надстроено през 1856 – 1868 г. върху заварените там обори по идея на игумена, с личния труд на монасите и на местни дюлгери от близките села Горни Арбанас и Долни Арбанас (след 1934 г. дн. Горнослав и Долнослав, Общ. Асеновград).

Мулдавският манастир има богата история на българско просветителско средище, свързана с опазването на множество богослужебни книги на български и църковнославянски език, с откритото си първо килийно училище (1819) и по-късно училище за свещеници и учители на български език (1866). Борбите за богослужение на църковнославянски език, разбираем от българското население, за идентичност, справедливост и самостоятелност, се отразяват и върху църковните недвижимости в манастира. През 1888 г. по предложение на комисия от Пловдивската митрополия гръцките надписи при стенописите в храма *Св. Петка* на Мулдавския манастир са заменени с български.



## Жилищни сгради на обитатели от турски етнос, разположени в Средно-Ардинските ридове на Родопи планина

Проучването и документирането на жилищните сгради като част от архитектурата на селищата със заварено към 1954 г. турско население по средното течение на р. Арда е извършено от екип на БАН (воден от Георги Кожухаров и подпомаган на терен от арх. Лидия Шуркова) по повод предстоящото им изселване, заради очакваното им заливане от водите на проектирания в същото време там яз. *Студен кладенец*. Публикуваният труд на екипа в Известия на Секцията за теория и история на градоустройството и архитектурата (т. 22: 221-266) е безценен източник на сведения за необратимо загубеното архитектурно-строително културно наследство по тези земи.

Жилищните сгради са разполагани в защитно уединение – с гръб към улицата или в дъното на парцела, така че чардакът да бъде обърнат едновременно към двора и една от благоприятните за слънцегряване страни.

Приземният етаж на жилищните сгради е граден от местен камък на калов разтвор; зидовете са укрепвани с дървени сантрачи, а лицевата им повърхност е защитена с варова фугировка. Този етаж има традиционно стопанска функция, но в него огнище е налично в случаите на късни преустройства, поради наложена необходимост от пространствено разширяване на жилищната функция.

Стаите, обитавани от семействата, са традиционно разположени на горния етаж. Те са достъпни по еднораменни дървени стълби през (вътре в) чардака. Най-често къщата се обитава от няколко семейства – от различни поколения роднини (по-стари – помлади) или *братови*, като всяко семейство разполага с поне една стая с огнище. В къщите стаите са групирани и достъпът до тях през чардака е обособяван чрез преграждането му, вкл. с изграждане на отделни стълби към всяко обособено жилище. Развитието на плановата схема в крайния ѝ вид напомня схемата на редови двуетажни жилищни сгради и/или по-късни общежития за постоянно или временно обитаване (хотели).

Стаите в разглежданите къщи са били относително квадратни в

план, размер и площ (от 14 до 20 кв.м), с почти еднакви планировка, но са носели различни имена според начина на ползване (функцията). Когато семейството е разполагало само с една (полифункционална) стая, тя е наричана *ев*, а ако стаите са били две, по-голямата е наричана *коджа ев*. Когато семейство е разполагало с повече помещения, те са наричани според съответния им начин на ползване: *екмек еви* – за работа; *хош еви* – за хранене; *мутфак* – само за готвене; *ода* или *уйкума* – само за спане. Прави впечатление липсата на обособяване на *харемлък* и *селямлък*, макар коментираните жилища да са заварено обитавани до към средата на XX в. от етнически турци с ислямско вероизповедание, с говорим и разбираем само турски език.

Липсата на разбиране и говор на български език от последните обитатели на изследваните сгради в селищата от средното течение на р. Арда към средата на XX в. и необходимостта от ползване на услугите на преводач са представлявали сериозна трудност при събирането на устни сведения и предания за времето им на изграждане. Единствено по начина на градеж на жилищата е могло да се заключи, че те са не по-стари от началото на XVIII в.

