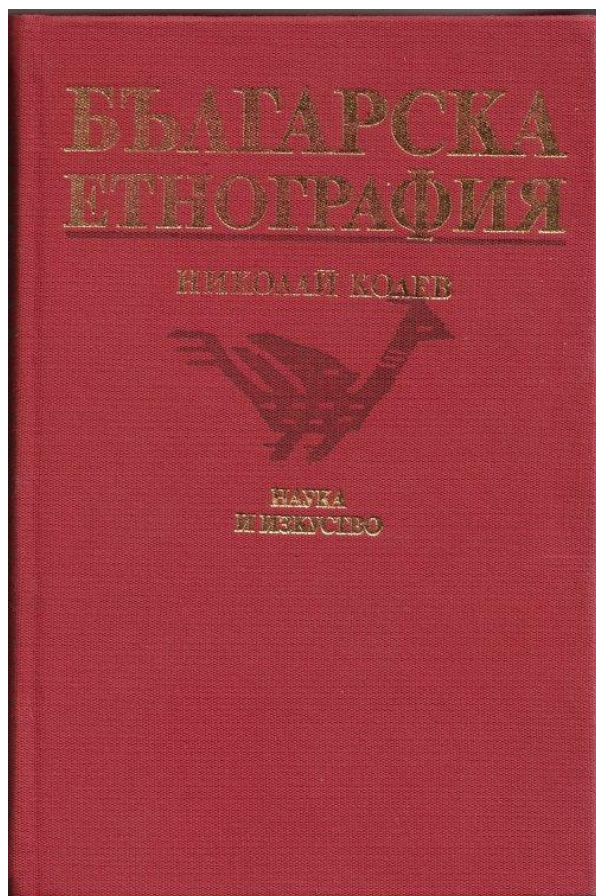


# Българска етнография

Николай Колев

Николай Колев (Издателство Наука и изкуство, София, 1987)

Корица



НИКОЛАЙ КОЛЕВ

# БЪЛГАРСКА ЕТНОГРАФИЯ

ИЗДАТЕЛСТВО НАУКА И ИЗКУСТВО, СОФИЯ, 1987

# Въведение в общата етнография

## Обособяване на етнографията като самостоятелна наука

Етнографията се оформя като самостоятелна наука едва в първата половина на XIX в. През 1839 г. в Париж е основано първото етноложко дружество. В 1842 г. такова дружество има вече в Ню Йорк, в 1843 г. — в Лондон, а през 1845 г. е създаден отдел етнография към Руското географско дружество. По това време се организират първите етнографски изложби и музеи, създават се специализирани етнографски списания, печатат се самостоятелни етнографски трудове.

Това съвсем не означава, че дотогава не са проявявани интереси към човека и неговата култура. Още в древността са правени смесени географско-историческо-етнографски описания. Те са били необходими на древните гърци във връзка с колонизирането на крайбрежията на близките морета, т. е. имали са чисто практически цели.

Подробни смесени описания са известни за Китай, Индия, Иран, Египет, Гърция и Римската империя. Богати етнографски данни се срещат в древногръцкия епос, достигнал до нас чрез Омировите «Илиада» и «Одисея», в прочутата работа на философа Хезиод «Работи и дни», в «История» на древногръцкия историк и пътешественик Херодот, смятан за баща на историята. Разнообразни етнографски сведения съдържат и произведенията на други антични автори — «За природата на нещата» на Лукреций Кар, «География» на Страбон, «Естествена история» на Плиний Стари, «Германия» на Тацит, «Трактат за селското стопанство» на Колумела, произведенията на Съма Цян за Китай и т. н.

Тези описания продължават през средновековието от пътешественици като Ибн-Фадлан (X в.), оставил сведения за волжките българи, Ал-Бируни (X—XI в.) — за Индия, Плано Карпини (XII—XIII в.) — за Русия и територията на днешната Монголска народна република, Марко Поло (XIII—XIV в.) — за Китай, Афанасий Никитин (XV в.) написал произведението «Пътешествие през три морета», в което има много сведения за индийския народ, и др.

Великите географски открития (XV—XVI в.) допринасят за появата на описания за неизвестни тогава народи. В донесенията на испанските конкистадори, в описанията на пътешествениците, в съчиненията на учени и мисионери, проникнали в Северна, Централна и Южна Америка, а по-късно в Африка, по островите на Тихия океан и Австралия, се съдържат обилни етнографски сведения. По това време се правят и първите опити за тяхното осмисляне, а по-късно се изявяват и интереси към проучването на бита на определени народи: Й. Фр. Лафито (1670—1740) описва бита и културата на хуроните и ирокезите в Северна Америка, Н. Н. Миклухо-Маклай (1847—1887) посвещава целия си живот на антропологията и етнографията на населението на Нова Гвинея.

Натрупването на етнографски материали в края на XVIII в. довежда до първите опити за научно осмисляне на събрания вече етнографски материал: появяват се теориите, идеализиращи първобитността като щастливо детство на човечеството (Ж.-Ж. Русо и Д. Дидро), теорията за зависимостта на обичаите и нравите от географската среда (Ш. Монтескьо), идеята за културния прогрес (Фр. Волтер), идеята за самостоятелни културни ценности у всеки народ (Й. Хердер) и т. н.

Събирането и класифицирането на етнографски материали не задоволява вече учените. Те започват да търсят обяснение на приликите между определени култури, правят се първите опити за изясняване възникването и развитието на дадена култура. Създават се школи и теории, оформят се методите на новосъздадената наука за човека и неговата култура, правят се опити за разграничаването ѝ от сродните науки. Така етнографията се обособява като наука, която има свой предмет и обект на проучвания, своя методика и методология на изследвания (Белановская, 1964; Токарев, 1978).

### **Предмет и обект на етнографските изследвания**

Под предмет на познание трябва да се разбира съвкупността от онези особени свойства на обективната реалност, които само определена наука изучава.

Под обект на научно познание трябва да се разбира реално съществуващият оригинал, който определена наука изследва.

Различни науки могат да имат един и същ обект, но предметът на изследването им да бъде различен (напр. физиката и химията имат за обект природата, но предмет на едната наука са физичните, а на другата — химичните свойства на предметите).

Обект на етнографията са народите, етнографските общности, етносите, докато специфичен предмет на етнографските изследвания е традиционната битова култура.

В етнографската наука има спор дали да се разграничават обект и предмет на етнографската наука, или да се говори само за предмет на етнографски изследвания (Хаджиниколов, 1979—I, 21).

Първото название за науката, изучаваща човека и неговата култура, е етнография (гр. *εθνος* — народ, и *γραφω* — пиша, описвам).

Терминът етнография влиза в обръщение като научен термин едва в края на XVIII в., докато названието етнология се налага в началото на XIX в. В таблицата за класификацията на науките от Андре-Мари Ампер, етнографията е дадена като едно от подразделенията на етнологията (Бромлей, 1976, 186, 206).

По-късно се появява названието етнология (гр. *εθνος* — народ, и *λογος* — наука). Авторите на това название разграничават етнографията и етнологията не само по форма, но и по съдържание. Те смятат етнографията само за описателна наука, а етнологията за теоретична, обобщаваща наука.

От гледище на марксизма-ленинизма не може да има чисто теоретична, обобщаваща дисциплина, занимаваща се предимно със закономерностите на изучаваната действителност. Описанието е неделимо от анализа, обобщението, обяснението. В случая е налице употреба на две названия за една и съща наука (Хаджиниколов, 1979—I, 23).

В етнографската литература на немски език се прави разграничение между родна, отечествена етнография, означавана като *Volkskunde*, от чуждата, задграничната етнография, наричана *Völkerkunde*. Терминът *Völkerkunde* е употребен за пръв път през 1785 г., а от началото на XIX в. (1806) се среща и названието *Volkskunde*. Подобно разграничение се прави и в скандинавските езици. От гледище на марксистко-ленинската методология изучаването на който и да е народ се основава на едни и същи принципи, поставя едни и същи задачи, преследва еднакви цели. Ето защо употребата на два термина за една и съща наука, както това се прави в повечето германски езици, не е много правилно. То може да се възприеме като условно разграничаване на два относително самостоятелни клона на науката (Хаджиниколов, 1979, 24).

В англосаксонските езици до немския термин *Volkskunde*, който буквално значи сведение, познание, знание, наука за народа, е близка думата *Folklore*, която означава познание, знание за народа или на народа за себе си. Терминът фолклор е употребен за пръв път през 1846, г. от Уилям Джон Томс. За него този термин означава проявите на духовния живот на народа — нрави, обичаи, обреди, балади и пословици. По-късно през 70-те години на XIX в. фолклорът вече обхваща цялата култура на народа. Постепенно съдържанието на този термин се стеснява и в наши дни най-често с него се означава само народното поетично творчество, народното словесно творчество.

В англоезичните народи освен терминът етнология се употребява и названието антропология (гр. *ἄνθρωπος* — човек, и *λόγος* — наука). Антропологията се разделя на два клона — социална (физическа) и културна. Към културната антропология спадат археологията, лингвистиката, етнологията и фолклористиката.

За науката етнография се употребяват и други названия: така например гърците използват термина лаография (гр. *λαός* — народ, и *γραφω* — пиша, описвам), словациите и словенците — *narodopis*, поляците — *ludoznawstwo*, французите — *traditions populaire*, италианците — *traditiono popolari*, испанците — *traditiones populares*, и т. н.

Предметът на етнографските изследвания е различен в различните етнографски школи и направления. Така за представителите на еволюционизма това е човекът — творец на културата, при дифузионистите (миграционната школа) — културата, тъй като според учените от това направление човекът се явява само носител на културата. Представителите на социологическата школа смятат, че предмет на етнографските изследвания е обществото като цяло, а не отделният индивид. Дълго време някои представители от школите в Западна Европа смятат, че етнографията има за предмет изследването на живота и културата на безписмените народи. Други учени издигат за предмет изучаването на селските народни маси като истински носители на традиционната култура.

В днешно време се смята, че предмет на етнографията са етносите и техният етногенезис, разпространението им, етническите процеси, душевността на народа. С това предметът на етнографията се оформя като сложен, комплексен предмет.

При изследването на етносите се вземат предвид както слаборазвитите етноси, така и високоразвитите, цивилизованите етноси, както малките, така и многобройните народи, както съществуващите днес, така и изчезналите вече народи, или, другояче казано, в пространствено отношение етнографията обхваща всички съществуващи етноси, а в хронологично — етносите от най-старо време до наши дни.

Предметната област на етнографията се разгръща не само в пространствено-структурен план. Тя има и свой историко-генетически аспект. Етническите общности са системи, които се изменят във времето. Следователно предмет на етнографията са не само етническите процеси на миналото, но и на настоящето и на бъдещето. Задачата на етнографията е да ги прогнозира.

### **Задачи и значение на етнографията**

Основните задачи на етнографските изследвания могат да се формулират така: етнографията трябва да изучава миналото, богатото културно наследство от древността до наши дни; да изучава етническия състав на населението у нас и в целия свят; да изучава етногенезиса, като се ползува от данните, извлечени от сродните исторически и други хуманитарни дисциплини; да разработва проблеми от историята на първобитното общество и чрез изследване на съвременните изостанали народи да съдействува за възстановяване на историческото минало на цялото човечество; да определя и възстановява основното значение на националната култура, съвременния бит и култура и съвременните етнически процеси.

Етнографската наука има голямо научнопознавателно, мироследно-възпитателно и практически приложно значение.

Като широка и комплексна наука за етногенезиса или възникна нето на народите, за тяхното пространствено разположение и разселване, за историческото им развитие и взаимодействие, за общото и специфичното в тяхната култура и душевност тя обогатява обществението и историческото познание. Макар и да е част от обществените и историческите науки, тя изучава от свое гледище и със споя мети дика страни, явления, процеси и закономерности на народния живот, с които нито една от тези науки не се занимава специално. Томи са преди всичко етническите процеси и етническата история на народите, тяхната традиционна и етнически специфична съвременни култура, етническите своеобразия в техния бит, начин на живот и душевност в миналото и днес (Етнография, 1, 5—6, 1980).

Чрез разкриването на материалните и духовните ценности, създадени от нашия народ, тя кара всеки българин и особено подрастващото поколение да осъзнава своя корен дълбоко във

вековете, да се изпълва с любов и привързаност към миналото, настоящето и бъдещето на своята родина.

Етнографията дава своя принос и за естетическото възпитание на съвременния човек и особено на младежта.

Не на последно място етнографските изследвания имат и практически приложно значение. Като изучава традиционната култура на народа, тя съдействува за използване на всичко положително и прогресивно, изящно и красиво, демократично и нравствено от културата и бита, начина на живот и душевността на миналите поколения, за обогатяването и етническото разнообразяване на съвременната култура, за по-нататъшното усъвършенстване на социалистическия бит и начин на живот.

### **Методология и методика на етнографските изследвания**

Методологията е учение за основните принципи на научния метод на познание на света, установени от философията, която е методология, теоретична основа на частните науки. Методът е начин за постигане на определена цел, за извършване на производствена, изследователска, учебно-възпитателна и друга работа.

Диалектическият материализъм схваща научния метод като използване на вярното мисловно отражение на обективните закони при по-нататъшното опознаване и изменение на света.

Диалектикоматериалистическият философски метод е общ научен метод на познание и революционно преустройство на света, на действителността. Той се изразява в разглеждане на предметите и явленията във взаимна връзка, в процес на развитие и изменение по пътя на вътрешната борба на противоположностите. Съществени негови черти са конкретният подход към обектите и единството на теорията и практиката.

Изследователската методология на етнографията е сложна и динамично развиваща се система. В нея могат да се разграничат три главни подсистеми: обща методология на етнографското проучване; специална или специфична методология; и частна или частнонаучна методология на етнографското проучване, която е всъщност и неговата изследователска методика (Хаджиниколов, 1979, 178 и сл.).

Общата методология на етнографското проучване обхваща философските, миросгледните позиции на изследователя, неговото философско миросгледно отношение към изследвания предмет. Това оказва влияние и върху останалите подсистеми — едно ще бъде отношението към изследвания предмет, ако изследователят стои на диалектикоматериалистически позиции и възприема марксистко-ленинската теория за отражението, друго ще бъде, ако изследователят възприема света, опирайки се на философския идеализъм и агностицизъм.

Специалната, или специфична подсистема на етнографските проучвания се състои от редица традиционни и модерни методи, отнасящи се до страната или ъгъла на изучаване на изследвания предмет. Стари и традиционни методи на обществените науки и на историческото познание са абстрактно-логическият и конкретноисторическият метод.

Когато се прилага абстрактно-логическият метод, се изоставя всичко несъществено, особено и специфично, за да се стигне до най-общите, най-типичните понятия, категории, отношения и закони. При използването на конкретно историческият метод се върви от общото към специфичното и частното, държи се сметка за зигзагите, особеностите, случайностите и най-вече за хронологическата последователност на процесите в историята на обществото. Етнографията използва и двата метода, но предпочита абстрактно-логическият метод, като се стреми да достигне до по-големи обобщения и изводи. Към това я подтиква и липсата на достатъчно фактически материал за минали етнокултурни процеси и явления.

Нов по форма и детайлизиране, но твърде стар по използване и приложение е методът на системно-структурния анализ. Приема се, че природата, обществото и човешкото съзнание образуват определена система, която има своя структура, свои подсистеми и елементи. Всички те са свързани с цялото, съподчинени са помежду си, но притежават относителна самостоятелност и способност да се саморазвиват.

В етнографската наука, която борави не само с качествени, но и с количествени характеристики, твърде широко и успешно се прилагат някои статистически и социологически методи. Това особено важи за етнографското проучване на съвременността. Като твърде близък до социологията в този дял се използва често методът на репрезентативното, или подборното наблюдение, свързан с метода на анкетирането. Прилагат се също съвременните постижения на математическите науки и на електронноизчислителната техника (Хаджиниколов, 1979, 186).

Частната или частнонаучната методология на етнографската наука е също методологическа подсистема, която от своя страна се състои от различни самостоятелни подсистеми. Централно място сред тях заема методът на теренната етнографска работа и на непосредственото наблюдение.

Специфично етнографските извори се намират сред хората, натерена. Затова и една от най-съществените части на научната методика на етнографската наука е свързана с нейната теренна, или полева, събирателска дейност.

Етнографската теренна работа може да бъде индивидуални или групови в зависимост от участниците в етнографските теренни проучвания. При груповата теренна изследователска дейност се постига по-голяма ефективност в събирането на материали.

Теренната работа може да има две основни форми — стационарна и експедиционна (или маршрутна). При първия метод изследователите прекарват определено време сред своите информатори, за да изучат повече страни от традиционната култура на етноса, които ще изучават,

да направят непосредствени етнографски наблюдения. При втория метод се предприемат със същата цел краткосрочни пътувания сред определени групи население.

По време на етнографската теренна работа се извършват главно три вида изследователска и събирателска дейност: проучват се или се събират веществени движими или недвижими паметници на народната култура; получават се устни сведения за всички форми и явления на традиционната и съвременната етническа култура, като се извършва непосредствена работа с отделни информатори или цели групи информатори; правят се непосредствени наблюдения върху традиционни или съвременни културно-битови явления, процеси, форми, материални и духовни изяви. Всяка една от тези дейности си има свои методи, своя методика.

Характерът на веществените паметници, тяхната недвижимост или подвижност, невъзможността им да бъдат придобити са довели до оформянето на два вида операции, които също имат своя методика и техника. Първата операция е научното фиксиране на паметника и обхваща четири главни начина за отразяване: описание на предметите, графично изобразяване и копиране, правене на скици и снемане на планове, фотографиране. Втората операция за изследване и събиране на веществените паметници е тяхното колекциониране, която също има свои принципи, изисквания и методи, които трябва да се спазват строго, за да не се нанесат непоправими щети на националното етнографско богатство. Най-често се колекционира комплекс от вещи, а не отделни вещи.

Издирването, изучаването и събирането на движимите веществени паметници се придружава от документиране на тяхната автентичност и записване на необходимата информация за произхода им. За целта в полевата инвентарна книга се прави легенда или кратко описание на добития предмет, легенда, която включва и датата, и мястото на придобитата вещь, името, презимето и фамилията на техния притежател, местното и общото название на предмета, формата и материала му, украсата му, предназначението и начина на употреба и др. Това е първичната обработка. Има и вторична обработка на придобитите предмети, която се състои в тяхното паспортизиране и съставяне на научно-справочна документация.

Резултатите от теренната работа зависят до голяма степен от подбора на информаторите и умението да се разговаря с тях. За целта е необходимо те да бъдат предварително и добре подбрани. Това трябва да са хора с добра памет, контактни, с богат опит и да са Пазители на традиционната народна култура.

Информацията се събира чрез беседа с информаторите, умела маправлявана от етнографа чрез по-обща въпроси. За по-голяма последователност и системност етнографът трябва да подготвя подробен въпросник. Още в началото на разговора трябва да се запишат имената, годините, професията и социалното положение на информатора. Хубаво е беседата да се води на магнетофон, за да не се пропуснат някои важни отговори, макар че най-често отговорите се записват в тетрадките на етнографите, събиращи информация на терена.



Непосредствените наблюдения на етнографа, които той отразява в своя бележник, са друга форма на работа на терен. Тези наблюдения се отнасят до разположението на селото, до характера и физическия облик на информаторите, до демографските особености на населението и т. н.

Етнографската наука използва и други частнонаучни методи: сравнително историческият, или компаративен метод, стратиграфският метод, методът на ретроспективна етнографска реконструкция. Методът на етнографско картографиране и др. Тези методи се използват и в други области на научното познание, в други близки науки — история, археология, география и др.

Сравнително историческият, или компаративен метод се състои в сравняването, съпоставянето на подобни вещи и явления, за да се разкрият общото и различното в тях. За да има успех логическото и научното сравняване, то трябва да се сравняват еднородни понятия, еднородни предмети и явления, и то по такива признаци, които имат съществено значение.

Сравнителният метод се прилага по два начина: косвено или пряко. При първия начин етнографът си поставя за задача да изследва етническото, културно-битовото и етнопсихологическото развитие на своя народ, като държи сметка за съответното развитие на други по-близки или по-далечни народи, прави съпоставки и сравнения, изтъква общото и различното, типичното и своеобразното в изследваните явления и процеси.

При прякото прилагане на сравнителния метод се правят успоредни етнографски изследвания. При тях проучваните явления, процеси, тенденции и пр. в миналото и днес се изследват върху основата на етнографското развитие на два, няколко или повече народи, близки или родствени помежду си, като конкретно се набляга на общото и специфичното в една, повече или всички сфери на техния културен живот. Така могат да се сравняват например обичаите при сеитба у южните славяни или при балканските народи, коледуването у славянските народи и т. н. (Колева, 1967, 173—200).

В своята теренна работа етнографът се ползува и от стратиграфския метод, който позволява да се разкрият и осветлят произходът и развитието на материалната и духовната култура на даден етнос. Чрез този метод се свързват изучаваните вещи и явления с историческите културни пластове, от които произхождат и през които са се променили.

Важен етнографски метод е ретроспективният метод. Чрез него етнографът, разполагащ с непосредствените си наблюдения на мястото, на терена, като привлича също допълнителни извори, включително и археологически, се стреми да пресъздаде, да реконструира миналото на народи, които нямат писмени традиции, писана история (Бромлей, 1973, 210—211, Хаджиниколов, 1979, 200 и сл.)

Сравнително нов, но с важни научни резултати е методът на етнографското картографиране, метод, използван широко и от други науки — география, история, археология, езикознание и т. н. Чрез този метод се създават два основни вида карти и атласи: историко-етнически, или етнически, и историко-етнографски, или етнографски. Първите са посветени на териториално-пространственото изображение на историческите промени в етническия, респективно

националния състав на населението в една или друга страна, историко-етнографска област или в целия свят, докато другите показват отделни страни, явления или елементи на традиционната народна култура и нейните основни дялове, като картографски пресъздават териториалното разпространение и развитие на главните периоди на тази култура (Хаджиниколов, 1979, 210).

Първите етнически и етнографски карти са направени още през XVII—XVIII в., а през 20—30-те години на XX в. започва работата по създаването на първите етнографски атласи.

Етнографски карти на земите, населени с българи, се появяват от средата на XIX в.: картата на Шафарик (1842), картата на Ами Буе (1847), картата на Лежан (1861), етнографската карта на Макензи и Ърби (1867), етнографската карта на Васил Кънчов (1900).

През 1935 г. Хр. Вакарелски прави първия принос към фолклорния атлас на българите с изследването си «Няколко културни и езикови граници».

Днес в България се работи усилено по съставянето на историко-етнографски атлас.

През 70-те години на XX в. се наложи използването на интердисциплинарните методи, на интердисциплинарните изследвания. При работата по някои етногенетични или етнотрансформационни проблеми се включваха специалисти от различни области на обществените науки: историци, етнографи, фолклористи, лингвисти, археолози, социолози, медици, географи и др. Тези съвместни изследвания продължават и днес в областта на проучването на традиционната народна култура. Това се вижда от регионалните изследвания в Добруджа, Пиринския край, Родопите, Странджанския крайидр.

### **Основни школи и направления в етнографията**

В процеса на формиране и развитие на етнографията са се появили и развили различни школи и направления. Представителите им вземат отношение по предмета на етнографската наука, по генезиса на културата въобще или културата на определен народ, правят опити да възстановят историята на безписмените народи.

Едно от най-ранните направления в етнографията е романтично-митологическото направление. Негови най-видни представители са: в Германия — братя Грим, Л. Куп, В. Шварц, М. Мюлер, В. Манхарт; във Франция — Е. Бюрнуф, М. Браел; в Италия — А. де Губернатис; в Русия — Ф. И. Буслаев, А. Ф. Афанасиев, А. А. Потебня, О. Ф. Милер и ир. Характерно за това направление е, че неговите представители се занимават предимно с явленията на духовната култура и специално на фолклора, като търсят обяснения за произхода и персонажа им в най-стария астрално-митологически мироглед на първобитния човек (Хаджиниколов, 1979, 10 и сл.).

През втората половина на XIX в. в етнографската наука се оформя т. нар. еволюционно направление или школа. При своите наблюдения и проучвания представителите на тази школа (Т. Вайц, А. Бастиан, Е. Тайлър, Дж. Лебок, Дж. Макленън, Х. Спенсър, Ш. Летурно, Ю. Липерт, М.

Ковалевски, Н. Зибер, И. Н. Смирнов, Ю. Петри и др.) стигат до верния извод, че въпреки липсата на взаимни връзки и влияния между народи от различни краища на планетата между социалните им организации често е налице поразително сходство. Този факт те обясняват с единното развитие на човечеството или по-точно с единството на човешката психика, която се развивала по едни и същи закони (Хаджиниколов, 1979, 10—11).

Те смятат, че всички народи, поставени при еднакви условия, са в състояние да създадат еднаква култура. Така утвърждават възгледа за единна ценност на всички народи и за човешкия прогрес.

Еволюционистите отстояват идеята за прогресивното развитие на човечеството, но го разбират опростителски — като процес, лишен от скокове, процес праволинеен, процес от простото към сложното, от низшето към висшето. Само Л. Морган преодолява ограничеността на еволюционизма и в резултат на своя дългогодишен труд се приближава до историческия материализъм. Той търси прогреса в развитието на човешката култура не в психиката на хората, а в условията на техния материален живот, в развитието на тяхното производство, техническото усъвършенстване на труда. Неговият труд «Първобитното общество» (1877) е високо оценен от К. Маркс и Фр. Енгелс.

К. Маркс (1818—1883) и Ф. Енгелс (1820—1895), заложили като основа на всички науки диалектическия и историческия материализъм, се явяват и създатели на истинската научна материалистическа история на първобитното общество, на първобитнообщинния строй като първа общественно-икономическа формация, характеризираща се с колективно производство, обществена собственост на средствата за производство и колективно потребление.

К. Маркс и Ф. Енгелс характеризират двата основни етапа в развитието на родовия строй — матриархат и патриархат, разкриват причините за разложението и загиването на първобитнообщинния строй и показват възникването на класите и държавата. Те се занимават с такива важни въпроси като произход на религията, териториалната община, която е предшествувана от родовата община. Изключително голямо значение за науката за първобитното общество имат книгите на Ф. Енгелс «Ролята на труда в процеса на превръщането на маймуната в човек» и «Произход на семейството, частната собственост и държавата». Те доказват, че основата на историческия процес е прогресивното развитие на производителите сили.

К. Маркс и Ф. Енгелс доказват, че обществената собственост с предшествувала частната собственост, че матриархатът и присъщите му форми на групово семейство (групов брак) и семейство по двойки исторически предхождат патриархата и по-късно моногамното семейство, че първобитното народовластие предшествува откъснатата от народа класова държава.

В края на XIX и началото на XX в. капитализмът навлиза в своя империалистически стадий на развитие. Марксизмът печели все повече привърженици. По това време буржоазната етнографска наука започва нов етап в своето развитие. Той се характеризира с количествено нарастване на етнографските изследвания, с появата на нови етнографски учреждения, музеи, списания и пр. Настъпва идеен упадък сред буржоазните етнографи. Появяват се реакционни концепции, свързани с общия упадък на буржоазната идеология, със стремежа да се увековечат

капитализмът, частната собственост, класите, моногамията и пр., да се докаже, че тези институции са изначални и неизменни в човешкото общество.

Появяват се и антиеволюционни схващания, които се опитват да опровергават възгледа за единството на човешката култура и за постепенното нейно развитие, насочвайки ударите си главно срещу учението на Л. Х. Морган. Привържениците на тези възгледи търпят обяснението на сходните явления в културата на различните народи в разпространението и заимствването им от един първоначален център. Макар те да принадлежат към различни философски школи и да образуват разни етнографски направления (антропо-географско, културно-историческо, миграционно, дифузионистично и др.), всяко явление на културата обясняват с разпространението му, с миграцията му от една първоначална родина.

Защитниците на миграционната теория (Й. Ф. Лафито, Л. Фробениус и др.) проповядват идеята за първоначалното възникване на определена култура на едно определено място и последователното ѝ разпространение, мигриране у останалите народи и географски области. Те изключват творческия гений на народа, възможността от едно второ и независимо от първото възникване на една култура при наличието на същите условия на живот. Човекът е само носител, но не и творец на културата.

Миграционната школа прераства по-късно в т. нар. виенска школа на културните кръгове, на културните райони с представители Л. Фробениус, Б. Анкерман, Фр. Гребнер, В. Шмит, В. Копърс и др. Представителите на тази школа си поставят за цел чрез възстановяване на културните заемки, чрез установяване пътя на тези културни заемки да се напише история на народите, за които няма никакви писмени извори.

Близко до тези възгледи са привържениците на дифузионизма в етнографската наука — Уилям Ривърс, Е. Смит, У. Пери, Ф. Боас, А. Кребер, Р. Роун, А. Голденвайзър и др. Те обясняват сходството в културата на разните народи с дифузията, т. е. с проникването чрез разпространение (миграция) от един център на цивилизацията, от един или друг «културен кръг». Тук е налице противопоставяне на идеята за историческото развитие, на идеята за пространственото разместване на явленията на културата.

Една от най-разпространените школи в буржоазната етнография и най-вече в английската е функционалната школа, или функционализъмът, за родоначалник на която се смята Бр. Малиновски. Бр. Малиновски и А. Радклиф-Браун отричат познаваемостта на началото и на края на историческите явления, познаваемостта на процеса на развитието и смятат, че единствената задача на всяка наука е да изследва функциите. Културата на всяко общество трябва да се изследва като единно цяло, в което всички съставни части са свързани чрез явлението на определени функции. Функционалистите отхвърлят историческия подход при изучаването на културите.

В края на XIX в. се появява и социологическата школа с родоначалник Е. Дюркхайм (Франция). Дюркхайм и неговите последователи разглеждат обществото като реалност от особен род, която стои над индивида и го направлява чрез своите закони. Те разбират обществото не като система

от производствени и социални отношения, а като съвкупност от психически и нравствени връзки. Все пак социологическата школа в етнографията в известна степен приближава фокуса на изследванията към създателя и носителя на културата — социалната общност.

Върху съвременната буржоазна етнография оказват влияние и възгледите на виенския лекар Зигмунд Фройд, основателя на т. нар. психоаналитична школа в психиатрията и психологията.

Фройдизмът обяснява всички психически прояви на отделната личност, а също така и социалните явления с половия нагон (либидо сексуалис) и подсъзнателните влечения, предизвикани от нея. Според Фройд и учениците му културата е плод на сексуалните влечения на хората.

Възгледите на Фройд, който абсолютизира ролята на половия инстинкт в живота на човека, оказват определено влияние върху т. нар. психологическа школа в областта на американската етнография (Хаджиниколов, 1979, 10 и сл.). Представители на тази школа са Р. Бенедикт, А. Кардинер, Е. Сапир, М. Оплер, К. дьо Боа, Р. Линтън, М. Мил и пр. Те издигат тезата, че на всеки народ е свойствен «модел на културата», който се определя от «структурата на характера му».

След Втората световна война буржоазната етнография се развива бурно и става много популярна, особено в САЩ. Продължават да възникват много нови течения, които взаимно се критикуват или допълват, макар че повечето от тях стоят на идеалистически и антиисторически позиции.

Твърде разпространен е структурализмът като метод и течение (Е. Еванс-Причард, М. Фортес, Клод Леви-Строс и др.). Клод Леви-Строс, използвайки метода на структурната лингвистика, създава цяла система от символи, чрез които се мъчи да обясни единили друга сфера на културата, включително и традиционната народна култура. Основа на неговите схващания е представата за някаква вечна, извънисторическа структура на обществото, което се намира извън всякакви причинноследствени връзки.

Сред американските антрополози, работещи в областта на социалната антропология, доста популярно е течението на т. нар. културни релативисти, за родоначалник на което се смята М. Херсковиц. Според него всеки народ си осигурява своя култура, която подпомага неговата жизнена дейност като цялостна система. Заради това не съществува йерархия на културите или йерархически различия между тях, а има само различна система от ценности, която обхваща представи, понятия и възгледи, различни сред различните народи. За да се проникне в културата на един народ, трябва да се установи неговата система от ценности. За целта културните релативисти са изработили специални въпросници за събиране на теренен материал.

В развитието на етнографската наука все по-голяма роля започва да играе марксистко-ленинската етнография, възникнала и оформила се след победата на Великата октомврийска социалистическа революция в Съветския съюз. През 30-те години на XX в. съветската етнографска наука овладя марксистко-ленинските принципи на историзма и от наука, стояща в миналото близо до география на населението, се превърна в истинска историческа наука.

Качествено новото ниво на съветската етнографска наука направи възможен нейния нов подем след Втората световна война. Днес тя разработва всички етнографски направления и проблеми» занимава се със сложни теоретични въпроси и с конкретно изучаване на етногенезиса и етническата история на разни народи, с тяхната материална, духовна и социално-нормативна култура през всички времена, от дълбока древност и до наши дни (Хаджиниколов 1979, 19; Бромлей-Чистов, 1975, 7—51).

След победата на социалистическата революция през 40-те и 50-те години на XX в. в още редица страни на Европа и света по пътя на съветските етнографи тръгнаха и етнографите от тези страни.

Марксистко-ленинската етнография се опира на научната методология на историческия материализъм и другите съставни части на марксизма-ленинизма. Неин ръководен принцип е последователният историзъм. Като изследва културата на който и да е народ, тя се стреми да открие в нея чертите на етнографското своеобразие, да проследи отделните етапи на нейното формиране и развитие, да ги свърже със съответните етапи на цялостното развитие на обществото.

### **Етнографията и връзките ѝ с останалите обществени науки**

За разрешаването на стоящите пред етнографията проблеми етнографията, както и всички останали науки, се нуждае от помощта на сродни дисциплини, изучаващи човека и човешката дейност, но от друга гледна точка, от друг ъгъл на познанието. В същото време резултатите от етнографските изследвания помагат на другите науки в разрешаването на техните проблеми.

Етнографията се ползува от помощта на историята, археологията, лингвистиката, фолклора, антропологията, изкуствознанието, географията, правото, медицината, метеорологията, социологията, политическата икономика, статистиката, демографията, етиката, естетиката и т. н.

В най-тесни връзки етнографията стои с историята. Историята не е една единна наука, а цяла система от науки, всяка от които има повече или по-малко относително самостоятелен предмет на изследване в общия исторически процес, свой аспект, свое изворозна-ние, своя методика и пр.

Като се има предвид казаното за предмета и предметната зона на етнографската наука, трябва да се конкретизира, че нейната задача сред останалите исторически науки е да изучава въз основа на общите и специфични за нея исторически извори и методи конкретното развитие на народите през вековете като етнически общности; етническите процеси, които са се извършвали и се извършват сред тях и между тях; народната култура като масово, анонимно и сравнително устойчиво творчество, предавано чрез механизма на традицията от поколение на поколение и съдържащо най-много етническа специфика; народният бит като сфера за потребление на тази култура, народната душевност в нейното развитие и историческите ѝ промени и пр. (Хаджиниколов, 1979, 117).

От казаното се вижда, че етнографията се занимава с проблеми, които не са обект на друга историческа наука. Това съвсем не означава, че между етнографията и другите исторически дисциплини не съществуват допирни точки и дори кръстосване на изследователските задачи и интереси. Етнографските изследвания се допират и кръстосват и с проблемите на общата история, и с проблемите на стопанската история, и с проблемите на историята на духовната култура и изкуствата на народите и т. н.

Етнографската наука има изследователски задачи, които излизат извън обсега на историческата наука. Докато историята третира предимно миналото на човечеството, макар да довежда неговото изучаване до съвременността, то етнографията не се ограничава само с реконструирането на миналото, а разглежда съвременните народи като жива действителност, която съществува в настоящия момент. Тя има за задача да определя тенденциите и развитието на техническите общности, да прогнозира в областта на етническия процеси.

Като конкретна историческа наука етнографията има широко поле за действие и важно предназначение в цялата система от исторически науки. За да стане историята в широкия смисъл на думата наука за миналото на хората, на народа, тя трябва наред с икономическите, политическите, социалните, революционните, военните, общокултурните процеси, събития, факти, явления да се заеме сериозно с изучаването на самия обикновен, делничен, интимен живот на човека в миналото, на неговите етнически обединения, граници, територии, взаимодействия, на бита и масовата му култура, на душевността му.

Етнография и археология. И двете науки изучават културата, сътворена от различните етноси във времето и пространството. Но докато археологията изследва предимно културата на докапиталистическите общества, то етнографията проучва традиционната култура на народите от ново и най-ново време. Ако археолозите проучват културата на народите въз основа на достигнали до нас паметници на културата, намерени при разкопките, то етнографите извършват своите изследвания въз основа на все още битувачи предмети и събраната устна информация на терена. Археологията допълва историческата етнография с материали за бита и културата на даден етнос, за който няма писмени извори.

Връзката между тези две науки е двустранна. Така за уточняване на някои старинни технологии археологията ползува етнографските изследвания. Особено ценни са етнографските паралели за изясняването на някои старинни култове и свързаните с тях обредни предмети, намерени при разкопките (Овчаров, 1985, 16).

Етнография и лингвистика. Лингвистиката се занимава с произхода, строежа и развитието на езика. А чрез езика хората се разграничават, диференцират и пак чрез езика се интегрират, обединяват. Езикът притежава и друга не по-малко важна функция — комуникативната. Тя се изразява не само в хоризонтален, но и във вертикален разрез. Благодарение на езика се предава информация от едно поколение на друго. Всичко това задължава етнографа да се ползува от данните на различните езиковедски дисциплини (диалектология, етимология, ономастика).

Установяването на обща славянска терминология за определен предмет, определено културно явление говори за познаването им от славяните още преди тяхното разселване, т. е, в тяхната прародина. Познаването на фонетичните закони, изследването на езиковите заемки спомагат за установяването на културните връзки, на културните влияния между народите. Въз основа на сравнителен материал от този род е доказано заемането на дърводелски техники и инструменти, заемането на севернобългарската кола с левки/льоки от Средна Европа, от германските народи. Етнографът трябва да познава говора, диалекта на етноса (етническа или етнографска група), които ще проучва, за да може да разбере подадената му информация.

Може да се говори и за обратна връзка. При проучването на етимологията на дадена дума винаги се изхожда от функцията на предмета и явлението, от тяхната форма, от участието им в дадени процеси или обреди. Това ще рече, че правилна, вярна и научна етимология може да даде само онзи езиковед, който е запознат с историческата етнография.

Полезни са и връзките на етнографията с ономастиката, дял от езикознанието, който се занимава с проучването на собствените имена, тяхното функциониране в езика и обществото, закономерностите на тяхното образуване, развитие и изменение.

Етноономастиката има за задача да изучава названията на отделните етноси, етнически общности, етнически и етнографски групи. Така етноономастиката помага на етнографията да изясни по-пълно някои въпроси на етногенезиса, на етническото и етнокултурното развитие на народите (Хаджиниколов, 1979, 175—176).

Етнография и социология. Етносите, които са обект на проучване от етнографската наука, се изучават от още една наука — социологията, тъй като те са обществени или социални обединения, етносоциални организми. Какво е съотношението, какви са взаимовръзките на тези две науки, е въпрос, който все още не е решен. Едни автори смятат, че социологията изучава обществото, а етнографията — културата. Други твърдят, че етнографията и социологията имат един и същ предмет за изучаване, но се различават по аспекта и методическите си похвати.

Според Ю. В. Бромлей двете науки имат много общо, но се различават по предмета на своите изследвания. Докато етнографията изучава народите етноси, социологията изследва цялото общество. Дори когато се занимават с един и същ изследователски обект (племе, народност, нация), етнографите изучават техните етнически, етно-културни и етнопсихологически особености, докато социолозите осветляват самия социален организъм. Етнографският подход към изследвания предмет предлага преди всичко да се използва единичното като основа за разкриване на особеното, като носител на информация за това особено. За разлика от етнографите социолозите в своите изводи обикновено се абстрахират не само от единичното, но и от етнически особеното, като се стремят да разкрият преди всичко обществото, т. е. общите закони на взаимна връзка между различните страни на обществения живот (Хаджиниколов, 1979, 133).

Етнография и демография. Демографията е наука, която се интересува от народа (гр. δῆμος) като съвкупност от хората на определена територия, област, страна, континент или цялото земно



кълбо. Демографията е схващана като наука за възпроизводството на населението, за неговото движение, за полововъзрастовата му структура, кланно-професионалния му състав и пр. Връзката между етнография и демография е взаимна и полезна и за двете науки. Етнографията подпомага демографията чрез изследванията върху влиянието, което оказват етническите и културно-битовите процеси и традиции върху възпроизводството, структурата и движението им населението.

Особено интензивни и разностранни са връзките между етнографията и демографската статистика, която изучава количествените показатели и помага да се установи динамиката на демографските процеси. Количествените критерии, числеността на народите оказват дълбоко влияние върху етническите явления и процеси както в миналото, така и в настоящето (Хаджиниколов, 1979, 151 и сл.).

Важна е ролята на етнографската наука за изясняване на съществени въпроси на естественото възпроизводство и движение на населението. В миналото и днес тези процеси са се намирали и се намират в зависимост от редица опосредствувачи фактори от културно-битово естество. Това налага при всички случаи, когато демографът изследва тези процеси, да взема под внимание наред с другите фактори и тяхната етническа характеристика и обусловеност (Хаджиниколов, 1979, 152 и сл.).

Етнография и география. Географията, както и историята, е също цяла система от науки за земята, за географската среда и природните условия, които заобикалят човека и човешкото общество, като влияят определено върху неговото развитие. Дълго време географията и етнографията са били една синкретична наука за човека и обкръжаващата го среда. Представителите на някои буржоазни школи и направления обяснявали ред особености в живота на народите преди всичко с географската среда.

Според учението на историческия материализъм географската среда, природните условия, макар и да не са определящи за хода на общественото развитие, слагат своя отпечатък върху човешката културно-битова дейност и особено върху нейната материална сфера. Природните и географските условия са предопределяли поминъка на населението, жилището и облеклото му, храната и транспортните средства и т. н. Макар и в по-малка степен, това влияние на природната среда се чувства и в областта на духовната култура — обичаите и обредите, народното изкуство (песни и танци) зависят от климата и ландшафта (Хаджиниколов, 1979, 163 и сл.).