Въпреки различното си функционално предназначение, всяка стая в жилището разполага с огнище – вдълбана и изолирана плоскост за разгаряне на огъня. То е съоръжено със силно издадена над него и напред част (кош, барабан) с дъсчена конструкция за улавяне и отвеждане на дима, наричана *доламбас* или *дауламбас*. Огнището е разположено на външния каменен зид на стаята, с по един прозорец от двете му страни, рядко – само с един прозорец. При потесните килии огнището е разположено на преградната стена помежду им – вероятно по-късно (допълнително) изградена. Вътрешните преградни стени на стаите и тези с входни врати откъм чардака са паянтови: с дървена стълбово-гредова конструкция, запълнена с плет и измазана със сламено-глинен разтвор. Правилата за разполагане на огнищата, вратите и прозорците в стаите са ясно четими:

- огнищата са на външната каменна стена (на дългата задна стена на жилището или на някоя от късите му странични – при крайните ъгли стаи);

- прозорците в стаите са два, разположени по един от двете страни на огнището, само рядко прозорецът е само един;

– вратите на стаите откъм чардака са групирани в двойца, разположени до вътрешна преградна стена между тях (симетрично на тази стена, така че стаите са и със симетрично вградено обзавеждане – сандри и мусандри);

Стенните конструкции, подовия и таванския гредоред на жилищата са изпълнени от местен широколистен материал, грубо обработен. Автентичното им покривно покритие е с едноолучни керамични керемиди, с директно оттичане на атмосферните води от плитки стрехи, предполагаемо, заради местните климатични особености с по-оскъдни валежи.

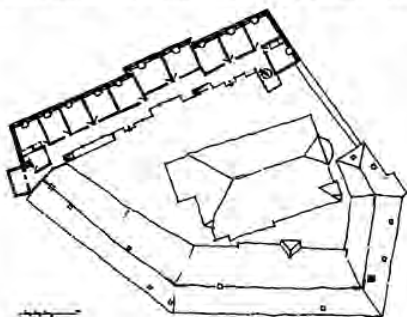
Строителите на тези жилищни сгради не са известни поименно, но от обитателите им се помни, че дялгерите са идвали от други селища в планинската област, обхващаща горното течение на реката, с главно селище Смолян.

\*

Установените сходства на пространствена и функционална организация на обитаването (по анализирания примери на еднофамилни, многосемейни и общежителни обители на юг от Балкана) илюстрират постигнатата хармония и устойчивост, въпреки политическите превратности на историческото си време, но отстоявайки себе си в относително изолирани архитектурни среди – разположени в своеобразни *островни* поселения.

Архитектурните фрагменти и детайли, наследени и обозрими в заобикалящата ни пространствена среда представляват трайни материални следи за многообразието и измененията на културата. Тяхното проучване и документиране, установената им приемственост в групи на обществото с различно етническо и религиозно самосъзнание и майчин език е още едно измерение на културата, което дава достоверни индикации за постигната устойчива межкултурна хармония. Публичността на изучаването и опазването на автентичността на недвижимото културно наследство е положителен фактор за създаване и поддържане на благоприятен хармоничен статус при съвременното културно многообразие. От историята се знае обаче, че трайността или крехкостта на тази хармония зависи главно от придружаващите времето политически фактори.

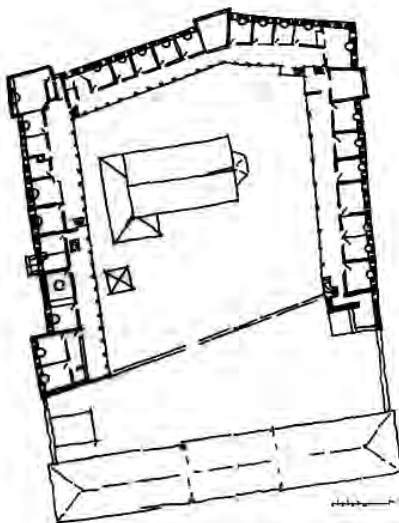
**СХОДСТВА НА ПРОСТРАНСТВЕНА И ФУНКЦИОНАЛНА ОРГАНИЗАЦИЯ НА ОБИТАВАНЕТО - ЖИЛИЩНИ ПОМЕЩЕНИЯ И СГРАДИ (еднофамилни, многосемейни и общежителни обители) от края на XIX век на юг от БАЛКАНА**



**Роженски манастир**, (строеж от края на XVII – края на XIX век (документирано състояние преди адаптацията, реализирана в края на 1970-те г.) – православна монашеска обител, докъм 1913 г. с гръцко етническо самосъзнание, разположена в Мелнишките ридове на Пирин планина



**Жилищни сгради** (строеж от втората половина на XIX – първата половина на XX век) в селища с население с турско етническо самосъзнание и мюсюлманско вероизповедание, разположени посред Средно-Ардинските ридове на Родоп планина, изселени и по-късно в края на 1950-те г. залети от водите на яз. Студен кладенец



**Мудравски манастир** (строеж от края на XVIII – края на XIX век, документирано състояние на жилищните крила към 1950 г.) - православна монашеска обител с българско етническо самосъзнание, разположена в Добростанския дял на Родоп планина

## БИОГРАФИЧНИ БЕЛЕЖКИ ЗА АВТОРИТЕ

**Александра Куманова:** Доктор на педагогическите науки, професор в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: alexkum@abv.bg

**Александра Фол:** Доктор по музикознание. Пианистка, композиторка, диригентка, Център за канадска музика, Канада. Адрес за кореспонденция: composer1981@gmail.com

**Ангел Драгиев:** Бакалавър по културно-историческо наследство. Адрес за кореспонденция: angel.d.dragiev@gmail.com

**Ангелина Пенева:** Историк, редактор, публицист. Адрес за кореспонденция: lina.p@abv.bg

**Ангелина Петрова:** Докторантка по културно-историческо наследство в съвременна информационна среда, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: apetrova@theo.uni-sofia.bg

**Андрей А. Гостев:** Доктор по психология, научен сътрудник, Институт по психология, Руска академия на науките. Адрес за кореспонденция: aagos08@mail.ru

**Андриан Александров:** Доктор по теология, доцент, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: andrian.alexandrov@theo.uni-sofia.bg

**Ариф Абдулах:** Доктор по теология, Нов български университет, Висш ислямски институт. Адрес за кореспонденция: arif\_abdilh@yahoo.com

**Берджухи Йорданова:** Доктор по педагогика, главен асистент във Факултета за науки за възпитанието и културата при СУ Св. Климент Охридски. Адрес за кореспонденция: berdjuhi@abv.bg

**Валерия Фол:** Доктор на науките, професор, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: valeria-fof@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

**Велина Тонева:** Докторантка по теология, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: velina@abv.bg

**Венцислав Велев:** Доктор по история, доцент, УниБИТ, съветник на министъра на културата. Адрес за кореспонденция: ventzislav.velev@gmail.com

**Веселин Босаков:** Доктор по социология, Институт за изучаване на обществата и знанието – БАН. Адрес за кореспонденция: vesobos@abv.bg

**Владимир Калоянов:** Доктор по история, главен асистент, Институт за изследване на населението и човека – БАН. Адрес за кореспонденция: kaloyanov\_v@abv.bg

**Владислава Спасова Илиева:** Доктор по сравнително религиознание. Адрес за кореспонденция: vspasovailieva@gmail.com, semiramissia@yahoo.com

**Володя Златев:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство. Адрес за кореспонденция: volodya\_zlatev@abv.bg

**Галина Тимова:** Докторантка по педагогика, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: gol@abv.bg, golyt@abv.bg

**Гоар Хнканосян:** Доктор по история, Институт за балканистика с Център по тракология – БАН. Адрес за кореспонденция: ggoar@abv.bg

**Доминика Височинска:** Докторантка, Университет *Н. Коперник* – Торун, Полша. Адрес за кореспонденция: dominika-wysoczynska@wp.pl

**Ева Ковачева:** Доктор по теология, главен 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

**Елена А. Смирнова:** Магистър по психология. Адрес за кореспонденция: enamirnova@gmail.com

**Елеонора Асенова:** Докторантка по теология, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: tetzi3@abv.bg

**Жоржета Илиева:** Докторантка по теология, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: sveti\_georgi@abv.bg

**Жоржета Назърска:** Доктор по история, професор по културно наследство в УниБИТ. Адрес за кореспонденция: nazarska@abv.bg

**Зоя Микова:** Доктор по музикален фолклор, доцент, Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство *Проф. А. Диамандиев* – Пловдив. Адрес за кореспонденция: zoja\_mikova@abv.bg

**Ибрахим Карахасан – Чънар:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство. Адрес за кореспонденция: ibrahim\_chynar@abv.bg