Етнографските изследвания могат да подпомогнат географите в техните изследвания (особено по икономическа география) с данните за традициите в поминъка на населението.

Сътрудничеството между етнографията и географията се изразява и в етнографското картографиране, което се разработва в тясна връзка с географите, при което се използват географски картографски методи и т. н.

Етнография и антропология. Антропологията е наука за телесната, физическата природа на човека, за нейните форми, структура, развитие и изменение през вековете, за условията и

закономерностите, които ги обуславят, за появата на човека, за неговите биологически общности или популации, за възникването на човешките раси и антропологически типове, за тяхното развитие, географско разположение, смесение и пр. (Хаджиниколов, 1979, 167 и сл.).

Етнографията и антропологията си взаимодействуват при изучаването на историята на първобитното общество, при изучаването на най-древните етнически процеси и преди всичко на етногенезиса, при изучаването на процесите, довели до образуването на народностите.

Етнография и фолклористика. Съдбата на тези две науки е тясно преплетена през цялата история на тяхното съществуване. Известни са опити да се включат в областта на фолклористиката проблеми на етнографията, както и опити фолклорът и проблемите на фолклористиката да се поставят в обсега на етнографията (Хаджиниколов, 1980, 78).

И етнографията, и фолклористиката са науки за обществото, за етносите. Но докато етнографията изучава цялостно традиционната народна култура (материална, духовна и социално-нормативна), то фолклористиката има за предмет народното художествено творчество.

Като теория за «специфичните етнически форми на съществуване на културата» етнографията включва в своя предмет и фолклора като елемент на етнокултурната традиция (Бромлей, 1973, 4). В случая фолклорът не е самостоятелна система, а компонент от една по-обща система, поради което се анализира от гледна точка на общите закономерности в битието на етнокултурата (Хаджиниколов, 1980, 79).

С помощта на етнографията фолклористиката изяснява особеностите на художествената дейност на народните маси, принципите за нейното съществуване като фолклорна художествена култура. В сътрудничество с етнографията се изяснява битуването на фолклорните творби, творческия процес във фолклора, начините за предаване и сътрудничество на художествената информация в традиционното общество.

В същото време постиженията на фолклористиката имат значение за етнографията, като ѝ позволяват да разкрие по-дълбоко социалната дейност на етносоциалните организми, да включи и художествената им култура в цялостната система на техния живот (Хаджиниколов, 1980, 80).

Оттук и необходимостта от тясното сътрудничество на тези две науки за изграждането на обща теория на етносоциалните процеси.

### **Извори на етнографията**

Етнографските извори имат твърде разнообразен характер. Те се различават по произход, съдържание, предназначение и др. особености. От различните класификации на етнографските извори най-удобна се явява тази, при която те се делят на специфични и неспецифични етнографски извори (Кръстанова, 1980, 96 и сл.).

Към групата на специфичните етнографски извори се отнасят теренните материали, докато към неспецифичните — материалите, които етнографът използва от изворовото съкровище на други (исторически и неисторически) научни дисциплини.

Литературните извори, използвани в българската етнографска наука, имат голямо значение за проучването както на историческото развитие на традиционната култура, така и на съвременните преобразувания, настъпили в народния живот. В етнографските литературни източници се включват както стари писмени паметници, така и многочислени печатни издания.

Литературни паметници, от които могат да се извличат сведения за традиционната битова култура на българския народ, са преди всичко ръкописните сведения на древните писатели и различните летописи, хроники, жития, апокрифи, законодателни актове на средновековната българска държава и друга старобългарска книжнина. Вторият основен вид от литературните извори са печатните издания, които обхващат материали и описания на етнографски явления, съдържащи се в някои пътеписи, демографски, географски, исторически и икономически обзори, краеведчески изследвания.

Най-стари вести за бита и културата на траки, славяни и прабългари, етноси, от които се е образувала българската народност, се намират в съчиненията на древните писатели, живели в гръко-римската епоха (Омир, Херодот, Тукидид, Плиний, Тацит, Страбон и пр.). В произведенията на византийските хронисти Прокопий, Псевдо-Маврикий, Теофилакт Симоката и мн. др. се съдържат сведения с голямо значение за изясняването на етническите процеси, за опознаване на обичаите, религиозните вярвания, общественото устройство на славяните и други народи и племена.

Много ценни сведения за живота на траките, за техния бит и култура се появиха благодарение развитието на тракологията като наука.

От изследванията, посветени на образуването на българската народност, на изграждането на средновековната българска култура, могат да се почерпят много сведения за българската етнографска наука.

За осветляването на традиционната българска култура през османското иго могат да се използват турски документи и други архивни материали от XV до XVIII в. Важен източник за този период се явяват пътеписите на различни лица, минали през Османската империя: Бертрандон де ла Брокиер през XV в., Ожие Гислен де Бусбек през XVI в., Стефан Герлах през XVI в., Ханс Дерншвам през XVI в. и др. Значението на тези пътеписи е оценено още от пионерите на етнографската наука у нас.

Литературните етнографски извори се увеличават особено през епохата на Възраждането, когато се събират фолклорни материали, излизат сборници с песни. Много чуждестранни изследователи проявяват интерес към българската култура (Ф. Каниц, К. Иречек). По-късно се организира обнародването на събраните материали на страниците на «Сборник за народни умотворения»,

«Списание на Българската академия на науките», «Периодично списание», Известия на Народния етнографски музей, «Жива старина».

Важен източник за етнографите е краезнанието. Краеведческите изследвания, появили се от средата на XIX в., съдържат богат етнографски материал (Захариев, 1870, Табаков, 1924, Цончев, 1934, Аянов, 1938, и др.).

Ценен етнографски материал се съдържа и в устното народно поетично творчество, където намират отражение битът, духовната народна култура, народните познания за заобикалящия човека свят, народните вярвания, народните обичаи и обреди.

Като извор за етнографията служат и веществените паметници, добити по време на археологическите разкопки. Тук спадат и произведенията на старата българска живопис (миниатюрите в средновековните хроники, стенописите в средновековните и по-късните църкви), от които могат да се почерпят сведения за традиционното народно облекло, накити, домашни съдове, хранителни продукти и т. н.

Към изворите за етнографското изследване трябва да се отнесат и лингвистичните данни, които заедно с археологическите служат за пресъздаването на различни периоди от бита и културата на българския народ.

Изворите на българската етнография се отличават с богатство и разнообразие на форми и съдържание. Натрупани от древността до наши дни, те отразяват различни страни и явления на народния живот и създават предпоставки за изследвания в основните области на народната традиционна култура и бит, за изясняване на културно-исторически въпроси, за хвърляне светлина върху проблеми, отнасящи се до генезиса на българския народ, за изследване на социалистическия бит и култура.

Изворите на българската етнография се увеличили значително през социалистическия период, когато се създадоха благоприятни условия за извършването на планомерна събирателска работа, която се разгърна в по-широк мащаб.

### **Класификация на етносите**

За по-лесното изучаване на бита и културата на етносите те биват класифицирани по различни принципи и белези:

— географска класификация, при която се взема под внимание къде, на кое място от земята, на кой континент живее даден народ. Въз основа на този принцип в етнографията се говори за историко-географски области;

— лингвистична (езиковедска), при която народите се класифицират въз основа на езиките, на които говорят. На земята има около 3000 езика, обединени в около 35 езикови семейства —

индоевропейско, урало-алтайско, китайско-тибетско, малайско-полинезийско, дравидско и т. н. От своя страна всяко езиково семейство се дели на клонове — например индоевропейското езиково семейство се дели на 13 клона и т. н.;

— стопанско-културна класификация, според която народите на земята се делят на народи, занимаващи се с лов и риболов, на номадски племена, на племена, занимаващи се предимно с животновъдство или със земеделие;

— антропологическа класификация, според която народите се делят въз основа на физически и анатомически белези на раси

— монголоидна, европеидна и негроидна (австралоидна);

— класификация по вероизповедание — християни, мюсюлмани (мохамедани), будисти и пр.;

— класификация по степента на историческия развой. Така според Л. Морган и Фр. Енгелс човечеството е преминало през две степени на дивачество, три степени на варварство и една степен на цивилизация. Й. Баховен вижда три степени в развитието на семейството — хетеризъм, матриархат и патриархат.

В. Хаджиниколов предлага много рационална класификация на етносите, като ги разделя в две главни групи. Едната група представлява хоризонтална, синхронна класификация и представя етническите общности в тяхното едновременно съществуване. Другата група се образува чрез вертикална, диахронна или хронологическа класификация и представя етносите в тяхното историческо развитие (Хаджиниколов, 1979, 35 и сл., Чебоксаров—Чебоксарова, 1982, 54 и сл.).

При хоризонталната класификация се образуват две подгрупи: общности от по-нисък ред и общности от по-висок ред от етноса. Към първата група се отнасят етническата и етнографската група, а към втората — етнолингвистичната общност, етнополитичната общност, историко-етнографската област, стопанско-културният тип и пр.

Етническа група означава част от един или друг етнос, която се е откъснала от него поради някакви исторически причини, живее наред с друг или други етноси, в обкръжение от тях или влиза в състава им, но запазва своя език, културно-битови особености и различно етническо съзнание. Хората, които образуват етническите групи, са обикновено двуезични и дори многоезични. В държавноправната терминология етническите групи се наричат «малцинства», «народностни групи», «инородни групи» и пр.

Етнографската група се характеризира със свои диалектни и културно-битови особености, т. е. специфични черти на културата, които осъзнава и тачи. В същото време етнографската група говори един език с основния етнос и осъзнава своята принадлежност към този основен етнос.

Етнолингвистичната общност е общност от по-висок ред от етноса и се състои от съвкупност от родствени помежду си етноси, които говорят близки езици и имат общи черти в културата,

установени при сравнително етнографско проучване: напр. източни, западни и южни славяни, славянски народи етноси, индоев-ропейски народи етноси.

Етнополитични общности. При тази група общности различни етноси са обединени в единен социалнополитически организъм под единна върховна власт, на една територия или на съседни територии. Като примери могат да бъдат посочени държавата на Ал. Македонски, Османската империя, ФНРЮ, Индия и др.

Историко-етнографските области са историческа категория. Те се образуват на основата на териториалната близост, макар хората, които влизат в тези общности, да имат различен език, да са от различна раса, да имат различно икономическо развитие. Като пример за такава общност могат да бъдат посочени провинции от рода: източноевропейски народи, северноамерикански народи, латиноамерикански народи и пр.

Стопанско-културният тип общности представляват определени комплекси от особености в стопанството и в културата. Те се създават исторически сред различните народи, които живеят отдалечено. Между тях не съществува никаква етническа общност и културно взаимодействие. По силата на приблизително еднаквите социално-икономически и природно-географски условия, при които тези народи живеят, те се оказват еднотипни в историческото си и културно-битовото си развитие, макар в детайлите му да съществуват различия.

При вертикалната класификация етносите се разглеждат в тяхното историко-стадиално развитие. Тук се изучават различни типове етнически общности, които отговарят на отделните общественно-икономически формации, образували се в процеса на възходящото развитие на човечеството. При тази класификация етносите се разглеждат в следната йерархия: племе, народност, нация.

Племето е етническа общност, която отговаря на първобитнообщинния строй. При тази общност налице са общност на езика, общи религиозни представи и обреди, собствено название и пр. Има автори, които смятат рода за начално историко-стадиално подразделение на етносите.

Като втора историческа етническа общност се приема народността. Тя съответствува на докапиталистическите класови общества. Народността е исторически създадена общност от хора, която предшества образуването на нацията и води началото си от периода на създаване на племенните съюзи и тяхната постепенна консолидация. При формирането си народността се утвърждава с общ език и име. За нея са характерни също известна общност на територията и на икономическите връзки. Обикновено народността се е формирала при феодалните обществени отношения през средните векове.

Нацията е по-висша общност от народността. Тя е исторически създадена общност от хора, възникнала на базата на езика, на територията, на икономическия живот и психическото устройство. Исторически нацията възниква с развитието на капитализма, макар нейни отделни елементи (общ език, обща култура и пр.) да са се формирали още в докапиталистическия период. Нацията се развива с оформянето на единен национален пазар, с изживяването на локалните особености, с изграждането на единна национална култура.

## Етнографски понятия

Всяка наука борави със свои понятия, със свой научен апарат. С такива понятия оперира и етнографската наука. Р.Ф.Итс класифицира етнографските понятия в пет групи (Итс, 1974, 39 и сл.).

Първата група обхваща общонаучни термини: раса, бит, култура, генезис, етнос (род, племе, народност, нация, етническа и етнографска група), етнически процеси (миграция, интеграция, асимилация, урбанизация, адаптация), народностно самосъзнание, празник, обичай, обред, ритуал, традиция, иновация и др.

Раса е понятие, което означава група хора, оформила се на определена територия и отличаваща се от другите групи по определени морфологични и физиологични белези, предавани по наследство. Основните раси са три — бяла (европеидна), черна (негро-австралоидна) и жълта (монголоидна). Етнографията няма за предмет изучаването на самите раси като такива, а се интересува от етническите групи, чиито физически особености се явяват като резултат от историческите контакти на различните раси и техните подразделения. Тези групи от хора се наричат в антропологията антропологически типове.

Културата е понятие многозначно. Историците и статистиците на науката са установили, че дефинициите на понятието «култура» (влязло в научен оборот през 1793 г.) са вече около 300 (Маркарян, 1969, 5). В широкия смисъл на думата култура означава не само обективирания труд в предметна форма или във форма на опит, фиксиран в съзнанието на хората, но и непосредствените прояви на самата целенасочена дейност на хората, изразена в техните действия и постъпки.

В съвременната марксистко-ленинска етнографска наука под думата «култура», която на латински значи «обработване», «изработване», се разбира всичко, което е създадено от хората в процеса на техния умствен и физически труд за задоволяване на духовните, материалните и социалните потребности. По такъв начин културата се противопоставя на природата, която съществува независимо от човека и е съществувала продължително време преди неговата поява.

Повечето етнографи в СССР и другите социалистически страни смятат, че основното съдържание на културата е човешката дейност, съответно нейните резултати и преди всичко нейното специфично качествено състояние, което за разлика от активността на животинския свят се характеризира със съзнателност и целенасоченост. В този смисъл, както подчертава К. Маркс, «и най-лошият архитект още от самото начало се различава от най-добрата пчела по това, че преди да построи килийката от восък, той вече я е построил в главата си» (Хаджиниколов, 1979, 61).

Етнографията не изучава въобще културата, а изследва само т. нар. традиционна народна култура. Тази култура е създадена от непосредствените производители на материални блага. Тя се характеризира със своята масовост, анонимност и предаване от поколение на поколение. Заедно с официалната и професионалната култура народната култура прераства в национална култура. В

епохата на индустриализацията, на навлизането на науката и техниката в живота на хората ролята на традиционната народна култура все повече намалява за сметка на индивидуалната и професионалната култура.

Културата бива материална и духовна. Някои автори разграничават още социална култура, означавана още като обществена или социално-нормативна култура.

Материалната култура обхваща начините, чрез които човешката съзнателна дейност се обективизира в материални резултати, самите резултати, а също така пътищата или средствата, чрез които те функционират в практиката. По-конкретно казано, материалната култура изучава оръдията на труда и материалното производство — лов, риболов, селско стопанство и занаятчийско производство, а също така и технологиите, свързани с тези производства. Изучава още средствата за транспорт, жилището и другите видове постройки, облеклото, храната, културните растения, домашните животни, накитите и различните украшения по тялото. При това етнографът изследва тези вещи, процеси и резултати дотолкова, доколкото имат отношение към човека и обществото, доколкото изразяват социални отношения и заемат определено място в общественно-икономическата практика на хората, плод са на тази практика и са нейната съставна част. Етнографът се интересува от етническите белези, от етническите функции, от етническата специфика на изучаваното, т. е. доколко неговото производство и употреба носят особеностите на един или друг народ етнос (Михайлова, 1975, 5—22).

Традиционната народна духовна култура обхваща вътрешното, идейно-теоретичното и социалнопсихологическо съзнание на хората, което съответствува като информация в колективната жива памет, проявява се в определени сорми на поведение, действия, художествено творчество и пр. Към духовната култура се отнасят трудовите навици и производственият опит, мирогледът, знанията и вярванията; битовите навици, нравите, обичаите, празниците, обредите, свързани с годишните времена, със стопанския, семейния и обществен живот; нарсдното художествено творчество —изобразително, музикално, певческо, танцово, драматично, словесно и др., народните игри и пр. (Хаджиниколов, 1979, 69).

Разграничаването на материалната от духовната култура е условно, тъй като много продукти на човешкия труд са едновременно плод на духовната и материалната дейност. Така всеки материален предмет, преди да бъде създаден, трябва да се формира във въображението, да стане идея в ума на човека. А всяка идея, за да стане достъпна за съзнанието, трябва да се обективира, да намери своя материален израз под формата на писменост, на говор, на изображение, на скулптура и т. н.

В марксистко-ленинската етнографска литература все повече се възприема схващането, че социално-нормативната култура, соционормативната култура, или обществената култура, е самостоятелна форма на съществуване на традиционната народна култури, която има своя структура, относително самостоятелно функциониране и специфични закономерности. В нейното съдържание могат а се разграничат два вида компоненти: едните имат институционен характер, а другите — нормативен. Институционните компоненти обхващат социалните форми на човешкото



общество и неговите институти: семейството и отношенията в него, родствените връзки, патронимията, рода, селските и градските общини, обществените организации, казармата и пр.

Нормативните компоненти обхващат моралните и нравствените норми, обичайно-правните норми, изискванията за личното поведение и личната култура на човека — отношението към жената, майката, децата, възрастните и пр. (Хаджиниколов, 1979, 70—71).

Ролята на народната култура изпъква добре, когато се анализират и систематизират нейните функции. Някои съветски автори обединяват тези функции в две основни групи: технически и специфични. Към техническите те отнасят инструменталната, нормативната, знаковата, или символичната, и комуникативната функция, докато за специфични функции се смятат утилитарната, познавателната, регулационната, естетическата и етническата (етнодиференцираща и етноинтегрираща) функция (Хаджиниколов, 1979, 73 и сл.).

Етнос е друго етнографско понятие, което също се характеризира със своята многозначност: народ, племе, тълпа, група от хора, класа хора, чуждоземно племе, езичници, род и т. н.

Етносът е етнически създадена съвкупност от хора, които притежават общи, относително стабилни особености на културата (в това число и на езика) и психиката, а също така и съзнание за своето единство и отличие от другите подобни образувания. Етносът се изгражда като динамична система, като културно-историческа категория, чиито характерни черти са детерминирани не от биологическите, а от обществените фактори.

Като устойчива динамична система етносът се характеризира не само с приемственост, с непрекъснатост на развитието, но и с изменение във времето, означавани като етнически процеси. Те могат да бъдат разделителни и обединителни. Докато разделителните процеси са типични за първобитнообщинната епоха, то обединителните са характерни за ново и най-ново време при обединяването на народите. Съвременните обединителни процеси биват вътрешнонационални и между национални. Към вътрешнонационалните етнически процеси се отнася етническата консолидация, а към между националните — асимилацията и междуетническата интеграция. Етническите процеси са още акомодацията, адаптацията, урбанизацията, миграцията и т. н. (Бромлей, 1976, 160 и сл.).

Народностното съзнание (или самосъзнание) се явява като един от най-съществените белези на народността наред с езика, материалната и духовната култура, историческата памет, общата религия (Ангелов, 1971, 17—22).

Народностното съзнание представлява по същество субективен израз на действителните, обективни съставки на народността, с които е тясно свързано и от които се определя и обуславя. То е естествен резултат от здрава и трайна връзка на отделния човек с основните, определящи черти на този народ, сред който се ражда, жквее, твори, радва се и страда.

Народното съзнание се създава и утвърждава под въздействието на редица фактори (семейство, училище и пр.). За неговото утвърждаване допринася много разпространяването и

популяризирането на свързани с родната история и родния бит обичаи, песни, предания, приказки, танци и пр. Твърде важна роля играе и поддържането на свежа «историческа памет», т. е. разпространението на знания за миналото на съответната народност, за нейните политически, икономически и културни успехи, за нейните борби срещу външни потисници и завоеватели и пр. (Ангелов, 1971, 22).

Народностното самосъзнание се предава от поколение на поколение и представлява един от най-ярките и трайни показатели за реално съществуване на народността. То се проявява независимо от измененията, които могат да настъпят в материалната и духовната култура на даден народ, в развитието на неговия икономически и културен живот.

Веднъж създадено и утвърдено, народностното съзнание придобива известна самостоятелност и може да се развива независимо от основните предпоставки и условия, които са го породили. Така народностното съзнание е запазено у банатските българи, преселили се там след Чипровското въстание през 1688 г., у българите в Бесарабия, заселили се там в началото на XIX в.

Като терминологичен израз на съзнанието за народностната принадлежност още през ранната фаза на изграждането на народностите се утвърждава едно общо име, с което се назовават принадлежащите към даден народ. Това име заличава различните и многобройни племенни названия, които са били в употреба, преди да се извърши обединителният процес, както и названията на отделни етнически групи, които, са съществували, преди да се слеят в общата народност (Ангелов, 1971, 24).

В процеса на утвърждаването на българската народност се налага етнонимът «българи». Това название се разпространява и налага като общо име за българския народ от средата на IX в. насам.

Празникът е обществено явление, което, като отразява дадени важни събития от личния и обществен живот на хората, с помощта на определени материални и духовни средства задоволява специфични нужди на човека и човечеството, носи им отмора, развлечение, естетическа наслада и духовно възвисяване. Празниците могат да бъдат лични или обществени, културни или политически, национални или международни (Мизов, 1966, 43 и сл., Мизов, 1980, 37 и сл.).

Обичаят е стар, общоприет навик, установен по традиция и навлязъл дълбоко в бита на определен народ. Обредът е установен ред от действия, които придружават народните обичаи. Ритуал е дума, равнозначна на обред, и означава установен ред при извършването на обредни действия: церемония, церемониал.

Според съветския автор Угринович обичаят може да се определи като стереотипен начин на човешка дейност, копиран от новите поколения. Той възниква в първобитната епоха, когато традиционните форми на предаване на културата господствуват в обществото. Обичаят е основният механизъм на предаване на трудовите навици на новите поколения. Той е важна форма на възпроизводство на социалните отношения и в непроизводствената сфера. В условията на капитализма сферата на действие на обичаите се стеснява до известна степен. Традиционните

форми на унаследяване и предаване на културата обаче не изчезват в обществото, включително и в социалистическото. Много стари обичаи, характерни за трудещите се, не загубват своето значение, а се преосмислят в новите условия. Те изпълняват нови, важни, възпитателни функции (Угринович, 37—42).

Според Угринович обредът е също традиционна форма за предаване на културата на новите поколения. Системата от специфични действия, наречена обред, се копира от всяко поколение. Той изисква строг стереотип на действие, неотклонно наблюдаване на установен ритуал.

Главното различие между обреда и обичая се състои в това, че обредът включва в себе си не непосредствено целесъобразни, а символични действия. Неговата цел се явява не постигането на някакъв материален, веществен резултат, а формиране у участниците на определени обреди, представи, мисли, чувства и настроения. Обичаят може да премине в обред — маскиране, танци преди лов и т. н.

Обредът е особен начин на предаване на новите поколения на определени идеи, норми на поведение, ценности и чувства. Той възниква тогава, когато няма писменост. Следователно елементите на духовната култура са могли да се предават на новите поколения само въз основа на непосредствените, лични контакти между хората.

В съвременните условия, когато съществува твърде сложна и многостранна система на идейно, морално и психическо въздействие, ролята на обреда за формиране на индивида не е така значима. Но и в днешно време всяко общество, всяка социална система се нуждаят от обреди като средство за възпитание, идеологическо и емо-ционално-психическо въздействие. Обредът е винаги колективно действие. Важна социална функция на обреда е нормативната. Обредът е доста консервативен, както всички традиционни форми на предаване на културата.

Традиция означава, от една страна, съвкупност от обществени институти и норми, от ценности на народната материална и духовна култура, които са се наложили в миналото и се възприемат от новите поколения като синтез от опит и знания на техните предшественици. От друга страна, традицията означава и социалния механизъм, чрез които институти, норми и ценности се възпроизвеждат и предават от поколение на поколение (Хаджиниколов, 1976, 7 и сл., Тумангелов, 1976, 22 и сл.).

Иновация означава преди всичко онова, което се възприема от традицията, от нейните прогресивни институти, норми и ценности или пък се привнася към нея в резултат от действията на съвременните условия и фактори. От друга страна, под иновация се разбира самият механизъм на обновяване и привнасяне на нови елементи в народната култура.

Материалистическата диалектика разглежда природата, обществото и човешкото мислене не като готова, качествена даденост, не като нещо статично и застинало, което се развива само като просто увеличаване или намаляване на вече готовите качества, а като процес на непрестанно движение, развитие и обновление. Този процес се извършва по силата на неговите вътрешни противоречия, на борбата между старото и новото.

Във всяка природна, обществена или психологическа действителност винаги наред със старото или вътре в него възникват непрестанно нови тенденции и страни. Те временно съжителствуват с онова, което е съществувало преди и се е утвърдило, но после вземат връх, преодоляват го, като поглъщат всичко положително и необходимо от него, довеждат до качествено обновление на цялата действителност. В развитието на народната култура старото обхваща традиционните институти, форми, норми и ценности, а новото — иновациите.

Самото развитие и обновление се извършва по силата на основните закони на диалектиката: единство и борба на противоположностите, отрицание на отрицанието, преминаване от бавните количествени промени в ново качествено състояние и пр. В тези закони на диалектиката се крие и социалният механизъм на традицията и иновацията, на преминаването от традиционните форми, институти и ценности в областта на културата към нови.

Втората група етнографски понятия, етнографски термини са свързани със социалния живот на хората: матриархат, патриархат, род, екзогамия, ендогамия, община, класи, касти, групи (етнически, етнографски) и т. н.

Матриархатът е ранният период на първобитнообщинния строй, характеризиращ се с ръководното положение на жената в обществото. Жената се занимава със събирачество, мъжът с лов, примитивно риболовство (практикувано от мъжа и жената). В обществения живот е налице равноправие между мъжа и жената. Развитият матриархат се характеризира с мотично земеделие (главно за жената), развит риболов и развъждане на домашни животни, при което в обществения живот жената продължава да заема ръководно място.

Преминаването към плужно земеделие и животновъдство довежда до смяната на матриархата с патриархата.

Патриархатът е последният стадий на първобитнообщинния строй, характеризиращ се с господство на мъжа в обществото.

Протича през медната, бронзовата и ранножелязната епоха и завършва с превръщане на първобитното общество в класово, с възникването на държавата.

Род — форма на човешка общност, която се основава на кръвни връзки и възниква в първобитните общини върху основата на икономическите отношения. Родът е служел като ядро на общината, сплотявал е в единно цяло нейните членове, осигурявал е възпроизводство на потомство, способно за труд и социални отношения, чрез регулиране на брачно-семеините отношения, съвместно възпитание и материално обезпечаване на децата.

Родовите отношения обикновено се проявявали във формата на връзки между членовете на общината, играели са определяща роли в производството, разпределението, култовите действия и пр., обуславяли са родовия характер на управлението на живота на общината. По такъв начин, въздействайки един върху друг, родът и родовата община са представлявали социална структура, определяна като родов строй, на който в най-голяма степен са присъщи черти на

първобитния комунизъм: господствува обществената собственост върху земята, липсва имотна и социална диференциация, участието в обществените работи е право и дълг за всички възрастни членове на общината.

С развитието на първобитнообщинния строй постепенно броят на родовете се увеличавал, те се обединявали във фратрии (братства), фратриите в племена, а те пък в съюз на племена.

Развитието на производителните сили и на стоково-паричните отношения между общините и семействата предопределят разлагането на рода до намаляване на ролята му в обществения живот и до постепенното му изчезване в класовото общество.

Екзогамия (гр. ἑξω — вън, и γάμος — брак) означава брак, съпругески връзки между членовете от различни обществени групи (род, фратрия) през епохата на първобитнообщинния строй с цел избягване на кръвосмешението, на инцеста.

Ендогамия (гр. ἔνδον — вътре, и γάμος — брак) означава брак, съпругески връзки между членовете на една и съща обществена група (род, фратрия) през епохата на първобитнообщинния строй. Това е рядко срещана форма на брак, практикувана при обществени групи, в които има кастово деление. Към тази форма на бракове спадат и брачните съюзи между роднини (братовчеди, по-рядко между брат и сестра).

Общината е основната икономическа клетка на първобитнообщинния строй, която представлява затворено производствено образувание, почиваща на обществената собственост върху средствата за производство, колективния труд в естествената форма на неговото разделение между мъже и жени, възрастни и деца и върху съвместното разпределение и потребление на произведения продукт.

Първата и най-разпространената община в първобитнообщинния строй била родовата община. С появата на общественото разделение на труда и постоянната търговия между общините последните започнали постепенно да се превръщат в селска община.

Обществените класи са големи групи от хора, които се различават по своето място в исторически определена система на общественото производство, по своето отношение към средствата за производство, по своята роля в обществената организация на труда, а следователно и по начините на получаване и по размерите на придобитите обществени блага. Възникването на класите е обусловено от развитието на общественото разделение на труда и появата на частната собственост върху средствата за производство. Освен основните класи роби и робовладелци (в робовладелското общество), феодали и крепостни селяни (при феодалното общество), капиталисти и пролетариат (в буржоазното общество) има и неосновни класи, като напр. селяните (в буржоазното общество) и т. н. Класите се ликвидират с премахването на частната собственост върху средствата за производство и заменянето ѝ с обществената собственост.

Кастата представлява ендогамна група от хора с митически общ прародител. Кастите са ограничени в общуването помежду си, между тях не се допуска смесение чрез брак, членовете

им имат своя неизменна професия. Касти е имало в древните държави Египет, Иран, Китай, Япония. Най-пълно развитие системата на кастите достига в Индия, където до провъзгласяването на независимостта е имало 3500 касты и подкасты.

Третата група етнографски понятия и термини са свързани със семейно-брачните отношения: промискуитет, полигамия, авункулат и др.

Промискуитет (лат. promiscus — смесен, общ, безразборен) означава пълна свобода на полови отношения без спазване на роднински връзки в първобитното човешко общество преди образуването на семейство и брак; форма на полови връзки, която води до инцест (кръвосмешение) (Семенов, 1974, 80 и сл.).

Полигамия (гр. πολυς — много, и γάμος — брак) означава многобрачие. То е познато в две форми — полиандрия (многомъжество) и полигиния (многоженство).

Авункулат (лат. авункулус — вуйчо). Остатък от матриархата, при който вуйчото (братът на съпругата) се грижи повече за сестрините си деца, отколкото за своите. При това той играе за децата на сестра си по-голяма роля, отколкото собственият им баща. Този обичай е срещан у много древни народи, а в наше време — сред народите на Африка и Океания.

Четвъртата група термини е свързана с материалната култура: основни поминъчни форми (лов, риболов, събирателство, земеделие (мотично, рално, плужно), животновъдство (трансхуматно животновъдство), облекло, храна, жилище, транспортни средства и пр.

Петата група термини са свързани с духовната култура: религия и примитивни форми на религията — магия, фетишизъм, анимизъм, шаманизъм, табу, мана), мит и митология, култ, бог, политеизъм, монотеизъм, жертвоприношение (курбан) и т. и.

Религията е форма на общественото съзнание, която представлява съвкупност от човешки идеи, отношения, действия и предмети, свързани с вярата в свръхестественото и във възможността за осъществяване на особени двустранни отношения между религиозния човек и света на свръхестественото.

За възникването на религиозни представи през неандерталската епоха има спорове. Налице са погребения в земята или в дъното на пещерите, които биха могли да се тълкуват като първи религиозни прояви, но в същото време и да не се приемат като такива.

Безспорни свидетелства за наличие на религия са запазени от епохата на късния палеолит (40 000—18 000 г. пр. н. е.) — многобройни запазени гробници, където скелетите са в определено положение, ориентирани в определена посока. За религиозни прояви говорят и произведенията на изкуството, появили се през този период — изобразявани са ловни сцени.

Безсилието пред природата и природните явления кара хората да извършват различни магически обреди и практики.

Магията представлява сбор от действия и обреди с първобитната вяра в мнимата способност на човека чрез определени средства и начини (заклинания, билки и действия) да въздейства върху хората, животните и природните явления и въображаемите свръхестествени сили и въобще свръхестествения свят. Като обществено явление магията предполага колективна вяра в съществуването на свръхестествени сили и традиционно установена магическа практика. Магическите обреди възникват първоначално от стихийните, практическите действия, но стават магия тогава, когато се откъснат от практиката и се свържат с представите за свръхестественото, т. е. когато станат част от религията.

В зависимост от целта на магията различават се следните форми: лечебна, предпазна (профилактична), полова (любовна), увреждаща, увеждаща (провоцираща), стопанска (ловна, земеделска, риболовна, скотовъдна и пр.), метеорологическа (за осигуряване на дъжд, прогонване на градоносни облаци и пр.); полезна или вредна. В зависимост от начина на изпълнение магията бива хомеопатична (подражателна, аналогична) и контактна (контагиозна, допирателна).

Всяка от магиите е свързана с някакъв вид човешка дейност, на чиято почва се е зародила по-късно.

Фетишизъм е култ към неодушевени предмети, наричани фетиши, на които се приписват свръхестествени сили и свойства. Фетишизмът е една от ранните форми на религиозните вярвания. Прояви на фетишизъм са запазени и в съвременните религии — напр. почитане на икони. Към фетишите трябва да бъдат отнесени амулетите (лат., ар. *amuletum* — висулка), муските (тур., ар. *muska*) и талисманите (фр., ар., ср. гр. *talisman*), мана (меланез.).

Тотемизъм означава вяра във връзката на определена група хора с определени животни, растения и материални предмети, змятани за предци на тази обществена група: род на Орела, род на Жабата, род на Змията и пр. Тотемното животно не се убива, не се яде, само в определен ден на годината всички членове на рода имат право да вкусят от него.

Следи от тотемизма се виждат в названията на някои славянски племена, носещи имената на тотемни животни (лютичи (Прибалтика) в значение на вълк, ререги — соколи, ястреби); в лични имена от българската именна система — Вълко, Върбан, Явор, Детелина, Теменуга и пр. Остатъци от тотемизма има и в религиозния комплекс на прабългарите (Юхас, 1980, 52—53).

Анимизмът е етнографско понятие, означаващо форма на първобитно мислене, която приписва на всеки предмет душа (лат. *anima*), т. е. одухотворяване на всички предмети и явления от природата.

Анимистични вярвания съществуват във всяка религия: вяра в добри и зли духове, в дяволи и ангели, в човешката душа и съществуването ѝ след смъртта и пр. Буржоазните етнографи еволюционисти (Тейлър, Спенсър, Липерт и др.) смятат, че анимистичните вярвания са произлезли от «наблюденията» на първобитния човек върху явленията на съня, сънищата, виждането в несвяст, болестите и смъртта. Според тях тези наблюдения са довели дивака до извода, че вътре в

човека се намира невидим двойник (душа), който временно може да напуска тялото (при сън, болест, изпадане в несвѣст) или завинаги (при смъртта). От идеята за душата се развили по-късно и други анимистични представи.

Анимистичните вярвания са много разнообразни, но във всички случаи те представляват олицетворения: олицетворяват се бурята, вихрушката, вятърът, гръмотевицата, гората, опасният водовъртеж в реката и пр.

Шаманизмът е вярване, според което специални хора, шамани, притежават способността, като изпадат изкуствено (чрез танц, биене на дайре и др. п.) в състояние на транс, да влизат във връзка с духовете и чрез тях да лекуват болни, да предсказват бъдещето, да помагат в стопанската дейност на хората. Шаманизмът е широко разпространено явление сред народите в Северна и Централна Азия, в Австралия, Африка и Огнена земя (Арнаудов, 1972, т. 1, 106 и сл.).

Табу (полинез.) е дума, която означава забрана за изговаряне на някои думи, за докосване до някои предмети и пр., юито са смятани за неприкосновени от религиозно гледище. Нарушаването на тази забрана води след себе си нещастие, а понякога дори и смърт. Така по време на вълчите празници не се преде, тѣче, тѣй като носещият дрехите, приготвени през тези дни, ще бъде нападнат от вълци. По време на горещниците не се жѣне, защото ще има пожар по нивите. Болестта чума никога не се назовава със собственото ѝ име, в противен случай тя веднага се явява и пакости, и т. н.

Мит (гр. μῦθος — предание) — древно предание за произхода на света, за богове и герои. Митовете са възникнали в древността и са предавани по устен път от поколение на поколение. По тях може да се възстанови синкретичният мироглед на първобитното общество, неговата устна, образна, философска, религиозна и нравствена мисловност.

Митологията (гр. μῦθος — предание, и λόγος — наука) с наука за митовете, съвкупност от митовете на даден народ. Митологията е първата система от знания за космоса, природата и света на първобитния човек. Всички народи имат своя първобитна митология.

В българските земи митологията има много пластове, които са сложно примесени в динамичната културна традиция на Балканския полуостров: тракийски, славянски и прабългарски (Георгиева, 1983, Венедиков, 1983, Михайлов, 1975, Овчаров, 1978).

Култ (лат. cultus — почит) означава религиозна почит, преклонение, сбор от молитви, заклинания, външни действия и др. п. към персонифицирани или неперсонифицирани свръхестествени сили, за да бъдат те предразположени или умилоствени за делата, за благо то на извършващия култа.

Жертвоприношение, курбан (тур. ар. kurban), оброк е термин, който означава поднасянето на жертва на въображаемите свръхестествени сили, от които хората се смятат зависими, за да предразположат, да спечелят тези свръхестествени сили за себе си, за семейството си, за рода си и си осигурят по този начин здраве, щастие, приплод по добитѣка, плодородие по нивите и пр.



Жертвата бива кръвна (заклано прасе, агне, кокошка, овен) или безкръвна (обреден хляб, яйца, сирене, мед и пр.). Тези жертви са били принасяни на определени места, означавани като оброчища, църква, кръст, подкръст и пр. Оброчищата били обикновено в близост до извори, наричани най-често аязма, до дървета, най-често вековни дъбове, и т. н. Много оброчища се намират върху развалините на стари езически светилища или християнски храмове.

## Начало и развитие на Българската етнография

### Начало и развитие на българската етнография до 1878 г.

Системният интерес към културата на българския народ датира от началото на XIX в. и първоначално е насочен към българското устно народнопоетично творчество. Този период е означаван като патриотичен, тъй като записите на песни, приказки, пословици и поговорки целят да повдигнат духа на българския народ, неговото самосъзнание, целят да му покажат, че и той е имал свои царства, своя история, своя култура (Шишманов, 1966, 10 и сл.).

Въпреки че има исторически сведения за старинността на нашия фолклор, за твърде ранното му съществуване, в средновековна България не е проявен интерес към българското народно творчество. Представителите на официалната литература и християнската църква имат отрицателно отношение към това творчество, като го наричат «бесовско», «дяволско», «поганско». Те виждат в него прояви на езически мироглед, несъвместим с християнството, и го подлагат на преследване наред с еретическите учения и апокрифната книжнина и затова няма записи на фолклорни произведения през средновековието.

Едва през първата половина на XIX в. се появяват записи на народни песни. Това са първите плахи стъпки, изразяващи се главно в записване и обнародване на народни произведения. Липсват тълкувания и теоретични наблюдения и обобщения с изключение на някои оценки, направени от чужденци. Тези първи стъпки в българската фолклористика и етнография са направени от чуждестранни учени поради липсата на подготвени кадри в България по това време (Колев, 1933, 17—30).

Интересът към българския народ в етнографско и фолклорно отношение датира от времето, когато той започва организирана борба за опазване на своята национална и културна самобитност. Първата искра в тази борба е запалена от П. Хилендарски с «История славяноболгарская» (1762). Паисий си поставя патриотични цели — да пробуди националното самосъзнание у съвременниците си.

По това време влиянието на немските романтици Хердер и братя Грим прониква и в България, като оказва своето влияние върху наченките на проучването на българската народна култура. Посредник в това приобщаване към идеите на Запад и главен инициатор на фолклорните

издирвания в България се явява украинецът Юрий Ив. Венелин. Неговите предходници Вук Ст. Караджич, Д. Тиrol и Сима Милутинович нямат заслугите му към българската етнография, затова делото им минава без отзвук в страната.

Вук Ст. Караджич пръв популяризира български народни песни в чужбина. Той записва не само сръбски, но и български народни песни. Във втората част на своята «Народна српска песнарница», издадена през 1815 г., той обнародва и една песен «бургаска» от Разлог. По-късно в своя «Додаток к Санкт-Петербургским речникцима сви у езика и наречија сособитим огледима булгарског езика», излязъл през 1822 г., той обнародва още 27 български песни.

Голяма роля за българската фолклористика и етнографии в този първи период изиграват руските учени и по-специално Юрий Ив. Венелин и Виктор Григорович (Колев, 1983, 17—30).

Особен интерес представлява делото на украинския учен Юрий Венелин (1802—1839). През 1824 г. той се установява в Кишинев, където се запознава с живота на българските преселници в Бесарабия. Установява, че науката нищо не знае за българите, и се заема да събере сведения за езика, историята и културата им. В Москва през 1829 г. излиза трудът му «Древные и нынешние болгаре», в който той сравнява българската и руската култура, възвишава качествата и миналото на българите като класически славянски народ.

За да се запознае непосредствено с живота на българите, Венелин предприема през 1830 г. пътуване из българските земи, но успява да посети само Добруджа, откъдето събира около 50 народни песни и историко-етнографски материали. През 1835 г. издава книгата «О характере народных песен у славян задунайских», където пише за народното творчество на сърби и българи.

Тези две книги намират широк отзвук сред тогавашната българска интелигенция и изиграват важна роля за повдигане на нейното национално самочувствие. Показателен за това е примерът с Васил Априлов, който започва да търси връзка с автора на книгата. Особено важно за българската етнография е писмото на Венелин от 17. IX. 1837 г. до Априлов. В него ученият описва пътуванията си в България през 1830 г. и се обръща с молба и съвет към българите да започнат като гърците и сърбите да събират песни, исторически и етнографски материали, чрез които ще запознаят чужденците със своето минало и ще ги заинтригуват за своята зла участ.