**Ивета Якова:** Доктор по социология, главен асистент, ЮЗУ *Н. Рилски*. Адрес за кореспонденция: yakova@swu.bg

**Иво Янев:** Доктор по теология, доцент, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: yanev@theo.uni-sofia.bg

**Илко Димитров:** Докторант по теология, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: ilkodi@gmail.com

**Ирина Н. Морозова:** доктор по изкуствознание, доцент, Челябински институт за култура. Адрес за кореспонденция: mo-rel@mail.ru

**Йордан Дойков:** Доктор по политология, доцент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: j.doykov@unibit.bg

**Йорданка Захаријева:** Доктор на филологическите науки, професор, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: dzz@abv.bg

**Йосиф Нунев:** Доктор на педагогическите науки, 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: yocheva@abv.bg

**Красимир Иванов:** Докторант по теология, Богословски факултет, СУ  
*Св. Кл. Охридски.* Адрес за кореспонденция: krasio.ivan@gmail.com

**Лиана Гълъбова:** Магистър по теология. Адрес за кореспонденция: li-  
anagalabova@abv.bg

**Любомира Стефанова:** Доктор по теология, Богословски факултет, СУ  
*Св. Кл. Охридски.* Адрес за кореспонденция: loubastefsoleil@hotmail.com

**Людмил Петров:** Доктор по философия, главен асистент в Институт по  
философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: o\_lyudmil@abv.bg

**Магдалена Гарванова:** Доктор по психология, доцент в УниБИТ. Адрес  
за кореспонденция: m.garvanova@unibit.bg

**Мария Гюлеметова:** Доктор по организация и управление извън сфера-  
та на материалното производство. Адрес за кореспонденция:  
gulemetova@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@abv.bg

**Мария Симеонова:** Докторантка по японска литература, ФКНФ, ЦИЕК,  
СУ *Св. Кл. Охридски.* Адрес за кореспонденция: ukio@mail.bg

**Мария Славова:** Доктор по право, професор, Юридически факултет, СУ  
*Св. Кл. Охридски.* Адрес за кореспонденция: mgslavova@gmail.com

**Марияна Шабаркова-Петрова:** филолог, управител на Издателство *Ин-*  
*ле.* Адрес за кореспонденция: izdatelstvo\_inle@abv.bg

**Марсел Израел:** Доктор на техническите науки, в ръководствата на *Ре-*  
*лигии за мир – Европа,* Форум *Авраам* – Мадрид, Сдружение *Благодарност и*  
Български форум за междурелигиозен диалог и сътрудничество. Адрес за ко-  
респонденция: marcelisrael@telefonica.net

**Масис Хаджолян:** Доктор по право, доцент, Варенски свободен универ-  
ситет. Адрес за кореспонденция: masisbg@yahoo.com

**Мхер Газинян:** Библиограф, Национална библиотека на Армения, Ере-  
ван. Адрес за кореспонденция: mherghazinyan@mail.ru

**Мирослав Михалски:** Доктор по теология, професор, Висше училище за  
педагогика и администрация – Познан, Християнска богосолска академия –  
Варшава. Адрес за кореспонденция: mamichalski@wp.pl

**Нели Бояджиева:** Доктор по педагогика, професор, Факултет по науки  
за образованието и изкуствата, СУ *Св. Климент Охридски.* Адрес за корес-  
понденция: nelybo@abv.bg

**Нели Колева:** Доктор на психологическите науки, доцент, Университет  
*Асен Златаров* – Бургас. Адрес за кореспонденция: koleva\_nelly@abv.bg

**Никола Казански:** Доктор по библиография, доцент, Централна библио-

тека на БАН. Адрес за кореспонденция: pkazanski@abv.bg

**Николай Василев:** Доктор по библиография и библиотекознание, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: n.vasilev@unibit.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 наследство, доцент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: n.debruune@unibit.bg

**Нина Колева:** Докторантка по теология, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: nina.koleva.bg@gmail.com

**Паулина Тодорова:** Доктор по богословие, преподавател, Американски колеж - София. Адрес за кореспонденция: paulitod@abv.bg