В писмото на Ю. Венелин е написана и една програма за фолклорни и етнографски проучвания, която се състои от пет точки: 1) да се събират народни песни; 2) да се събират народни носии, предимно женски с техните названия; 3) да се събират разните обреди, съчетани с годишните празници (календарни празници, Н. К.); 4) да се събират разните обреди в различните възрасти на човешкия живот (Данчев — Калоянов, 1975, 9 и сл.).

Това е първата програма за етнографски проучвания. В. Априлов я препраща до видни български възрожденци и просветители — Г. Т. Пешаков, Н. Рилски, Р. Попович, Захари Икономов Круша и др., които я разпращат до други и така се поставя началото на организирана събирателска дейност. Това писмо стига и до Г. С. Раковски, който по-късно прави една по-разширена програма за етнографски изследвания в книгата си «Показалец. . .».

Дейността на Ю. Венелин има романтична основа. Идеализацията на миналото, на народното творчество, сравняването на българските народни песни с произведенията на Омир «Илиада» и «Одисея» преследват една цел — да повдигнат духа, самочувствието на българите и особено на българската интелигенция. Идеите му се посрещат с въздушевление. Те събуждат патриотизма, родолюбието на много българи, подтиква много български учители към събирателска дейност.

За българската етнография голямо значение имат и другите трудове на Ю. Венелин. През 1839 г. той издава съчинението си «О зародише новой болгарской литературы». На България е посветена и последната му книга «Критические исследования об истории болгар».

Дейността на Ю. Венелин поставя началото на организирана събиране на теренни материали. Към народното творчество се създава значителен интерес. Плеяда учители и възрожденски дейци, като Ив. Богоров, Н. Геров, П. Р. Славейков, Г. С. Раковски, Н. Катранов, З. Княжески и др., се отдават на събирателска дейност.

За засилването на този интерес допринася дейността на друг руски учен, проф. Виктор Григорович (1815—1876), преподавател в Казанския и др. университети в Русия. Подбуден от своите интереси към делото на братята Кирил и Методий, той предприема през 1844—1847 г. голямо пътуване по южнославянските земи.

Научната командировка на В. Григорович е много солидно подготвена. Преди своето пътуване той се запознавал с трудовете, в които има важни топографски, статистически и отчасти етнографски сведения за българските земи. Григорович съставя и започва осъществяването на една значително широка за времето си програма за издирване на стари ръкописи, сведения за диалектите и съдбата на славянския език.

Пътуването на В. Григорович продължава близо 11 месеца и е съпроводено с много трудности и пречки, създадени от турската власт, с много недоверие и боязън от страна на българското население. В резултат на всичко това той не може да добие вярна представа за богатството на българската фолклорна традиция, чийто носител са били скептично настроените към неговата мисия трудови хора от градове и села.

При продължителното си престояване в Европейска Турция В. Григорович посещава много градове и проучва населението, неговите етнически, политически и културни стремежи. Тези свои наблюдения той публикува в книгата си «Очерк путешествия по Европейской Турции», издадена през 1848 г.

Виктор Григорович има пряко отношение към българската народна песен. Той отнася със себе си около 200 песни. Една от тях е записана от майката на братя Миладинови. Чрез разговорите с Д. Миладинов и личния си пример на теренен изследовател Виктор Григорович става и първият подбудител на Д. Миладинов да записва народни песни.

П. Р. Славейков (1827—1895) е виден български поет, учител, журналист и общественик, който проявява изключителна любов към фолклора. Още от ранни младини той започва да събира

пословици и поговорки, а по-късно и народни песни. През 1858 г. Славейков вече е във връзка с Г. С. Раковски и събира материали по зададени от него 34 въпроса (вероятно от готвения от Раковски «Показалец. . .»).

През 1890 г. и 1897 г. са издадени съответно т. I и т. II на «Български народни притчи или пословици и характерни думи», съдържащи 18 000 пословици.

Разбиранията на П. Р. Славейков за нуждите на българската етнография, статиите му върху шопите и рупците, наблюденията му върху нестинарските игри и т. н. го очертават като един от първите наши етнографи. Като фолклорист има правилно виждане за стойността на народното творчество като езиков материал, и като исторически отражения и художествени постижения.

Найден Геров също записва много народни песни, пословици и поговорки. Прави описание и на годишни обичаи и поверия, но само една част от тях успява да види бял свят в неговия «Речник на българския език», излязъл през периода 1895—1901 година.

Между плеядата дейци на нашето Възраждане видно място заема Г. С. Раковски (1821—1867) както по широтата на своите интереси, така и по страстната си любов към отечеството. В своите научни дирения Раковски отделя особено внимание на фолклора и етнографията. Той е най-яркият и краен представител на романтично-патриотичното течение в нашата етнография и фолклористика, който търси научна опора в теоретико-методологическите позиции на-митологическата школа (Тодоров, 1980, 113 и сл.). В романтично-патриотичната насоченост на научните теории се откриват влиянието и възгледите както на Ю. Венелин и В. Караджич, така също и на Я. Грим, М. Мюлер, Фр. Шлегел и др. В своите научни интерпретации при разкриване смисъла и значението на конкретните факти и явления от народната култура Раковски често пъти стига до крайност, до произволни, несъстоятелни тълкувания и изводи.

Своите възгледи и доказателства относно етногенезиса на българския народ и характера на народната му култура Раковски излага обстойно в основните си трудове «Ключ българското языка» (1858), «Показалец или ръководство, как да се изисквътъ и издирятъ най-стари черти нашего бытия, языка, народопокления, стараго ни правления, славнаго ни прошествия и прч» (1859), «Българска старина» (1865) и др.

В своите изследвания Раковски си поставя голямата цел да докаже необикновено дълбоката старинност и самобитност на българския народ, на неговия език, бит и култура и прякото им древноиндийско потекло.

Раковски смесва в Показалеца задачите на историка, етнографа, фолклориста и филолога. Това може да се обясни с желанието му да обгърне целокупното минало на народа ни, за да бъде възстановена културата на старите българи.

Приносът на Г. С. Раковски за развитието на българската етнография е явен. Показалецът се явява първото и най-пълно, всестранно етнографско ръководство за събирателска дейност.

Етнографските материали и наблюдения на Раковски и днес не са загубили своята стойност на ценен извор за състоянието на народната култура и бит през XIX в.

Теориите и хипотезите на Г. С. Раковски трябва да се оценяват съобразно нивото на познанията и науката по времето, когато авторът е писал своя труд. Те са закономерен етап от развитието на българската етнография през XIX в.

Братя Димитър (1810—1862) и Константин (1830—1862) Миладинови, учители, ратуват за българската църква, за българско училище. Насърчавани от епископ Йосиф Щросмайер, виден хърватски културен деятел, основател на Югославската академия в Загреб, те събират народни песни и описват народни обичаи от Македония, Софийско и Панагюрско. През 1861 г. излиза сборник «Български народни песни, собрани от Братия Миладиновци Димитрия и Константина и издадени от Канстантина».

Друг виден представител на българската етнография и фолклористика в тая епоха е Л. Каравелов (1837—1879). Върху фолклорните интереси на Каравелов повлиява силно престоят му в Русия през периода 1857—1867 г. Тук той попада под влиянието на митологическата школа в лицето на И. Буслаев и А. И. Афанасиев (Арнаудов, 1968, 206 и сл.). Върху неговото оформяне като обучен вече събирач на фолклор влияние имат Белински, Херцен, Чернишевски и Добролюбов. Каравелов се запознава и с фолклористите революционери демократи Ив. Прижов и А. А. Котляровски.

От руските фолклористи Л. Каравелов се научава да се отнася критично към събрания теренен материал. Отпечатаните от него пословици, народен календар и народни приказки са образцово записани и добре пояснени — без фантазии и рисковани хипотези. Каравелов смята, че етнографът трябва да бъде внимателен и да предава само видяното или почерпаното от «неопровержими източници». Според него «собирачелят не трябва да бъде нито патриот, нито поет», за да не се допускат увлечения по безпочвени хипотези (както Г. С. Раковски) или фалшификации (както при Ст. Веркович).

Л. Каравелов е издал сборника «Памятники народного быта болгар» (1861), съдържащ пословици и поговорки, народен дневник със сравнителни съпоставки на славянски обичаи и с народни песни по реда на годишните празници, народни български имена, легенди и приказки. Сборникът «Болгарския народныя песни» (1905) съдържа народни песни от Тракия. Много събрани от Каравелов песни намират място в редактираните от него вестници «Свобода», «Независимост», «Знание». В своите «Записки за България и за българите» той с голяма любов разказва за своите пътувания из България между 1850 и 1857 г. Разказите му представляват смес от пътепис, автобиография, фолклор и етнография.

Стефан Веркович (1827—1894) е босненски археолог, дълги години живял в Македония, ориентирал се правилно за българския национален характер на македонското славянско население. Със своите етнографски и фолклористични трудове допринесъл твърде много за националното и културното издигане на македонските българи. Освен със сборниците «Народне песме македонских бугара» (1860), «Топографическо-этнографический очерк Македонии» (1889) той е известен и със сборниците «Веда Словена. Български народни песни от предисторическа и

предхристиянска доба» (1874) и «Веда Словена. Обредни песни от язическо време. Упазени со устно предание при македонско-родопските българо-помаци» (1881). Последните два сборника от народни песни привлекли вниманието на много известни слависти по това време, които след обстоен преглед на езика и съдържанието на тези песни стигат до извода, че това може да бъде само литературен фалшификат, но не и автентични фолклорни материали от езическо време. Оказва се наистина, че се касае за една мистификация на учителя Иван Попилиев Икономов, наречен Гологанов, който сам съчинявал песните, използвайки своите познания в областта на митологията.

Покрай тези възрожденци, допринесли много за развитието на българската етнография и фолклористика, трябва да бъде споменат и В. Чолаков, събирач на фолклорни материали. Той издава през 1872 г. «Българский народен сборник». Огюст Дозон, френски консул в Пловдив, издал през 1875 г. сборник с български народни песни в оригинал и във френски превод, което допринася за запознаването на чуждия свят с българското народно творчество.

Петър В. Оджакوف (1834—1906) сътрудничи на Раковски и Чолаков с материали за сборниците им. Основните му приноси са в областта на народното обичайно право. Резултат от изследователската му дейност са «Обичайното наследствено право» (1875) и част първа от незавършения му крупен принос «История на българското право» (Тодоров, 1980, 131).

Кузман Шапкарев (1834—1909) е един от най-добрите познавачи на българите в Македония. Той си поставя за задача да изучи фолклора на своя роден край. От 1855 до 1885 г. успява да събере повече от 1250 песни и 200 приказки, 2000 редки думи, множество обичаи, вярвания и пословици.

Марин Дринов (1838—1906) получава образованието си в Русия и е професор в Харковския университет. Той взема отношение и към етнографските и фолклорните проучвания в България. Като един от основателите на Българското книжовно дружество (бъдещата Българска академия на науките) той има големи заслуги и за издаването на неговия печатен орган «Периодично списание».

През 1870 г. публикува в това списание студията «За новобългарското азбуке», в която разяснява необходимостта фолклорът да бъде записван така вярно и точно, както се съхранява у народа. За образец той записва песни и приказки и ги обнародва в същото списание.

Плод на етнографските му интереси са: «Български народни песни» (1867), «Несколько словъ об языке», «О народных песнях дебърских славян» (1887), «Медно (бакърено) гумно, меден ток в словенските и гръцките умотворения» (1900), «Нови паметници за историята на българите и техните съседи» (1870), «Хуни ли сме» (1872), «Начало на Самуиловата държава» (1874—76), «Южните славяни и Византия през X век» (1876), (Романска, 1959).

Между чужденците, които през този период се запознават по-отблизо с България и българската култура и оставят обилен материал за нейното проучване в културно и етнографско отношение, видно място вземат Каниц и К. Иречек.

Феликс Каниц (1829—1904), унгарец по произход, стъпил на българската земя за пръв път през 1860 г., пътува из нея в продължение на около 20 години, всестранно опознава географските условия, бита и културата на народа и старините в днешна Северна България, Добруджа и Стара планина с долините по двата ѝ склона, част от територията на Южна България (Сливенско и част от Южното Черноморие до гр. Несебър). Плод на неговите пътувания, съчетани с основното запознаване с цялата литература по история, етнография, археология и география на нашите земи, известна дотогава, е основният му труд в три тома «Дунавска България и Балканът», публикуван през 1875—1879 г., преиздаден през 1879—1880 г., като второто издание от 1882 г. е преведено на френски език.

Феликс Каниц се изявява като художник, чиято точност стига до документалност при изобразяването на обектите, спрели вниманието му. Различните екипи и рисунки на оръдия на труда, на предмети отбита, на архитектурата, интериори, на занаятчийска дейност са наистина енциклопедични и имат голяма научна и познавателна стойност.

Сред българските възрожденци допринесли за развитието на етнографската наука у нас трябва да бъде споменат и Цани Гинчев. Известен е като писател, като редактор на сп. «Труд», като страстен събирач на етнографски и фолклорни материали, привърженик на тракийската теория за произхода на българския народ. Голяма научна стойност имат студиите му «Материали по народната медицина» (1890) и «Няколко думи за историята на нашето градинарство» (1887).

#### **Българската етнография от Освобождението до 1944 г.**

След Освобождението събирането и изучаването на народното творчество става предмет на системна и организирана дейност и се съсредоточава в няколко важни института: Книжовното дружество, прераснало по-късно в Българската академия на науките, Министерство на народната просвета и Софийския университет.

При новите условия фолклорът престава да играе пряка патриотично-обществена роля и фолклористиката и етнографията се превръщат в отделни науки, които си поставят три основни задачи: 1) събиране и издаване на народното поетично творчество; 2) научно изследване на събраното народно творчество; 3) популяризиране на народното творчество. Погледите на много учени се обръщат вече и към материалната култура на българския народ.

През 1892 г. на Първото българско изложение в Пловдив са показани и предмети от бита и културата на българина. Експонатите от това изложение обогатяват етнографската сбирка към Народната библиотека. През 1906 г. етнографският отдел на Народната библиотека се обособява в Народен етнографски музей. През 1921 г. започват да излизат «Известия на Народния етнографски музей», като до 1943 г. излизат 14 тома.

В поредицата етнографи и фолклористи, които работят през този период, трябва да бъдат отбелязани имената на известните български учени Иван Шишманов, Димитър Матов, Любомир

Милетич, Михаил Арnaudов, Стоян Романски, Антон Стоилов, Димитър Маринов, Стефан Л. Костов, Атанас Илиев, Стойко Шишков, Стефан Бобчев, Васил Стоин, Христо Вакарелски, Петър Динеков, Цветана Романска и др.

Ив. Д. Шишманов (1862—1928) учи във Виена, специализира в Йена, Женева, Лайпциг. Получава широки и задълбочени познания в областта на литературата и етнографията. И като преподавател в университета, и като министър на просветата, атака също и като пръв и дългогодишен редактор на «Сборник за народни умотворения, наука и книжнина» той допринася много за развитието на българската наука. Ив. Шишманов работи еднакво добре в областта на литературата и литературната история, фолклористиката и етнографията.

През 1889 г. излиза програмната му статия «Значението и задачите на нашата етнография» в т. 1 на СБНУНК. Тук той нарича предшествувашия период «патриотически» и очертава пътя, който предстои на етнографията, наричайки го «филологически», като отделя главно внимание на фолклора в тясна връзка с обичаите и обредите. Пет години по-късно той разширява предмета на етнографията, като включва материалната и икономическата страна на народния живот, обичайното право, обръща внимание на етнографите върху народа като етнически тип, говори за ползата от проучването на контактите с другите народи.

Ив. Д. Шишманов отдава предпочитание на миграционната и дифузионистичната концепция, но е привърженик и на сравнително-историческия метод. Така през 1913 г. той пише, че всяко историческо развитие е обусловено от изменението на икономическите и обществените условия, че с възникването на нови класови интереси по необходимост възникват и морални норми, нови художествени начала. По всяка вероятност тези мисли са се появили у Шишманов под влияние на идеите на марксизма.

През 1896—1898 г. Шишманов издава студията си «Песента за мъртвия брат в поезията на балканските народи», която е образец на едно сравнителноисторическо проучване на народната песен.

В областта на фолклора и историята трябва да се споменат трудовете му: «Значението и заслугите на братя Миладинови» (1912 г.), «Тракийската теория на Цани Гинчев» (1895), «Априловият сборник народни песни» (1919), «Принос към българската народна етимология» (1893), «Кузман Шапкарев и Марин Дринов» (1925), «Към терминологията на българските народни песни» (1933), «Три пътувания през България в посока на Римския военен път от Белград за Цариград» (1891).

За да се обобщят заслугите на Ив. Д. Шишманов към българската наука, трябва да се спомене и непосредственото му ръководство за израстването на такива талантиливи учени като Ст. Младенов, Ст. Романски, М. Арnaudов и др.

Един от основоположниците на младата българска народоука след Освобождението е Димитър Матов (1864—1896). Получил солидно образование в Харков, където изпитва благотворното научно влияние на М. Дринов и А. Потебня, специализирал по-късно във Виена и Лайпциг, Д.



Матов чете лекции по славянска етнография във Висшето училище, съредатор е на Шишманов в издаването на СБНУ (т. IX—XIII).

В своя кратък живот Матов се изявява като високоерудирани и надарен учен. Основните му интереси са в областта на сравнителното езикознание и фолклористиката, но в разработването на проблемите засяга важни аспекти от духовната култура и етническото-развитие на българския народ.

В труда си «Гръцко-български студии» Матов убедително доказва влиянието на славянските езици върху гръцкия, разкрива културно-битовите контакти между двата народа.

В своите фолклорни изследвания и разработването на етнографски проблеми той разработва главно баладни мотиви — баладите за слънчева женитба, за невярната съпруга. С определен етнографски характер са и двете му студии «Нави» и «Велзевуловото коло и навите».

Проследявайки сведенията за демонологичните същества от рода на самодивите — нави, върху материали от Македония, българските и руските апокрифи, Матов стига до убедителни и аргументирани изводи относно тяхната същност и произход.

В изследванията на Матов се чувства влиянието на миграционната школа, макар че има черти и на стихийен материализъм.

Ф. К. Волков, украински етнограф, е направил значителен принос в проучването на сватбените обичаи и обреди на славянските народи: «Сватбарските обреди на славянските народи» — СБНУ, III (1890), 137—179; IV (1891), 194—231; V (1891), 205—233; VIII (1892), 216—257; XI (1894), 272—511.

М. П. Драгоманов (1841—1895) е виден украински учен, който има големи заслуги за развитието на Софийския университет и специално на българската фолклористика и етнография.

По препоръка и настояване на Шишманов М. П. Драгоманов е поканен за професор в Софийското висше училище — бъдещия университет. Той става същински учител на своите слушатели, които насочва към изучаването на родното минало. Драгоманов насочил вниманието си главно към славянските епически и религиозни легенди, проследява техния произход и разпространение, разкрива взаимните славянски влияния. Той изхожда от позицията на миграционната школа, която през този период господства в руската и западноевропейската фолклористика.

В СБНУ Драгоманов помещава пет обширни изследвания: «Славянските сказания за пожертвуване собствено дете», «Славянските сказания за рождението на Константина Великий», «Славянските преправки към Едиповата история», «Забележки върху славянските религиозни и етически легенди», «Славянските варианти на една евангелска легенда». Драгоманов търси изворите на легендите не само в устни приказки и предания, но и в книжовни произведения; особено често се спира на апокрифите, които са оказали силно влияние върху народния мироглед.

Димитър Маринов (1848—1940) е работил както в областта на материалната, така и в областта на духовната народна култура. Бил е първият директор на Народния етнографски музей. Заслугите му

към българската етнография се определят от огромните му събирателски приноси, публикувани в известната поредица от етнографски книги, известни като сп. «Жива старина» (кн. I. IV, 1891—1894; кн. VI, 1907). Две от книгите му (V—VII) излизат в СБНУ под заглавия «Градиво за веществената култура на Западна България» (кн. XVIII, 1901) и «Народна вяра и религиозни народни обичаи» (кн. XXVIII, 1914).

Събраният от Д. Маринов етнографски материал е предимно от Северозападна България, а тематично обхваща всестранно материалната, духовната и социално-нормативната култура: календарни, семейни, стопански празници и обичаи, вярвания, семейно-родови отношения, обичайно гражданско и наказателно право и почти всички дялове на материалната култура. Тези материали не са загубили и днес своята стойност като изворов материал, поради което и бяха преиздадени (Маркова, 1980, с. 138).

Атанас Т. Илиев (1852—1927) е един от първите помощници на Ив. Д. Шишманов в редактирането на СБНУ, където печата и своите изследвания: «Българските предания за исполини, наречени елини, жидове и латини» (1890—1891), «Растителното царство в народната поезия, обичаите и поверията на българите» (1892—1893), «Растенията от българско фолклорно гледище» (1919), «Природата в българските народни песни и приказки» (1872). Всички негови трудове се отличават с изчерпателно познаване на литературата, с историко-литературен поглед върху проблемите и с етимологично изясняване на термините.

Константин Иречек (1854—1918) защитава дисертация на тема «История на българите» през 1876 г. в Прага. Впоследствие става доцент в Пражкия университет.

В началото на 80-те години на XIX в. по настояване на Марин Дринов и К. Стоилов Иречек е поканен от българското правителство да вземе участие в организирането на образователното дело в свободна България. Той развива и активна научноизследователска дейност, предприемайки продължителни пътувания из цялата страна. Многостранните му интереси на историк, археолог, етнограф, географ и филолог определят и широкия диапазон на неговите наблюдения и проучвания (Тодоров, 1980, 143).

Плод на неговите проучвания и конкретни наблюдения са трудовете му: «Княжество България», книга, която се състои от две части: ч. I «Българска държава» (1899) и ч. II «Пътувания по България» (1899). Тези два труда и особено първият от тях — пътеписният, съдържат богат етнографски материал и до днес са първостепенен извор за българската етнография.

К. Иречек прави опит да определи общия психически тип на българина в сравнение с другите южноевропейски народи, очертава живота на българската задруга, излага брачното право и сватбените обичаи, говори за народната медицина, погребалните обичаи, селските сборове, седенките и хората, разглежда народните музикални инструменти, прави преглед на местните предания и легенди, на демонологичните същества и т. н.

К. Иречек посвещава някои свои статии на чисто етнодемографски въпроси. Значим е приносът му в проучването на старите пътеписни сведения за България.

Л. Нидерле е чешки учен, който издава фундаменталния труд «Славянски старини», в който се съдържат много етнографски сведения за славяните, в това число и за българите, от IX до XX в. Част от културния дял излиза и на руски език — «Быт и культура древних славян» (1924). Голямо значение за славянската етнография има и цялостният преглед върху славянските народи, направен в книгата му «Обозрение современного славянства» (1909).

Васил Кънчов (1862—1902) като учител и инспектор в българските училища в Солун и Сяр има възможност да събере много етнографски и демографски материали за историческия развой, за бита, културата и демографията на българите, особено в западните и южните български краища. Особено ценна е книгата му «Македония. Етнография и статистика» (1900). Автор е на историко-етнографски изследвания за градовете Казанлък, Карлово, Скопие, Велес и Враца. Негово дело е и първата статия за преселвания на българи в Мала Азия (1899).

Любомир Милетич (1863—1937) е известен със своите значителни приноси в областта на етнографията и българския език. Неговите изследвания са поставени на сравнително-балканска основа: «Стари пътувания през Гърция» (1891), «На гости у банатските българи» (1896), «Старото българско население в Североизточна България» (1902), «Нашите павликяни» (1903), «Нови документи за павликяните» (1905), «Най-нови изследвания по етнография на гагаузите (1906), «Светец», «Слава» и др.

Йордан Иванов (1872—1947) първоначално се ориентира към изучаването на следите на древната славянска митология у южните славяни («Култът на Перуна у южните славяни», 1904). По-късно отделя голямо внимание на проучването на българското население в Македония и неговата народна култура («Северна Македония» (1906), «Българите в Македония» (1915), «Български старини из Македония» (1908). Негово дело са книгите «Богомилски книги и легенди» (1925) и «Български народни песни» (1959).

Стефан Бобчев (1853—1940) е професор по българско и обичайно право. Чрез широко анкетиране събира много материали, от които издава четиритомния «Сборник на български юридически обичаи» (1896—1915). Негово дело са и «Българско обичайно съдебно право», «Нашето народно право в юридическите ни пословици», «Агарлък (прид) и произхождение на прикята» (1903), «Българската челядна заедруга» (1907) и др.

Иван Евст. Гешов (1849—1924) е автор на «Заедругата в Западна България» (1887), «Нашите градинарски дружества» (1888), «Овчарите в Котленско и жетварите от Търновско» (1890), «Заедружно владение и работене в България» (1889).

Стою Шишков (1865—1937) е познавач и събирач на етнографски материали от Родопската област. Записаните от него песни, приказки, пословици са ценен принос в съкровищницата на българското фолклорно богатство. Работи и в областта на материалната култура — «Обработване на домашните ръчни платове в Родопите», «Материали за веществената култура из Средните Родопи». Голямо значение за българската етнография са редактираните от него «Славееви гори», «Родопски напредък» и «Родопски старини», списания, в които преобладават етнографски материали.

В изследванията си Ст. Шишков е отделил специално внимание на българите с мохамеданска вяра, за които е събрал много етнографски и езикови материали. Като резултат от цялостната му етнографска дейност е и опитът да бъде уреден Областен етнографски музей в Пловдив (Маринов—Кафелова, 1978).

Към родоповедите преди 1944 г. трябва да бъдат отнесени също така и Васил Дечов, автор на «Среднородопското овчарство» (СБНУ, XIX, 1903), «Миналото на Чепеларе» (ч. I, 1928, ч. II, 1936), «Спомени от Бяло море» (1938) и др., както и Хр. Попконстантинов, автор на историко-етнографски статии и пътни записки за Родопско и на монография за Чепино и Бабяк (1890, 1893).

Михаил Арнаудов (1878—1978) е един от крупните представители на българската хуманитаристична наука, който е работил в областта на българската фолклористика, литературознание и етнография. След завършване на висшето си образование той специализира в Лайпциг, Париж, Берлин и Лондон. Като дългогодишен професор в Софийския университет чете лекции и по български фолклор.

М. Арнаудов отделя в своите широки научни интереси значително място на духовната култура на българския народ. Според него етнографията и фолклора са две страни на народознанието, разностранно изучаващи народа като племенен и духовен тип. Духовната култура според М. Арнаудов е предмет на изучаване от фолклористиката, а не от етнографията, тъй като фолклорът е неотделим от обредите и обичаите, от вярванията и мирогледа на народа.

М. Арнаудов признава въздействието на позитивизма върху своя мироглед. Той споделя идеите на дифузионистите, но изпитва влияние и на психологическата школа, без да стига до крайностите на тези направления. Възприема идеите на еволюционизма.

М. Арнаудов смята, че корените на повечето от обичаите на българите трябва да се търсят в културата на антична Гърция и Рим. Освен това той продължава и усъвършенствува в своите изследвания сравнителноисторическия метод, използван от Ив. Д. Шишманов.

По-важни етнографски и фолклорни трудове на Арнаудов са: «Български народни приказки — опит за класификация» (1905), «Български празнични обичаи» (1918), «Нови сведения за нестинарите» (1917), «Кукери и русалии» (1920), «Вградена невеста» (1920), «Студии върху българските обреди и легенди» (1924), «Северна Добруджа — етнографски наблюдения и народни песни» (1923), «Студии върху българските сватбени обреди» (1931). Най-значимите му изследвания в областта на българския фолклор са събрани в «Очерки по българския фолклор», където са поместени над 30 етнографско-фолклорни изследвания.

Васил Стоин (1880—1938) е български музикален фолклорист, усърден събирач на народни песни. Събрал е над 15 000 песенни и танцови мелодии заедно с текстовете им. Издал е «Народни песни от Тимок до Вит» (1928), «Народни песни от Средна Северна България» (1931), «Български народни песни от Източна и Западна Тракия» (1939), «Народни песни от Западните покрайнини» (1959), «Народни песни от Самоков и Самоковско» (1975).

Стоян Романски (1882—1959) е професор в Софийския университет по славянско езикознание, славянска и българска етнография, ръководи заниманията на студентите в областта на фолклора и етнографията, насърчава събирането на теренни материали, свързани с традиционната народна култура. Дълги години редактира «Преглед на българските народни песни». След 1944 г. е директор на Етнографския институт. Сред трудовете на Ст. Романски са: «Ромъните между Тимок и Морава» (1926), «Славянската прародина» (1929), «Заселването на славяните на Балканския полуостров» (1937).

Христо Вакарелски (1896—1979) е плодовит български етнограф — има 978 публикации (Колев, 1980, 51 и сл.). В своите изследвания той разработва проблеми както на материалната и духовната култура, така и на обществената култура и народното изкуство.

След завършването на Софийския университет Вакарелски е изпратен на специализация в Полша. При изграждането му като етнограф изпитва влиянието на полския учен Казимирж Мошински, автора на тритомната «Славянска народна култура». По-късно Вакарелски е на специализация в западноевропейски страни и музеи.

След завръщането си в България работи като уредник в Етнографския музей, а по-късно става и негов директор. След Деветосептемврийската революция завежда секция Материална култура, взема дейно участие в експедициите, уреджани от Етнографския музей, участва в национални и международни конгреси, конференции и симпозиуми, ръководи секцията по съставянето на Български етнографски атлас, популяризира чрез печата етнографските знания сред широките народни маси.

По-важни негови трудове са: поредица от студии върху редица уреди и предмети, свързани със селскостопанската производствена дейност на нашия народ под общото заглавие «Из веществената култура на българите», писани в периода 1930—1943 г., «Бит на тракийските и малоазийските българи» (1935), «Принос към традиционната култура и традиционния бит на Панагюрско» (1956), «Битовата веществена култура в Добруджа и промените в нея през последните десетилетия» (1956), «Няколко културни и езикови граници в България» (1935), «Старинните елементи в българските народни обичаи» (1938), «Български празнични обичаи» (1943), «Българско народно изкуство» (1963), «Добруджа» (1964), «Изрази за примамване и отпъждане на домашни животни» (1937), «Пластика по обредните хлябове у българите» (1960), «Групи на българската народност от битово гледище» (1942) и др.

Обобщаващ труд на Хр. Вакарелски е «Етнография на България», която излиза през 1965 г. на полски език, през 1969 г. на немски език и през 1974 г. на български език. Този научен труд на Вакарелски е плод на половинвековно проучване на българската култура, първото по рода си систематизирано произведение, отразяващо проявите на българската материална, духовна и обществена култура, на българското народно изкуство.

Антон П. Стоилов (1869—1928) е бил директор на Народния етнографски музей и редактор на Известията на музея. Последовател е на миграционната теория. По-важни студии от него са: «Войник на сватбата на жена си» (1921), «Жени хероини» (1922), «Ламите и змейовете в

народната поезия» (1921), «Зазидание на човеци в основите на градежи», «Магии за любов и вреда», «Молба за дъжд», «Почитане на огъня» и др. Неговата голяма заслуга е, че поставя началото на мотивното индексирание на народното песенно творчество.

Стефан Костов (1879—1939) е български писател, драматург и етнограф. Бил е уредник на Народния етнографски музей, а впоследствие става и негов директор. В своите студии той засяга широка проблематика: «Изображението на св. Георги в българския народен накит» (1912), «Култът на Герман у българите» (1912), «Со-каите», «Амулетите против уроки» (1921), поредица от студии върху носии — «Софийска носия», «Трънска носия», «Радомирска носия», «Белодрешковци в Северозападна България», «Останки от старото славянско облекло» (1936), «Старите къщи в Банско», «Селски бит и изкуство в Софийско» в съавторство с Евдокия Петева.

Йордан Захариев (1877—1965) изследва системно Кюстендилския край, в резултат на което издава: «Кюстендилското Краище» (1913), «Пиянец» (1949), «Каменица» (1935), «Село Слокощица» (1929), «Кюстендилската котловина» (1963).

Цветана Романска е професор в Софийския университет по славянска и българска етнография и фолклор. Автор е на много фолклорни студии и монографии: «Българската народна песен» (1965), «Българско народно поетическо творчество» (1958), «Славянски фолклор» (1963), «Славянските народи» (1969). Ръководител на авторски колектив за събиране на «Български юнашки песни» (1971), автор е на няколко сравнителни проучвания в областта на юнашките и хайдушките песни.

Цветан Тодоров е професор по славянска етнография в Софийския университет, автор на «Славянска етнография» (1953) и на редица статии за влиянието на съветската етнографска наука върху развитието на българската.

Петър Динеков е български литературен историк и критик, отдал голяма част от творчеството си на българската фолклористика. Бил е дългогодишен професор в Софийския университет, директор на Института по фолклористика. Голямо значение за българските етнографи има трудът му «Български фолклор» (1959).

В периода между двете световни войни, както и в предишните, българската етнография не се опира на методологическите основи на марксистко-ленинска теория при изучаването на явления от сферата на народния бит и култура. В това отношение бяха направени сполучливи опити от Д. Благоев, Г. Кирков, Жак Натан, Т. Владигеров и Ив. Хаджийски.

Д. Благоев (1856—1924), основоположник на научния социализъм у нас, е основоположник и на българската марксистка етнография. Той насочва вниманието си главно към етнографията на работническата класа и отделни аспекти на празнично-обичайната и обредна система. Приноси в това отношение има и Георги Бакалов. Благоев воюва против буржоазното опошляване на празнично-обредната система, критикува църковно-религиозното вмешателство в нея, ратува за създаването на нова празнично-обредна и ритуална система, която да обслужва най-прогресивната и перспективната класа — пролетариата.

Жак Натан е изявен български икономист марксист, чиито изследвания имат отношение и към някои етнографски въпроси. Т. Владигеров, разглеждайки аграрните отношения, обосновава значението на етнографските материали за изучаването на стопанската история.

Ив. Хаджийски (1907—1944) е автор на първата цялостна система на етнопсихология на българина от марксистки позиции, в която разкрива структурата на душевността на българския народ. В своя труд «Бит и душевност на нашия народ» (1945) той разглежда бита на българите във връзка с икономическото и социалното развитие, като привлича много и разнообразни етнографски материали.

### **Българската етнография след 1944 г.**

През 1949 г. е създаден Етнографски институт с музей при БАН. В него се съсредоточава цялата събирателска и научноизследователска дейност в областта на българската етнография и фолклористика. Колективът е разделен в три секции: материална култура, духовна култура и фолклор. През 1953 г. започват да излизат «Известия на Етнографския институт с музей», като до 1975 г. списанието излиза в 16 книги.

Първите стъпки на българската етнографска наука са отразени в програмната статия на акад. Ст. Романски. В нея може да се проследи и проблематиката на бъдещите проучвания, а именно: да се проучат етногенезисът и етнокултурните връзки на българите с другите народи; проучване на закономерностите в развитието на духовната и материалната култура; да се засили събирането на теренни материали и каталогизирането на предмети на материалната култура и фолклора, за да се обогатят колекцията, фондът на Етнографския музей и научният архив към института (Романски, 1953, 3—8).

През 1958 г. за директор на Етнографския институт е избран проф. Хр. Гандев, който допринася много за преустройство на етнографските проучвания върху основата на марксистко-ленинската методология, за развитието на историзма в етнографията. През 1959 г. Етнографският институт бе прехвърлен от Отделението за език и литература към Отделението за исторически науки при БАН (Гандев, 1965, 7—30; Маркова, 1980, 152).

През 1972 г. се обособяват два института: Етнографски институт и Институт по фолклор. За директор на Етнографския институт е избран акад. В. Хаджиниколов, който от марксистко-ленински позиции разкрива предмета на тази самостоятелна дисциплина, разглежда методологията и методиката на етнографските изследвания, прави класификация на етносите (Хаджиниколов, 1979).

През 70-те години започва провеждането на периодични конференции: Пловдив (1973), Хасково (1975), Смолян (1977), Благоевград (1980), Габрово (1983), Ловеч (1986). При Историческия факултет на СУ «Климент Охридски» е основана катедра по етнография, а във ВТУ «Кирил и

Методий» се профилират студенти историци като етнографи. Функционират етнографски кръжоци при училищата и при пионерските домове.

Продължава работата по проучването на материалната и духовната култура на определени етнографски области в България: излязоха сборниците «Добруджа» (1974), «Пирински край» (1980), «Народна култура в София и Софийско» (1984), «Капанци» (1985). Направен е и първият опит в проучването на градската култура и бит (Георгиев, 1983).

Забележително постижение е написването на «Етнография на България» от авторски колективи — т. I (1980), т. II (1983), т. III (1986), «Българска народна култура» от авторски колектив (1981), издадена на руски език. Специалисти етнографи от Етнографския институт взеха участие в написването на раздели за народната култура през средновековието и Възраждането в многотомната История на България.

Българските етнографи насочиха вниманието си и към проучванията на съвременния бит и култура. Към Етнографския институт бе изградена секция по «Съвременна етнография», която активно участва в изработването на съвременната празнично-обредна система, при която се отчитат както традиционните, така и иновационните моменти в развитието на празниците.

Специално внимание бе отделено на проучването на традиционните социални институции: семейство, родствена група — патронимия, така характерна за южните славяни (Пешева, 1958, 1980).

Характерна черта на съвременната българска етнография е постоянно нарастващият интерес към проблемите на етническата история. За тяхното изучаване започна системно изследване на явленията от традиционната материална и духовна култура. През 1968 г. по инициатива на Етнографския институт бе организирана конференция по проблемите на етногенезиса и културното наследство на българския народ. В нея взеха участие и представители на сродни науки: езиковеди, историци, археолози и фолклористи (Етногенезис. . . , 1971).

Много изследователи насочиха своето внимание към изясняване корените на културата на българския народ. Голяма част от тях отреждат главна роля във формирането на облика на българската народна култура на славянското наследство (Велева, 1963, 1968, 1971; Примовски, 1958—II, 1973; Петров, 1958; Генчев, 1968; Георгиева, 1971; Дражева, 1972 и др.).

Други изследователи потърсиха корените на някои етнографски явления в предславянския етнически субстрат (Арnaudов, 1962, 1969; Петров, 1971; Дуков, 1971—II).

На прабългарското етнокултурно наследство отдели повече внимание Ив. Коев, застъпващ възгледа за капанците като наследници на прабългарската култура у нас (Коев, 1971, 1977). М. Велева отбелязва прабългарски черти в женското облекло (Велева, 1965).

В изследванията на българските етнографи през последните години е характерно отбелязването на няколко културно-етнически пласта. Така М. Арnaudов, Ив. Георгиева и Т. Колева посочват синтез от антични и славянски елементи в Гергьовден. Ст. Генчев сочи модификация на славянски



елементи под влияние на балкански поверия и практики, свързани с невестулката. П. Петров открива в реквизита на два карнавални обичая — кукери и сурвакари — следи от взаимовлияния на славяни и траки. Плодотворността на този подход към етногенетичните изследвания е подчертана и от Хр. Гандев (Маркова, 1980, 157; Арnaudов, 1962, 47; Георгиева, 1970, 1973; Генчев, 1971; Петров, 1972; Гандев, 1972).

Българските етнографи през този период излязоха извън рамките на отечествената етнография. Много разработки са посветени на южнославянската общност, на балкано-кавказките културни взаимовлияния, на балкано-карпатската културна общност (Колева, 1967, 1971; Георгиева, 1970—II; Дражева — 1972; Йорданова, 1966; Петров, 1971—II; Генчев, 1977).

През 70-те години някои етнографи се насочиха към разкриването на функционалната страна на народната култура и по-специално на материалната култура. Желанието на авторите бе да проникнат по-дълбоко в същността на явлениято като предмет на етнографско изследване (Михайлова, 1975; Дуков, 1976).

Обект на проучване през последните петнадесет години бяха роднинските отношения и роднинската терминология. Ст. Генчев извърши проучване на кумството. Той откри в този сложен ритуал наслоявания от няколко епохи (Генчев, 1974—II, 1975). Роднинската терминология бе проверена по анкетен път и лично от трима автори (Ив. Георгиева, Д. Московска и Л. Радева) в повече от 600 селища и бе направен сполучлив опит за нейното систематизиране (Георгиева, Московска, Радева, 1973). По-късно Ив. Георгиева и Д. Московска проучиха терминологията на родството на родопските българи, като я оформиха в определена система (Георгиева—Московска, 1976).

Ив. Георгиева проучи една малко изследвана тема в миналото от българските етнографи — темата за народния мироглед, като спря вниманието си върху социалните и етническите аспекти на това етнографско явление (Георгиева, 1981, 1983, 1985).

Друга непроучена тема от българските етнографи бе тази за бита като обществено явление. С нейното разработване се зае Р. Пешева (Пешева, 1968). Архитектите Б. Георгиева и Г. Данчев със своите изследвания, в които имаше и практически препоръки за проектирането и изграждането на домовете в селата, оказаха ценна практическа помощ в преустройството на бита (Георгиева—Данчев, 1969).

В етнографската наука в България след Деветосептемврийската революция бе отделено внимание и на въпросите, свързани със създаването на нови обреди и празници. Макар в тази дейност да се включват социолози, изкуствоведи и други научни работници, ръководната, водеща роля се пада на етнографите. Съвместно тези учени разработиха проблема откъм неговата теоретична страна, разгледаха положителните и отрицателните страни на традиционната обредност. Изяснени бяха причините за запазването на религиозните отживелици и бяха предложени пътищата за тяхното преодоляване (Тодоров, Тумангелов, Дуков, Василева, 1970, 22—28, 32—34; Тодоров, 1970, 104—105; Василева, 1985, 58—63).

Българските етнографи станаха инициатори на организирането на симпозиум на учените от социалистическите страни, посветен на етнографското проучване на съвременността, проведен през 1974 г. Краен резултат от този симпозиум е сборникът с доклад «Етнография и съвременност», издаден през 1976 г.

Най-голямото постижение на българската етнография след 1944 г. е нейното теоретично и методологично преустройство върху основите на марксизма-ленинизма. В сравнение с предишните периоди от нейното развитие етнографската наука в България разгърна своите сили, заработи по цялата проблематика, разви нови дялове, постигна несъмнени успехи, спечели международно признание (Маркова, 1980, 162).

Българските етнографи вземат активно участие в международния научен живот на етнографите на социалистическите и другите страни. Те имат представители в главната редакция, която ръководи написването на тритомна етнография на славяните, в редакцията на «Етнология славика», на сп. «Демос» и пр. Наши етнографи вземат участие в Международната комисия за карпатско-балкански изследвания, а също така и в комисията, която ръководи създаването на Историко-етнографски атлас на Европа.

Етнографската наука в България през социалистическия период се нареди като равноправен член в семейството на другите обществени и исторически науки. Тя не е вече помощна наука, а дисциплина, която има свой собствен предмет на изследване, свои методи и цели. С нея се занимават вече не етнографи любители, а профилирани, авторитетни и плодотворни творци (Маркова, 1980, 163).

## Социална нормативна култура

Социално-нормативната култура обхваща етническата среда к присъщите ѝ организиращи и регулиращи функции, които заедно с обществено-икономическите и политическите фактори оказват съществено влияние върху формирането на българския народ и култура.

Формите на социалната организация във всяка етническа общност се делят на два основни типа: форми на организация на социално-етнически микроединици (голямо семейство, род, малко семейство и пр.) и форми на организация на социално-етнически макроединици (племенен съюз, народност, нация). Първият тип регулират отношенията между хората като членове на семейството (респ. на рода) и в качеството им на представители на етническата общност, докато вторият тип форми могат да се разглеждат като начин за организация на отношенията между етническите подразделения, включени в рамките на социално-етническите макроединици (Пешева, 1980, 282).

## Семейството и неговото историческо развитие

Семейството е съвкупност от лица, свързани помежду си с брак, родство или осиновяване, които живеят в общо домакинство, а бракът е обществен институт, чрез който се регулират отношенията в семейството между половете и към потомството.

Начало на сериозно проучване на семейството е излязлата през 1861 г. книга на Йоан Баховен «Майчинско право». В нея авторът разграничава три степени в развитието на семейството: хетеризъм, матриархат и патриархат.

През 1877 г. Луис Г. Морган отпечатва книгата «Първобитното общество», в която очертава три степени в развитието на човечеството: дивачество, варварство и цивилизация.

В своето знаменито произведение «Произход на семейството, частната собственост и държавата», излязло през 1844 г., Енгелс разглежда развитието на семейството в четири степени: кръвнородствено семейство, пуналуално семейство, семейство по двойки и моногамно семейство. Енгелс смята, че на степеня на дивачеството отговаря груповият брак, на варварството — брак по двойки, и на цивилизацията — моногамията.

В началния етап от развитието на човечеството, в епохата на първобитното стадо, бракът отсъства. Господствуват отношенията на промискуитета — неограничени контакти между лицата от двата пола, без норми за брак и семейство, като не се изключва временното съжителство на отделни двойки (Семенов, 1974, 80 и сл.).

На границата на ранния и късния палеолит, с развитието на матриархата възникват и първите опити да се ограничи общуването между половете. Промискуитетът се заменя от груповия брак — първата форма на семейството.

В развития неолит и в началото на металната ера, нарасналите производителни сили увеличили стопанската роля на мъжа и създали възможност за самостоятелна дейност на вътрешнородови семейни колективи. При прехода към патриархат възниква патриархалното семейство, а с него и моногамията. Тя обединява съпрузите един с друг и с потомството им. По този начин се обезпечава целостта на семейството, което за пръв път става икономическа клетка на обществото.

При патриархата жената преминава в семейството на мъжа си, т. е. налице е патрилокален брак, при който жената и децата са вече под властта на мъжа. Широко разпространение получават покупката и кражбата на жени. Появява се и формата левират — брачен обичай, при който вдовицата е задължена да се омъжи или има право да стане съпруга на брата на умрелия мъж. Според представите на отделни народи това е едно от средствата за продължаване рода на починалия. Срещат се и формите на брак, означавани като кройцкузенен брак — брак между децата на двама братя или между децата на две сестри, хетеризъм (бил той изкупителен или гостоприемнен). Бракът, основан на покупката на жената, заедно с възникващото в тази епоха патриархално родство утвърждава и многоженството.

Завършеният си израз моногамният брак намира в индивидуалното семейство, което възниква в процеса на разпадането на първобитнообщинния строй, въплътило в себе си началото на развиващата се частна собственост.

От голямото патриархално семейство произлиза малкото моногамно семейство, което се състои само от родители и деца. Тази форма господствува в класовото общество, като продължава да битува и в социалистическото общество.

Сведенията за семейните отношения в средновековното българско общество са твърде оскъдни. Според историческите извори бракът се е осъществявал чрез откупуването на съпругата. Мъжът е трябвало да даде зестра на своята бъдеща жена — злато, сребро, волове, коне и др. Откупът е свидетелство както за неравноправното положение на жената, така и за това, че мъжът също е имал цена, определяна не от неговите лични качества, а от имущественото положение, което той заема в обществото. Друг съществен белег е многоженството, но към средата на IX в. това е било вече привилегия само на по-заможните прослойки от средновековното общество.

В «Закон за съдене на хората», наред с постановленията в областта на гражданското и наказателното право централно място са заемали и постановленията за семейното право. С него било ликвидирано многоженството. Непозволените отношения между мъжп и жената (като прелюбодеяния с робини, посягане на девица, оженване за кума) се третирали като тежък грях.

Може да се предполага, че най-старата форма на семейството в българските земи е демократичната братска задруга, или т. нар. «братска семейна община» (Бромлей, 1972). Византийските документи от X—XIII в. потвърждават нейното съществуване (Литаврин, 1960).

Икономическото развитие на българското село през XV—XVI в. е свързано със засилващата се имуществена и класова диференциация. Отделното домакинство се утвърждава като обособена собственическа единица (Цветкова, 1952). През XVII—XVIII в. продължава съчетаването на задружната и индивидуалната форма на домакинството (Бобчев, 1906—1907). Тези форми не зависят само от икономическите условия, но и от устойчивостта на етническата среда.

През времето от XV до XVIII в. по българските земи преобладават големите семейства, означавани като челядна задруга, род, коляно, голяма къща и др. В тях живеят заедно няколко брачни двойки, произхождащи от едни родители, със своите деца и внуци (Вакарелски, 1974, 525 и сл.).

Задругата е свързана икономически със затвореното, натуралното стопанство, с ниската степен на развитие на производителните сили. Характерна за нея е колективната собственост, колективното потребление и колективното владение на средствата за производство.

Имотите на задругата са неделими. Лична собственост тук е само облеклото и донесената прикя от жените при сватбите. Наследяването е непознато. Ако някой се отдели, не получава нищо. На момата било приготвяно известно количество чеиз от цялата задруга, като и се давало още крава, теле или няколко овце, които тя занасяла в момковата задруга.

Родоначалникът на задругата, наричан често домакин, старият, дядото, главатар, стопан, наредник и др., ръководи всички стопански работи и представя голямото семейство пред обществените власти. Той командва всички, докато жена му, наричана домакинята, бабата, чорбаджийка, къщовницата, нарежда само на жените.

Семейните отношения в задругата се характеризират с типична патриархалност, изразена в почитане на най-стария мъж. След него най-уважаван е бил най-големият син и т. н. Жената в задругата е почти безправна. Нейната инициатива се простирала до къщната работа и гледането на децата.

При решаването на важни за задругата въпроси домакинят организира съвещания с по-възрастните мъже на задругата — напр. при решаването какъв имот да се купи, да се вземат ли заеми и пр.

В началото на XIX в. все още се осъжда рязкото отделяне от задругата (Маринов, 1892). През 50-те и 70-те години има задруги в Западна и Северозападна България (Попов, 1900), не са изключение и в Средна Северна България (Бобчев, 1906—1907). През 80-те години задруги има в Софийско (Гешов, 1882). Редица данни има и за съществуването им в Южна България (Богишич, 1874).

След Освобождението задружното семейство бързо намалява за сметка на утвърждаването на индивидуалната семейна форма. Индивидуалното семейно домакинство се налага като господстваща форма и основна икономическа единица в капиталистическото общество в България.

Противоречията между частнособственическите основи на семейството и неизчерпалите своето значение колективистични битови традиции дават отражение върху материалната и духовната култура, нравите и обичаите на българския народ.

След подялбата се запазват традициите на трудова и друга икономическа взаимопомощ, на морална защита. Обединени в патронимична родова група, потомците на задругата все още са свързани помежду си със силни нравствени връзки. Поради това индивидуалното семейство е клетка от общия колектив, който поддържа наследствените традиции на икономическа, морална и идеологическа солидарност (Пешева, 1980, 299).

Градското семейство през епохата на капитализма преминава изцяло към индивидуалната форма на семейното домакинство, като запазва редица свои производствени функции. Домакинството на дребните собственици е предназначено за самозадоволяване на основните им жизнени потребности. Поради това занаятчията, даже и дребният собственик и чиновник в града поддържат бит, който е подчинен до голяма степен на производствените интереси на семейството.

Само едрата буржоазия и представителите на материално осигурената буржоазна интелигенция се откъсват от формите на «селския бит», без да могат да окажат значително влияние върху издигането на културата и бита на широките народни маси.

Социалистическата революция в България, която предизвика дълбоки социално-икономически, идейно-политически и културно-битови промени в цялото общество, доведе до същински революционни промени и в българското традиционно семейство, запазило се най-вече в селата и в средите на дребната буржоазия, макар и в доста деформиран вид.

С премахването на дребното натурално и отчасти стоково селско стопанство, с кооперирането на многохилядната маса от селски труженици, със специализирането на дребното занаятчийско производство и на дребната търговия започнаха да се утвърждават и да стават все по-типични новите форми и отношения на семеен живот, които се бяха зародили и развили сред пролетариата и бедните слоеве в издигнатите в стопанско и културно отношение села.

Решаваща роля в това отношение изигра също държавната политика, организиращата, направляващата и възпитателната роля на БКП и на социалистическата държава. Чрез техните усилия в страната ни се изгражда новата, социалистическа форма на семейството и семейните отношения, която все повече се усъвършенствува за да стане семейна форма на развитото социалистическо общество (Пешева, 1980, 302).

### **Род и родови групи**

Родовата организация възниква на границата между ранния и късния плеолит, когато първобитното стадо се превръща в първобитен род (Першиц, Монгайт, Алексеев, 1968; Бромлей, 1971).

В този начален стадий на развитие на човешкото общество кръвнородствените връзки били единствената достъпна форма на осмисляне на социалните отношения. Локализираната част на рода образува ядрото на родовата община (родова комуна). Тя става пазител на устоите на първобитното общество (Бромлей, 1971; Пешева, 1981, 225).

Родовата община на славяните, отделили се на юг от славянската прародина, се разлага при преселването им на Балканския полуостров. Родовата община у траките прераства в съседска още до началото на новата ера (Златковская, 1971, 89—92).

В народната култура се намират безспорни косвени доказателства за устойчивостта на родовите традиции. Българската нарсдна сватба, родилните и погребалните обичаи са изградени до голяма степен върху принципа на родовата солидарност и в същото време върху дуализма между родовете на мъжа и жената. Родовата общност заема едно от централните места в народните календарни празненства. С голяма последователност се поддържат култовете към светците, покровители на рода. Селското самоуправление дълго време е изградено върху родова основа. Родовата солидарност и взаимопомощ пронизват изцяло икономическия живот, като се отразяват и върху идеологическите основи и нравствените принципи на българската традиционна култура. Българското народно обичайно право също изразява устойчивостта на родовата нормативна система.

Родовият колективизъм не се поддържа само по силата на наследените социално-културни традиции. Той е надеждно средство за икономическа самозащита на семействата на дребните собственици в класовото общество, негова морална опора при тежките социални условия за жизнено съществуване (Семенов, 1976, 37, 77). В условията на османското иго родовата солидарност играе важна роля в общественния живот. Чрез нея се запазват и поддържат голяма част от народните битови традиции (Пешева, 1980, 304).

Когато се разглеждат късните форми на родовия институт в българските земи, трябва да се има предвид техният «вторичен» характер, същността им на исторически видоизменено повторение на формите на родова организация при първобитнообщинния строй.

В народния говор понятието «род» в смисъл на родов, генетичен произход означава патрилинейна генеалогична група, «родово дърво», или структура на кръвнородствени връзки. Представите за общ родов произход, изразен с думите един корен, една лоза една кръв, се отнася както за бащиния, така и за майчиния род. Социалното значение, което се влага в генетичния произход, личи от народната поговорка: «Род рода не храни, но тежко му, който го няма» (Пешева, 1980, 304).

Родът получава своето начало при отделяне на синовете от бащиното си семейство и при образуване на техните нови домакинства. Най-големите родове се създават чрез разклоняване на по-многолюдните семейнозадружни семейства.

В сферата на социални връзки и взаимоотношения главна роля играе бащиният род. Неговото характерно фамилно название се наследява и предава от поколение на поколение до VI—VII степен на родството. Общото фамилно име е един от факторите за поддържане на родовото единство и самосъзнание. Неговата устойчивост е един от характерните белези за традициите на българската народна култура.

До Освобождението забраната за бракове в един и същ род (бащин или майчин) била абсолютна. Вярвало се, че женитбите между роднини водят до нещастие. На тях старите хора гледали като на кръвосмешение.

Родовата солидарност и взаимопомощ при локализираната родова патронимична група имат многобройни форми в областта на трудовата и икономическата взаимопомощ — например взаимно подпомагане при селскостопанската работа и домашното производство (зареда, тлака), при правене на нови къщи, при приготвяне чеиза на булката и др.

Родовата солидарност намира израз и в областта на идеологическия живот. В миналото всеки род почитал един общ светец — негов покровител. Култът към светеца се предавал от поколение на поколение като родова реликва. Понеже имотите на роднините по бащина линия били разположени в едни и същи местности, те поддържали и култовете към общи родови светци, покровители на тези имоти (т. нар. оброци). Впоследствие тяхното празнуване приема съседски и общоселски характер.

Преходът на родовите връзки в съседски, свързани неизбежно с развитието на капитализма, води до стесняване на рамките на патронимичната родова група. Тя започва да обхваща кръг от най-близки роднини, най-много до четири поколения. Малката родова група няма специално название. Само в Западна България я наричат фамилия, за да я отличат от големия род братството. Всъщност това е същинското ядро на рода.

Късните, вторични форми на родова солидарност и единство оставят трайни следи върху топонимията на българските земи, върху тяхното селищно устройство, върху нравите и обичаите и етническата психология на българския народ. Те изграждат устойчиви характерни белези на неговата материална и духовна култура, които стават носители на етническата ѝ специфика.

Родовата солидарност не е изгубила значението си в социалните отношения и до днес. Преселниците в големите градове, дълго време преди да се приспособят към градската среда, живеят главно в кръга на роднините си.

Роднинският колектив е естествена социалнопсихологическа микросреда както на съвременния селски жител, така и на гражданина. Роднинската подкрепа, моралната закрила и помощ и днес се смятат задължителни норми на социалните отношения. Поради това традициите на родовия колективизъм могат да бъдат подчертани като характерна черта не само на традиционния, но и на съвременния бит на България.

Така например съществува стремеж към възстановяване на старото родово единство, търсене на самочувствие чрез големината на рода и обществения авторитет на неговите видни представители и т. н. Върху тази основа възникват т. нар. празници на големите родове, интересът към родословието по бащина и майчина линия, издирването на старите родове и пр.

### **Родствени връзки и роднински названия**

Родствените названия на българския народ са били обект главно на езиковедски проучвания, свеждащи се главно до изясняване етимологията на тези роднински названия. Едва през последните години се разшири интересът към етнографското проучване на системата на родството, при което тази система се разглежда на широка общобългарска основа и във връзка със системата на родство на други народи (Георгиева, 1971; Георгиева, Московска, Радева, 1972; Маркова, 1973). Специално изследване е посветено на кумството като народен институт (Генчев, 1974, I, 1974, II).

Родствените названия в своята съвкупност отразяват родствената система. Родствената номенклатура е терминологична система, състояща се от названия, всяко от които отразява определени родствени отношения.

Ядрото на терминологичната система се изгражда от актуални термини. Фактически актуалната част на системата, нейното ядро обхваща названията в кръга родственици, между които брачните връзки са забранени и които образуват экзогамна брачна група (Георгиева, 1981, 229). В края на



XIX и началото на XX в. екзогамно-брачният кръг обхваща включително и третите братовчеди. Тази група е свързана с кръвно родство, с ясно съзнание за конкретна родствена близост.

Актуалната терминологична система се покрива с екзогамно-брачния кръг. Извън него родствените термини се употребяват според възрастовия показател. Така терминът леля (в Източна България) означава не само майчина и бащина сестра, но също братовчедките на майката и бащата до втора степен. Извън кръга на родственици от поколението на родителите се употребява термин само според възрастта. Същото се отнася и за термина вуйчо, уйчо, уйко. Само на определени места (напр. в Родопите) уйко е термин единствено за майчиния брат, което би могло да се свърже с авункулата.

В полза на това говори фактът, че в Родопите с този термин никога не се обръщат към по-възрастни неродствени и непознати лица (Георгиева, 1981, 229).

Характерна особеност за терминологичната система на българите от края на XIX и началото на XX в. е терминологичното разграничаване на родството по майчина и бащина линия. Съществуват отделни термини за брата на бащата (чичо, стрико) и брата на майката (вуйчо, уйчо, уйко, уче). Такова последователно разграничаване съществува и за сестрата на майката и на бащата в Северозападна и Средна Западна България (тетка и леля). В останалата част на българската етническа територия разграничения не съществуват и терминът е един (тета, тетка или леля).

Втората група термини отразяват родството по сватовство. Когато кръвното родство е свързващо, системата по сватовство следва особеностите на кръвнородствената система. При родство по сватовство, когато свързващото звено е съпругът или съпругата (т. е. сватовство), се прави терминологично разграничение между родственици от мъжка и женска линия. При първо възходящо поколение родителите на жената са баба и дядо, а в северозападната и югозападната част на българската етническа територия — тъст и тъща. Всеобщо разпространение има терминът за родителите на мъжа (свекър и свекърва), като термините в Родопите, Странджа и у българите от Мала Азия се сливат с тези за родителите на жената: баба и дядо.

При означаване на родството по сватовство в говорната практика се прави разграничение между нормативната и актуално-активната терминология. Докато първата има по-официален характер и стои по-близо до книжовния език, втората се среща във всекидневната реч и се определя от конкретната ситуация и контекст. Това особено се отнася до термина снаха, който в ежедневна употреба се измества от термините невеста и булка (в Източна България) (Георгиева, 1981, 230—231).

Интерес за етнографско проучване представляват вокативните названия за кръвно родство и родство по сватовство. Това са обръщенията, термините на адрес. При възходящите поколения се изменя само окончанието на названието или то не търпи промяна (ле-ля — лельо, чичо — чичо). В зависимост от степента на родствената близост се прибавя или не се прибавя името на лицето, към което говорещият се обръща. Прибавянето на името на родственика подчертава по-далечна степен на родство.

Различна по структура от реферативната система е вокативната система на кръвно родство от поколението на говорещото лице. Тук диференциращ признак е относителната възраст на говорещия. Термините на обръщение към по-възрастния от говорещия са: бате, бачо, нане, како и т. н.

При вокативната система на родство по сватовство, също както и при референтната, се прави разграничение по мъжка и по женска линия. Мъжът се обръща към братята и сестрите на жена си, както и тя към тях, т. е. както той се обръща към своите собствени. Жената обаче се обръща със специални термини на адрес към родствениците на мъжа. Това са поетични обръщения, които снахите в едни заедруга дават на братята и сестрите на съпруга: Драгинко, Младене, Живко, Здравко, Веселине и съответно Калино, Малино, Ружо, Тинтява, Седефо (по материали от с. Ружинци, Видинско).

Към родствениците по сватовство от възходящите поколения термините на адрес са еднакви за мъжа и жената. Изключение прави само обръщението към родителите, към които двамата съпрузи се обръщат по различен начин: жената към родителите на съпруга с мамо и татко, а мъжът към родителите на съпругата — с дядо и бабо. Само в Странджа, Родопите и сред българите от Мала Азия двамата съпрузи се обръщат еднакво към родителите на съпруга или съпругата — баба и дядо (Георгиева, 1981, 231). Като иновация в градски условия и двамата съпрузи се обръщат еднакво към родителите на съпруга и съпругата — майко и татко.

Кумството като народен институт означава съвкупност от взаимоотношения, които се създават между две семейнородственн групи и индивиди в резултат на изпълнение на определени обредни действия (Генчев, 1974, I, 89 и сл.). За означаване на лицата, свързани с родство по кумство, има два типа названия. Първите са за лица, които са от групата, извършваща обреда, която общо може да се нарече група на кумовете. Тези названия са: кум — кума; кръстник — кръстница, а в част от южните и югозападните български краища — калмана — калтата; нунко, нунка; батина. Названията на лицата, върху които са извършени обредите (групата на кумците), са: кумец — кумица; кръщелник — кръщелница. Най-често тези названия обозначават всички членове на групите независимо от това, кой от тях конкретно е извършил обреда.

Термините на адрес към членовете на групата на кумовете са звателните форми на основното название. Добавянето на личното име към основната форма има само конкретизираща функция — да отличава конкретния член от групата на кумовете. Към кумците обръщението е по-често по име. Това е следствие от неравноправността на двете групи.

Кумството се характеризира с някои основни черти, като неравноправност на групите, свързани с кумството, предаването му по наследство, право и задължение на кума да поддържа кумството (Генчев, 1974, I, 97). Като система от обредни действия то регламентира третата линия на родство, което от народа е приравнено към кръвното. Встъпването в брачни отношения между лица, свързани с родство по кумство, е било строго забранено.

Корените на кумството, което се оформя като народен институт с консолидирането на българската народност, исторически се отнасят към родовообщинния строй, към авункулата и обредите на посвещение (Генчев, 1974, 109).

В определени родствени отношения встъпват и лица в резултат на участие в определено обредно действие или чрез специален обред, наричан побратимяване, респ. посестримяване.

През XIX и в началото на XX в. все още е била разпространена практиката лица, които изпитват другарски чувства или задължения един към друг, чрез специален обред да се побратимяват, т. е. да станат близки като кръвни роднини, брат и сестра, братя или сестри. Обредът се състои в порязване и всмукване на кръв един от друг, опасване с пояс, разменяне на китки и др. Тези китки от чемшир, вързани с червен конен, те носят като знак, че са станали побратими. Обредът завършва с угощение за роднините. Всяка година си правят взаимни гостувания и разменят подаръци, особено на Ивановден и Великден. Названията на лицата, които чрез обреди са встъпили в родствени отношения, са побратим и посестрима. Върху тях и техните деца съществува забраната да встъпват в брачни отношения.

Терминологичната система на родство у българите е твърде консервативна. В края на XIX и началото на XX в. тя отразява по-стари родствени отношения. Системата от родствени отношения през този период е единна за цялата българска етническа територия, докато системата от родствени названия показва известно разнообразие и различия, които отразяват някои черти от по-стари родствениг! взаимовръзки (Георгиева, 1981, 233).

В нашия език съществуват около 50 означения на роднинска терминология. Голяма част от тях са засвидетелствувани още в старобългарски език славянски думи. Друга голяма част от тях са явна по-късно, чисто българско производство: калина, малина, бако, кака, свако и др. Чужди заемки има, но по-голяма част от тях са регионално ограничени: латински — кум, копеле, прабългарско — баджанак (от пашеногъ), гръцки — калеко (свако, тетин), калтата (кум, кръстник), калимана (кума, кръстница), турски — балдъза (сестра на съпругата) и др. (Вакарелски, 1974, 531; Георгиева, 1981, 233).

### **Селска община**

Българската селска община става предмет на специални проучвания сравнително неотдавна. До този момент вниманието на учените е насочено повече към проучването на патронимията (рода) и семейната община (задругата).

Известно е, че родовата община в класовото общество е заменена от териториалната община. Родствените обединения във вид на големи семейства и патронимии съществуват вътре в нея и притежават известна автономия, но в крайна сметка се подчиняват на доминиращите в селото съседски отношения.

В една или друга форма или стадий на развитие съседската община продължава да съществува през целия период на феодализма. Под формата на преживелица от миналото общинните традиции в производството и социалния живот се запазват в селото и в условията на капитализма непосредствено до утвърждаването на едрото производство в селското стопанство.

Жизнената сила на селската община произтича от нейния дуализъм — най-характерната черта на този институт. Икономическият и социалният живот на общината се развивали на две противоречиви основи. Собствеността върху земята — основното средство за производство на селянина — се проявява тук в две форми: частно-семейна (върху обработваемите земи) и колективна (върху необработваемите земи). По такъв начин семейството като основно производствено звено не е напълно самостоятелно в рамките на общината. Отделната личност пък е член на общината дотолкова, доколкото се подчинява на нейните регламентации и се включва в системата ѝ посредством своята принадлежност към съответното семейство. От своя страна общината оказва подкрепа на своите членове и охранява, непосредствените им интереси (Маркова, 1981, 234).

Българската селска община като цяло би могла да се отнесе поради частносемейното владение на обработваемата земя, колективното използване на необработваемата земя и отсъствието на уравнително разпределение и преразпределение на земята към типа община марка. Все пак ограниченията върху алоидалната собственост в българската община били значителни, което я сближава в по-голяма степен с византийската община, представляваща особена разновидност на марката.

Освен правото да изкарват на паша добитъка си по чужди ниви след прибирането на реколтата от тях и по ниви, оставени на угар, право, което познавали и германците, жителите на българските и византийските села могли да косят трева от съседни участъци, да събират там дърва, да ядат плодове в чужда градина или лозе. Отчуждаването на земята било ограничавано от правото на предпочитание, с което се ползували най-напред роднините, след това съседите и най-после съселяните на собственика (История Византии, 1967, 17—18, 117).

Друга особеност на българската селска община били силно развитите в нея родствени връзки.

За периода на османското владичество липсват сведения за съвместно владение на земя от страна на група родственици. Налице са обаче косвени данни за устойчивостта на родствените връзки. Например в Родопите родствени семейства за продължителен период (до два века) владеели съвместно трудно делими ниви, овощни дървета, мелници, тепавици. При това приемането на исляма от страна на част от съвладельците не представлявало пречка за съхраняването на тази практика.

Като тип, общо взето, българската селска община в епохата на османското владичество си останала същата като през средновековието: обработваемите земи не подлежали на периодично преразпределение и се намирили в наследствено владение у отделните семейства, а необработваемите като правило принадлежали на селото. През XVIII—XIX в. се развива частната

собственост върху пясъчни пасища в районите, известни със стоковия характер на животновъдното стопанство, но и в тях общинните пасища продължават да преобладават.

Правилата за използване и на частната, и на общовладяната земя показват, че пълно разграничение между частната и общинната собственост върху земята в българското село според обичайното право не е имало. Това е поддържало елементи на колективизъм в икономическия живот.

В официалните турски документи селското самоуправление се очертава като орган за събиране на данъците, за осигуряване на обществен ред, за осъществяване на връзка между населението и администрацията. Селската управа се състояла от по-възрастни и същевременно влиятелни хора. Като особеност на самоуправлението на българските селски общини в периода на турското иго може да се изтъкне участието в него на свещениците (Грозданова, 1973, 43—45).

Периодът на Българското възраждане е осветлен в изворите значително по-добре. Преди всичко очертава се цялостно вътрешната структура на селската община, която се характеризира с тристепенно членение: семейство — родствена група — село. В тази структура семейството все още не е затворено стопанско и социално звено, както и родствената група. Селото като цяло запазва своята относителна затвореност.

Тази традиционна структура има за основа земеделско-животновъдното стопанство с полуприроден характер, стопанство, което от далечното минало векове наред е присъщо на българския народ.

Разделението на труда, развитието на стоково-паричните отношения, съзряването на буржоазния строй в селото с всички негови последствия постепенно разрушават тази структура. Селото се разслоява на групи с оглед преобладаването на едни или други професионални интереси и принадлежките към всяка от тях жители. Появяват се сдружения на животновъдите, важна роля в стопанския живот в планинските и предпланинските райони започнало да играе занаятчийството. В други райони селото е въввлечено в манифактурното производство и т. н.

Разслоението на общината на професионални групи дава отражението си върху обществения живот: вече тези групи население, а не патронимите (родовете) излъчвали свои представители в общинното самоуправление.

Така се развива един сложен процес на разлагане на селската община, процес, който се състоял не само в отслабване на позициите на общината и в укрепването на частната собственост, не само в отмирането на традициите на колективизъм в труда, а и в разединението на жителите на всяко едно от селата като резултат от разделението на труда, докато преди общата насока на стопанската им дейност способствала за тяхната сплотеност. В различните области на България този процес протичал с различна по степен интензивност, а в някои села бил едва в началото си (Маркова, 1981, 238).

Функциите на селското управление през този период били разнообразни: регламентация в сферата на стопанския живот, главяване на селски пастири и пазачи, даване или вземане под аренда на пасища, уреждане на наследствени дела или семейни спорове, контрол върху опазването на традиционните морални норми.

Селската управа се състояла от кмет и старейшини, избирани на общоселско събрание. Нерядко в нея влизали учителят и свещеникът. Характерно за селската управа било съединяването на управителните и съдебните функции.

През Възраждането се наблюдава трансформиране на селското самоуправление, което води до неговото качествено изменение. Преди всичко старейшинският съвет все повече се отграничава от общоселското събрание и във все по-голяма степен съсредоточава властта в свои ръце, като все по-често действа, без да му се упражнява контрол. Същевременно функциите на селското самоуправление се разширяват и паралелно с въвличането на селото в националноосвободителните борби на целия български народ и с приобщаването му към общонационалните задачи на културното развитие. Наблюдава се сближаване на селската управа с църковната община (Маркова, 1981, 239).

Съседските връзки, обединяващи жителите на селото, могат добре, да се проследят в разнообразните обичаи и обреди. Календарните празници като правило се празнували колективно. Семейните тържества излизали извън рамките на кръга от родственици.

След Освобождението в условията на свободното развитие по капиталистически път в буржоазна България разложението на селската община се ускорило. Селската община на практика престава да има затворен характер. Вече много външни лица владее парцели земя в селското землище. Отслабва същевременно и взаимната обвързаност на семейството, родствената група и селската община. Отглеждането на интензивни култури пречи за прилагането на принудителния сеитбооборот, за изкарването на добитък на паша в нивите след прибирането на реколтата. Придобитият от земеделието и скотовъдството стоков характер противопоставя интересите на отделните стопани. Разпространение придобиват едрите поземлени владения (чифлици), чието стопанство се води напълно самостоятелно (Дичев, 1902, 89; Григорев, 1898, 296—297).

В процеса на по-нататъшна индивидуализация на производството постепенно отмират и обичаите на колективен труд: сега на помощ на нуждаещите се притичват предимно роднини и най-близки съседи (Маринов, 1892, III, 352). Широко се разпространява «ортачеството» — временно обединяване на няколко лица въз основа на съвместно използване оръдията на труда и работния добитък.

Все пак, макар и отживели времето си, някои общинни черти продължавали да съществуват поради затрудненото развитие на капиталистическите отношения в селото. Немалка роля продължават да играят общинните традиции при развитието на кооперативното дело след Първата световна война. Традициите на колективи-зъм в труда и земевладението подпомагали възприемането на новите идеи, придавали национална специфика във формите на трудово-земенските кооперативи, кооперациите на горските работници и др.

Друга характерна особеност на вътрешноселските отношения след Освобождението били изострянето на класовата борба и фактът, че тя приемала все по-открити форми. Наблюдава се тясно приобщаване на селото към политическия живот в страната и във връзка с това обособяване на различни групировки измежду жителите на селата, на принципа на политическите симпатии (Маркова, 1960, 97; Натан, 1961, 275). В селото се разпореждали все повече заможните. Забелязва се рязко нарушаване на външния демократизъм в селския живот. Много от съхранилите се общинни традиции се превърнали във фикция. Положителното наследство на общинните традиции се проследява в някои страни от кооперативното движение, в елементите на колективизъм в труда, в характера на традиционните празници, в някои етнически представи на българските селяни (Маркова, 1981, 240).

### **Еснафски организации**

В периода на османското владичество организациите на българските занаятчии имат значение не само на производствени единици, но и като обществени институции в живота и бита на българите. Липсват сигурни сведения, че са съществували еснафски организации във Втората българска държава, но наличието им във Византия е едно косвено доказателство за тяхното съществуване и в българските земи.

Към края на XV в. завоевателите положили много грижи, за да възстановят старите занаяти и да създадат нови, за да задоволят преди всичко потребностите на нарастващата османска армия през вековете на експанзия на Балканския полуостров и в Средна Европа. Така занаятчийското производство се разпространило навсякъде из градовете, гдето то се отделя от селското стопанство и била организирано в еснафски сдружения.

По време на Българското възраждане занаятите са в своя разцвет. Занаятчийското съсловие става обществена сила в лицето на еснафските организации. Еснафът се превърнал в най-всеобхватната стопанска и обществена организация в османската феодална система. Тя била ръководена и подкрепяна от държавата поради фискални и политически съображения. А местното население виждало в нея професионална, социална и обществено-народностна опора (Паскалева, 1981, 241).

Всеки занаятчия принадлежал към определен еснаф (руфет). Имало отделни еснафи на търговиите или те били включени към съответния еснаф на занаята. В по-големите градове имало по над 50 еснафа.

Структурата на българските еснафи е твърде еднообразна. Тя се състояла от уста — майстор, калфа — помощник (работник) и чирак — ученик. Правата и задълженията на едните към другите не се променят през вековете.

Чиракът работел от една до три години безплатно, само за храна, след което ставал калфа. Като калфа той имал заплата, която от година на година се увеличавала. След изтичането на

калфенския стаж и полагането на майсторски изпит калфата можел да отвори дюкян, като заплащал на еснафа 400—500 гроша вноса.

Всяка година майсторите (притежатели на дюкяни) избирали един протомайстор (устабаши), един чауш за негов помощник и няколко членове на еснафския съвет. Този избор се потвърждавал от правителството. Към еснафския съвет избирали яху баба или кехая — турци.

Протомайсторът е присъствувал при главяването на чираците и калфите, разрешавал споровете между членовете на еснафа и налагал глоби. Наказанията били няколко оки восък в полза на църквата или затварянето на целия или част от дюкяна за ден и повече. Имало и кондика (списък на майсторите), а някога и писан устав, но обикновено еснафът се управлявал по обичай и предание.

Събранието на еснафа е наричано лонджа, название, отдавна разпространено на Балканския полуостров и без съмнение с италиански произход.

Протомайсторът е бил пазител и на еснафския сандък, който се запечатвал с еснафски печат, като един член от съвета държал печата, а другият ключа от касата, която протомайсторът не смеел да отваря без присъствието на членовете на съвета. Някои еснафи имали имот и до 100 000 гроша, от които помагали на по-бедните членове.

Еснафите са имали специален обред, свързан с провъзгласяването на калфата за майстор, т. нар. тестирлик. Той бил предшестван от изпит на калфата, на който той под наблюдението на майсторите изработвал своето майсторско изделие. След шествието из града на бъдещите майстори, при което калфите минавали с музика из всички махали, яху бабата и кехаята извършвали тържествен обред, като прехвърляли през рамото или превързвали около кръста на «обречения» един тестир (копринена престилка, пещимал или даже къс копринен плат). Калфите дарявали яху бабата или кехаята обикновено с хубав сукнен плат. Обредът тестир завършвал с обилна гощавка.

Освен това всеки еснаф е имал свой патрон, в чиято чест имало специални служби, за които ни съобщава Д. Маринов: за хлебарите и кюркчиите (кожухарите) службата е на св. Илия (20 юли), за куюмджиите (златарите) е на св. Константин и Елена (21 май), за папукчиите (чехларите) е на св. Спиридон (12 декември), за бакалите и абаджиите е на св. Петър (29 юни), за терзиите е на св. Богородица (15 август), за дюлгерите е на св. Тома (6 октомври), за кръчмарите е на св. Атанас (18 януари) и пр. (Маринов, 1892, 304—305).

Еснафските организации играели важна роля в устройството и дейността на църковно-религиозните общини в българските земи. Навлизайки в ръководството на общините, еснафите се грижели за местните училищни, църковни и обществени работи. Еснафските организации били особено дейни в църковната борба, разгърнала се в средата на XIX в. Така например създадената от 24-те български еснафи община в Цариград станала център, който представлявал исканията на българите от Мизия, Тракия и Македония по българо-гръцката църковна разпра (Паскалева, 1980, 325 и сл.).



Еснафите започнали да се разпаднат още от 1840 г. с въвеждането на реформите в Османската империя, но продължили да бъдат авторитетни и почитани организации. Запазвайки своята автономия, те имали характер на обществени и народни институции, изпълнявайки дори функциите на общини.

### **Народно обичайно право**

Народното обичайно право е дял от обществената култура, свързан с уреждането както на лични, така и на обществени отношения. Това право урежда отношенията по силата на обичая, който е станал закон, задължителен за всеки член на дадено общество.

Обичаят е най-старият източник на правото. Обичаите, както и законите имат дълбоки корени в народното самосъзнание, убеждение и одобрение.

Народното обичайно право е съвкупност от норми, които независимо от законодателната власт възникват, живеят и се прилагат непосредствено в живота на народа. То е анонимно.

Обичайното право в средновековна България до покръстването е било единствената правна система, макар и твърде елементарна и недоизградена. След създаването на българската държава както прабългарите, така и славяните са имали свое обичайно право (Андреев, 1980, 330 и сл.).

Може да се каже, че юридическите обичаи на прабългарите и славяните били твърде сурови. Така бягство от сражение, отказ да се влезе в бой, явяване на бой с недобро оръжие и лошото пазене на границата се наказвали със смърт.

След покръстването тази наказателна процедура не би могла да се запази, тъй като тя е била твърде сурова и твърде примитивна, за да издържи изпитанието, наложено от изграждащите се феодални отношения. Затова в България се възприема византийската Еклога. Но славянската Еклога не е тъждествена с византийската. Тя признава при липса на родственици на починалия наследствено право в полза на бедните, каквото римо-византийската система не познава. Този и други казуси са едно доказателство, че обичайното право преди покръстването е продължавало своето съществуване наред с приетото от Византия писано право.

Обичайното право на Втората българска държава е претърпяло определени промени във връзка с напредналата феодализация на българските земи. Наследяването на имота, договорите, имащи за предмет поземлени имоти, получили отпечатъка на разпития феодализъм. Правата на селячеството били ограничени за сметка на феодалната класа. Наред с това обаче редица древни обичаенправни норми и институти се запазили, показвайки забележителна устойчивост. Тук трябва да бъдат споменати колективната отговорност на общината за извършени на нейна територия престъпления и колективната отговорност на задругата за провинения на нейни членове.

По време на османското иго обичайното право се е запазило, макар и не изцяло, благодарение на ограниченото самоуправление, което имали българските селски общини и българските еснафски организации. Кметовете, кнезовете и чорбаджиите, на които били поверени определени самоуправителни функции на общината при упражняването на правораздавателна дейност са прилагали българското обичайно право. Аналогично е било положението и при еснафските организации.

По съдържание българското обичайно право по време на османското иго е било твърде елементарно. То е уреждало неувложкени от правно гледище семейни, договорни, наследствени отношения и е санкционирало сравнително по-леки наказателноправни провинения.

Така българското обичайно право през османското иго разкрива сиежа символика при сключването на брака, при договарянето, както и стремеж за справедливо взаимно подпомагане при договори като заредата, спрегата, заема за послужване. Разбира се, то е санкционирало и такива договори, чрез които е била превеждана жестока класова експлоатация, като лихвен заем, договорите за каем на труд и др.

Българското народно обичайно право е изиграло важна роля за неналагането на чуждото (византийско и османско) право при уреждане на отношенията на покореното българско население. Па този начин то спомага за запазването на българската народност, за изграждането на българската нация.

Народното обичайно право може да бъде разделено на семейно и наследствено, веществено и договорно, наказателно и процесуално.

Семейното обичайно право се занимава с отношенията в семейството: сключване на бракове, евентуално развеждане, отношенията между членовете на задругата. По традиция редовното оженване се извършва след годеж, който е своего рода спазаряване между двете страни — момина и момкова. В тези случай момковата страна е длъжна да заплати на момината т. нар. бащино и майчино право в пари или предмети.

Ако някоя девойка избяга при любимия без бащино съгласие, родителите ѝ загубват правото да я връщат обратно, а момковата страна не е задължена да плаща. При евентуално разпусчане (развеждане) се връщат даровете, но на разведените българският народ в миналото не е гледал с добро око.

Вдовството също се подчинява на известни обичайни норми в зависимост от това, кой е починал — съпруг или съпруга, и каква е възрастта на децата.

Обикновено жените жалеят по-дълго време от мъжете — от една до три години, а когато има деца, въобще не се женят втори път. По-друго е положението при овдовелия мъж, тъй като жена трябва да се грижи за децата, особено ако те са невръстни.

Овдовялата съпруга остава да живее при родителите на мъжа си. Ако се ожени втори път, взема със себе си само момичетата, а момчетата остават при родителите на съпруга ѝ. Ако няма деца, тя се връща при своите родители. Обикновено за деца сираци се грижат вуйчовците им.

С голямо уважение според българското обичайно право се ползувало осиновяването и настойничеството, за което говори и поговорката «Отглеждай чуждо, да ти даде господ свое». Осиновеното дете, след като този акт бъде узаконен, става редовен член на семейството с всичките правни отношения на наследник.

Наследственото право урежда наследствените отношения между роднините (членовете на едно семейство или заедруга). Подялбата на наследствените имоти ставала по традиция без писмени актове и свидетели, като участващите в подялбата теглели жребий. Къщата се падала на най-малкия брат, при когото оставал да живее бащата. Към наследственото право спадат и завещанията, които родителите оставяли приживе.

В българската народна традиция са създадени обичайноправни норми за задълженията, намерили отражение в много поговорки: «Вол се връзва за рогата, а човек за езика», «Където плюя, не лижа», «Дадена дума, хвърлен камък», «Умри, но думата си назад не повръщай».

Вещно (имууществено) и договорно обичайно право. Българското обичайно право разграничавало недвижими от движими имоти, макар да не е имало установена терминология за едните и за другите. Неустановена е и терминологията относно собствеността и владението, но обичайното право познава тези понятия и разграничава правото на собственост от фактическото ползуване на вещите.