**Рафие Демирова:** Доктор по езикознание, Тракийски университет – Одрин. Адрес за кореспонденция: rademi@abv.bg

**Росица Тодорова:** Доктор по богословие, преподавател, Американски колеж - София. Адрес за кореспонденция: rossitod@abv.bg

**Самуел Койвисто:** Магистър по икономика, президент на Българска/Централноевразийска мисия на Църквата на Исус Христос на светиите от последните дни. Адрес за кореспонденция: samuel.koivisto@churchofjesuschrist.org

**Светла Шапкалова:** Доктор по научна информация, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: s.shapkalova@unibit.bg

**Светлана Ангелова:** Доктор по педагогика, главен асистент, ВТУ Св. св. Кирил и Методий, филиал Враца. Адрес за кореспонденция: sv\_p\_angelova@abv.bg

**Светослав Цеков:** Докторант по теология, Богословски факултет, СУ Св. Кл. Охридски. Адрес за кореспонденция: Svetoslav.cekov.1@gmail.com

**Севделина Николова:** Доктор по философия, главен асистент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: sevdelinanikol@abv.bg

**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

**Стела Дулева:** Магистър по архитектура, председател на УС на Фондация Белова. Адрес за кореспонденция: steladuleva@abv.bg

**Събина Ефтимова:** Доктор по библиотекознание, книгознание и библиография, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: s.eflimova@unibit.bg



**Татяна И. Жаркова:** Доктор по педагогика, доцент по лингводидактика, Финансов университет, Уралски филиал, Челябинск. Адрес за кореспонденция: [taniafrance@mail.ru](mailto:taniafrance@mail.ru)

**Тина Петрова:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: [t.petrova@unibit.bg](mailto:t.petrova@unibit.bg)

**Христо Тутунаров:** Доктор по организация и управление извън сферата на материалното производство, главен асистент, УниБИТ. Адрес за кореспонденция: [h.tutunarov@unibit.bg](mailto:h.tutunarov@unibit.bg)

**Цветелин Ангелов:** Доктор по теология и по философия, главен асистент, Институт по философия и социология – БАН. Адрес за кореспонденция: [florians@dir.bg](mailto:florians@dir.bg)

**Юлия Дончева:** Доктор по педагогика, доцент, Русенски университет А. Кънчев. Адрес за кореспонденция: [jdoncheva@uni-ruse.bg](mailto:jdoncheva@uni-ruse.bg)

**Янка Тоцева:** Доктор по педагогика, професор, Европейски политехнически университет – Перник. Адрес за кореспонденция: [y\\_totseva@abv.bg](mailto:y_totseva@abv.bg)



## BIOGRAPHICAL NOTES ON AUTHORS

**Alexandra Kumanova:** Doctor of Sciences, Professor, SULSIT. Correspondence address: alexkum@abv.bg

**Alexandra Fol:** Ph.D. in Musicology. Pianist, composer, conductor, Canadian Music Centre, Canada. Correspondence address: composer1981@gmail.com

**Andrey A. Gostev:** Doctor of Psychology, Research Associate, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences. Correspondence address: aagos08@mail.ru

**Andrian Alexandrov:** Ph.D. in Theology, Associate Professor, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: andrian.aleksandrov@theo.uni-sofia.bg

**Angel Dragiev:** Bachelor of Cultural Heritage. Correspondence address: angel.d.dragiev@gmail.com

**Angelina Petrova:** Ph.D. student in Cultural Heritage, SULSIT. Correspondence address: apetrova@theo.uni-sofia.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

**Berjuhi Yordanova:** Ph.D. in Pedagogy, Chief Asst. Prof, Faculty of Science for Education and Culture, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: berdjuhi@abv.bg

**Dominika S. Wysoczyńska:** Ph.D. student, *Nicolaus Copernicus* University in Toruń. Correspondence address: dominika-wysoczynska@wp.pl

**Elena A. Smirnova:** Master of Psychology. Correspondence address: enamirnova@gmail.com

**Eleonora Assenova:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kl. Ohridski*. Correspondence address: tetzi3@abv.bg

**Eva Kovacheva:** Ph.D. in Theology, Chief Asst. Professor, University of Plovdiv *P. Hilendarski*. Correspondence address: eva\_kovacheva@yahoo.com