Заслужава да бъде отбелязано, че е било обичайно както на животните, така и на други движими вещи (котли, сахани и др.) да бъдат поставяни знакове за собственост — белези — чрез цепване, пробиване или отрез по ушите на овцете, белези с нажежено желязо или с боя по кожата на едрия добитък, кръстчета, звездици и други знаци по домашните съдове.

Границите на непокритите недвижими имоти са били означавани с камъни, с ивица неразорана земя, синори, а също така и чрез използване на естествени топографски белези — дървета, потоци, реки, долове, могили и др. п.

Съкровището, собственикът на което не е бил известен, според обичайното право принадлежало на този, който го е намерил. То се наричало имане. С иманярството има свързани много поверия и легенди.

Според обичайното право всеки могъл да упражнява събирателство (да събира гъби, ягоди, жълъди) и лов свободно. Това, което не е дадено или засято от човешка ръка, могло да бъде събирано, без да се търси разрешение от когото и да било.

Най-често договорите се сключвали устно в присъствието на свидетели. След постигане на съгласението, изразено чрез ръкуване на договарящите се, извършвало се черпене на присъстващите свидетели, т. нар. «пиене на кръчма».

Наред с устната форма на сключване на договори имало и писмена форма, практикувана по-рядко. Тя започва да се прилага често след навлизането на капиталистическите отношения в българските земи. Писмените договори са намерили приложение най-вече в по-оживените търговски и занаятчийски центрове и за сделки с по-значителен паричен интерес. Тук свидетелствата са вече необходимост.

Договорното право регулирало продажбата на добитък чрез джамбазите (посредници), възнаграждението на полските пазачи, означавани най-често пъдари, възнаграждението на пастирите, наемането на вещи или животни, даване под наем на изполица, заемите на хранителни продукти, възнаграждението на наемни работници (ратаи, чираци), възнагражденията в различните съдружия на работа (жетварски дружини, овчарски дружини, зидарски тайфи, гурбетчийски тайфи и т. н.).

До Първата световна война е била известна практиката на завладяване на общи, държавни земи чрез заораване, заграждане, разораване и засяване. Завладяването на пътища е било строго забранено.

Наказателното право също спада към обичайното право, като за него е характерна ограничената терминология — право/криво, добро/зло, помощ/пакост.

В преценката на престъпните деяния, както и в наказанията, има установено степенуване. По време на османското иго по-тежките престъпления, като разбойничеството, убийството и др. подг. както и всички престъпления против държавната власт, били наказвани от османския съд и османското право. По българското обичайно право били наказвани сравнително леки провинения, извършени от българи, при които потърпевшите (поначало, но невинаги) също били българи.

Такива провинения били: кражба на предмети със сравнително неголяма стойност: селскостопански произведения (царевица, дини, грозде), животни (кокошки, патици), пчели или яйца, или домакински вещи; повреждания на овошки, опасване на посеви; сбивания и телесни повреди; обиди; безнравствени деяния (разврат, скотоложство) и др.

За тежко престъпление се смята кражбата, но не всички вземания на чужди предмети и стоки се считали за еднакво тежки и еднакво осъдителни провинения. Тежестта на провинението се определяла с оглед стойността на откраднатата вещ, причината и времето на извършването ѝ, с оглед на мястото, където е извършена. Народното обичайно право счита за особено тежки кражбите, извършени нощно време, кражбите чрез счупване на катинар или разбиване на врата, кражба от църква или манастир и т. н.

По традиция при някои кражби народът проявявал снизхождение — така например, ако крадецът е сиромаш човек или е вдовица и е откраднал, за да нахрани децата си. Не се наказва и кражбата, извършена от жена, която е бременна или родилка, на която се е пощяло.

Не се крадяло по време на чумни епидемии. Определени предмети също били табу за кражба — катран, восък, сол, брашно от воденица, снопи от нива, защото се вярвало, че крадецът в тези случаи, а заедно с него и семейството му ще бъдат споветени от нещастие.

Обидата и клеветата също били осъждани и наказвани според народното обичайно право. За обида се смятало да грабнеш някому калпака и да го удариш в земята, да удариш някому плесница, да напсуваш някого, да целунеш жена или да отрежеш косата на мома, да се отнесе пътната врата до чешмата или реката от обидени коледари и пр.

От неморалните деяния, наказуеми от народното обичайно право, били блудството, прелъстяването на жена или девица, прелюбодеянието, скотоложството, докато изнасилването се е смятало за тежко престъпление и се наказвало от османския съд.

Мъж, който залови жена си в изневяра, има право да я убие или да убие и двамата, ако може да стори това. Ако не може да го стори, може да изгони жена си при баща ѝ. А към мъж, който прелъсти и измами момиче, наказанието е било да се ожени за него или да му плати моминството.

Наказанията според българското обичайно право били парични, телесни и опозорителни. Познато било и изгонването на виновния от населеното място, където е живял.

Едно от често прилаганите наказания по обичайното право била глобата. С нея били наказвани поврежданията на имот, кражбите, обидите. Широко прилагани били телесните наказания като боя с пръчки, или тояги. С бой били наказвани крадците и развратниците. По-рядко било прилагано «запирането в кауша».

Много тежки били опозорителните наказания. Развеждали крадците из селото, като окачвали на врата им откраднатите вещи и ги карали да викат, че ги продават. Развратните мъже и жени качвали на магаре с лице към опашката, карали ги да възседнат върлина или да седнат на колесарка и по този начин ги развеждали из селото. При всички случаи развеждането е било придружавано с викове и дюдюкания от събралите се селяни, а много често и побой над опозорен престъпник, след което той най-често избягвал от селото.

Що се отнася до наказателната валидност, според българското обичайно право давност за извършено престъпление няма.

Еснафските организации също наказвали провиненията и престъпленията на своите членове, като самоволно отваряне на дюкян от майстор без майсторско право, предсрочно напускане на калфи и чираци, по-ранно отваряне на дюкяна и др. п. Наказанието се определяло от еснафската организация и най-често бивало глобяване, затваряне на дюкяна или бой на избягалите калфи и чираци.

Към народното обичайно право спада и кръвното отмъщение. То представлявало стар обичай, формирал се в родово-племенния обществен строй, тъй като едно убийство тогава водело до нарушаване на численото равновесие, до обществено и икономическо разбъркване.

На първо място отмъщението е насочено към убиеца, но може да се убие и близък негов роднина по мъжка линия. По принцип жени и старци, а също така и деца не могат да бъдат обект на кръвно отмъщение.

Отмъщението е дълг преди всичко на най-близките (баща, брат или син), като по изключение може да се извърши от по-далечен роднина или нает за тази цел човек. Вярвало се, че не се ли организира отмъщението, за убития нямало покой на другия свят.

По народното обичайно право, преди да се насочи оръжието към увредителя, т. е. този, на когото ще се отмъщава, трябва да му се извика, да разбере той кой и за какво го убива. При това отмъщението се извършва със същото оръжие, с което е извършено първото убийство.

Такива саморазправи често усложнявали обществените отношения. «Наказателното» отмъщение невинаги приключвало веригата от причини и следствия и нерядко на свой ред давало повод да се търси ново възмездие.

За да се избегне жестоката разпра, състоятелните хора започнали да се откупват чрез преговори с рода на потърпевшия. При съгласие на страните претенцията за кръвната разплата била заменена с откуп. Първоначално откупът се е извършвал в натура, а по-късно и в пари. Макар че тази форма допринася да се намали броят на престъпленията, все пак тя е била преимущество на богатите. Онзи, който не могъл да плати откупа, бил наказван кръвно отмъщение според народното обичайно право.

Кръвното отмъщение било познато и на славяни, и на прабългари. То продължило да действа и след образуването на българската държава (Петрова, 1979, 39—42). Ценни данни за стремежа да се избегне кръвното отмъщение се намират в отговорите на папа Николай I по допитванията на българите.

С преминаването от родова към териториална (съседска) община кръвното отмъщение постепенно изчезва от бита на българите.

## Материална култура

### Земеделие

Традиционното земеделие на българите е обект на проучване още с поставянето на основите на етнографската наука в България. Значим принос в неговото проучване е направил Хр. Вакарелски. В статиите от поредицата «Из веществената култура на българите» (Вакарелски, 1929, 1932, 1936, 1943) той подробно разглежда основните земеделски оръдия на труда. По-пълното разглеждане на този поминък намира място в труда му «Етнография на България». Значим принос за изясняване генезиса, етническите взаимовлияния и историческото развитие на земеделските

сечива имат трудовете на Л. Дуков (Дуков, 1965, 1971, 1971/1972) и Ив. Венедиков (Венедиков, 1981).

По време на Първата българска държава създаденият преди IX в. «Земеделски закон» (леке агрария) е написан върху начина на живот преди всичко на българите.

По време на Втората българска държава (XIII—XIV в.) земеделските продукти съставлявали една голяма част от износа на държавата.

Земеделието е основен поминък на населението в равнините, в полето, но се е срещало, макар и в примитивна форма, и в планинските райони на Стара планина и Родопите.

Обработването на земята е наричано земеделие, земнеделие, земледелие, а обработваната земя — нива, орница или орниче. Българите разоравали земята с рала, а по-късно и с плугове.

Разораването на земята ставало рано напролет, докато земята е още мокра. След първото разораване следва второто, като този път се оре напреки на първата оран. Само в планинските места разораването става с копачи. Ако има храсти, те биват изсичани или изкоренявани със специални приспособления, наричани косер, търнорез или търпан. Очистените места от тръни и храсти се наричат требеж, требежина, требежище, кърчовина, чуканина или голосек. Изсечените храсти се натрупват в края на мястото за ограда или пък се употребяват за гориво. Корените се изваждат обикновено с копач, търнокоп или казма. Така приготвеното място за сеитба се нарича коренеж, копанина или ровище (Вакарелски, 1974, 107 и сл.).

В миналото, макар и рядко, се практикувало опожаряването на гори за създаването на ниви. Този начин на обработка на земята в България е практикуван до Освобождението, като само в Родопите и Странджанско се е запазил до 1912 г. Опожаряването е практикувано във високопланински места с иглолистни и широколистни гори. Нива, получена чрез изсичане и запалване на дърветата, се нарича пожар, пръжар, или огорелина.

Най-разпространените зърнени култури у българите са пшеницата, наричана още ченица, загория, белия, червенка, жито и ръжта — една стара славянска традиция. Докато пшеницата се сее повече в равнинните места, ръжта преобладава в планински райони. Зърнени храни, които се използват главно за храна на животните, са ечемикът, овесът, царевичата и просото. Като храна за хората се сеят бобът и лещата.

По цяла България наторявали земята за по-високи добиви. Това ставало обикновено с естествен оборски или егречен тор. Оборският тор, получен от домашния добитък, бил извозван (с коли) или пренасян (от товарни животни) на полето и стоварван на купчни след жътвата, а преди есенната оран го разпръсквали с помощта на вили. Егречното наторяване ставало, като егреците се местели от нива на нива, от ливада на ливада, където животните престоявали около седмица.

Засилването на «постната» земя ставало не само чрез наторяване. За да стгне почвата «тлъста» или «силна», оставяли нивата няколко години подред да стане целина, угар, като я орели, но не я засявали.

В земеделското стопанство на българите могат да се проследят всички главни стадии на развитие на земеделските системи — от най-примитивните до най-съвършените.

Най-старата земеделска система е еднополната, свързана със затвореното стопанство, неплодородието на почвата, наличието на много големи площи с гори и селища с малко население. При този начин на обработка на земята се сее просо, ръж, ечемик, лен и др. земеделски култури.

Еднополно започват да се отглеждат след XV—XVI в. и новите за българските земи земеделски култури, проникнали от Изтока и Америка. Оттук и наличието на топоними като Тютюнището, Бобенището, Царевичака, Памуклука и т. н. Дори до 30-те години на XX в. в Еленско, Сливенско, Разложко, Неврокопско еднополното използване на земята се запазва за 12 до 16 % от обработваемата земя (Мутафов, 1980, 77).

Качествено нов етап е преминаването към двуполната система на земеползуване. Тя се състои в редуването на есенници с пролетници. При триполната система след това редуване на есенници с пролетници нивата се оставя на угар, като се наторява, за да възстанови своето плодородие. Триполната система е сравнително най-устойчива у българите, макар че при нея трудно се въвеждат нови култури.

През епохата на капитализма в българските земи започват да се прилагат по-съвършените, т. нар. плодосменни системи. При тях годината за угар е разредена или въобще премахната, тъй като почвата е добре наторявана. Освен това се налага отглеждането на индустриални растения — слънчоглед, захарно цвекло, картофи, детелина, хмел и др. През 30-те години на XX в. се въвеждат вече и изкуствените торове. Почвата започва да се обработва с механизирани оръдия на труда. Това е свързано с интензификацията на земеделието, която настъпва при развитието на капиталистическите отношения в българското село.

Мотичното земеделие се среща навред в България както в миналото, така и днес. Докато в планинските райони мотиката замества дори и ралото, в полето се използва при градинарството, лозарството, обработката на царевицата, картофите, тютюна и розата.

В зависимост от обработваните култури и географските условия се разграничават няколко форми мотики: копач, калестир, чапа, мотика, дикел. Те се различават и по големина. Докато калестирът има ширина на острието 5—6 см, а чапата — 18 см, то мотиката може да има острие до 40 см.

Мотиката може да има четириъгълна (Пиринско, Осоговско и Елховско) и трапецовидна (Пазарджишко, Ихтиманско, Панагюрско и Елховско) форма, но най-широко разпространена е мотиката с широко, полукръгло извито острие (Северна България, Тракия и Софийско). Дикелът е особен вид мотика с два зъба. Среща се в Асеновградско, Старозагорско и Странджанско и се използва при обработката на каменисти почви и при лозарството.

До края на XIX, а в някои райони и до средата на XX в. българинът е разоравал земята с рало, орало, урало, като само в равнинните райони плугът навлиза още в края на XIX и началото на XX в.



Сведения за ралните форми в България намираме у Фр. Нопча, Ф. Каниц, К. Иречек. Специално внимание на ралата у нас, на техните форми и генезис отделят Хр. Вакарелски, В. Маринов, Ю. Обремски, Ж. Въжарова, Х. Коте, Л. Дуков и Хр. Холиолчев.

Дървеното рало представлява просто земеделско оръдие на труда, теглено от впрегатни животни, най-често волове или биволи. Основните му части са: ръчица (с нея се държи и направлява ралото), плазица (на нея се закрепва метален палешник, с който се разорава земята), воище (теглещата част, в която се впрягат животните посредством ярема (хомота), уши (за отхвърляне на пръстта встрани), чернело (за порене на земята пред палешника) и др.

При Хр. Вакарелски и В. Маринов основен класификационен белег е воището. Докато Вакарелски класифицира ралата в четири основни групи (Вакарелски, 1930, 55—109, 1975, 115—121), то В. Маринов разделя това оръдие на труда на две основни групи — плазични и безплазични (Маринов, 1979).

През 1981 г. се появи една нова класификация на ралата, предложена от Хр. Холиолчев, който също разделя ралата на четири типа: I двурамно (едноъгълно) — главинесто; II тип — тристранно (триъгълно), чието воище (право или криво) се скача е ралицитл и ъгъла между ръчицата и плазицата; III тип — тристранно (триъгълно, чието воище (обикновено криво) се скача с плазицата; IV тип четиристранно (четириъгълно), чието воище (право или криво) се скачва с ръчицата (Холиолчев, 1981, 14—22).

Според Хр. Вакарелски в България има четири основни типа плазично рало: правовоищно, кривовоищно I тип, кривовоищно II тип и кривовоищно III тип, означавано още като главинесто рало.

Правовоищното рало е това рало, при което воището е право и е прикачено за ръчицата чрез длаб. Този тип рало е означаван още като четиристранно рало, рало тип квадрангулум (Холиолчев, 1981, 14—22). Спори се за генезиса му. Така Фр. Нопча, Д. Овчаров и Ст. Станцев смятат, че е славянско рало, докато Хр. Вакарелски издига тезата, че правовоищното рало е средиземноморско наследство в традиционната българска земеделска култура (Вакарелски, 1972, 339—374, Станчев, 1954, Овчаров, 1980, 42 и сл.). В България се среща в западните части на страната ни.

Извън България правовоищното рало се среща още в Сърбия, Северна Албания, Войводина, Словения, Румъния, Украйна, Полша, Австрия, Германия, Холандия, Англия и Испания (Вакарелски, 1972, 366—367).

Кривовоищното рало I тип, означавано още като тристранно рало (триангулум) (Холиолчев, 1981, 14—22), се нарича така, защото воището му е изкривено, криво. При този тип рало то излиза от плазицата, по-близо или по-далече от ъгъла.

Този тип рало е разпространен на различни места в България: най-големият ареал, където той се среща, е в средните области на България — Старопланинския район, южно от Велико Търново и

западно от Севлиево-Троянско, а на юг в Карлово и Казанлъшко. Среща се още и край южните части на Родопите и Пиринско, в най-югоизточните райони на Странджа и спорадично северно от Плевен.

Всички изследователи на ралата са единодушни, че при този тип рало се касае за тракийско наследство в културата на българите. Среща се още в Румъния, Гърция, Италия, Франция и Тунис (Вакарелски, 1972, 367).

Кривовоищно рало II тип, означавано още като тристранично (триангулум) (Холиолчев, 1981, 14—22), се различава от кривовоищното рало I тип по това, че воището излиза от ъгъла между ръчицата и плазицата, или близо до този ъгъл.

Разпространението на този тип рало в България е следното: то се среща в цялата област на изток от правовоищния тип с изключение на отделните места, където е употребяван втори тип рало. И при този тип изследователите са единодушни по отношение на генезиса му — то е славянски тип рало. Извън България то се среща още в Румъния, Украйна, Унгария, Херцеговина, Далмация и Северна Албания (Вакарелски, 1972, 367).

Кривовоищно рало III тип, също триангулум (Холиолчев, 1981, 14—22), е интересно със своята конструкция. Воището му е масивно и е силно закривено в задната си част, понякога дори под прав ъгъл. В долния край на воището е прикрепена в широк длаб къса и масивна плазица, наричана още главина, откъдето и названието на този тип рало главинесто рало. Среща се в Югозападна България, на долината на р. Струма и във Варненско, където е пренесено от бежанците след Първата световна война.

По отношение на генезиса на този тип рало и тук е налице единодушие — касае се за тракийско културно наследство. Извън границите на България се среща в Италия, Франция, Испания, Тунис и Германия (Вакарелски, 1972, 367—368).

Старите хора си спомнят, че българите са употребявали т. нар. «плужно рало» с едно ухо и несиметричен лемеж. По конструкция то е еднакво с третия тип рало, употребявано е до 1920 г. в Източна и Западна България — Преславско, Елховско, Самоковско и Раз-ложко, а също така и в някои планински области за разораване на целини и за първа оран на угарите.

Само в равнините — Тракия, Добруджа и Видинско — в края на XIX в. се срещали дървени плугове, снабдени с колела или пък прикачени към предницата на обикновената четириколна кола. Подобно изображение ни е оставил и Ф. Каниц (Каниц, 1882, 268).

Железният плуг се явява поединично в България още в средата на XIX в., но основно оръдие за обработка на земята до 30—40-те години на XX в. си остава ралото. Така около 1927 г. 90% от населението все още оре с дървени рала и дървени плугове. Забавянето на навлизането на железните плугове се дължи на неграмотността на населението, беднотията и не на последно място на традицията (така например селяните вярвали, че на нива, обработена с железен плуг, ще

изгори посятото в нея). Железните плугове навлизат най-вече в чифлиците, и то в равнините (Дунавската и Тракийската).

Навлизането на земеделската техника и просвета довежда да изоставянето на традиционните практики, на традиционните начини и способности за запазване на реколтата. В основата си тези практики имат предимно магически характер и са краен резултат от непознаването на природните закони, на взаимоотношенията между човека и заобикалящата го среда.

Така за едро жито в посева поставят дренки, орехи и ябълки; за гъст посев — четка, гребен, лук и чесън. Лукът и чесънът играят освен това апотропейна роля, като отблъскват с миризмата си злите сили.

Сеячът трябва да се съобразява с дните и фазите на луната при сеитба. За хубави дни са смятани понеделник, сряда и четвъртък. По традиция не се сее на празен месец или при «гниенето» на месеца, за да не са празни класовете, за да не гние, за да не свърши зърното.

Има сведения за кръвна жертва при подготовка на семето за посев — колене на кокошка или петел и опръскване на семето с кръвта на закланото животно. Християнската религия налага освещаването на семето в църквата. Разчита се на магическата сила на някои растения, от които се приготвят китки за орача, за воловете и за колата. Най-често китките се правят от здравец, босилек, чимшир, растения, на които народът приписва магическа сила, поради което са използвани и в много други обреди.

Против главня, болест по житните растения, в деня на сеитбата не се готви в черни съдове, а през нощта стопанинът и стопанката не се събират. В семето, определено за посев, се поставя пепел от бѣднивечерския огън, за която се вярва, че притежава магическа сила. За да е чист посевът, сеячът се облича в чисти дрехи.

За да няма пожар по нивите, стопанката обикаля колата и впрегнатите волове и прави кръг с жерава и пепел, а за да върви сеитбата по вода, полива пред колата.

За да не се «изнесе» плодородието от къщи, по време на сеитбата нищо не се дава от къщи. Селският глашатай приканва чуждоселците да напуснат селото преди изнасянето на семето за посев, за да не бъде отнесено в чуждо село.

За първия ден от сеитбата стопанката приготвя обредни хлябове и кравайчета, които се обричат на слънцето, на земята, на птиците, на воловете и на сеяча, от чието разположение зависи успешното развитие на реколтата. Тези обичаи и обреди, свързани със сеитбата, излизат извън българската етническа територия и имат паралели при другите южни славяни (Колева, 1967, 173—190).

Засяването на пшеницата, ечемика и ръжта е ставало в миналото както през есента, така и през пролетта, докато останалите култури (овес, просо и др.) били засявани само пролетно време. Есенните посеви се означават от народа като есенници или зимници, а пролетните — пролетници или летници.

Засяването ставало на ръка. Семето за посев се слагало в кринче или дисаги, които сеячът взема, като дисагите премята през лявото рамо, а пък кринчето слага под лявата мишница. Семето се разпръсква с дясната ръка отляво надясно. За тази цел нивата се разделя с помощта на ралото на лехи, имащи ширина 5—6 метра. Тези лехи били наричани още насеvници. Лехата се засява, като по нея се мине два-три пъти в зависимост от гъстотата, която иска да получи сеячът.

Есенното засяване става «под рало», като след разхвърлянето на семето то се зарива с ралото съвсем плитко, след което се бранува, за да се натрошат буците, за да се заринат всичките семена и да се съберат плевелите.

Пролетното засяване става «под брана», като семето се хвърля в прясно изораната нива и след това се завлича с брана.

В България са известни няколко форми брани. Най-простият тип брана се състои от клон, влачен от воловете върху засятата нива. Друга форма брана е дъска или дърво, вързано в двата края с въже и теглено от коне или волове. Обикновено върху дъската стъпва сеячът за тежест. Трета форма това е брана, изплетена от пръти. За брана е използвана и едната ритла на колата, която, както и дъската, е привързана от двата края с въже. Тези форми на браната, наричана още търмък, арапа, влак, влякушка, влачуга, не са географски определени. Най-голямо разпространение има влачената дъска, или ритла. Тя се среща в цяла Северна България, Добруджа и Тракийската равнина (Вакарелски, 1931, 131—165; Вакарелски, 1974, 122 и сл., Вакарелски, 1983, 19).

В миналото жътвата у нас се е извършвала със сърпове, като само в големите чифлици на Добруджа са били познати жетварските машини. Сърповете биват два вида — назъбени и неназъбени. Неназъбените са по-големи и се наричат каврама или сирма. Те се срещат в Югоизточна България. С назъбените сърпове, най-често фабрична изработка, класът се отрязва като с трион отстрани на хванатия клас, докато при неназъбения сърп класът се отсича чрез натискане отпред на жънатите класове.

В Източна България при жътвата се използва паламарка, която представлява дървена ръкавица с един закривен навътре рог. Тази паламарка се намушва на средния, безименния и малкия пръст на лявата ръка и служи за обхващане на повече класове и за предпазване на ръката от порязване със сърпа.

В края на XIX и началото на XX в. в Добруджа и Тракия се наложило косенето. С косата се прибират ниско израсналите пролетни посеви по време на суша — овес, ечемик. При косенето на житни култури към косата се прибавя една дървена решетка, позволяваща по-добро прибиране на откосените стебла, наричана най-често кафез.

Началото на жътвата е свързано с обичаи и обреди, за осигуряване на лека и спорна жътва. Жетварите окачвали по дрехите си (жените най-често по кърпите си) перо от птица, цвете — спореж, спорчи. Жътвата започвала най-чествръстата жетварка, наричана чакъмджийка, която реже чакъма, 'ивица от нива'. Ако в първия ден на жътвата дойде стопанинът на нивата, изправяли му

първия сноп, като застилали отгоре кърпа или поставяли шапка, в която той хвърля бакшиш за почерпка на жътварите.

Ожънатото жито се слага на ръкойки, които се събират и се връзват на снопи. Ако пожънатото жито е влажно, снопите се оставят на купчини по три или пет снопа и като изсъхнат, се правят на кръстци по 13 или 17 снопа (в Сливенско по 14), като се нареждат с класовете навътре, за да се покриват взаимно. По-старинният начин за прибирането на снопите — правенето на купи, е запазен до късно в Родопската област, която е резерват на много старинни елементи на народната култура.

Краят на жътвата също бил отбелязван с някои обичаи и обреди. Почти навсякъде в България е правена т. нар. брада. От най-едрите 20—30 класа изплитали плитка и я украсявали със синец, връзвали я с червен конец и вечерта я давали на стопанина. Семената от брадата се пазели за следващата сеитба. Вярвало се, че ще осигурят плодородие по нивите.

Когато се говори за жътва, трябва да се спомене за жътварските дружини от жени и девойки от балканските селища, които всяка година, предвождани от драгоман, ходели на руманя, за да припечелят пари за чеиз. Такива жътварки от Търновско и Габровско отивали в Южна България (Сливенско и Бургаско) или в Добруджа, където жънели около две-три седмици. По време на жътвата спели на нивата и само при лошо време гостували в «плевника» на стопанина на имота, комуто жънели. Техният труд бил непосилен и често пъти руманята за някои участници завършвала трагично (Уста-Генчев, 1892—484—495; Гешов, 1890, 310—326).

След прибирането на снопите започва вършитбата. Един стар начин за освобождаване на зърното от класовете е очукването на класовете. Това е стара традиция, позната на много народи. Общославянското название на уреда, с който става очукването — цеп, цап, цепило, говори за стара славянска традиция.

Цепът представлява дълга тояга, накрая на която е вързана кожена връв или друга по-къса тояга, с която чрез замахване се очукват класовете. Цеп може да се срещне още в Пиринско и Огражден. Вършането с цеп е било практикувано предимно за запазването на житните и най-вече на ръжените стебла.

Преди механизирането на селското стопанство повсеместно в България се е вършеело с добитък: волове, биволи, коне, мулета, на открито гумно, харман. Това е добре очистено място, което после бива утъпквано. В някои селища дори е измазано с глина, за да бъде съвсем гладко, или пък е покривано с тикли — в Родопите и др. планински райони.

Големината на хармана е в зависимост от възможностите и нуждите на стопанина. В полските села диаметърът на хармана се движи между 20—25 м, в планинските селища — 6—7 метра, а едрите земевладелци в Добруджа са правели хармани с диаметър 50—60 м. В Западна и Средна България, а така също и в Тракийската низина в средата на гумното е забит кол, наричан стожер, строжер, стежер, около който се нареждат снопите и за който е завързано въжето, с което се кара

добитъкът. Чрез периодични обръщания и претърсвания с дървени вили на сламата зърното пада на земята.

В Източна България се вършее повече с помощта на диканя. Това е специален уред, направен от тежки дъски, които в предния си край са леко шейновидно извити, а отдолу набодени с кремъци. Диканите са влачени от добитък (волове или коне) и в зависимост от теглещите животни биват по-тежки или по-леки. Правели са ги майстори диканджии от кърджалийските села.

Разновидност на вършитбата с диканя е влаченето на дебели дървета или тежка каменна плоча — начин на вършитба, срещащ се в Средногорието. В равнинните места на Североизточна България вършитбата е ставала и с дървени валяци. В някои краища е използвана и предната колесарка на четириколната кола за вършитбата на житните култури.

В недалечното минало в Добруджа големите хармани са били ограждани с плет или зидове. Вътре в тях вкарвали едно хергеле коне, които гонели из хармана, докато овършеят заложените снопи.

Събирането на сламата по хармана става с вили, означавани още като набодки (Сливенско), имащи различни размери и форма. Най-често срещаните вили са двуроги вили от естествено разклонено дърво. Срещат се още трироги и четирироги вили. Употребяват се и многороги вили за прибирането на дребната слама, получена при вършитбата с диканя. Тези многороги вили се наричат яби.

Събирането на овършаното зърно за отвяване става с помощта на гребла и метли. Греблата биват дъсчени. Ако дъските не са достатъчно широки, то биват сковавани няколко дъски заедно.

Отвяването на овършаното зърно в миналото е ставало със специални дървени лопати. Зърното се подхвърляло нагоре, вятърът отвявал плявата в една посока, а зърното падало на земята. След отвяването на плявата зърното се почиствало от камъчета и други примеси чрез решета, наричани дърмони или протъци, направени от кожа. Машинните веялки в България се появяват в края на XIX в., и то първоначално в краища където земеделието и особено отглеждането на житни култури било на първо място в поминъка на населението.

Още в древността славяните обработвали градини с различни зеленчуци, които използвали за храна — леща, бакла, грах, лук, чесън, краставици, моркови, ряпа, зеле. До началото на XIX в. българите се занимавали с градинарство, колкото за задоволяване на нуждите на семейството, т. е. те се занимавали само с домашно градинарство. До това време работата в градината е била предимно женска работа.

Началото на промишленото градинарство в България според едни автори е около 1715—1720 г., а според други за организирано стоково градинарство може да се говори още през средата на XVII в.

Българските войници от Лясковец възприемат от гърците и караманлиите около Цариград градинарството (организация и оръдия на труда, а също така и някои нови зеленчукови култури), което произвежда вече стоки за пазара, и го пренасят в родния си край. Само няколко години по-

късно българите от този край и други селища на Великотърновски окръг плъзват по света за «късче хляб» като градинари гурбетчии. За няколко десетилетия те са вече в, Австрия, Влашко, Сърбия, Русия, Полша, Чехия, Унгария, Франция, Америка и Австралия (Шалаверова, Мутафов, 1977; Мутафов, 1982).

Градинарите гурбетчии обикновено ходели и се връщали всяка година, други се задържали по-дълго на гурбет, а някои оставали в тези страни завинаги, като образували български градинарски дружества.

Промишленото, стоковото градинарство за разлика от домашното градинарство се различава по мащабността си, по съвършената си техника, по разнообразните оръдия на труда и по новите зеленчукови култури, които се отглеждат. Докато домашното градинарство се задоволявало със зеленчукови градини, разположени на 0,5—1 дка, то при промишленото градинарство вече били обработвани по 20—50 дка градини. Докато при домашното зеленчукопроизводство градините се сеели край вода (поточета, реки), то при промишленото градинарство се правят специални приспособления за напояване, т. нар. долапи. Едва при промишленото градинарство се появяват и парниците за производство на ранен разсад.

С промишленото зеленчукопроизводство са свързани и новопоявилите се култури: ориз, патладжан, бамя, алабаш (от Турция), пипер, тикви, домати, картофи, цветно зеле (от Америка чрез посредничеството на Западна Европа и Турция).

Най-старите сведения за долапите по българските земи се срещат в османското законодателство от XV—XVI в. Тези съоръжения правят впечатление и на западните пътешественици, оставили сведения за тях в своите пътеписи. Разрастването на мащабите на градинарството е свързано с все по-широкото приложение и на долапите за напояване. През XVIII—XIX в. те са разпространени масово в Северна България, Сърбия, Румъния, Австро-Унгария и Южна Русия от градинарите гурбетчии.

По своето устройство и действие градинарските долапи се разделят на три вида: водно колело, висок — «асма долап», и нисък — «кара долап». В първите десетилетия на XX в. някои занаятчийци започват да изработват долапите с метални части — колела, оси и зъбчатки. Постепенно те изместват традиционните дървени долапи (Мутафов, 1980, 38—40).

Долапите се привеждат в движение по два начина — или от течащата вода, от която се зачерпва, или от добитък — коне, магарета или мулета.

Основната част на долапа е колелото, сковано от дъски и сложено на хоризонтална ос, като само малка част от него е потопена във водата. По цялата окръжност на колелото са поставени кофички, които загребват вода при потапянето и я изливат в коритото, щом дойдат при най-високата точка и се обръщат надолу с отворите си. От това корито излятата вода се отвежда към градината.

При равни площи водата може да бъде отведена от мястото на долапа навред по градината. Колелото има диаметър 3—4,5 м и засяга непосредствено резервоара с водата или кофите са

окачени на верига, която стига до нивото на водата, а колелото е малко по-високо.. Чрез зъбчато дървено колело долапът се движи от животно, което обикаля около цялото съоръжение.

Ако се напояват градините на стръмен терен, водата се отвежда на най-високото място и оттам се разпраща по засадените площи. Тогава се построява т. нар. «асма долап», т. е. висок долап (Мутафов, 1980, 39—40). Колелото при него е на такава височина, на каквато трябва да се издигне водата. От височината на колелото по дъсчени коруби водата се отвежда на най-високото място в градината.

Парниците се правят в ями с дълбочина до един аршин (около 50—60 см) и широчина до два-три аршина. След трамбоването на тази яма най-отдолу се насипва пресен конски тор, докато остане една педя (18—25 см) до повърхността на земята. Върху така заредения тор се поставят покълналите семена. Парникът се покрива с рогозка, а в по-ново време с остъклени рамки. Пресният тор гние и създава по този начин топлина, необходима за никнещите семена. По този начин рано напролет градинарите имат свой рано произведен разсад.

Градините се обработват изключително с разкопаване. Най-важните оръдия на труда при градинарството са различните видове копачи, мотики, чапи, каластири, търнокопи. В зависимост от зеленчука, който ще се засади, се правят и съответните лехи и бразди: тирове, фитарии, кавали и др. Копането на зеленчука е означавано с копане или прашене, откъдето и названието на мотиката прашулка.

Градинарите гурбетчии освен че припечелват, за да изхранят многочисленните си семейства, изиграват важна роля като проводници на културни влияния у нас.

Отивайки в другите страни, те пренасят там различни нови, български технологии при обработката на земята — напр. да се сеят култури, които растат не само над земята, но и под земята; да се копае по-често, чрез което се запазва влагата; усъвършенствува се система на долапите; разпространяват нови сортове зеленчуци, означавани като български или даже носещи имената на създателя или селището, откъдето са заети; доразвиват българското семепроизводство и парниково отглеждане на разсадите и пр.

Българските славяни възприемат лозарството едва след идването на Балканския полуостров. Това се вижда както от терминологията, свързана с лозарството, така и от оръдията на труда, използвани при обработката на лозите. Названията, свързани с лозарството, у българите са съвсем различни от тези у източните и западните славяни. Още в първите векове на идването им на Балканския полуостров славяни и прабългари усвояват начините на обработването на земята при лозарството, оръдията на труда — косер — за рязане на лозите, и дикел — за копане на лозята.

Първите лозови насаждения били «директни», т. е. засаждани направо на място. Лозарите отрязвали през есента пръчки от лозите «майки», заравяли ги през зимата в земята и през пролетта ги засаждали в добре подготвена почва.



Подготвените пръчки за засаждане се наричат рътени. Те се засаждат на дълбочина 30—40 см. Младо лозе е наричано садле или новосад. Корените на лозята, по които се брои големината на едно лозе, се наричат кютуци или гижы, при което второто название се среща предимно в Западна България.

Царевицата и картофите се култивират в България едва от XVIII в. Тяхното заемане ще да е станало не наведнъж и не от едно място, иначе не биха могли да се обяснят многото названия на тези две земеделски култури: за царевицата — царца, царица, царевица (от Цариград), влашка (от Влахия), арабка (от Арабия), мисир (от Египет), френки (от Западна Европа), и за картофите — картофи (от Германия), брамбой, барамбой (от областта Бранденбург в Германия), компир (от нем. Grundbirne — земни круши), патати (перуанско название, пренесено в българските земи чрез посредничеството на испанци, италианци, гърци и турци) и др. (Стойков, 1957, 125—140; Заимов, 1957, 113—140).

До средата на XVIII в. тези култури се обработват изключително с мотиката, едва по-късно и при тях започва да се използва ралото.

По време на османското иго в България проникват оризът (XV в.), тютюнът (XVI в.) и маслодайната роза, наричана още гюл (XVIII в.). Въпреки че още в черковнославянски език (XIII в.) е регистрирано съществуването на названието «оризъ», то данни за неговото култивиране преди идването на турците не съществуват.

Оризищата, наричани чалтъци, били разположени в топли блатисти и мочурливи места. Местата най-напред се разоравали с рало, след което се оформяли клетките, като между тях издигали тирове. Тази обработка е най-тежката при правенето на чалтъците.

Засяването, жътвата и вършитбата на ориза стават по същия начин и със същите оръдия на труда, както и при летните растения. Жъне се със сърп и паламарка, вършее се с диканя. След вършитбата част от ориза остава неолущен и се налага едно дообработване. Олущването му става по два начина — чрез очукване в обикновени котли с ръчни лостове или в големи, построени край реките кутли, чийто лостове са задвижвани от водна струя. Тези механизирани кутли били наричани динки и се срещали най-вече по долината на р. Струма.

В България тютюнът е познат от XV в., но широко разпространение получава през XVIII в. В началото на нашия век тази култура се налага в известните тютюнопроизводителни райони — Пловдивски, Хасковски, Източнородопски, Ксантийски, Ениджевардарски, Битолски, Кюстендилски, а по-късно и Севернобългарски.

Производството на разсад или ашлама при тютюнопроизводството става както при градинарството. Също както зеленчуците става и разсаждането на тютюна. Копае се два-три пъти, докато цъфне, след което започва неговата беритба. Бере се последователно, като се почне от долните листа нагоре. Брането е означавано съответно първа, втора, трета и т. н. до шеста ръка. Най-горните листа са най-богати на никотин.

Всяка ръка се ниже поотделно на върви, наричани низи, които се закачат на специално наковани пръти, наричани саръци, или под самите стрехи, за да изсъхнат. Изсъхналите листа се сортират по качество и се правят на денкове. Този процес се нарича ерпезиране, елпезиране. Един от най-важните уреди при тютюнопроизводството е желязната тънка игла, с която става нанизването на тютюневите листа.

В миналото тютюнът бил изкупуван от турджари (ар.-тур. тежки търговци), посредници изкупвачи, които ходели по селата и капарирали тютюневата реколта, която била вече балирана.

Розопроизводството в България е локализирано в подбалканските полета на Казанлъшката долина. В миналото розопроизводството е било разпространено и в други райони на страната: Трявна, Етрополе, Тетевенско, Пловдивско и др. В България розата прониква по време на османското владичество, за което говори и терминологията, свързана с тази култура: гюл роза, мускал, мярка за тегло при розовото масло, конкуме, меден съд за розово масло и др. (Вакарелски, 1972, 685—806; Зарев, 1982, 3—13).

Розите се обработват подобно на лозята. Вместо окопаване се прави изораване с обикновено рало, воището на което е изкривено встрани.

Обирането на цветовете става през втората половина на май до първата половина на юни. Цветовете се берат сутрин, докато слънцето не ги е напекло, в резултат на което се усилва изпаряването на етерния им аромат. Обраният цвят се откарва веднага в казаните за дестилация.

Ако годината е сушава, за получаването на един кг розово масло са необходими 4000 кг розови листа. Ако годината е с валежи, тогава са достатъчни 1800 до 2200 кг розови листа за получаване на същото количество розово масло.

Дестилацията на розово масло става в медни казани, наричани най-често гюлпани (мн. ч.). Първоначално казаните за дестилация на розите се напълват с по 12—13 кг розов цвят и около 70 л вода, от което след около три часа се получава 12—13 л розова вода. По-късно в казаните се поставя около 60 л розова вода, която се дестилира втори път, и от нея се получава около пет литра течност, която все още не е розово масло. Тази течност се налива в специални съдове, наричани «сюрия». След определено време на повърхността изплува розово масло, което има два-четири см височина в този съд. Този пласт от розово масло е наричан гайтан, фитил.

Розовото масло се произвежда предимно за износ. Така например през XVIII—XIX в. нуждата на Европа от розово масло е задоволявана 80% от България.

Овощарството е също една стара славянска традиция, което се вижда в общославянската терминология: ябълка, череша, орех, круша и др. От историята е известно, че Климент Охридски е обучавал своите ученици в облагородяване, присаждане на плодни дръвчета. Докато в миналото този поминък е бил локализиран само в някои райони на България, напр. Кюстендилско, в наше време почти във всички селища има овощна градина.

Обобщавайки разгледаните въпроси на развитието и различните форми на земеделието по българските земи, може определено да се каже, че българските славяни идват по новите си местожителства с определена земеделска традиция. От терминологията, срещаща се във византийските документи, може да се приеме, че още през IX—X в. славяните на полуострова правят разлика между разораване, разкопаване, сеене и разсаждане.

Славяните възприемат една по-висока техника (първия, втория и четвъртия тип рало, вършитбата с диканя и др.). По-нататък възприемат лозарството, промишленото градинарство и др.

Възприемането на по-съвършена техника от славяните несъмнено се отразява върху развитието на производителните сили, което пък от своя страна води до промени в социално-икономическото развитие на българската държава. Това съвсем не означава, че славяните са изоставили своята традиция — в някои райони на страната тя продължава до XVIII—XIX в., когато българското земеделско стопанство започва да използва нови оръдия на труда, нови системи в обработката на земята.

След Деветосептемврийската революция българското земеделие от екстензивно се превърна в модерно, механизирано интензивно земеделие, което постигна големи успехи в производството на зърнените и техническите култури.

### **Животновъдство**

Като основен поминък на българския народ се явява и животновъдството, което винаги е съпътствувало земеделието, а в определени райони на страната е било и основен поминък на населението. В миналото, когато са липсвали машини за обработката на земята и изкуствени торове за нейното наторяване, земеделието не е могло да съществува без животновъдството.

Отглеждането на едър рогат добитък е служело преди всичко за осигуряването на работна сила, на средства за производство, докато отглеждането на дребни животни (овце, кози) е служело преди всичко за получаването на естествен тор, на суровини, на облекло и хранителни продукти.

Темата за животновъдството е била обект на някои специални проучвания, но повече материали за този поминък на българите се намират в многото поселищни и регионални етнографски проучвания (Гешов, 1890; Дечов, 1903; Вакарелски, 1974, 152—183; Маринов, 1964, 145—179, 1965, 79—88; Дуков, 1974, 67—82, 1975, 45—78).

Данни за развитието на животновъдството в миналото могат да бъдат почерпани преди всичко от терминологията, свързана с различните животни, съоръжения, свързани с отглеждането на животните, терминологията, свързана с вътрешните органи на животните.

Тази терминология е регистрирана в старобългарски език и в много случаи е общославянска. Били известни названията: овъца, овънь, тельць, говадо, говадарь, волъ, агна, конь, кобыла,

жрѣба, жрѣбъць, свиѣа, прасѣа, дворъ, овъчий, крвѣ масло, садо свиновѣ, косошь, гжсъ, бъчела, осьлъ, дивий вепрь, ѣуньць, жлъчка, далакъ (сплина), сърце, дробъ и др.

Славяните познавали бог покровител на стадата (Велес, Валас), комуто принасяли в жертва различни животни. Византийските писатели от VI—VII в. потвърждават, че славяните са имали много добитък, а Йоан Ефески, който описва нахлуването на славяните на Балканския полуостров, съобщава, че те са идвали тук с табуни коне.

Прабългарите също са били отдавна запознати с животновъдството, дори може да се говори, че при тях то е било основен поминък. Те, както и траките, са практикували т. нар. трансхуматно животновъдство.

Автохтонното население — траките — също се занимавало с животновъдство. Това се установява от костите на животни, намерени при археологическите разкопки, от названието на тракийските племена (беси — овчари, даки — козари), които говорят за упражнявания поминък. Омир нарича Тракия «майка на овце». Освен това при траките е било развито и коневъдството, което показват и многобройните релефни плочки на тракийския конник, както и останки от погребения на ездитни и впрегатни коне заедно с тракийски колесници (Кацаров, 1913, 23 и сл.; Маринов, 1971, 87—88).

Подходящите географски условия на новото местожителство спомогнали за продължаването на животновъдната традиция в новообразуваната славянобългарска държава. Данни за развито овцевъдство в Рила планина се намират в житието на Иван Рилски (XII—XIII в.). Сведения за развито овцевъдство, отглеждане на едър рогат добитък и на свине има от епохата на Асеновци (XIII в.).

Завладяването на България от османските турци създава условия за повторно развитие на трансхуматното животновъдство благодарение на свободния достъп на хилядите стада овце до топлите пасбища на Беломорието, където прекарват зимния период. Такова е родопското животновъдство, организирано от родопските първенци и кехаи, притежатели на собствени и на сборни овчарски стада.

Напускането на равнината от българите и заселването им в планината ги подтиква към животновъдство. Турските успоредици при животновъдната терминология се срещат предимно в Източна България и се обясняват главно с влияния от заселените юрушки турци в Родопите през XIV в. Гръцките термини са от каракачанското население, чийто основен поминък е било скотовъдството.

По отношение на типологията на българското животновъдство могат да се установят следните типове: стационарно и подвижно; равнинно, полупланинско и планинско.

За стационарното животновъдство е характерно, че отглеждането на добитъка, неговото изхранване и производственият процес се извършват във или близо до едно селище и неговото землище, където има условия за развитието на съответния клон от животновъдството.

При подвижния (трансхуматния) тип животновъдство, практикувано в българските земи още от античността, се различават няколко варианта. Първият от тях е семейното подвижно овцевъдство или козевъдство. Вторият тип е само мъжко сезонно подвижно пастирство. Третият тип се отнася до селищата и пастири, които се намират в подножието на планините. При този тип стадата зимно време се изхранват в кошари, ъгли, построени около селището, а лятно време яловите и дойните овце се откарват по високопланинските пасища, където прекарват от ранна пролет до късна есен, след което ги връщат обратно (Маринов, 1983, 42—43).

В равнинните райони се отглеждат предимно едър добитък като работна сила, свине и птици за храна и по-малко овце и кози. Полупланинското животновъдство се характеризира със смесено отглеждане на едър и дребен добитък. Конят тук постепенно отстъпва на катъра и мулето. Преобладава отглеждането на овце и кози. Свинята е отглеждана за месото и кожата, от която в миналото са правени цървули (Източна България) и опинци (Западна България).

В планинското животновъдство най-значителният дял се пада на дребното животновъдство (овце и кози), а също така на мулетата, катърите и магаретата като животни за транспорт на стоки и хора. В източната част на Стара планина е практикувано масовото отглеждане на свине, особено в райони с букови гори. Населението от планинските селища е заменяло в натура свине, овце, кози за житни храни в полето.

По традиция нашият народ е отглеждал местни породи овце и кози. От овцете били познати карнобатската овца със светлокафява и мека вълна и влашката овца с черна и остра вълна.

През XIX в., като се изключат по-заможните стопани и овчарските сдружения на среднородопските и добруджанските овчари, българският селянин имал средно по 15—20 овце и кози. През лятото образували сборни стада от 60—70 и повече овце и кози. Поверявали ги на опитен селски овчар или козар, на когото заплащали в натура или с пари от Гергьовден до Димитровден и от Димитровден до Гергьовден. На някои места практикували и т. нар. зареда (поредното пасене на сборното стадо от отделните собственици), форма, която днес е много често срещана.

Пасбищата за овцете и козите били общоселската мера и неразораните ниви след прибирането на реколтата, а така също общоселската гора. Зимното изхранване на овцете и козите е свързано със събирането на сено и шума. Сеното се събира чрез косене, като с вили бива натрупвано, когато вече е изсъхнало, на купи, означавани още като стогове. Дъбовата шума, отсечена заедно с клоните, се суши на слънце и се складира на конусовидни листници, наричани още шумници.

Докато през зимния сезон добитъкът се храни заедно, то през пролетта става лъченето, лъчитбата, за да се осигури по-добра паша за овцете и козите, които ще бъдат доени. През април и май агнетата и яретата се обединявали с яловите овце и образуват стадо, наричано яловина, което се пасе отделно от дойните овце и кози, обединени в стадо, наричано сагмал, музари, мънзари. През есента, когато овцете и козите не се доят вече, те се пасат заедно с яловината като се отделят само кочовете, които се пасат отделно от пастири, наричани кочмари.

Заплождането на овцете е означавано с термините мърлене, мъркане. То става есенно време.

Обагването ставало вкъщи или на полето по време на паша. През пролетта пастирите често се връщали в селото, носейки по едно или две агънца на ръце, за което получавали награда за добрата вест, за донесеното агне или яре.

В миналото пастирите са кастрирали по един или няколко овена или козела, които им служели за украса на стадото. Кастрирането ставало по няколко начина, които нямат строго определени райони на разпространение (виене, чукане и т. н.).

Характерна особеност на българското животновъдство, срещаща се и при други народи, е белязването на овцете и козите, първоначално за принадлежност към един или друг род, към една или друга община, а после и като белег за собственост на отделни стопани. Това се наложило от практиката да се пасат заедно животните на много домакинства.

За тази цел ушите на животните се цепват, пробиват или прорязват на различни места и в различна форма. Названията на тези белези са с различен произход, но преобладават българските названия: рязано, всечено, влечено, цепено, колчато, стрелухо, дупчено, рабушка, косо. Турските названия уйма, мишан, нишан, чалък, батма и др. се срещат предимно в Североизточна България и Южна Тракия.

Бележи се и едрият добитък, но не задължително. При него белезите или дамгите се поставят на гърба или отстрани на кожата на животното.

Млекуването на овцете и козите при дребните собственици ставало вкъщи, в селото, като всеки стопанин сам си издоявал овцете или козите и от полученото мляко чрез преработка правел сирене, добивал масло.

Най-често обаче лятно време пастирите правели в полето, обикновено близо до вода, за да се осигури чистотата на преработката на млякото, т. нар. мандри, бачии. На една такава мандра се обединявали стадата на няколко стопани от селото.

Обикновено около мандрите били и летните кошари на овцете или козите. Тези кошари имат две вратички — през по-голямата се вкарват овцете за доене в кошарата, а през по-малката може да мине само една овца, която овчарят хваща, за да я издои. Малката вратичка най-често е наричана стръга, струга.

Доенето на овцете и козите става в дървени ведре, ведрици, а маслото се добива чрез биене на мляко в дървени съдове с форма на пресечен конус и означавани като буталка (Източна България), бучка (Западна България) и каца (Родопите).

Важен момент в овчарството и пастирството е стрижбата на овцете и козите. Тя се извършва в началото на лятото за възрастните животни и в края на август за шилетата и яретата. Преди стрижбата животните се прекарват през дълбоки вирове, наричани плавило, овча купел, където се изкъпват.

Стригането става с ножици, наричани макази, кръклизи. Остриганата вълна се нарича руно при овцете, козина при козите и ярина при шилетата и яретата.

Възрастовите и половите различия имат изключително български названия: овца — женска възрастна, агне, ягне — малкото, докато бозае, шиле — от отбиването му до есента, иззимелче, зимелче — малкото през зимата до пролетта, дзвизе, джвизе, звизе — през втората година. Мъжкото възрастно за разплод се означава най-често с турското название коч и по-рядко с българските названия овен, праз, матор, маторец. Названието овен се дава и на кастрирано мъжко животно, за което се срещат още названията бурма или коцак.

За козите коза е женска възрастна, малкото — яре, на следната пролет ярето вече е зимелче, а през втората година — дзвизка. Мъжкото за разплод е пръч, по-рядко —ярец. Употребяват се и турските названия чепиш за двегодишно козле и еркеч, кацак, бурма за кастрирано мъжко (Вакарелски, 1974, 162).

Помещенията, свързани с подслоняването на овцете и козите, носят почти навсякъде названието кошара. Те могат да бъдат леки навеси, заслоени с дървета и слама или тръстика и папрат. Кошарите извън селото имат по-сложно устройство, като в този комплекс се включва и колибата на овчаря. Някъде наред с кошарата се строи и еднострешен подслон, подпрян на сохи и покрит със слама, наричан най-често ъгъл, служещ за завет на овцете при по-топло време. Зимните кошари имат обикновено място и за складирането на фуража, най-често състоящ се от плява, откъдето и названието плеварник, плевник. За овце, които не дават на агнетата да бозаят, има специални малки кошарки, наричани котарки.

Терминът кошара е разпространен в Средна България. Във Врачанско, Трънско и Кюстендилско за кошарата има название сая, поята, повата. Летните кошари без закрити заслони се наричат в Източна България къшли, в Западна България — бачии. Еднострешният ъгъл в Северна България се нарича в Западна България дайма, даяма, а в Югоизточна България — слон. Мястото, заградено с ограда, използвано лятно време за наторяване на нивите, почти в цяла България се нарича агрек, егрек, само в Западното Средногорие — стръга.

С овчарството в България са свързани и овчарските колиби, които могат да бъдат едно- или двустрешни, със или без огнище, направени от плет и измазани с глина или сковани от дъски и поставени на колела, т. е. подвижни, преносими. Наименованието на последните е одър, легло, креват, кочия, колиба, замет или комарник.

Названието комарник е регистрирано още в старобългарски език, където е означавало помещение за пазене на храните от млечен произход. Тези подвижни колиби служат само за нощуване на на стира. Лятно време пред тях се забива един кол, на който се закачат съдовете и другите принадлежности на пастира. Тези колове най-често са наричани острог, острога (Вакарелски, 1956, 1—81; Петров, 1964, I, 169—179; II, 181—192).

Названията на пастирите на овце и кози в България са съответно овчари и козари, наред с които се употребява и турското название чобан. Пастирът на едрия добитък е наричан най-често говедар (за рогатия добитък), коняр (за конете).

При едрото скотовъдство е налице добре оформено социално устройство на овчарския колектив. Начело на дружината стои кехая или ян кехая. След него са останалите овчари, които се грижат за различните стада, подпомагани от младите овчари, които се учат и са означавани като малешини. На последно място в тези колективи е карачарчето, поганчето, покарачарчето. Това са тези момчета, които подкарват овцете и козите при доенето и извършват друга работа при постоянното съжителство в овчарския колектив (Дечов, 1903, 92; Гешов, 1890, 310—326).

Овчарството в България е свързано и с употребата на различни видове звънци, окачвани на отделни овце и кози. В миналото овчарите са се състезавали кой ще има най-благозвучните звънци в стадото си. Старите овчари са притежавали по цели комплекти различни по тоналност звънци. Те са окачвани на вратовете на овцете със специални ремъци, украсени със сини мъниста и различни металически токи.

Звънците при стадата изпълняват двойка функция — показват къде се намира стадото и представят пастира с неговата музикалност. Овчарите дори вярват, че звъненето на звънците увеличава млеко-надоя на овцете.

Освен отглеждането на овце и кози българите познавали и отглеждането на едър добитък — крави, волове, биволи, магарета, катъри, мулета и коне, а до 30-те години на XX в. — и камили.

В миналото са били познати две породи говеда: «искърско говедо» и «шопско говедо». Биволи били отглеждани само в някои райони. Конят е служел като транспортно средство, а в полските райони бил използван и като средство за вършитба и езда. Едро коневъдство било развито в чифликчийските стопанства на Добруджанската равнина, където е имало цели стада от коне, наричани хергелета.

И при едрото животновъдство възрастовите и половите различия са означавани предимно с български названия: крава — възрастна женска, теле — новородено мъжко, телица — новородено женско, юнец, юница — животното до три години, като в Източна България за мъжкото до три години се употребява и названието данак. Мъжкото за разплод се нарича бик, а в Източна България — и буа, буга. За кастрираното мъжко се употребява названието вол, а за яловата крава — щирца.

При конете названията са еднакви за цяла България — кон, кобила, жребец и само в някои източни краища се среща и названието айгър за жребец — мъжкото за разплод.

Свинята е отглеждана изключително заради месото и кожата, от която правели в миналото свински цървули. Свинете угодявали в кочини с ярма от царевица, ечемик и др. В Източна България, особено в Източна Стара планина, лятно време цели стада от свине били отглеждани изключително на жълъдова паша.



Възрастовите и половите различия при свинята са означавани със: свиня — общо понятие за възрастна женска, прасе — малка свиня, нерез — мъжката свиня за разплод. Само в областта между Родопите, Рила и Средна гора се среща названието вилак, вилар. Спорадично се срещат и названията вепре и къдрез в Северозападна България. Кастрираната свиня е наричана най-често шипар, шупар и по-рядко скопак.

Птицевъдството е широко застъпено в българското село, и то изключително заради месото и яйцата. Най-много са отглеждани кокошки, пуйки, наричани мисирки и фитки в Старозагорско, патици, означавани още с юрдечки, и гъски, наричани още патки. През зимата за птиците се строят специални постройките, наричани кокошарник или курници, а лятно време спят спокойно по клоните на дърветата.

Пчеларството не е било основен поминък, макар че тук е налице стара славянска традиция, практикувана от дълбока древност. У славяните имало специални групи от хора, които се занимавали с т. нар. «бортничество» — вадене на мед от пчели, направили си гнездо в хралупите на дърветата (Мошински, 1967, 146 и сл.). Тази традиция на събиране на мед се среща и в наше време в Родопите.

През средновековието пчеларството е много добре развито. Достигало се е до създаването на отделни стопанства, пчелини. Българският восък е бил високо ценен в чужбина. Ценна информация за пчеларските знания през ранното средновековие се съдържа в Шестоднева на Йоан Екзарх.

Пчеларството запазва своето значение и място в живота и бита на българите и по време на османското владичество. Много писмени извори съобщават за пчелини, за добиване на мед и восък, тяхното качество и място в бита.

В традиционното българско пчеларство най-масово приложение е имал конусообразният кошер, означаван с названията: тръвна, тръмка (Самоковско, Шуменско, Видинско), кош (Хасковско, Свиленградско, Смолянско), кушарина (Пловдивско, Сливенско), кушарище (Ловешко, Кюстендилско, Ихтиманско, Софийско), тулище (Благоевградско), улище (Костурско) (Бояджиев, 1983, 53).

Тръвните били изплитани от повит — 'дива лоза', от върбови и лозови пръчки, понякога и лескови клонки. Кошерите се измазвали отвън със смес от говежда тор, ситна слама и дървесна пепел. За предпазване на пчелите от слънце и влага, а зимата от дъжд и сняг тръвните са покривани със специални качулки от ръжена слама, от папрат или дъбови клонки, наричани кафтани.

В традиционното пчеларство от Североизточна България са познати кошери, направени от издълбани дънери, наричани стубли. В Родопите наред с тръвните намират приложение и кошери от елови кори, завити във формата на конус (Бояджиев, 1983, 54).

При описаните традиционни кошери към групата на т. нар. неразбории кошери восъчните пити могат да се използват еднократно.

След Освобождението в употреба влизат вече разборните кошери, различни системи, при които ваденето на меда става, без да се разрушават восъчните пити.

Освен меда и восъка от пчелите се добива прополис, наричан още клей, използван много в народната медицина (за зарастване на рани, за лекуване на зъби и болни венци).

Използвано е още пчелното млечице, пчелната отрова. Медът е бил използван както в ежедневието, така и в обредните храни. Известна е направата на медовина от мед още при славяните. В народния календар е отделено място и за пчеларя, това е денят на св. Прокопи — 8/21 юли, или на Илинден — 20 юли/2 август и др.

Бубарството също има дълбоки корени в бита и поминъка на българския народ. Има сведения, че още по време на Втората българска държава е било познато отглеждането на копринената буба у нас. Повече и сигурни сведения за бубарството има обаче от по-късно време — XV в. и особено XVIII в., когато се говори за отглеждане на черничев дървета, за търговия с коприна, за качеството на българските пашкули и т. н.

Първоначално то е развито само в някои райони на страната (Харманлийско, Свиленградско), но постепенно обхваща етническата територия на българите.

Отглеждането на копринената буба ставало при домашни условия. Люпенето на бубеното семе ставало през пролетта при раз-листването на черничевите дървета.

Излюпените бубички се раздават на стопаните и те започват храненето им с черничев лист. При това мъжете се грижат за осигуряването на листата от черничевите дървета, а жените хранят бубите. След около 36 дена приключва ларвеният стадий на бубите и те вят пашкулите. Събраните и почистени пашкули се изкупували от държавата чрез специални търговци, но много често производителите сами «точели коприната» (преработвали пашкулите) и си изтъкавали копринено платно.

Извличането на коприната било сложна работа и изисквало специални чекръци или долапи. Технологията на точенето на коприна при домашни условия е следната. В един котел врят пашкулите около 10—15 минути. След това се вземат в един пробит съд пашкули. След като изтече водата, пашкулите се поставят в една тава под чекръка и с метла се метат пашкулите, докато пуснат нишки. Улавят се няколко в зависимост от желаната дебелина на преждата и се закачват на чекръка (долапа), където преждата се навива на гранчета. Такива долапи е имало в Габрово, във Враца, в Горнооряховско и др.

Развитието на бубарството довежда до промяната на традиционната архитектура. Така например в Ивайловградско, Крумовградско и др. бубарски центрове започват да строят дву- и трикатни къщи с големи бубарници.

## Лов. Риболов. Събирателство

Известно е, че ловът в древността, а и по-късно е основен поминък на много народи. И днес в определени райони на земното кълбо (Австралия, Африка, Южна Америка) той продължава да е основно препитание на много племена.

Ловът по българските земи и за българския народ е бил винаги от второстепенно значение. Известният български етнограф Д. Маринов отбелязва, че към края на XIX в. горите в Западна България били пълни с всякакъв дивеч, но селянинът се хранел с чушки, домати и други зеленчукови произведения, а ако се облажи, то той коли домашни животни, а дивите оставя на спокойствие.

Ловува се от различни съображения — за кожата, за месото; или за унищожаването на вредителите. В миналото ловували повече едър дивеч: сърни, елени, лисици, вълци, диви прасета и по-малко дребен дивеч (зайци, златки, порове, белки), и пернат дивеч (яребици, пъдпъдъци, глухари, диви патици). В някои райони до късно съществували забрани за ловуването на определени животни поради религиозни или морални норми — напр. невеската 'невестулката', в Кюстендилско (Вакарелски, 1983, 59).

Макар ловът да е играл второстепенна роля в бита на българина, той познава различни приспособления и методи за ловуване, от най-простите (капан, отрова) до най-сложните (огнестрелно оръжие) (Вакарелски, 1931, 149—164).

Използването на лъка и стрелата за лов съществува само в епическите народни песни. Все в народните песни, отразяващи бита на българина в средновековието, твърде често се възпяват картини на лов със соколи. Доколко е бил важен ловът със соколи в османската феодална държава, говори фактът за съществуването на специални доганджийски (соколарски) селища, чието население е било задължено да отглежда и обучава ловни соколи за турските управници и да участва в лова им.

За лова в недалечното минало са използвани най-често клопки, наричани капани, които по устройство са два вида — пасивни и активни.

Към пасивните капани спадат: вълчата яма, оградите лабиринти, различните примки, рибарските мрежи и др. Вълчата яма има дълбочина два-три метра, като в долния си край е по-широка. За примамка вътре често пъти е вкарвана овца. Ямата е замаскирана с шума и лесно обръщаш се похлупак. Търсейки стръвта, вълкът попада в ямата, където ловците го убиват.

Оградата лабиринт е позната в Тервелско и Смолянско. Тя се използва пак за ловене на вълци. Построяват се зигзагообразни плетове и в средата пак се поставя животно примамка. Отворът е толкова голям, колкото вълкът да се движи напред, без да може да се обръща. Ако вълкът тръгне заднишком, вратичката се затваря и вълкът остава в капана лабиринт, докато дойдат ловците и го убият.

Лисици са ловени, като изрязвали една кратуна, колкото лисицата да си пъхне главата. Вътре поставяли примамка печено месо. Нахлузила кратуната на главата си, лисицата не може да се освободи от нея и остава така, докато дойдат ловците.

При активните капани една част от тях при докосването на примамката, на мамеца се променя и захваща краката или муцуната на попадналото в капана животно. Най-простият активен капан е този за мишки — паница, подпряна на шикалка.

Интересен е капанът кош, употребяван в Дряновско и Самоковско за ловене на лисици. В него лисицата влиза като в курник и се самозатваря. Пак за лисици са правени капани от хралупи, залагани на входовете на лисичите дупки. При тях има закрепен остър кол, който при опит на лисицата да излезе от дупката пада и затиска лисицата за врата.

Най-често се употребяват железни капани с различен размер според предназначението им — за плъхове, за белки, за вълци и лисици.

В някои места зимно време са ловели яребици с мрежи.

В миналото при стадното отглеждане на конете е използвано ласо за тяхното хващане.

През последните векове за лов е използвана пушката, пълнена с барут и възпламенявана с кремък или капсул (евза), откъдето и названието пушки кремъклийки и пушки евзалийки.

Народната ловна терминология у българите е славянска с малко изключение на турските названия за някои животни: караджа 'сърна', куряк 'вълк', бурсук 'язовец', самсар 'пор', кеклик 'яребица' и др.

Риболовът както в миналото, така и днес е основен поминък само за част от българското население, живеещо покрай Дунав, някои по-големи реки и преди всичко по Черноморското крайбрежие. Най-ранни данни за съществуването на риболова по нашите земи има от времето на късния палеолит. Намерени са рибни кости заедно с костите на пещерна мечка, носорог и мамут в пещерата «Темната дупка» край с. Карлуково, Луковитско.

Археологическите находки край с. Биково, Новопазарско, край гр. Русе и край с. Салманово, Преславско, говорят за усъвършенстване на уредите за риболов — намерени са костни харпуни, а по-късно и бронзови харпуни.

Херодот в своята «История» съобщава за тракийското племе «пеонци», които живеели в езерото Прасиас (днешното Бутковско езеро в Македония), които ловели рибата с кошници и хранели добитъка си с риба.

Риболовът по нашите земи продължава и след идването на славяните и прабългарите на Балканския полуостров. Славяните идват тук със своя домашна традиция в риболова, което се вижда от съответната терминология, свързана с този поминък: препън, попловица, матица, отбив, подмол и пр.

Макар риболовът в малките реки, блатата край Дунав да не е голям, българите познават доста видове риби: пъстърва, змиорка, бабушка, клен, мъздруга, лешанка, циганка, червеноперка, скобар, кротушка, мряна, блескавец, горчивка, плъстак, сом, щука, костур, попче, шаран и само по р. Дунав попче, платика, косат, змиорка, чига, моруна, махалца.

Названията на рибите са предимно български. От известните 28 рода речни риби само четири имат чужди названия, докато на известните за българина морски риби повечето названия са чужди.

В малките реки се лови риба с ръце в подмолите.

Където е възможно да се правят отбивни на водата, т. нар. заток, отбив, те се заграждат, за да не избяга рибата след изтичането на водата.

В тихи, плиткы и мътни води се лови риба и с кош без дъно. Заградената риба в коша е измъквана с ръце. Познати са и т. нар. слепи кошове за ловене на риба, които се залагат на бързеите. Попадналата в тях риба не може да излезе сама.

Най-разпространеното приспособление за ловене на риба в малките реки е сакът, който представлява мрежена торба със затворено дъно, отворът на която е обтегнат с две дълги дръжки. Има сакове и с една дръжка. По предния ръб на сака се слагат оловни топчета, за да потъва на дъното.

При бързеите се лови върху т. нар. леса — вид скара, изплетена от пръти и шума. Почти навсякъде по реките се употребява и мрежата, наричана «серкме», «сертме». Тя е кръгло приспособление с подвит навътре край, за да образува торбичка за рибата. Серкмето е снабдено с дълго въже, около 15—20 м, излизащо от центъра му. Освен това има оловни «куршуми» по вътрешния край на подгъва, за да потъва до дъното на реката. Серкмето се хвърля от брега, и то така, че да падне разтворено във водата, и попадналата в обсега на разтвореното серкме риба се улавя.

По долното течение на р. Искър, Янтра, Тунджа, Марица и Струма се употребяват за ловене на риба и правоъгълни мрежи, по-дълги или по-къси от един плет, снабдени с два разпъващи пръта в двата края, като в долния край има и подгъвка.

При риболова на р. Дунав инструментариумът е по-различен. Тук успоредно със слепия кош се употребява и винтерът. Той се състои обикновено от три до пет обръча и едно-две гърла, облепени с мрежа.

Ловът с въдица не е народен начин за ловене на риба, въпреки че по селата в миналото хората сами си правели метални въдици, скрепени на конски косми или на въже.

По р. Дунав и по долното течение на по-големите реки доскоро са употребявани вили за ловене на риба — сети, забкъни, зъпкъни. Това са три или четирирогови вили с по една кука на върха на рога. По плитките места на р. Дунав се използват и т. нар. кепчета, подобни на сака, но

притежаващи четириъгълна ситна мрежа, обтегната на дървено кръстовище, така че да изглежда като лъжица с голяма дръжка.

Из блатата край р. Дунав се лови риба с т. нар. котци. Това са огради от тръстикови леси, забити вертикално на дъното със стесняващ се отвор, за да не се връща рибата. Формата на тези котци е най-често бъбрековидна и има една крилка пред отвора си. Подобна форма има и т. нар. гарда, която в основата си е котец, но в по-големи мащаби.

Риболовът по Дунав става най-често с мрежи, наричани сетки, дифани, волие (ед. ч.), които, както и мрежата, наричана загажня, не притежават никакви торби. Сетката, която в Никополско се нарича препън или половец, в Русенско — плава, във Видинско алов, е дълга мрежа до 30 разтега на ръцете. Долният ръб е с оловни тежести, а горният — с коркови тапи. На единия край, оставащ на брега, се поставя желязна топка и една кратуна над водата. Тази мрежа се поставя винаги напърно на течението на реката.

Познати са и други мрежи за ловене на риба по Дунав — матица, (мрежа с торба), лапаш, и навод в Тутраканско и блатска матула в Шабла.

Известни са още два типа мрежи, които имат кръгла форма. Това са т. нар. сюрмелия сертме, наричано още съчма и чармъклия сертме.

Риболовът в Черно море може да се раздели на четири сезона: пролетен (от март до юни), когато се лови карагьоз, цаца, сафрид, калкан, хамсия, попчета; летен (от юли до август) — кефал, сафрид, попчета, змарици, илария; есенен (от септември до януари) — паламуд, скумрия, лефер, сафрид, заргана, оркинос, или тон; зимен (януари—февруари) — ако времето позволява, се ловят миди и калкан.

Най-важните риболовни уреди в Черно море са подвижните мрежи: гриб, матула и невод. Грибът е мрежа, дълга до 150 м, със седем-осем метра дълга торба в средата.

При риболова в Черно море се използва и неподвижната мрежа таян, далян. Тя представлява огромна мрежена ограда с диаметър до 120 м. Мрежата е висока 4—5 м и е привързана към дълги дървени греди, които са добре закотвени. Откъм брега оградата има гърло, от средата на което излиза към брега дълга мрежена крилка, която отбива плуващата между даляна и брега риба към гърлото.

В миналото българи от Смолянско и други части на Родопите упражнявали риболов в Егейско море. Използвало се движението на рибата, която през есента се стреми към морето и сама влиза в поставените гарди, откъдето се изгребва с кеичета. Тук е практикувано и ловенето на риба с рогозки, дълги до 20 м, с възпретнати краища, теглени от две лодки. Подплашената от приближаващата сянка риба се мята и пада на рогозките, откъдето се изгребва с кепчета (Примовски, 1974, 360—370; Змеев, 1973; Владов, 1974).

Събирателството е допълнителен поминък, който има дълбоки корени в древността. Събират се диви плодове и билки, използвани за храна и лечение на хората и животните, а също така и някои представители на животинския свят.

Най-голямо значение за народната храна има събирането на тревисти растения, диви плодове и гъби. През пролетта и началото на лятото се берат коприва, лапад, лобода и др. От тях се правят каши, чорби, плънки за баници и увиват сърми. Използуването на гъбите е неравномерно в различните райони. Най-често браната гъба е печурката, която може да се нарича и червенушка или полянска гъба. Гъбите, общо взето, не заемат особено място в храната на българския народ.

Сравнително по-добре се използват дивите плодове, някои от които се сушат и запазват за зимата. Берат се лешници, дренки, диви круши, оскруши, трънкосливки, малини, къпини, боровинки и полски или горски ягоди, които в отделните райони и за различните видове могат да носят названията беловици, плюскавици, пладници, котянки или зуници (Михайлова, 1981, 109).

Почти из цяла България е събиран буков и дъбов желъд, наричан още жир, използван за храна на бравите, 'овцете и козите', на прасетата, а смлян го използвали и за храна на едрия добитък. През време на «гладните години» правели хляб от смлени жълъди, смлян боб, царевично брашно и сварени картофи.

От билките събират: борика, чемерика, подбел, лайкучка, диви кестени и др. Билките се събирали от специални билкари, които познават съответните растения и тяхната лечебна сила, а също и времето, когато трябва да бъдат брани.

От животинския свят събират пиявици, използвани в народната медицина за изсмукване на «лоша кръв», речен рак и охлюви, наричани още пръжляци, пъжлоци в Югозападна България, ведер в Тетевенско и гогуч в Асеновградско, използвани за храна. За храна хващали и костенурки, наричани желви в Родопите. В това отношение особено постоянно е населението с католическо вероизповедание от Пловдивско и Пазарджишко, за което месото на костенурката е търсен и предпочитан специалитет.

Събирани са и плодовете на дървото черница, чиито листа се използват за храна на копринената буба. Плодовете, когато са бели, се наричат мурейки, а черни — черници, някъде се използват и за направата на ракия.

### **Домашни занятия**

За разлика от развитото занаятчийство, което произвежда стоки за пазара и използва по-свършени инструменти и машини, домашните занятия се характеризират с ръчно производство, практикувано вътре във всеки дом за задоволяване на семейните нужди.

Така българката изработва от глина подници и връшници за изпичане на хляб, фигурата на Герман. За собствени нужди българите са изплитали кошници за пренасяне на различни товари.

Овчарите правели писани хурки за любимите девойки, като ги украсявали с различни геометрични и растителни, а понякога и със зооморфни орнаменти. По-сръчните мъже правели и станове за тъкане. Практичният, находчив българин използвал готовите природни форми, срещани в гората, от които прави ралицата на ралото, вили, столчета, дървени чаши, бастуни, геги, а понякога и корита.

От свински или телешки кожи правели цървули, означавани още като опинци, мехове за сирене или гайди.

Към домашните занятия трябва да бъде отнесена и домашната направа на сапун. До появата на сода каустик за направата на сапун смесвали сварена лой или мас с луга 'вода от огнищената пепел', като прибавяли към получения разтвор и известно количество негасена вар.

Българският народ има интересни наблюдения и практика в добиването на багри от растителен и органичен произход. В някои, селища основните багри и техните оттенъци, които са употребявани, надминават 50. За това богатство от оттенъци свидетелствуват многобройните шевици и тъканите у българите. Това се постига не сама с помощта на различните багрилни вещества, но и от различните им гъстоти при багренето, от момента на пресичането на багренето и от закрепването на цветовете.

Траките, славяните и прабългарите са имали свои традиции в обработката на текстилните суровини, в тъкаческите техники. Това се доказва както от археологическите находки от многобройните глинени прешлени (тежести за вретена и станове), така и от приемствеността при обработката на лена и конопа, а също така и от сведенията, които се намират в пътеписите на арабските пътешественици от IX—X в. (Черкезова, 1981, 120 и сл.).

Върху основата на тези три културни традиции — славянска, тракийска и прабългарска — повлияни до известна степен и от гръко-римската култура, се оформя българският тип тъкани, които са многообразни, но имат обща народностна художествена специфика. Те съхраняват и претворяват в нова самобитна светлина най-хубавото от тези три традиции. Народностното своеобразие в българските традиционни тъкани разкрива творческото отношение на българския народ при претворяването на полученото културно наследство и към чуждото влияние.

След падането на България под османско владичество в развитието на текстилното производство настъпват съществени промени.

Нуждите на огромния турски пазар и на многобройната турска армия довеждат до подем в производството на текстилни тъкани, сред които преобладават домашно тъканите аби и шаяци (Гаджанов, 1909; 639; Буе, 1840; Хаджи Калфа, 1938, 63—110; Каниц, 1888, 354; Черкезова, 1981, 121).

През епохата на Възраждането текстилното производство започва постепенно да се освобождава от домашния си характер. Трудолюбивият и предприемчив българин превръща планинските селища, в които е изтласкан по време на насилия, епидемии и размирици в империята (XVII—XVIII



в.), в стопански центрове, където производството на тъкани добива ясно очертан стоков характер. Този подем довежда до оформянето на тъкачеството в отделен занаят, на чиято база по-късно се изгражда и манифактурното производство (Натан, 1956, 150; Сакъзов, 1927, 690—694; Тодоров, 1963, 403—409; Гандев, 1943, 1944, 23; Черкезова, 1981, 121).

В миналото българската жена е приготвяла на домашен стан облеклото на семейството и част от покъщнината. Тъканите са изработвани от лен, коноп, вълна, памук и коприна.

Ленът и конопът са едни от най-старите култури, използвани като суровина при тъкането на Балканския полуостров.

Херодот споменава, че траките са отглеждали лена. За това говорят и остатъците от ленени платове, намерени при Кадин мост, Кюстендилско. Славяните са познавали обработката на лена преди заселването им на Балканския полуостров. Във времето на император Маврикий (582—602) се съобщава, че славяните, които живеели отатък Дунав, са отглеждали лена.

Прабългарите са имали обичай да влизат с покрита глава в молитвените домове. Кърпите, с които покривали главите си, особено у по-богатите били ленени. Ето защо след покръстването на българите в един от отговорите, които в 866 г. папа Николай дава на цар Борис, се казва: «Вие твърдите, че гърците ви забраняват да влизате в църквата с повезка от ленен плат, която носите на глава. . .»

Традицията по отглеждането на лена продължава по времето на Втората българска държава, османското иго и Възраждането, когато памукът измества до голяма степен ленените тъкани. Освен за влакното ленът бил отглеждан като суровина за получаване на ленено масло.

Отглеждането на конопа започва по-късно от лена. Според Херодот конопът се отглеждал от скитите и траките. От скитите той минал у славяните и се разпространил по цялата територия на Русия, а от траките към гърците и по-нататък проникнал в Италия и Сицилия. През V в. пр. н. е. конопът е отглеждан по бреговете на Черноморието. Традицията по отглеждането на конопа продължава и в новообразуваната славянобългарска държава. С течение на времето конопът заместил лена в България.

Памукът прониква в българските земи през XIV в., пренесен от турците.

Памукът е една нова суровина за тъкани, чието отглеждане е съсредоточено в южните етнически територии на българите — Хасковско, Пловдивско, Пазарджишко, Серско, Драмско, Скопско и Велешко. След обирането на памука той се почиства ръчно от семената. Впоследствие българинът е конструирал т. нар. магани, уреди, състоящи се от два валяка, за по-лесното и по-бързото почистване на семето. Следващата обработка на памука е разбиването му, означавано като дръндарене, стивасарене и съответно мъжете, извършващи този процес, дръндари, стивасари. С помощта на лъкове и дървени бухалки те разбивали, развлачвали памука, докато стане готов за предене. В по-ново време и памукът се влачи на механизирани даращи.

За коприната като суровина за тъкани, използвана в българските земи, има сведения от XII в.

Основна суровина за приготвянето на българските домашни тъкани е вълната. Козината също намира приложение като текстилна суровина. С обработката на вълната се занимава изключително жената. Само стригането на овцете и тепането на изтъканите платове е било мъжка работа, но понякога и тя била вършена от жените в България.

След остригването на вълната тя се почиствала от тръни и клечки, полепнали по руното на овцете. После вълната се залива с вряла вода, за да се разтвори сереят, т. е. мазнините, полепнали по вълната. Във врялата вода вълната престоява няколко часа, след което се изпира на обилно течаща вода и се суши на слънце. В Софийско, Кюстендилско и Самоковско изпирането на вълната става в специални кошници, наричани пулпас.

След изсъхването на вълната тя се разчепква с ръце, подир което се развличва на домашен дарак или разчесва с гребен. Пластовете, които се изтеглят, се наричат власове, пласи, а онова, което остава под дарака, се нарича щим. Най-дребните отпадъци от развличването на вълната се наричат дреб.

Преденето на вълната става с хурка и дървени вретена. Различават се два типа вретена в зависимост от начина на задържането на нишката — с улей или с тъпче, т. е. с главичка. Освен обикновеното вретено, с което се преде на хурка, съществува едно по-голямо вретено, наричано махалка.

Материалът за предене, наричан най-често повясмо, се поставя на хурка. В зависимост от мястото, където е закрепена хурката, се различават три типа хурки: напоясни, които се закрепват на пояса; ръчни или ликатки, които се държат в лявата ръка, и сталки, стоящи на земята или на специални поставки. Ликатките са дълги 15—35 см и се използват за предене на памук, а сталките са с дължина 80—95 см и се срещат предимно в Северозападна България. Стоящите хурки имат най-често къжеловидна форма.

При напоясните хурки е налице едно голямо разнообразие на формите: лопатовидни (Софийско, Трънско, Радомирско, Кюстендилско), вилообразни (Тракийската равнина), копиевидни, кошничковидни и др. (Костов, 1924, 25—32; Вакарелски, 1974, 374 п сл., к. XIII, обр. 288). При различните видове хурки може да се видят различните етапи в тяхното развитие. Така например вилообразната хурка е по-примитивна от останалите видове, докато при някои хурки от типа на ликатките се забелязва украса чрез дърворезба.

Чекръкът, руданът прониква в България по време на Възраждането и се разпространява първоначално в градовете, а после и по селата, без да може да измести преденето на хурка. Изпредената с хурка прежда се нарича прело, докато тази от махалката маане.

Втората по важност суровина за тъкани докъм края на XIX в. е конопът. Техническата обработка на конопа и лена е еднаква. След узряването им те се оскубват, навързват се на малки снопчета и се топят в локви, наричани топила, или в реката, където престояват една седмица. Снопчетата се наричат гръсти, като понякога това название се пренася за обозначаване на конопа въобще.

Когато снопчетата от коноп или лен изсъхнат, се очукват, за да падне пъздерът 'дървесинната част'. Самото очукване се обозначава като мънене или мелене, откъдето и названието на уреда за извършване на този процес — меница, мелица. Приспособлението се състои от две неподвижни дървета, между които е закрепено едно трето, по-дълго, за да може да се хваща с ръка, наричано най-често бияч, баталник, мал (Ново село, Видинско), чукало (Софийско). След очукването на пъздера следва изчеткването на дребните пъздерки с четка от свинска четина. Така се получава повясмото. Преденето става, както при вълната.

Най-старите тъкани се изработвали в естествения цвят на текстилните суровини. Тъкани, изработени от вълна, козина и коноп в натурални цветове и днес могат да се наблюдават в селищата на Стара планина, Странджа и Родопите. В повечето случаи преждата се боядисва след изпридането при домашни условия. В по-новата тъкаческа практика преобладават оцветените тъкани. Познати са два начина на боядисване: с естествени и химически багрила.

Подготовката за тъкането става чрез насноваване на основата върху кросното и вдяването на преждата от основата през нищелките и бърдото. Дължината на основата се мери с лакти, а ширината се определя по броя на главите (една глава има 60 жички).

Обикновено се снове на улицата или на двора, като дължината се определя от две забити колчета, на които се обтяга преждата. До едното колче се забива трето колче, което служи за образуване на зева, на устата, 'отвора, през който минава совалката с вътъка'. На другия край се забива още едно колче, на което се премятат нищелките.

Преждата за основата се намотава на кълбо или на калами, калмукани. Тези калмукани се нанизват на дървена рамка, наричана сновалница, снователка, клувя. Навиването на преждата на калмуканите става посредством летка, сукало. Летката представлява колело, направено от две кръстовища, като на техните четири края се слагат пръчки, на които се поставя преждата, както е навита.