**Evygenia Vasileva:** Ph.D. student in Library Studies, Book Studies and Bibliography, SULSIT. Correspondence address: jeny\_vasileva@abv.bg

**Galina Timova:** Ph.D. in Pedagogy, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: gol@abv.bg, goly@abv.bg

**Georgeta Nazarska:** Ph.D. in History, Professor of Cultural Heritage, SULSIT. Correspondence address: nazarska@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

**Hristo Tutunarov:** Ph.D. in Organization and Management outside the field of material production, Chief Asst. Professor, SULSIT. Correspondence address:

h.tutunarov@unibit.bg

**Ibrahim Karahasan – Cinar:** Ph.D. in Organization and management outside the sphere of material production. Correspondence address: ibrahim\_chynar@abv.bg

**Iloko Dimitrov:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: ilkodi@gmail

**Irina N. Morozova:** Ph.D. in Arts, Associate Professor, Chelyabinsk Institute of Culture. Correspondence address: mo-rel@mail.ru

**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, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: yanev@theo.uni-sofia.bg

**Jordan Doikov:** Ph.D. in Political Studies, Associate Professor, SULTSIT. Correspondence address: j.doykov@unibit.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

**Krassimir Ivanov:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: krasio.ivan@gmail.com

**Liana Galabova:** Master of Theology. Correspondence address: lianagalabova@abv.bg

**Lyubomira Stefanova:** Ph.D. in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: loubastefsoleil@hotmail.com

**Lyudmil Petrov:** Ph.D. in Philosophy, Chief Asst. Professor, Institute of Philosophy and Sociology - BAS. Correspondence address: o\_lyudmil@abv.bg

**Magdalena Garvanova:** Ph.D. in Psychology, Associate Professor, SULTSIT. Correspondence address: m.garvanova@unibit.bg

**Marcel Israel:** Ph.D. in Engineering, in the leaderships of *Religion for Peace – Europe* Coalition, *Abraham* Forum - Madrid, Bulgarian Forum for Inter-religious Dialogue and Partnership. Correspondence address: marcelisrael@telefonica.net

**Maria Dishkova:** Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, *Prof. Dr. Assen Zlatarov* University – Bourgas. Correspondence address: dishkova.maria@gmail.com

**Maria Gyulemetova:** Ph.D. in Organization and Management outside the field of material production. Correspondence address: gulemetova@abv.bg

**Maria Serafimova:** Ph.D. in Sociology, Associate Professor, South West University *Neofit Rilski*. Correspondence address: serafimova@abv.bg

**Maria Simeonova:** Ph.D. student in Japanese literature, Faculty of Classical and Modern Philologies, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: ukio@mail.bg

**Maria Slavova:** Ph.D. in Law, Professor, Law Faculty, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: mgslavova@gmail.com

**Mariana Sharbarkova-Petrova:** Philologist, manager of *Inle* Publishing House. Correspondence address: izdatelstvo\_inle@abv.bg

**Masis Hadjolian:** Ph.D. in Law, Associate Professor, Varna Free University. Correspondence address: masisbg@yahoo.com

**Mher Ghazinyan:** Master of Library and Information Sources and of History, National Library of Armenia, Yerevan. Correspondence address: mherghazinyan@mail.ru

**Mirosław A. Michalski:** Priest, Doctor of Sciences, Professor, Higher School of Pedagogy and Administration - Poznan, Christian Theological Academy - Warsaw. Address for correspondence: mamichalski@wp.pl

**Nelly Boyadzhieva:** Ph.D. in Pedagogy, Professor, Faculty of Education and Culture at Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Address for correspondence: nelbo2@abv.bg

**Nelly Koleva:** Doctor of Sciences, Associate Professor, *Asen Zlatarov* University - Bourgas. Correspondence address: koleva\_nelly@abv.bg

**Nikola Kazanski:** Ph.D. in Bibliography, Associate Professor, BAS Central Library. Correspondence address: nkazanski@abv.bg

**Nikolay Vassilev:** Ph.D. in bibliography and librarianship, Chief Asst. Professor, SULSIT. Address for correspondence: n.vasilev@unibit.bg

**Nikolinka Klimoukova:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*, *St. Konstantin* Social and Youth Center to the Concordia Foundation. Address for correspondence: art\_muza@abv.bg