След като преждата е наснована, тя се навива на дървено кроено, което се закрепя на задната част на стана. После вдяват основата в нищелките и бърдото, наричано още гребен, и я завързват на предното кроено. Нищелките служат да отворят зева, устата на основата, т. е. да се направи път за совалката с вътъка. Ако тъканта ще бъде лита — има две нищелки и две ноги, подножки, крака, ако е четворна — съответно четири нищелки и четири крака.

Домашното тъкане става предимно на хоризонтален стан. В зависимост от положението на основата по отношение на предното и задното кроено (предното е това, върху което се навива изтъканият плат) се очертават три типа: хоризонтален стан, при който предното и задното кроено са на еднаква височина (Родопите, Пирин и част от Тракийската равнина); хоризонтален стан, при който предното кроено е по-ниско от задното (Родопите, Пазарджишко, Панагюрско, Елховско, Харманлийско, Свиленградско, Ивайловградско и Странджанско), и хоризонтален стан, при който предното кросно е по-високо от задното (Източна и Северна България) (Вакарелски, 1974, 390).

За хоризонталния тъкачен стан има още едно название — разбой, което се среща в западните и южните области на България и е свързано предимно със стана, при който основата е наклонена напред, докато названието стан се среща предимно в Източна и Северна България и се свързва със стана, който има наклонена назад основа (Вакарелски, 1974, 391).

До края на XIX в. все още се срещат и старинните образци вкопани станове или станове на колове, които в селищата на Дунавското крайбрежие са известни с названието изба. Тези станове нямат подвижни рамки, а се състоят от забити в земята греди (Венедикова, 1960, 653). По форма и название вкопаният стан се свързва пряко със съответния тип хоризонтален стан у всички славянски народи (Мошински, 1929, 325—327; Черкезова, 1981, 122).

В традиционната култура на българите е познат и отвесният стан, известен с названията прав стан, цял стан, стетьове, разпространен в някои селища на Средните и Западните Родопи и Странджа (Венедикова, 1960). Някъде е разпространен и по-съвършен вертикален стан за тъкане на килими, изпълнени в гладка или вързана техника (Вакарелски, 1974, 394—396). В някои градове на страната на вертикален стан се произвеждат и мутафчийски изделия — груби тъкани от козина (Венедикова, 1953, 62—142, Вакарелски, 1974, 396, Черкезова, 1981, 122). Обикновено килимарството е женски занаят, а мутафчийството се упражнява от мъже.

В традиционната култура на българите са запазени до края на XIX в. някои примитивни способности на тъкане, които представляват най-ранен етап в историческото развитие на същинското тъкане или са преход от плетене към тъкане. Плетене с наченки на тъкане представляват преплитаните на ръка коланчета на престилки, връзки за торби, детски люлки, повои и др. Освен на ръка тесните орнаментирани коланчета се тъкат с помощта на кори или на кожи (дървени или кожени квадратчета с дупки в четирите краища, в които е прекарана основата). В миналото тази примитивна техника е била широко разпространена в цялата страна, но през последните 30—40 години тя постепенно изчезва (Черкезова, 1981, 123).

Класическите основни тъкачески техники са в две разновидности според броя на нищелките: с две нищелки се тъче обикновена, лита, в уста тъкан, а с четири нищелки — диметна, четворна тъкан (Велева-Венедикова, 1967, 32—38).

Българите познават различни тъкачески техники: късане, бране, развити върху основата главно на литата тъкан; вързана техника, с която се изработват халища, губери, китеници и ямболии (Кръстева, 1971, 13—15; Станков, 1975, 78—80). В някои райони на страната, като Хасковско, Трънско и др. се практикува бримчената, чупковата техника. Тя е разновидност на литата тъкан (Черкезова, 1981, 123).

След изтъкаването на платното, което основно е бяла тъкан, в миналото е практикувано допълнителното му избелване и многократното изтупване с бухалка.

Вълнените тъкани били тепани, чрез което се получава по-голямо уплътняване и овласяване. За тази цел по течението на реките били строени тепавици, задвижвани от водната струя. Груби вълнени и козиняви тъкани, предназначени за постилки или завивки, се ваят във ваявици, при

което платът се уплътнява и кардира. Такива валяни тъкани се наричат кебета и халища (Вакарелски, 1974, 399 и сл.).

### **Занаяти**

С преминаването към земеделие и скотовъдство възниква и първото обществено разделение на труда — земеделци и животновъди. Изработването на метални оръдия на труда довежда до появата на особена група хора — занаятчии, чийто труд придобива все по-самостоятелен характер. Така става второто обществено разделение на труда — отделяне на занаятчиите от земеделците и животновъдите.

С развитието на общественото разделение на труда занаятът преминава през няколко етапа: домашен занаят, при който е налице производство за нуждите на производителя; вторият етап е, когато по-вещи лица произвеждат оръдия на труда и битови предмети по поръчка на потребителя; при третия етап занаятчиите са стоков производители, макар и дребен, и вече са свързани със земеделието и животновъдството, като произвеждат стоки за пазара без поръчка.

Българските занаяти водят началото си от дълбока древност. Занаятчийството, което е било познато и на траки, и на славяни, и на прабългари, получава нов, твърде съществен тласък за развитие след образуването на славянобългарската държава, която имала разнообразни и постоянно нарастващи потребности, свързани с нейната външна и вътрешна политика.

През ранния феодализъм (IX—X в.) от селското стопанство се отделят и обособяват някои занаяти, като ковачество, грънчарство, тъкачество, шивачество и др.

През XI—XIV в. занаятчийството продължава да се развива и да задоволява нуждите на царския дом, на боярите и висшето духовенство. Занаятчиите през този период все още били земеделци и работели по поръчка.

С влизането на българските земи в Османската империя, с развитието на стопанския живот в тази империя, с превръщането на гарнизонни селища в стопански центрове занаятите в българските земи получили напредък. Така например в София през XVI — XVIII в. е имало 63 занаята, от които 33 се упражнявали от българи и 30 от българи и инородци (Ихчиев, 1906, 91—95; Примовски, 1983, 93). Такава е картината и в други градове в нашите земи.

Силен тласък получава българското занаятчийство, когато в османската държава се въвежда редовна войска (1829), но най-голямо развитие достига през първата половина на XIX в. до Кримската война (1853—56 г.). Особено високо е това развитие в балканските средища — в старопланинските райони, Средногорието, Родопско, както и в Западна България (Примовски, 1983, 93).

Занаятчийското производство се превръща в масово стоково производство. Появява се и манифактурното производство. Предприемчиви и находчиви занаятчии използват водната сила

за движение на стругове, бичкиджийници, караджейки, самокови, валявици, тепавици, градинарски долапи.

До Освободителната война и първите години на свободен политически живот в България са упражнявани 120 занаята, някои от които са били основни в поминъчно отношение: тъкачество, абаджийство, мутафчийство, гайтанджийство, килимарство, шивачество, кожарство, кожухарство, калпакчийство, памукчийство, обущарство, сарачество, казаслък (декоративен текстилен занаят, при който от коприна, лен или мека вълна се украсяват гемове, дизгини, нагръдници, подопашници, колани за коне, подвързки за пискюли, пискюли за фесове, кордони за часовници, колани и ек-селбанти за офицери, украси за сокая и др.), грънчарство, бакърджийство (медникарство), куюмджийство (златарство), дърводелство, бъчварство, кринарство, коларство, коларо-железарство, каменоделство, зидарство, стъкларство и др.

След Освобождението развиващата се фабрична промишленост и външната конфекция са в своя естествен ход и настъпва бързо разорение на българското занаятчийство. Само някои занаяти, като шивачество, зидарство, обущарство и др., продължават да битуват.

След Деветосептемврийската революция през 1944 г. при новите условия на живот се създават трудовозанаятчийските кооперации. За поддържане и развитие на най-хубавите традиции в българските художествени занаяти от Възраждането голяма и ползотворна дейност развива Задругата на майсторите на художествените занаяти.

Обработка на глина. Керамиката е сборно понятие за занаятчийски изделия, изработени от силикатни материали при изпичане на определена температура. Според материала и предназначението на керамичните предмети различаваме груба (строителна) и фина битова и художествена керамика.

Битовата керамика се състои от трапезни съдове (за приготвяне, консумиране и съхраняване на храната) и обредни съдове. На територията на днешна България керамиката се появява през средния неолит. Тракийската керамика е предимно битова. На древните траки е било познато ръчното грънчарско колело. У старите славяни керамиката е била представена главно от съдове за храна и погребални урни. Прабългарите също са познавали направата на глинени съдове преди идването си на Балканския полуостров.

Керамиката на славяните и прабългарите при идването им на Балканския полуостров е на по-ниско технологично ниво в сравнение с местната тракийска и ранновизантийска керамика. Процесите сред славянския, прабългарския и тракийския етнос и развитието на производителните сили имат за резултат взаимно обогатяване и утвърждаване на един общ тип българска керамика (Пунтев, 1983, 118).

Резултатите от този процес особено ясно проличават през IX в. Въпреки че съдоите се изработват на ръчно грънчарско колело, техните форми и украса са значително разнообразени и усъвършенствувани, а изпичането им ставало в двукамерни грънчарски печи, възприети от византийските грънчари (Пунтев, 1983, 118).

Забележително явление в историята на керамиката по българските земи е рисуваната преславска керамика от втората половина на IX и началото на X в. През XI в. български майстори грънчари възприемат крачното, бързовъртящо се грънчарско колело.

Особено интензивно е развитието на българската керамика през периода XII—XIV в. Новост в керамиката от този период е сграфито керамиката, при която върху покрития с бяла ангоба съд с остър инструмент се изрязвал орнаментът така, че да се появи долният червеникав цвят на глината. След това съдът се изпичал, като в някои случаи връзаната керамика се покривала с цветна глеч (Колев, 1982, 156).

С падането на България под османско иго за традиционното българско керамично производство започва период на упадък, който продължава до Възраждането.

През епохата на Българското възраждане има съживяване на този народен занаят. Обособяват се грънчарски центрове, които започват да определят развитието на грънчарството по нашите земи: Габрово, Бусинци, Троян, Айтос, Пирот, Берковица, Чипровци, Тетевен, Търговище, Самоков, Разлог, Велес, Ресен, Струга (Пунтев, 1983, 120). Майсторите грънчари правели гърнета и армаги за приготвяне и пренасяне на храната, стомни за вода, делви, паници, крондири за вино, павурчета за ракия и т. н.

Изработването на битова керамика с помощта на грънчарско колело е мъжки занаят.

Технологията на изработката на този вид керамика минава през няколко етапа.

Пръстта, която се използва за обработката и направата на глинени съдове, се нарича глина, гнила, земня, кал. След разкопаването ѝ тя бива оставяна в трапа и поставяна в специален трап, наричан гнилник, за 10—15 дни да изветрее. Измесването ставало, като в ямата наливали вода и тъпчели с крака глината, а в по-ново време я поставяли в специални дървени приспособления, наричани тезгях (ед. ч.).

По-нататъшната обработка на глината и направата на керамичните съдове ставала в грънчарската работилница. Най-често тя е била в приземния етаж на жилището на грънчаря. Тук на дървен тезгях е прикрепено грънчарското колело, има полица за инструментите и големи рафтове — скеле, за сушене на суровите съдове. Тезгяхът е бил винаги разположен пред прозореца.

Грънчарското колело, наричано коло (Бусинци, Берковица), стан (Самоковско), стъпало (Североизточна България) и чарк (Разложко), се състои от два диска, успоредно закрепени на една и съща ос. Долният диск е по-голям и се използва за задвижване на оста, респективно на горния диск. Задвижването става с крака, като майсторът стъпва на долния диск и го завърта. Оста е наричана вретено. Върху горния диск майсторът изработва желаните предмети, като поставя омесената вече глина и дава желаната форма. Това става, като лявата ръка държи неоформения още предмет отвътре, а дясната оформя съда отвън (Вакарелски, 1974, 424; Хаджиев, 1954, 36 и сл.; Пунтев, 1974, 292).

За различната украса на съдовете грънчарят използва дървени шила, наричани ъмзикалки, инзикалки (Троянско). За тази цел могат да се използват още гребени и парчета тел (Вакарелски, 1974, 424).

След изработването на съдовете те биват изсушавани на сянка, а след това нареждани в пещта за изпичане, като най-отдолу се нареждат по-големите съдове, а най-отгоре — най-малките съдове. Печенето става в продължение на едно денонощие. След изпичането някои съдове се намазват с глазура и се пекат отново около 10—16 часа.

Украсата на керамичните съдове и предмети е околоръстна, линейна, рядко фигурална, с бяла или оцветена ангоба. Ангобата представлява бяла или цветна глина, с която се измазва керамичното произведение, преди да се постави в пещта за изпичане.

Керамичната орнаментика е обикновено геометрична и растителна, изразявана от древно време с примитивни рисунки в отвесна или хоризонтална линии и куки, писани с ръка или получени чрез потекла бяла боя. Заливането на съда с боя, изтичането на боята свободно на ивици по цялата повърхност на съда, при което остава да се вижда на места основният му цвят, достига своето съвършенство при троянските майстори грънчари.

След основния тон майсторите грънчари прокарват хоризонтални линии от цветни разтвори, които се разливат, без да се смесват, изкусно направлявани с обикновена сламка или перце, за да оформят желаните образци: байраци, сърца, капки, гайтани, пеперуди, криле, паяци, очи на гълъб и др. под.

Глината е използвана и за направата на кирпичи, тухли, керемиди и цигли. След като се омеси, глината се поставя в специални калъпи, които придават желаната форма. Когато тухлите, керемидите и циглите изсъхнат на слънце, нареждат ги в пещи, наричани коптори, за да ги изпекат.

Различни грънчарски изделия у българите през изминалите векове са свързани с градския бит: мангал, 'съд за горене на въглища за отопление на помещение', мивки, 'умивалници', кахли, 'завършеци за комини' и др. Някои грънчарски изделия са извикани на живот от нуждите на църквата: паници за светена вода, кръщелни купи, кадилници, надгробни фенери и др.

Българската народна керамика трудно може да бъде класифицирана поради многофункционалността на някои съдове. Тя се дели на: кухненски съдове (гърнета, гювечи, тави, тенджери); трапезни съдове (стомни, кани, чаши, паници, крондири); обредни съдове (сватбарски съдове, сватбарски крондири, купи за коливо, кадилници, купели за кръщаване и др.); стопански съдове (бояджийски купове, катраници, пушилки и хранилки за пчели, капаци и гърнета за варене на ракия); съдове за съхраняване на храни (купове, делви, гърнета, оцетници и др.) и др. съдове (саксии, вази, тръби за вода, шапки за комини) (Пунтев, 1983, 122).

Обработка на дърво. Обработката на дървото е стара славянска традиция, която славяните са пренесли от своята прародина. Местното население, траките, също е имало някои занаяти,



свързани с обработката на дървото — напр. направата на колесници, на земеделски оръдия (рало, диканя, дръжките на мотики и т. н.).

За продължаването на традицията при обработката на дървото допринася наличието на много гори по българските земи. Почти до края на XIX в. цялата Средна, Западна и Северозападна България, а също така и Добруджа били покрити с дъбови и букови гори, които впоследствие били изсечени.

С разширяването на нуждите на господстващата класа напредва и развитието на занаятите, свързани със строителството на дворци, църкви, манастири, жилища, а честите войни пораждат необходимостта и от дърводелски занаяти, свързани с военната техника. Всичко това довежда до отделянето на дърводелските занаяти от домашните занятия и селското стопанство още през епохата на феодализма.

През епохата на ранния османски феодализъм дърводелството продължава да се развива. Едва през Възраждането обаче се откроява и традиционната специфика на дърводелските занаяти. Различните черти от ранните степени на развитие на техните произведения се превръщат в типични народни изяви в жилищното строителство и украсата на домовете на зародилата се българска буржоазия. Издигналите се из средата на занаятчиите творци следват унаследените художествени традиции на своите предци (Коев, 1983, 125).

Най-старото оръдие на труда, свързано с обработката на дървото, е брадвата, наричана още балтия (Средна гора, западно от Пловдив), секира (Софийско, Самоковско, Трънско), манара (Северозападна България) и спорадично наджак. Брадвата е използвана за изсичането на дърветата, за разцепването на дебели дървета, както и за одялването на греди (Вакарелски, 1974, 403).

В своята практика дърводелците използват и други инструменти: трион за рязане на дървения материал, тесла за дялане, свредел, бургия за пробиване на дупки, косица, обиращка, рукал, скубар за обелване на кората на дърветата и изглаждане на повърхността. За изглаждане са използвали и дървена пила.

Първоначално тези оръдия на труда са били изработвани от селските ковачи, но впоследствие били произвеждани фабрично.

Към инвентара на една дърводелска работилница спада и т. нар. магаре, заек, кучка, стол с гарваница (специален уред от дърво с оси за притискане на предмета, който се обработва). На това приспособление се правят обръчи за каци.

Майсторите дърводелци изправяли дърво, като го нагрявали, или поставяли във вряла вода, след което го затискали с тежки камъни или го поставяли в специални форми, наричани калъпи.

С обработката на дървото са свързани следните занаяти: коларство, дограмаджийство, стругарство, бъчварство, кошничарство, самарджийство, диканарство (Коев, 1983, 125 и сл.).

Изработването на дървената кола е една стара традиция както у траките, така и у славяните, а вероятно и у прабългарите. За това говорят останките от тракийските колесници, славянски названия за най-важните части на колата, извеждането на названието на шейна от прабългарски език (Венедиков, 1960; Колев, 1971/1972, 45—65; Боев, 1965, 14).

Традиционната дървена кола продължава да битува сред българите до началото на XX в., макар че в някои райони на страната още във втората половина на XIX в. се появяват железни коли и даже специализирани коли за превоз на пътници — брички, каб-риолети, файтони и др. Така постепенно коларството прераства в коларо-железарство или модерно коларство, каквото е било развито във Враца, Пловдив и др. български градове (Дойнов, 1979, 101—116).

При изработването на една кола трябва да се разграничат три отделни процеса, извършвани понякога от различни майстори — дърводелци, железари и художници. Но най-често и трите процеса се осъществяват от едно и също лице, което извършва цялата работа по направата на една кола.

При направата на дървените части на колата майсторите се съобразявали с пригодността на материала за съответните части и само в краен случай изработвали частите на колата от неподходящо дърво. Така за главината на колелото най-подходящи дървета са осенът, брястът или орехът, за направата на сандъка — борът, за свързващите клинове или за жеглите — дрянът и т. и.

При дървената кола с изработването и сглобяването на различните части колата е била готова вече за употреба. С изключение на бляховете на осите, пуриите в главините и халките или тисовете върху главините, други железни части тук не са прибавяни. Тази дървена кола е наричана караиспитлия.

По-късно вместо дървената ос започнали да поставят железни оси, а колелетата обличали в железни шини, табани. Тази кола е наричана вече каруца или талига и най-често е теглена от коне, докато дървените коли са били теглени от волове или биволи.

За обработката на железните части по колата майсторите коларо-железари използвали: мех за раздухване на въглищата в огнището, означаващ още като гюрюк, различни видове чукове (кесме, баския, сбивач, бойник, сръчник и т. н.), наковалня, корито с вода за закаляване на изкованите предмети, различни видове клещи, ножици, шило за пробиване на нажеженото желязо, тезгях за набиване на шината около наплатите и т. н.

Изписването на колите и направата на «пеещи каруци» е едно сравнително ново явление в бита на българите, което прониква от Русия, Бесарабия и Румъния през първата половина на XIX в. (Колев, 1983, 29). Сандъците на колите били изписвани с геометрични, зооморфни и растителни орнаменти. «Пееенето» на каруците се дължало на закрепените на осите стоманени пластинки, които се триели о пурията на главината.

При направата на колите майсторите колари се съобразявали с предназначението на колата и с терена, където ще бъде използвана.

Дограмаджийството е дърводелски занаят, тясно свързан със зидарството. Майсторите дограмаджии произвеждали врати, прозорци, шкафове за покъщнина, долапи (зидани в стената), различни столове, дървени стълби, хамбари и т. н.

Характерни за XVIII и XIX в. са раклите, сглобявани от дялани букови дъски, наричани шинди, шиндрии и пригодени така, че единият им ръб по дължина е изтънен, а другият със съответен жлеб, за да могат всеки две съседни дъски да се скопчат и да не остане пролука между тях. Въвеждането на механическите дъскорезници и на фабрични гвоздеи слага край на ракленото производство: то бива заменено с модерно тишлерство с характерния инструмент ренде за изглаждане и профилиране на дъските. Тишлерството идва през XIX в. на първо време от Италия, а по-късно от Германия и Австрия, като донася и богата немска и италианска терминология в тази област (Вакарелски, 1975, 416).

За изработването на някои дърводелски произведения се изисквала употребата на струг. Обработката на дървото с помощта на стругове е по-късно и сравнително рядко явление у българите. Дървени стругове имало в Габровско и Еленско през втората половина на XIX в., като някои от тези стругове били задвижвани от водни струи. Ръчен дървен струг е бил познат в Югоизточна България (Харманлийско и Ивайловградско) за правене на вретена и цигарета.

Планинските стругари от Габровско изработвали гаванки захлупци, бъклицы, паницы, софрии, паралии, чутурии, стъпи (за чукане на червен пипер или сол), свещници и др. п. Тези съдове били предпочитани и широко разпространени сред българите, даже били изнасяни в Предна Азия, Египет и др.

Свиркарството е друг занаят, свързан с обработката на дървото на стругове (кавали и др. видове свирки).

Кацарството и бъчварството са занаяти, при които се изработват най-различни по големина и форма съдове за течности: от половинлитрови павурчета за ракия до бадъните и ликовете, чиято вместимост достигала до 30 000 литра, различни бъчви с вместимост от 100 до 1000 литра, бучки, буталки, каци за избиване на маслото, футии за бране на грозде, кораби, постави, шарпани за превозване на гроздето от лозето до вкъщи, бъклицы за носене на вода, кочки за масло, за квасено мляко, различни качета за зимнина, за джибрите и т. н.

Направата на тези съдове изисквала по-голяма прецизност, което довежда и до използването на по-съвършени инструменти.

Кошничарството е познато по българските земи още в древността. Майсторите кошничари правели от лескови и върбови пръти, като използвали и повит, 'дива лоза', най-различни предмети, използвани в бита на българите: различни по форма и големина кошници за пренасяне на плодове и зеленчуци, пулпас, различни видове кошове (за пренасяне на сено и

слама, за изнасяне на оборския тор от селото до нивата, за пренасянето на набрания тютюн от нивата до вкъщи), слепи кошове (за ловене на риба), тръвни — кошери и др.

В планинските и предпланинските райони на страната във връзка с пренасянето на товари с помощта на, товарни животни (коне, магарета, мулета и катъри) се развива самарджийството. Майсторите самарджии произвеждат различни видове самари в зависимост от товарното животно и от товара, който ще се пренася: едни са самарите за магарета, други за коне и трети за катъри и мулета и съвсем различни са камилските самари. Различават се още мървашки самар (въглищарски самар), кираджийски самар, наричан още балкански или каракачански, бинек самар (кърджалийски самар, половин самар), ездитен самар, яръм бинек самар (половин бинек самар), самар седло от дървено самарче, означаван като калтак, и т. н.

Названията на самара като цяло и на отделните му части са различни за различни краища в страната. Тези различия са налице и в по-ограничени региони.

Под дървената конструкция на самара имало стеле (подложка от ръжена слама, напълнена в конопена възглавница и обшита с кожа, а после привързана и пристегната към дървеното скеле на самара). Тази част се прави да не «убива» на животното, когато бъде натоварено.

Към обработката на дървото спада и диканарството, свързано с направата на дикани за вършитба. Диканарството е потомствен занаят, практикуван от населението в Кърджалийско. Диканарите обикаляли Източна България и работели по домовете на стопаните, които имали желание да притежават диканя. Диканята се правела от две или три талпи в зависимост от тяхната ширина. Талпите били извити в предната си част или издялвани с помощта на шкипарлията или копача, 'голяма тесла с широко право острие'. Освен този инструмент диканарите използвали още различни видове длета, бургии, чукове и рендето плана.

В направените с длетата дупки отдолу на диканята набивали кремъци или железни ножове при липса на кремъци. Правели дикани за теглене от волове и други за теглене от коне.

Изработването на съдини и други предмети от кора е слабо практикувано от българите. Пастирите правели от липови кори чаши за вода, солници, лъжичници, лубове за решета, кринчета и шиници за мерене на зърнени храни.

Не като специален занаят, а като домашна работа е известно приготвянето на дървени заключалки, срещано тук и там в планинските райони на Северна България, Странджанско и Пиринско (Вакарелски, 1974, 419).

Добиване и обработка на метали. Сведения за добиването и обработката на метали на територията на нашата страна има от различни епохи.

Следи от топене на медни руди от бронзовата епоха са намерени при Етрополе. В Ихтиманско, Пещерско и на някои места в Странджанско и др. още в VI в. пр. н. е. са добивали железни руди, а в Родопите, Кюстендилско и Врачанско — оловно-сребърни и медни руди. За това говорят и изоставените римски рудници.

Рударството е поминък и на по-късните обитатели на днешните български земи, в т. ч. и на славяните, които възприемат това занятие от тракийското племе беси, живяло в Родопите. За старото рударство в българските земи говорят много рударски находки, названия на местности, на селища и т. н. Така названието на Чипровци се свързва с латинската дума *cuprum* (мед), днешният град Мадан носи название на механичен ковашки чук и т. н.

Относно железодобиването у българите през късното средновековие и Възраждането има повече сведения. Засилва се железодобиването на много места в планинските райони в Стара планина, Рила, Родопите, Пирин, Огражден, Осогово и Странджа (Вакарелски, 1974, 432; Примовски—Благоева, 1983, 94). Големи рударски центрове са Кратово, Самоков, Малък Самоков (Странджа) и др.

Вероятно желязната руда в миналото е била събирана по повърхността на земята в местности, почвата на които е образувана от изветрели гранитни скали. За тази цел е използван пясъкът от реките и доловете или пък е промивана изкопаната пръст. Сравнително по-рядко желязната руда е добивана в комплектна форма от земни пластове, до които е трябвало да се копаят шахти (Девинско, Пещерско, Бургаско) (Вакарелски, 1974, 433).

Изкопаната пръст, която съдържала руда, била промивана в специални корита край реката. Човек с мотика разбърквал пясъка в коритото и на дъното оставала желязната руда.

Топенето на рудата ставало в малки пещи, иззидани от камък и глина, направени в планински склонове. Пещите са били така правени, че само отпред се зидало, отзад била скалата.

Височината на пещта била обикновено 3—4 м, а ширината в основата — 1—1,20 м. При едно зареждане на такава пещ се получавало 80—100 кг желязо.

Зареждането на пещта ставало, като слагали пласт въглища, после пласт руда и т. н. За раздухването на огъня в пещта използвали мехове, движени от водна сила. Още тогава пещите са били снабдени с малка дупка — окно, т. е. с металургично око, през което наблюдавали да не изгори металът, защото нямало да бъде ковък в противен случай.

Изваждането на рудата ставало по два начина: чрез разрушаването на пещта или чрез специален улей в направена за целта дупка, която се намира на по-ниско ниво. В тези случаи дъното на пещта е наклонена към страничния улей.

Полученото желязо, което е било все още с шупли, изсичали на късове или пръти и така го транспортирали до ковашките работилници, където продължавала неговата обработка до получаването на желаната форма.

Работниците, заети с добиването и обработката на рудата, се наричат рудари, утмани, както и плавари, миячи. Мястото, където става промиването на рудата, се нарича замет (Самоковско), промивница, задма (Мървашко), а самият процес на промиването се нарича съответно премиване, плаване, гонене. Съдът, в който пясъкът се мие, се нарича гонило (Мървашко), гурна (Западна България), пребой, рупа (там, където промиването става в изкопани ями). Пещта за

топене се нарича в Западна България видня, вигня (Мървашко), пешча, пехца. Дъното на пешта се нарича щуп. Чистото желязо, събрало се на дъютото, се нарича расовач (Западна България) или неков (Мървашко).

Продукването на пешта с въздух и коването на желязо най-често е ставало механично, като меховете и големите чукове били задвижвани от водни колела. Чукът се нарича млат (Самоковско), чок, чук (в Мървашко). Механичният чук, задвижван от водна струя, се нарича самоков и по-рядко мадан (Вакарелски, 1974, 434—436).

Терминологията, свързана с добиването на рудата, е чисто българска с изключение на тази, която говори за немското културно влияние, проникнало у нас посредством саксонските миньори, работили в Западна България още през XIII в.: щуп, ступ (нем. Stub, Staub — дъно на пеш, пепелище), шлякно (нем. Schlacken — сгурия), утман (нем. Hauptman — рудар), цех (нем. Zech — рудник) и др.

По-късно през XVI—XVII в. това саксонско влияние е подсилено и от рудари словаци, доведени от турците из завоюваните от тях на север от Дунава области и заселени в Чипровци, Кратово и др. Те са донесли вече и термина вигня (словаш. vígeny и чеш. výhěň — горнило) (Вакарелски, 1974, 436).

След добиването на желязото започва неговата обработка. Тя е известна на българите от най-стари времена под формата на различни занаяти: ковачество, ножарство, налбантство, мотикарство, пушкарство и др. Центрове на тези железарски занаяти по време на Възраждането са градовете Самоков, Мадан, Кратово, Пещера, София, Кюстендил, Габрово, Сливен, Малки Самоков (Странджа) и др. В Габрово се обработвало желязо, което било пренасяно.

Почти всяко селище е имало по един ковач, който изработвал и ремонтирал необходимите земеделски сечива (мотики, лемежи, брадви, сърпове и др.). Обикновено ковачи били българи и едва към края на XIX в. този занаят започва да се практикува и от цигани.

Основни сечива в една ковашка работилница били: наковалня, огнище с духало, или мях, няколко вида клещи, различни видове чукове (голям, с който чука чиракът, малък, с който работи майсторът; баския, с който се правят брадви, секач, с който се сече желязото, прибой (за пробиване на отвори), разни видове пили за изостряне на брадви, точило за източване, изостряне на брадви, лемежи и др. земеделски сечива, корито с вода за закаляване на инструментите, кисца (метличка за пръскане вода в огъня при загасване) и др. (Примовски—Благоева, 1983, 111).

Ковашкият занаят обхващал не само изработването на земеделски сечива. През време на Възраждането, а и по-късно той включвал още подковачеството (налбантството), брадварството, ножарството, пушкарството (тюфекчийството), чакаркчийството, сахатчийството и кантарджийството.

Пушкарството е било развито в Сливен, Габрово, Гоце Делчев, Мадан, Смолянско и др. Сливенските тюфекчии дотолкова се били прославили с хубаво изработените пушки и пищови, че

там отивали търговци от Мала Азия, Персия, Западна България и др. да купуват ковани шишанета, пушки бойлии, дълги пищови, сюнгии и пр. (Табаков, 1929, 60).

Подковачеството е съпътствувало българина през цялото му историческо развитие, тъй като този занаят е в най-тясна връзка с основните поминъци — земеделие и животновъдство, и с традиционния транспорт, свързан с употребата на впрегатен и товарен добитък.

В миналото е имало подковачи почти във всички ханища и по няколко подковачници в градовете и селата, които обслужвали кираджии (хора, които пренасят товари срещу възнаграждение). Най-често обаче във всяка къща, където е имало товарен или впрегнат добитък, е имало и необходимите инструменти за подковаване.

А тези сечива не са много: клещи, чукове, сантрач (подковачески нож за изравняване на роговата част на копитото, означавана още като търнак, и подготвяне мястото за подковата), въженце ортома за повдигане на подкования крак или за връзване на животното, чиито крака ще се подковават, и др.

Подковаването на еднокопитния добитък (коне, мулета, магарета) ставало от налбантина и стопанина, като стопанинът държи с въженцето подкования крак, а майсторът кове.

Подковаването на двукопитния впрегатен добитък (волове, биволи) става в легнало положение на подковаването животно.

Подковите, петалата, биват четири вида: конски — плоски и дъгообразни с по шест дупки; мулешки — също с шест дупки, магарешки — като конските, но с четири дупки и волски — двойни във формата на бъбрек (Примовски—Благоева, 1983, 113). Някои майстори правели едни подкови за зимно време — те имали шипове за забиване в леда, и други за лятно време.

Ножарството било развито в Габровско, Ихтиманско, Шипка и др. места, като ножарите изработвали ножове, ножки, саби, бръсначи и др. под.

Медникарството е старинен занаят в българските земи, упражняван още от древните траки и от римските колокисти. Този занаят продължава да се развива и в новообразуваната българска държава, за което говорят редица думи от старобългарски език:

мѣдѣноу ꙗꙋдоу ковати, котль, котльце — тас, отьло — тас, медник, котль — котел, мѣдарь — майстор медникар, крѣчагъ — меден съд, подобен на гюм (Примовски—Благоева, 1983, 97).

Центрове на медодобива били Кратово, Бургас, Чипровци и др. От шахти изкопавали медната руда, която претопявали, както желязото. Сведения за копане на черни камени (медна руда) и претопяването им в казанчета има от късното средновековие за Устово.

Особено голямо развитие добиват медодобивът и медникарството по време на османското робство, означавано вече и като бакърджийство. Това се дължи на факта, че турците предпочитали медните съдове: котли (менци), тенджери, мангали, тасове, сахани, тави, синии,

тигани, купи, кипчета, чашки, кани, гюмове, ибрици, котленца за светена вода, куполи за кръщаване, свещници, кафеничета, казани за варене на ракия или розово масло и т. н.

До Освобождението медни карството в България е силно развито във Видин, Шумен, Варна, Велико Търново, Свищов, Габрово, Троян, Ловеч, Тетевен, София, Самоков, Панагюрище, Сливен, Карлово, Казанлък, Калофер, Пазарджик, Пловдив, Стара Загора, Устово, Гюмюрджина и др. градове в българската етническа територия (Примовски—Благоева, 1983, 98).

Разнообразието на формите при медникарските съдове довежда до употребата на по-специфични ковачески съоръжения: дълги листовидни наковални с кръгли, четвъртити или слабо заоблени глави. В зависимост от тяхното предназначение тези наковални, наричани мухлия, ция, макерта, максадан, йорс, се забиват отвесно или полегато в земята или в масивен дървен труп. Употребява се и дървената наковалня кютук.

Чуковете са дълги около 15—25 см и са предимно едностранни. Съобразно с ударния им профил се наричат пердах — със заострен край, плосък пердах — с квадратен и плосък край, нария — с правоъгълна ударна плоскост, кълца — със заострен връх, предназначен повече за изшарване на съдините. Употребяват се и различни видове ножици, клещи (плоскочелюстни и криви), поялник и мях (Вакарелски, 1974, 441).

С медникарството е свързан и друг занаят — калайдисването, гъносването. Той се състои в покриването на медните повърхности с калай, за да не се получава отравяне при престояване на храна в окислени съдове. Калайджийството е било разпространено предимно в медникарските центрове. Първоначално калайджии са били българи, но впоследствие този занаят се упражнява от цигани, които обикаляли селата и калайдисвали съдовете (Примовски, 1955).

Към обработката на металите може да бъде отнесено и звънчарството. Това е занаят, свързан с направата на звънци и хлопки за животните. Звънците биват различни по форма, големина и метал, от който са направени.

Бронзовите звънци са различни по форма, лети са и са наричани тунчове, тучове. Наричат се така, защото са изработени от специална сплав, получена от смесването на 70% мед, 15% цинк и 5% калай. За по-голяма звучност овчарите поставяли в тази смес понякога сребро, а даже и златни монети. Тунчените звънци имат формата на пресечен конус.

Медните звънци са ковани и също са различни по форма, големина, звучност и наименования. Най-големите от тях са валчести и се наричат меденици, тюмбелеци, по-малките — клопотари, хлопки, тетралки, а плоските траки.

Известни звънчарски центрове в миналото са били Пловдив, Пазарджик, Банско, Габрово, Самоков, Мадан, Смолянско, Гоце Делчев и др. (Примовски—Благоева, 1983, 107).

Леярството е друг занаят, свързан с обработката на металите. При него се създават сплави от мед, олово и цинк, от които се изработват различни домашни съдове, дръжки за врати и прозорци,



свещници, кадилници, кръстове, накити (пръстени, обеци, пафти), «дивити» и писалки за мастило, звънци, за да се стигне до изливането на камбани за църквите.

Обработката на благородни метали (сребро и злато) има хилядолетни традиции по българските земи. Достигналото до нас тракийско златно съкровище е блестящ пример за това. Славяните също идват със своя традиция в обработката на среброто, златото, медта и бронза.

За развитието на златарството в средновековната българска държава съществуват добри условия. В земите ѝ се намират богати залежи от злато и сребро. Нарастват потребностите от луксозни, изработени от благородни метали произведения (Йоан Екзарх, 1926, 1—26).

През X в. златарството се споменава вече като обособен занаятчийски отрасъл в българските градове. След XII в. се срещат сведения и за селски златари. Оттогава започва и специализирането на златарите в различните златарски техники: отливане, коване и изчукване, гравирание, ажур, филигран, гранулация, емайл, монтиране на скъпоценни камъни, кехлибар и др. (Примовски—Благоева, 1983, 114).

Развитието на златарския занаят не замира през петте века османско владичество. Обществено-икономическите условия през Възраждането създават благоприятни условия за развитието на този занаят, означаван още като куюмджийство.

Произведенията на златарския занаят задоволяват традиционните потребности на народа от накити (обеци, гривни, пафти, наричани още чапрази, пръстени, ланци и цигарета за мъжете), някои домашни потреби и различни предмети с култово предназначение (кръстове, кадилници, обковки на религиозни книги) и др.

Златото се добивало от пясък, промиван в глинени или дървени корита, наричани копанки, след което златото било претопявано в специални глинени съдове, наричани поти. Изработката на предметите е ставала най-често в четирите техники: филигранна, кована, лята и емайлова (Вакарелски, 1974, 442).

При филигранната техника през специална плоча с различни по големина дупчици се изтеглят с щипци златни или сребърни нишки, от които след това се правят накити и украшения. Плочата с дупчици се нарича ширт.

Изковаването на предметите става върху наковалня с помощта на чукчета. При коването предметът се поставя върху наковалнята, направена от твърда смола, наричана зифт. За детайлното изработване на златните предмети златарят използва малки длета, наричани калемии.

Леенето на златарските предмети става в калъпи от глина и камък.

При емайловата техника върху сребърни пластинки, по които има гнезда или клетки, се полива емайл, оцветен различно според желаната композиция за украсата. Обикновено тази техника е свързана с лятата техника.

Обработка на кожи. Кожарството е един от най-популярните и характерни занаяти на българите още от дълбока древност. Според една от етимологиите на етнонима българи българите получили това название от добре обработваната от тях самурова кожа, наричана булга, която им служела за основна разменна единица. С кожарство се занимавали и славяните, и траките.

Като занаят кожарството продължава да се развива и по време на Първата и Втората българска държава. Необработените и обработените кожи били главният износен артикул след зърнените храни през средновековието.

След идването на османските турци по нашите земи кожарството се разраства още повече. В този занаят работели и турци, които пренесли нови технологии в обработката на кожата (заети от арабите) и наложили нови наименования при отделни процеси и операции.

През Възраждането се очертали и по-големи кожарски центрове в България: Шумен, В. Търново, Габрово, Етрополе, Охрид, Пазарджик, Стара Загора, Карлово, Казанлък, Хасково, Чирпан и др. Само в Габрово например се обработвали годишно около 300 000 овчи и кози кожи. Кожарският занаят във В. Търново достига своя най-голям разцвет през XIX в., когато българските кожи се ценели на европейския пазар със своята висококачествена обработка. Годишно тук били обработвани по 200 000 кожи (Примовски, 1981, 118; Панайотова, 1975, 58—59).

Кожарството остава незасегнато от европейското производство до Освобождението. След това с развитието на кожарската индустрия у нас то бързо запада.

С обработката на кожата и производството на кожени изделия се занимават следните занаяти: кожарство, кожухарство, папукчийство, кундурджийство, еминджийство, калпакчийство, сарачество.

Кожата се използва за различни цели и в зависимост от това е и самата обработка. Най-проста е обработката на кожата, използвани за направата на торби, мехове за сирене, гайди и цървули. Торбите, меховете и гайдите се правят от кожата на малки животни (овце и кози). Само някои големи мехове (като тези на самоковите и видните) се правят от конски или волски кожи. За направата на цървули се използва свинска кожа и по-рядко от едър рогат добитък.

Кожата за гайди и мехове, след като изсъхне на сянка, се остъргва.

Кожите, които ще се използват за направата на кожуси, се подлагат на по-сложна обработка, т. нар. «щавене» (биохимичен процес за обработката на овчи или агнешки кожи за кожарски цели, при който кожната тъкан след изсушаване придобива по-голяма мекота, пухкавост и разтегливост). Като материал за щавенето се използват брашна, трици и морска сол.

Обработването на «голи» кожи, т. е. на кожи без козина, използвани за направата на обувки, е специалност на занаятчийски кожари.

Дъбенето е основен химически процес при производството на обработени кожи. Чрез използването на дъбилни вещества (неорганични и органични — растителни, животински и

синтетични) се изменят коренно свойствата на кожата. Тя става устойчива на влага, на повишена температура, на химични вещества, микроорганизми и др., с което е годна за направата на различни кожени изделия. За дъбенето се използват растения, които съдържат дъбилното вещество танин. При дъба го има във всичките му части, при смърча, върбата в кората и при смрадликата в листата.

Обработената по този начин овча кожа се нарича мешин, а козята — сахтиян, докато телешките, волските и конските кожи — кюселета.

Обработката на дебели кожи от едър добитък е подобна, но е по-продължителна. Кожите за гъон се дъбят най-малко 30 дни, а най-хубавият гъон се получавал за шест месеца.

Кожарството, свързано с дъбене на кожите, през последните десетилетия на XIX в. е означавано с термина табаклък. Този процес при обработката на кожата се извършва в помещения и дворища, наричани табакхани, разположени най-често в близост до реката. Най-важните съоръжения и инструменти, необходими при та-баклъка, са: казан за затопляне на вода, постав, ямбаща (голямо дървено корито), менгеме (дървена преса за изцеждане на водата от кожите), наклонено, неподвижно закрепено дърво, върху което стържат кожите, наричано куспия, саръци (пръти за пренасяне на кожите), бучаци (железа за стъргане на кожите), магарета (дървени подставки), чукалия, чукалница, динка (кутел за смилане на дъбовия плод или корите на дърветата).