**Nina Debruynne:** Ph.D. in Cultural Heritage, Associate Professor, SULSIT. Correspondence address: n.debruynne@unibit.bg

**Nina Koleva:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: nina.koleva.bg@gmail.com

**Paulina Todorova:** Ph.D. in Theology, Lecturer, American College - Sofia. Correspondence address: paulitod@abv.bg

**Rafie Demirova:** Ph.D. in Linguistics, Trakya University - Edirne. Correspondence address: rademi@abv.bg

**Rositsa Todorova:** Ph.D. in Theology, Lecturer, American College - Sofia. Correspondence address: rossitod@abv.bg

**Sabina Eftimova:** Ph.D. in Library Studies, Chief Asst. Professor, SULSIT. Correspondence address: s.eftimova@unibit.bg

**Samuel Koivisto:** Master of Economics, President of the Bulgarian / Central Eurasian Mission of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Correspondence address: samuel.koivisto@churchofjesuschrist.org

**Sergey Antamanov:** Director of the Communications Department of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Eastern Europe. Correspondence address: antamanovsky@churchofjesuschrist.org

**Sergey Metodiev:** Ph.D. in Philosophy, Chief Asst. Professor, Institute of Philosophy and Sociology - BAS. Correspondence address: dominogym@yahoo.com

**Sevdellina Nikolova:** Ph.D. in Philosophy, Chief Asst. Professor, Institute for Philosophy and Sociology – Bulgarian Academy of Sciences. Address for correspondence: sevdelinanikol@abv.bg

**Stela Duleva:** Master of Architecture, Chairperson of the *Belova* Foundation. Correspondence address: steladuleva@abv.bg

**Svetla Shapkalova:** Ph.D. in Scientific Information, Chief Asst. Professor, SULSIT. Correspondence address: s.shapkalova@unibit.bg

**Svetlana Angelova:** Ph.D. in Pedagogy, Chief Assistant Professor, *Sv. St. Cyril and Methodius Veliko Tarnovo* University. Correspondence address: sv\_p\_angelova@abv.bg

**Svetoslav Cekov:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: Svetoslav.cekov.1@gmail.com

**Tatyana I. Zharkova:** Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, University of Finance, Ural Branch, Chelyabinsk. Correspondence address: taniafrance@mail.ru

**Tina Petrova:** Ph.D. in Organization and Management outside the field of material production, Chief Asst. Professor, SULSIT. Correspondence address: t.petrova@unibit.bg

**Tsvetelin Angelov:** Ph.D. in Theology and Philosophy, Chief Asst. 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

**Velina Toneva:** Ph.D. student in Theology, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: velina@abv.bg

**Ventsislav Velev:** Ph.D. in History, Associate Professor, SULSIT, adviser at the 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

**Vladimir Kaloyanov:** Ph.D. in History, Chief Asst. Prof., Institute for Population and Human Studies - BAS. Correspondence address: kaloyanov\_v@abv.bg

**Vladislava Spasova Ilieva:** Ph.D. in Comparative Religious Studies. Correspondence address: vspasovailieva@gmail.com, semiramissia@yahoo.com

**Volodya 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

**Yordanka Zaharieva:** Doctor in Sciences, Professor, SULSIT. Correspondence address: dzz@abv.bg

**Yosif Nunev:** Doctor of Sciences, 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, Faculty of Theology, Sofia University *St. Kliment Ohridski*. Correspondence address: sveti\_georgi@abv.bg

**Zoya Mikova:** Ph.D. in Folk music, Associate Professor, *Prof. A. Diamandiev* Academy of Music, Dance and Fine Arts - Plovdiv. Correspondence address: zoya\_mikova@abv.bg

## ХАРМОНИЯ В РАЗЛИЧИЯТА/ HARMONY IN DIVERSITY

Сборник с доклади от Научната конференция  
*Хармония в различията* – София, 10.12.2020/  
Collection of Papers from  
the *Harmony in Diversity* Scientific Conference,  
Sofia, December 10<sup>th</sup> 2020

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 48  
Печат БПС ООД

Академично издателство  
*За буквите – О писменехъ/*  
*Za bukвите – O pismeneh*  
Academic Publishing House

ISSN 2367-7899



**ISSN 2367-7899**