Промишленото кожухарство борава повече с турска терминология: леш, салкисване (стъргане), мазия (опакото на кожата), темарене (опъване на кожата), арч (ед. ч.) (престояване в дъбилна запарка), кюселе (вид гъон от волска или телешка кожа), аргас и т. н. (Вакарелски, 1974, 448).

Терминологията, свързана с по-простото кожообработване, е предимно българска. В Тетевенско луксозно обработените кожи се наричат усмени кожи, едно название, регистрирано у българите още през IX в. в пролога на Шестоднева от Йоан Екзарх.

Табачеството е било много добре развито във В. Търново (Драганова, 1968, 75). Търновските табаци изнасяли своята стока в Германия, Франция, Италия и Австрия. Добър пазар намирали табаш-ките кожи и на панаирите.

Кожухарството е занаят за изработване на кожуси, калпаци и др. кожухарски изделия. В някои градове калпакчийството се е отделяло даже като самостоятелен занаят, много добре развит до Освобождението (1878), а и след това, тъй като кожените изделия са имали устойчиво място в традиционното облекло на българина през вековете (Примовски, 1981, 119).

С обработката на кожите и използването им за направата на различни видове обувки били свързани следните занаяти: папукчийството, кундурджийството, еминджийството. Те са произвеждали шити обувки от кожа: папуци, еминии, калеври или ковани обувки — кундури (Примовски, 1973, 442—446).

Папукчийството било силно развито в Габрово, Шумен, Хасково и др. Габровските еминии се продавали на Узунджовския, Ескиджумайския, Карнобатския, Шуменския и др. панаири (Хаджийски, 1974, 177—178).

Еминджийството било много добре развито и в Родопската област. Населението от Тихомир (Терзъорен), Кърджалийско, снабдявало населението от Тракия и Родопите със здрави и красиви еминии чак до края на Втората световна война (Примовски, 1974, 442; 1981, 119).

Майсторите сарачи произвеждали съоръжения за конската амуниция (седла, ремъци, юзди, юлари, хамутн), понякога и цървули. (Маринов, 1982).

Появата на сарашкия занаят е свързана с използването на коня като товарно, ездитно и впрегатно животно. От историческите извори е известно, че конят е бил използван за такива цели от траки, славяни и прабългари още преди образуването на славянобългарската държава и народност. Този занаят продължава и в новообразуваната българска държава през средновековието, вековете на османското робство и Българското възраждане. Между градовете с най-голям брой българи сарачи и седлари преди Освобождението, изпъкват Сливен, Балчик, Варна, Севлиево, Ловеч, Горна Оряховица (Маринов, 1982, 39).

Развитието на сарачеството изисква употребата на много и разнообразни инструменти, свързани с обработката на кожата (косица, нож, ибляк), с кроене и рязане на кожи (пергел, дълбач, аршин), с рязане на каиши, зебло, стебла от ръженица и др. (прав нож, криви сарашки ножове, сарашка машинка), с шиенето (сарашки шила, сарашки игли, крива и права игла), с очукването на шевовете и заковаването на гвоздейчета (сарашко чукче, седларско чукче), с пробиването на дупки (различни видове замби, пробойник) и др.

През капиталистическия период в сарашкия занаят настъпват качествени изменения, а след Деветосептемврийската революция в резултат на изместването на коня от машинната техника и моторните превозни средства сарачеството запада и майсторите сарачи се занимават с поддръжка на старите конски амуниции и тапицерство и чантарство (Маринов, 1982, 204—205).

Абаджийство и гайтанджийство. Настъпилите икономически промени в Османската империя през XVIII—XIX в. довеждат до развитието на текстилната промишленост. Производството на аби и шаяци преминава от домашно в занаятчийско и манифактурно производство. Почти всяка къща в балканските и подбалканските селища се превръща в малък център на такова производство (Примовски, 1983, 139 и сл.).

Абаджиите от балканските и подбалканските селища задоволяват нуждите не само на градския пазар в обширната Османска империя, но стават доставчици на държавата за облеклото на армията.

Оживени абаджийски центрове през XVIII—XIX в. са Калофер, Карлово, Сопот, Габрово, Панагюрище, Копривщица, Сливен, Котел, Жеравна, Устово, Чепеларе, Гостиварско, Скопско и Дебърско.

Разширяването на вътрешната и външната търговия довежда и до по-високо техническо усъвършенстване в тъкаческата техника. През 1834 г. в Сливен Добри Желязков построява първата фабрика за вълнени платове, обзаведена с модерни за времето си белгийски машини. Втора такава фабрика била построена през 1853 г. от Михалаки Гюмюшгердан в с. Дермендере (дн. Първенец) до Пловдив. След Освобождението у нас абаджийството запада поради фабричното производство и постепенното изоставане на традиционната селска носия.

Гайтанджийството е занаят, свързан с производството на разноцветен вълнен шнур (гайтан), използван за украса на аба (Примовски, 1983, 140—141). Като и абаджийството, този занаят се развива първоначално в рамките на домашните занятия.

Гайтанджийството е типичен занаят за Габрово, Калофер, Карлово, Казанлък, Самоков, Тетевен, Троян, Трявна и Пирдоп. В началото на XIX в. производството на гайтани се механизира. Въведен е гайтанджийският чарк, пренесен от Немско и усъвършенстван от габровските железари.

При гайтанджийските чаркове се произвеждат няколко вида гайтани в зависимост от броя на нишките: осмак (с осем калема), десетак и дванадесетак.

Гайтанджийската продукция се продавала из цялата Османска империя и извън нея — Румъния, Сърбия, Египет и др.

Развитието на тези и други занаяти като манифактурно и промишлено производство, на търговията с произведените стоки през епохата на Възраждането спомага за консолидирането на българската нация, довежда до разширяването на икономическите и културните връзки на българите с близки и далечни страни и народи.

### **Селища. Типове селища**

Възникването на селищата е свързано с историческото развитие на обществото, със социално-икономическите условия на развитие през определена епоха и географско-теренните условия.

Селищата в България са твърде разнообразни с оглед на големината, типовете, формите и вътрешния им изглед. Разбира се, всички тези страни на българското селище рязко не се разграничават, а често пъти преливат една в друга, допълват се и дават общия характер на селището (Вакарелски, 1974, 293).

Славянските народи, в това число и българският, познават няколко типа поселища — кръгъл, продълговат и разпръснат (Романска, 1969, 134 и сл.).

Най-старият тип поселище е може би кръглият тип, наричан околица. При него жилищата се застрояват във форма на кръг или подкова. Това разположение прави селището удобно за отбрана, тъй като може да бъде укрепено с ров или ограда, или даже с водно препятствие. В същото време тези поселища не били удобни за стопанския живот, тъй като стопаните били

откъснати от обработваемата земя. Приема се, че представя преходна форма между родово поселище и териториална община (Романска, 1969, 134).

Вторият тип поселище — надлъжният, наричан още шосеен, се характеризира със застрояване на жилищата от двете страни на някой път, по течение на реките или покрай планински проломи. Този тип селище е удобно за стопанския живот, но е неудобно за отбрана.

Третият тип поселище е разпръснатият, колибарският тип. Селището се състои от няколко жилища, които наедно със стопанските постройки се застроявали сред обработваемата земя. Топа разположение е типично за планинските райони. Отделни махали от разпръснатите колибарски селища са основани на родовия принцип, т. е. една махала е заселвана от един род или от група родове с роднински връзки.

Общественият живот в тези селища се съсредоточавал там, къде-то били училището, църквата, общината и кръчмата. Тази централна махала имала и площад, наричан още мегдан, хорище, продавало, където се празнували празниците, където ставало хорото, където се избирали момите.

Стар тип поселище е и т. нар. купно селище, което е свързано със съществуването на патронимията (разпадането на задругата, при което отделящите се синове си построявали жилище около бащиното). Така селото се разраствало и образувало куп. Улиците в купните селища образуват винаги неправилна форма, като в сре. дата на селото се намирал мегданът съсредоточаващ в себе си обществения живот.

В зависимост от географските условия на местността селищата могат да бъдат разделени на три групи: полски, хълмисти (предпланински) и планински. Полските села се характеризират с по-голяма площ, просторни дворове, в които са разположени стопанските постройки, харманът, цветната и овощната градина.

В зависимост от социално-икономическия живот селищата могат да бъдат разделени на три основни групи: село, паланка и град. Селото се характеризира със земеделие и скотовъдство, почти без занаяти и търговия и със затворено, самозадоволяващо се стопанство. Паланката възниква през епохата на Възраждането с подобряване на материалното състояние на българското село, с развитието на занаятите, когато селото започва да прераства в град. Преходна форма между селото и града е т. нар. «селски град», или «паланка», която в миналото е представлявала градче със занаятчийски и земеделски характер. Такива са били Лом-паланка, Цибър-паланка, Бела-паланка, Дупница-паланка и др. Днес тази междинна форма е изчезнала.

Градът е най-развитата селищна форма у нас. Той представлява по-голямо селище, което е и по-добре застроено и има повече население. Това население се изхранва предимно чрез занаяти и търговия, като паралелно с тях се практикува и земеделието. Първоначално названието град е означавало укрепено (с ров, с водно препятствие, със зид и т. н.) селище, в което се влизало през т. нар. градски врати.

Българските градове са се оформили и развили най-вече по време на Българското възраждане във връзка с развитието на занаятите и търговията. Но немалко български градове водят началото си още от антично време. Има градове от времето на траките, градовете колонии, основани от гръцки полиси на бреговете на Черно море, градове, възникнали или дооформили се през епохата на римското владичество (Ангелов, 1983, 172—173).

Градовете били седалища на държавната и религиозната власт. Разликата между тези селища и селата през VII—X в. е била твърде голяма. Този контраст между градовете и селата продължава и през Втората българска държава (XII—XIV в.), въпреки че феодалното раздробяване слага своя отпечатък върху размерите и богатството в оформлението на укрепените седалища на отделни малки и големи феодали: Червен, Русенско, Ловеч, В. Търново (Ангелова, 1983, 174).

Османската администрация, вътрешните миграции в първите векове на османското владичество довеждат до видоизменение на архитектурния облик на част от селищата по българските земи. То е особено силно в по-големите градове (Ангелова, 1983, 175).

Значителни промени в селищната система по българските земи настъпват през втората половина на XVIII и XIX в., когато в резултат на икономическия подъем, на развитието на производителните сили, на занаятите и търговията възникват нови селища от градски тип: Жеравна, Котленско, Трявна, Габрово, Етрополе, Тетевен, Казанлък, Котел, Карлово, Копривщица, Самоков, Банско, Девин, Широка лъка, Смолянско и др.

В тези нови занаятчийски и търговски центрове сред, общо взето, ниското (партерно или двуетажно) застрояване на повечето от възрожденските селища се открояват сградите с обществено и култово предназначение: часовниковите кули, църквите, училищните сгради и др.

Макар и най-често извън селищата, но в близост до тях и обикновено групирани по речни долини, от значение за селищното изграждане са и ансамблите на производствени работилници, воденици, тепавици, валявици, табакхани, чаркове и др. п.

След Освобождението западането на занаятите и развитието на индустрията дават отражение и върху българските селища. Редица цветущи през Възраждането градчета (Трявна, Дряново, Елена, Етрополе, Тетевен, Копривщица и др.) загубват своето икономическо значение и прекъсват растежа си. В замяна на това пък други селища, свързани с индустриалното производство или с разгръщането на местна или външна търговия, нарастват. Те стават и административни центрове на новата държавна власт (София, Русе, Пловдив, Варна, Стара Загора, Сливен, Казанлък, Видин, Враца, Габрово, Велико Търново, Плевен, Ямбол и др.) (Ангелова, 1983, 178).

Социалното разслояване при капитализма се проявява най-ярко в противоречивия характер на изграждането на центъра и периферията в по-големите и средните български градове. Много рязък е контрастът между благоустроените им централни части с големите административно-управленски, обществени и културно-просветни сгради, оживени търговски улици и хубави жилища за едрата и средната буржоазия и стихийно застроените върху неблагоустроени терени

покрайнини, често с незаконно изградени бедни и малки къщички за преселилите се разорени селяни и занаятчии, ставащи попълнение на работническата класа (Ангелова, 1983, 179).

По-слабо засегнати от преобразованията остават българските села, макар и тук да се утвърждава и развива стоковото селскостопанско производство.

Коренен прелом в развитието, благоустройството на населените места в България настъпва след Деветосептемврийската революция 1944 г. Така в селата се намали броят на стопанските постройки в личните домове след създаване на дворовете на ТКЗС, МТС, АПК. Основно се променя жилищният фонд, при това при повечето от стопаните се строят жилища и други сгради от нов тип. Изграждат се пълноценни центрове в селата с добре оформени площадни пространства, обществени и административни, културно-просветни и търговски сгради.

Планово е изграждането и в големите градски центрове. В тях се разгръщат мероприятия за създаване на максимални благоприятни жизнени условия, защита от шума и замърсяването на въздуха, осигуряване на максимален микроклимат (Ангелова, 1983, 179—180).

Появяват се нови градове в резултат на сливането на няколко села или развитие на селища от градски тип (Мадан, Павликени, Кричим, Костенец, Велинград, Смолян, Мизия и др.).

Характерно за съвременните български селища е въвеждането в тях на запазените от предходните етапи на историческото им развитие сгради и пространства.

### **Жилище**

Дворът с жилищната постройка и стопанските сгради е основната единица, от която са образувани селищата по българските земи. Върху общото разположение и върху особеностите на дворно-жилищните комплекси дават отражение както природните условия в различните области на страната, така и основният поминък на населението, неговото материално положение и някои етнически и локални демографски традиции (Георгиева, 1983, 188).

В зависимост от поминъка на населението през XIX в. в България могат да се разграничат две основни групи дворни пространства — селски двор и градски двор. Макар да имат до известна степен единно начало, постепенно в зависимост от редица икономически и стопански фактори те поемат различни пътища на развитие, като все повече се диференцират. Връх на това разграничаване са годините след Освобождението и първите години на XX в.

Дворовете в селата могат да бъдат разграничени според географската среда, конфигурацията на терена и поминъка на населението: полски и планински дворове. Жилището и при двата типа е централна постройка, около която се изгражда дворното пространство.

Дворът на традиционното полско жилище е просторен. В него има отделни стопански постройки, свързани с нуждите на частното селско стопанство. В почти всички полски райони има място,



определено за харман. Обикновено във всеки двор е заделено място за цветна и зеленчукова градина.

Дворът на традиционното планинско жилище е с малки размери и неправилна форма. Стопанските постройки, обслужващи основния поминък на населението — животновъдството — са сключено застроени. Почти винаги и приземният етаж се използва за стопански нужди — най-често обори за добитък.

Дворовете на българското жилище са били винаги оградени с някои изключения при дворовете в Западна България (Маринов, 1901, 6; Захариев, 1935, 87). Известни са няколко начина за ограждане на дворовете: изкопаване на ров около двора, ограждане с тръни или плет, правене на зидове, наричани дувари, от камъни, кирпич (непечени тухли) или тухли в най-ново време.

В традиционния селски двор се влиза откъм улицата през една или две дворни врати, при които също има голямо разнообразие в зависимост от материала, от който са направени, и тяхната форма. Често пъти тези порти са с двустрешен покрив от тикли или цигли.

Стопанските постройки могат да бъдат обединени в три основни групи: за подслоняване на домашни животни, за съхраняване на житни и други храни и за прибиране на селскостопанския инвентар (Георгиева, 1983, 191).

Едрият добитък (волове, коне) се прибира през зимата в обор или зимник (Северна България), дам (Южна България), яхър (Западна и Югозападна България), а през лятото в открит от три страни навес сайвант. За овцете също има отделна постройка — кошара, сая, търла, поята; за домашните птици курник; за домашните свине — кочина и т. н.

Зърнените храни са съхранявани в т. нар. хамбари. Първоначално зърнените храни са държани в кухи дъбови дънери — ралупи, или в изкопани ями — кувии (в Добруджа), рупи (Северна България и Гоцеделчевско), в кошове, измазани с глина. В по-ново време се правят вече и дъсчени или талпени хамбари, които отвътре са разделени на отделения, наричани гъзове, курсащи, пресеци — Източна България. Почти във всички дворове има и кошове за царевица.

Към стопанските постройки спадат и помещенията за прибирането на сламата и сеното, означавани най-често с названието плевня, плевник. Те могат да бъдат както изплетени от пръти постройки, покрити също със слама или тръстика, така и зидани правоъгълни постройки, покрити с тикли. В планинските райони най-често те са в комбинация с обори, които са разположени в приземния етаж.

Третата група стопански постройки служат за прибирането на стопанския инвентар. Това са по-големи или по-малки навеси, означавани като сайванти, под които се прибират колата и различни земеделски сечива.

Към постройките в селските дворове трябва да бъдат отнесени и водоизточниците. Първоначално водоснабдяването е ставало от близките реки и потоци, по-късно — от построените общоселски чешми и кладенци. В полските села характерен водоизточник до края на XIX в. е кладенецът, а в

планинските райони — чешмите. В районите с плитки подпочвени води са разпространени кладенци с дървенг вертикален стълб и кобилица, означавана като геранило, сирген, а при дълбоки подпочвени води те са с макара, на която е увито въже: или синджир с окачен съд за вадене на вода — ведро, 'дървена кофа', или метална кофа. Тези кладенци най-често са иззиждани с камъни от вътрешната им страна, а също така и над равнището на терена, а тези с макара са с капак и двустрешно покривче, подпряно на дървени стълбове. В места, където нивото на подпочвената вола е много дълбоко и кладенците могат да достигнат дълбочина до 50 м, както е в Североизточна България, изваждането на водата става с помощта на добитък или няколко човешки сили чрез т. нар. келево, врътка, макара (Вакарелски, 1974, 314 сл.).

Народното жилище се намира в пряка зависимост от обществено-икономическите фактори, от географската среда, от традицията, от поминъка на населението и от строителните материали.

Идвайки на Балканския полуостров, славяните, които до това време строели своите жилища изключително от дърво, се запознават и с друга традиция в направата на жилища — каменния градеж. Но традицията да се строят жилища от дърво се запазва до късно, включително и до наши дни, за което е достатъчно да бъдат назовани «странджанската талпена къща», «тетевенската шиндена къща», «пиринската къща» (Кожухаров, 1967, 16; Трифонов, 1926, 7 и сл.).

Прабългарското жилище юртата (куполообразно, леко сглобяемо и лесно преносимо жилище) съпътствува прабългарите и в Дунавска България.

Архитектурата по време на Втората българска държава е също слабо проучена, както и в по-ранния период. Наред с дървените къщи продължават да се строят и жилища земянки (една стара славянска традиция) в някои райони на Дунавската равнина. Вероятно са строени къщи с по-сложна планировка за по-заможното население.

В първите векове от османското владичество българската къща няма възможност за развитие. Селското население запазва примитивното си жилище почти до края на XVIII в.

Традиционното българско жилище не се променя до епохата на Българското възраждане, когато се стига до създаване на условия и необходимост за развитието и на жилището. Вече ясно се разграничават два вида жилища — селски жилища и жилища в селищата от градски тип. В някои от по-развитите икономически села и градове се оформя т. нар. «възрожденска къща» (Златев, 1930, 1937, 1955; Георгиева, 1979, 1983).

След Освобождението градското жилище е силно повлияно от европейската архитектура по отношение на разпределението, на строителните материали, строителните конструкции и пространственото изграждане. В същото време традиционната селска къща, особено тази в планинските райони, продължава да се строи според старите строителни традиции. В началото на XX в. се забелязват промени в жилищата на селата, които са в близост до градовете.

Социалистическото преустройство на българското общество, кооперирането на селското стопанство доведоха до изменението на стопанската база на селското домакинство, до

повишаване на материалното благосъстояние на съвременния селянин кооператор, което доведе и до повишаване на неговите битови изисквания, до строежа на жилища, добре обзаведени и благоустроени.

Традиционното селско жилище във връзка с орографската характеристика на различните области бива полско и планинско.

Полското жилище се характеризира със своята едноетажност. То е застроено свободно в обширен селски двор, рядко има приземие, а помещенията със стопанско предназначение са въвн от него.

Поради оскъдността на конфигурацията на терена жилищата в планинските области са многоетажни. Приземният етаж се използва като помещение за добитъка или за други стопански цели. Това жилище се характеризира още с квадратна форма на жилищния етаж и най-често четирискатен покрив.

Независимо от това, дали селското жилище се характеризира като полско, или планинско, развитието на плановата му структура е вървяло от по-простите към по-сложните форми чрез заделяне на съществуващите помещения или чрез пристрояване на нови. Във връзка със сложността и степента в развитието на планировката традиционното селско, жилище е едно-, дву-, три- и многоделно (Георгиева, 1983, 195).

Едноделната къща е жилище на най-бедните селяни. Тя представлява квадратна или правоъгълна постройка от едно помещение, в средата на което има открито огнище без комин. Стените ѝ са плетени от пръти или са конструкция на венец (Вакарелски, 1974, 266). С това едноделната къща много малко се различава от овчарските колиби.

Най-същественото помещение в българското жилище това е огнищеното помещение, наричано най-често къща, къщи. Първоначално огнището е било в средата, но впоследствие то се премества на някоя от стените. Освен огнището в това помещение се намира и т. нар. водник — приспособление за закачване съдовете с вода. Тук е разположен и целият кухненски инвентар. Ако жилището не притежава други помещения, тук протича целият живот на семейството — тук се хранели, тук почивали, тук спели.

Следващият етап в развитието на плановата схема е построяването на второ жилищно помещение към помещението с огнище. Новото помещение е означавало соба, одая. То е със зидана печка, наричана най-често джамал, която се пали от огнищеното помещение. За разлика от огнищеното помещение, което се осветява само от вратата и от горящия огън, стаята е по-добре осветена — тя има вече прозорци. Това помещение се използва за спане на по-младите членове на семейството, за домашна работа и за посрещане на гости.

Третото помещение в триделното селско жилище, е килерът, наричано още клет, дрешкик, хамбар, задница. То служи за склад на хранителни припаси, на облеклото и др. покъщнина. Често се използва като стая за младата брачна двойка, откъдето и названието невестарник (Софийско).

Съществен елемент в разпределението на селското жилище както по отношение на функцията си, така също и по отношение на пространственото и архитектурно-декоративното оформяне е отвореното към двора покрито пространство пред къщата, наричано пруст, одър, сайвант, чардак, сундурма. През летните месеци тук се извършват някои стопански действия, а и се пренасят някои от функциите на помещението с огнище.

Традиционното българско народно жилище се различава и според броя на огнищените помещения. Жилища с едно огнище са типични за Северна България, а тези с две огнища — в Южна България. В някои райони на страната (Добруджа, по Черноморското крайбрежие, в Странджа и по долината на Марица) се срещат и двата типа жилища — едноогнищни и двуогнищни (Георгиева, 1983, 196).

Основните строителни материали в стопанското и жилищното строителство са дърво, камък вар, пръст и слама, използвани (според археологически, исторически и литературни данни) още от времето на заселването на славяните на Балканския полуостров. Степента на използването на един или друг строителен материал се определя от предназначението на строежа, природните дадености в различните области и т. н. Преобладаващите материали в планинските райони са камъкът и дървото, а в полските — прътите, пръстта и сламата (Георгиева, 1983, 197).

Най-разпространената дървена конструкция на стените на жилището през XIX в. е дървената скелетна конструкция, наричана паянтова, следвана от каменната зидария.

Стара славянска традиция е изграждането на жилищните постройки на венец, изчезнала твърде рано от нашата страна. До края на XVII в. в Югоизточна България и по р. Камчия са се строели такива къщи. През XVI в. само в някои области стените са с дървена конструкция. Така в Странджа стените на най-старите къщи са от грубо обработени талпи, поставени в хоризонтални редове и свързани със сглобки в ъглите, а в Западните Родопи и в Пирин някои от примитивните жилища са със стени от дъски. Дървена конструкция имат и етажите на някои къщи в Средна и Източна Стара планина (Георгиева, 1983, 197).

Към края на XIX в. в Добруджа и в някои селища на Северна България (Плевенско и др.) битува друга техника за изграждане на стените, т. нар. битници, чамурени къщи, чиито стени са направени изцяло от глина.

Подовите на всички помещения в традиционното селско жилище почти до края на изследвания период са от тромбована пръст, наричани мазани земи, понеже са измазвани с разтвор от говежди тор. По-късно започват да се правят подове от дъски във второто жилищно помещение, което има представителен характер, докато огнищеното помещение и килерът остават с глинени подове.

През последните десетилетия на XIX в. почти всички помещения на жилището имат тавани с изключение на някои по-примитивни жилищни типове и уземните жилища, които са с открити греди.

Българското народно жилище познава два вида покриви — четиристрешни и двустрешни. Двустрешният покрив е типичен за уземното жилище, за овчарските колиби, докато останалите жилища имат най-често четиристрешен покрив. Като покривен материал се използва слама от ръж или тръстика (Добруджа, Врачанско), каменни плочи — тикли, едноулучни керемиди, наричани още «цигански керемиди», «турски керемиди». В планинските райони жилищата са покривани с букови дъски, наричани шинди (Тетевенско).

В процеса на свето развитие традиционното българско жилище преминава през различни етапи, обединени от общи строителни традиции, сходни планови решения и еднакви пространствени единици. Но благодарение на някои различия в бита и душевността на групите население през XIX в. в България могат да бъдат разграничени регионални форми на традиционната къща с характерна етнографска архитектурна специфика. Районите на тяхното разпространение не са строго ограничени. Налице е едно преливане, едно преминаване на типовете жилища в съседните области. Определянето на типовете жилища се основава върху наличието на една или друга форма, която се явява преобладаваща в дадена област.

Уземната къща, наричана още бурдей, къща, узем, е една от най-старите и най-примитивни форми на жилище, което е било разпространено в Дунавската равнина и Добруджа докъм края на XIX в. За широкото разпространение на този тип жилище значение има льосовата почва в Дунавската равнина. Тези жилища са напълно или 3/4 вкопани в земята. Земните им покриви, често обрасли с трева, по нищо не давали да се разбере, че тук има жилище. Само пушекът от примитивно направените комини от изплетени кошове е издавал наличието на жилище.

Уземницата е едноделен тип жилище, като в единственото помещение живеели хората и добитъкът. Покривът е бил двустрешен, покрит със слама или тръстика и отгоре затрупан с пръст, имаща дебелина до 30 см. Прозорци се срещат рядко при този тип жилище. Осветлението се осъществява тук от вратата, комина и огъня в огнището.

Уземното жилище не дава възможност за украса, само стените са измазвани с вар за по-голяма светлина и дезинфекция. Подът е застилан с рогозки и черги, върху които спели хората. Така описаното жилище е обитавано от хора до края на XIX в., след което е използвано само като стопанска постройка.

Шопската къща се среща в ареала на етнографската група шопи. В зависимост от терена, на който е построена, тази къща е приземна сграда с нисък каменен цокъл или е с приземие и жилищен етаж. Стените ѝ са паянтова конструкция, изплетени от пръти и измазани с пръст. Приземието е винаги каменно. Покривът с четиристрешен, изпълнен със слама, едноулучни керемиди или каменни ялачи. Подовете на помещенията са от трамбована пръст, а таваните са с открити греди. Много често помещението с огнище в шопската къща е без таван.

Шопската къща може да бъде едно-, дву- или триделна. Едноделната шопска къща е квадратна или правоъгълна постройка с огнище в средата на помещението или близо до една от стените. Двуделното жилище има къщи и соба, която първоначално се използва като килер. Триделното жилище има къщи, одая и килер или къщи и две одаи (Георгиева, 1983, 201).

Шопската къща се характеризира със своята асиметричност и просторния пруст пред огнищеното помещение.

Добруджанската къща е разпространена в Североизточна България и Добруджа, като най-характерните ѝ форми се срещат в селищата с местно население. Тя е ниска приземна сграда, най-често с малък каменен цокъл или със зимник само под едно от помещенията. Само в някои части на Добруджа (Черноморското крайбрежие), а също така и къщите на по-заможното население са с приземен и жилищен етаж (Георгиева, 1983, 201).

Добруджанската къща е със стени от паянтов градеж, като пространството между паянтите се изпълва с леси от пръти, измазани с пръст или с глина, т. нар. чамурни къщи. През XIX в. най-голямо разпространение има двуделното жилище. Службата на килер обикновено изпълнява зимникът, маза, какъвто има почти под всяка къща. Зимникът по правило е вкопан само до половината в земята, поради което жилищната част е с няколко стъпала по-високо от нивото на двора. При такъв случай прустът се обгражда с нисък дървен парапет. Също е положението, когато зимникът е изграден над земята и образува първи етаж. Често пъти зимникът служи и за обор. Входът или входовете му са най-често откъм лицето, макар и вкопани (Вакарелски, 1974, 283—284.)

Външно добруджанската къща се отличава със своята грижлива глинена мазилка, избелена с вар или бяла пръст. Вътрешността ѝ се отличава с декоративно изработени огнищени навеси и отоплителни печки.

Среднобългарската къща е характерна за района на Средногорието и прилежащите му равнинни области — Карловско, Казанлъшко, Старозагорско, северните склонове на Родопите, средните части на Стара планина, Ботевградско, Тетевенско и дори част от Ловешко (Вакарелски, 1974, 278). Този тип къща е полска, планинска и полупланинска. В зависимост от това е или ниска приземна постройка, или има невисоко каменно приземие, използвано за стопански цели. Стените ѝ са паянтова конструкция с плет и са измазани с пръст, подовете на помещенията са пръстени, покривът е четиристрешен, а покривният материал е слама или плочи (Георгиева, 1983, 203).

Среднобългарската къща винаги има пред помещенията отворено към двора покрито пространство — сайвант, сундурма, отвод.

В района на разпространение на среднобългарската къща се срещат няколко жилищни типа, характерни със своите планови структури, външнопространствено и външноархитектурно оформяне: тетевенската, тревненската и копривщенската (Георгиева, 1983, 203).

За тетевенската къща са типични стръмният четиристрешен покрив, покрит с букови шинди, високият пирамидален комин, изграден също от шинди, и широкото използване на дървен строителен материал.

Тревненската къща е с високо приземие и жилищен етаж. Стените от приземието са от каменен градеж, а на етажа са паянтова конструкция с плет, измазана с пръст. Подовете и таваните са с

дъски. Има еркерно наддаване на жилищния етаж над приземния, с много прозорци, надвиснали стрехи и дълбоки, отворени към двора покрити пространства. За интериора е характерна богата резбена украса по таваните, вратите и стенните долапи.

Жеравненската къща като разновидност на среднобългарската къща се среща семен в Жеравна в селата около Котел.

Тази къща е най-често двуетажна постройка с високо приземие и жилищен етаж, чиито стени са от «натъкани» в стълбове хоризонтално поставени дебели дъски. Приземието е от каменна зидария или от талпи (при къщите, построени на равен терен). И при този тип жилище има богата дърворезбена украса (Димитров, 1956; Георгиева, 1983, 205).

Регионална форма на традиционното планинско жилище е разложката къща, означавана още като западнородопска къща или пиринска къща. Най-бедните представители на този тип къща са приземни, дву- или триделни постройки и най-често са двуогнищни. В зависимост от терена много от къщите имат и приземен етаж, който се използва за стопански нужди (Георгиева, 1983, 206).

Най-типични за разложката къща са няколко пространства, които не се срещат в друга жилищна форма. Пред помещенията има отворено към двора покрито пространство, наричано потон. От него се влиза в малко помещение боария, от което са достъпни двете помещения с огнищата, разположени по едно от всяка страна. Зад боарията има продълговато помещение — брашненик, месилня, в което е стълбата за тавана. Потонът е продължен с открита тераса — колиба, използвана за сушене на тютюневи низи и др. Боарията, която освен че поема някои от функциите на помещението с огнище (в нея е мястото за окачване на съдовете с вода), като преходно пространство изолира къщата от атмосферните влияния (Георгиева, 1983, 207).

Дървената пиринска къща в своите най-прости форми се гради от обли греди, сглобени на урез. Покривната конструкция е двустрешна, но търпи развитие и в посока към четиристрешната. Като покривен материал са използвани дъски или слама, а рядко и каменни плочи или еднолучни керемиди.

Първичната пиринска къща е без таван и е с глинен под, само по-развитите триделни жилища в по-големите селища от този Край са с таван и пад от дъски. В тези случаи таваните, долепите и пратите са украсявани с дърворезба. Външно разложката къща е оформена с кръстосани греди и високи комини.

Типичен представител на планинско жилище е родопската къща. Тя принадлежи към най-развитите жилищни форми у нас. В основата на това развитие лежи примитивната къща, обитавана от бедното население. Тя е двуделна с разпределение от две помещения с огнища — кощи, и затворен чардак — потон, одър или от една къща и килер — кльот, също с одър (Георгиева, 1983, 207).

Една от характерните особености на родопската къща е нейната многоетажност. Това се дължи на факта, че родопската къща е строена на стръмни склонове, които не позволяват развитието на

външни дворове. Приземието е иззидано от камък и служи за обор. Жилищният етаж е обикновено паянтов с изключение на северната стена, която е иззидана от камък, тъй като на нея се намира огнището.

Родопската къща има четиристрешен покрив и е покрита с каменни плочи — тикли. Подовете на помещенията в жилищния етаж са с дъски, а таваните са двойно ковани. До етажите се стига по извита вътрешна дървена стълба, която може да бъде дооформена с дървен парапет, повече или по-малко украсен. Стълбата обикновено излиза на пруста и е снабдена с врата, за да запази топлината в жилището. Често пъти таванът на родопската къща е украсен с дърворезба (Вакарелски, 1974, 277 и сл.).

Родопската къща е много типична със своето архитектурно оформление, постигнато чрез еркерно наддаване на горния (с много прозорци) етаж откъм фасадната страна било по цялата фасада, или по част от нея. Еркерно са надпуснати къшките (предна отворена, покрита част на къщата) и стаите.

Тракийската къща се среща в Тракийската низина на изток от Пловдив почти до Странджа и между Средна гора и Родопите. Тя е полско жилище с неговите типични белези. Представлява ниска приземна сграда със стени от паянтова конструкция, изплетени с пръти и измазани с пръст, с нисък четиристрешен покрив, покрит със слама или едноулучни керемиди. Подовете на помещенията са с пръст, а таваните са с открити греди.

Най-разпространено е двуделното жилище, което е и двуогнищено. Пред двете помещения има отворено към двора покрито пространство — сайвант или сундурма.

Тракийската къща е характерна с пълната симетрия както във вътрешно пространственото изграждане, така и във външната архитектура. Огнищата в двете помещения са разположени симетрично, съответно на задната или на страничните стени и рядко на разделителната стена между двете помещения. Развитието на планировката се осъществява чрез пристрояване на нови помещения отстрани на съществуващите, с което не се нарушава симетричността (Георгиева, 1983, 207—208).

Странджанската къща се среща в Югоизточна България в района на Странджа планина. Най-често тя е приземна, но има и жилища с високи приземия от камък, използвани за подслоняване на добитъка.

Планът на тази къща е правоъгълен четириъгълник със или без навес откъм фасадата, която е откъм едната от тесните му страни. Влиза се направо в огнищеното помещение, което е с много голямо огнище. Зад това помещение има още едно обикновено, служещо за килер (Вакарелски, 1974, 274 и сл.).

При по-развитите странджански къщи в зависимост от семейните и стопанските нужди може да има и повече помещения. Всички те са наредени едно зад друго в дълбочина, като се минава от



едно в друго, и входовете им са винаги в една ос до една от стените — отляво или отдясно. Допълнителните помещения могат да бъдат и огнищени, и безогнищени.

В по-ново време и особено в равнините странджанската къща е с паянтови (плетени или кирпичени) стени, измазани с глина.

Характерна конструкционна особеност на странджанската къща са твърде широките и грижливо избичени или ръчно издялани дъбови талпи.

През епохата на Българското възраждане се оформя един нов тип българско жилище — възрожденската къща.

Основната отлика на възрожденската къща е, че тя излиза от рамките на местната жилищноархитектурна традиция, като комбинира положителните елементи на различните типове български народни жилища и освен това възприема нови архитектурни образци, видени в Цариград и в градове на Западна Европа. Но трябва да се отбележи, че тези чужди образци са винаги преосмислени и пречупени през българската действителност и вкус при прилагането им в българската възрожденска къща.

Възрожденската къща се характеризира с еркери наддавания на горните етажи, с увеличаване броя на прозорците и броя на жилищните помещения. Вътрешно тези възрожденски къщи са оформени с много долапи — мусандри, полици и иконостаси, със специални ниши в стените тип «а ла франга», с тавани, от които греят дърворезбовани слънца, с изписани стени. Украсата в отделните стаи е доведена до такова съвършенство, каквото рядко се среща в довъзрожденските къщи.

Долният етаж е с много дебел каменен зид, почти без прозорци. Тук са входовете за мазите и оборите, чиито дебели врати се затварят отвътре с железни ключалки. В долния етаж се намират и скривалища, и избите — грамадни помещения за винени бъчви, за хамбари, за брашно и т. н.

Като образци на възрожденски жилища могат да бъдат посочени Канстаналиевата и Хаджиилиевата къща в Арбанаси, Гърковата и Ослековата къща в Копривщица, Сарафкината къща във Велико Търново, къщата «Ламартин» в Пловдив, Попангеловата и Даскаловата къща в Трявна и мн. др.

### **Храна и хранене**

Храната е етничен белег, един от факторите за социално общуване на хората, а начинът на хранене е свързан с културата и бита, със структурата на семейството. В храната и храненето са намерили отражение както занаятието, поминъкът на хората, така и тяхното материално състояние. С това храната и храненето на българите се явяват важен дял от материалната култура, с помощта на който се изясняват редица етнографски, исторически и социални процеси.

Освен утилитарната си функция — задоволяване на биологическите потребности на човека — храната изпълнява и други функции: социална — тя е белег за социалното положение на човека; обредна — храната заема важно място в обичайно-обредната система; етническа — различна е храната на германците, на българите, на скандинавските народи.

Както и при други етнографски явления, така и в храната на българите се забелязва развитие, предизвикано от различни фактори: смесване на две или повече етнически традиции в храненето, чужди културни влияния, навлизането на нови хранителни продукти, промяна в различните социални клетки (семейство, градинарски тайфи и жътва реки чети и т. н.).

При образуването на българската държава и изграждането на българската народност се смесват три етнически традиции в храненето — тракийска, славянска и прабългарска. Постепенно разликата в храната на тези етнически групи изчезва и към X в. може да се приеме, че съществува единна българска храна (Радева, 1983, 288 и сл.).

Върху българската народна храна оказват влияние през средновековието византийската традиция, проникнала у нас най-напред в двореца, и ориенталската кухня. Така под влияние на ориенталската кухня у нас масово се разпространяват тежката запръжка с много мазнини, кебапите, гювечите, мусаката, кюфтетата, сармите, гевреците, баклавата, кадаифът, юфката, леблебляята, локумът.

През епохата на Възраждането върху българската народна кухня оказват влияние френската, английската, италианската, немската, чешката, румънската кухня.

Определено влияние върху народната храна и хранене оказва и християнската религия, християнската църква, която въвежда постенето и «тримиренето». Според църковните канони постните дни надхвърлят 200. По време на постите не се яде месо, яйца, масло и мляко. Вероятно постите са от времето, когато хората не са могли да си осигурят достатъчно храна за през цялата година и за да остане семе за посев, са въвели дни на «тримирене».

Според църковните предписания до Гергьовден не се яде нито агнешко месо, нито мляко и млечни продукти, до Петровден не се коли пиле и т. н.

След Деветосептемврийската революция през 1944 г. у нас е се изменя традиционната система на приготвяне на храната, на консумирането и консервирането ѝ. Изчезва старата покъщнина, като се заменя с нова, модерна и удобна.

Понятието храна и хранене включва в себе си: видовете храни, приготвянето на храната, съдовете за нейното приготвяне и консумиране и консервирането на храната.

Основната храна на българина е хлябът.

Българинът вместо да каже «работя», често казва «изкарвам хляба» и т. н. Налице е култ към хляба. Той трябва да се пипа с чисти ръце. Падне ли парче хляб на земята, взема се, целува се за прошка и тогава се яде (Хаджийски, 1974, 2, 67, 69).

Хлябът се приготвя от различни видове брашна. В Дунавската и Тракийската равнина, а също така и в Добруджа той се прави от пшенично брашно, в планинските райони от ръжено брашно, а в миналото в богати на царевица райони в гладни години — и от царевично брашно.

Българският народ познава два вида хляб: квасник, кисел хляб и преснец, пита, погача.

Неквасеният хляб от брашно, вряла вода и малко сол се пече или на пепел, или на подница с връшник, или в пещ.

За квасения хляб в брашното се прибавя едно парче от кисела тесто, т. нар. квас. След омесването на брашното то се оставя да вташе, да возиде. Че е втасало, се познава по надигането му и на образуването на мехури.

Правенето на хмелна мая не е познато на българите в миналото. Българката си е приготвяла квас, като забърквала царевично брашно с отвара от царевица, ечемик и овес. От направеното тесто тя правела малки питки, които изсушавала и впоследствие използвала при правенето на квасен хляб.

Друго популярно тестено изделие, типично за българите, е качамакът, наричано още мамалига в Дунавската равнина при полянците, бъркадан в Пиринско. Приготвя се най-често, като царевично брашно се поставя във вряла вода, пробива му се дупка в средата, в която се слага сол и се оставя бъркалка, наричана качамилка. Така брашното ври известно време и щом се появят около него мехури, това означава, че то е сварено и трябва да се разбърква. Бърка се, докато стане твърдо почти като хляб, след което се изсипва на софрата и с буца сол се разстила на дебелина до два-три сантиметра, след което се нарязва с конец или връв.

В миналото качамакът се ядъл вместо хляб или пък със сирене, сланина, маджун (петмез), рачел, мляко.

В Средногорието е известен т. нар. преложен качамак, който се подправя със сирене и масло или се препържва с червен пипер и натрошено сирене или извара.

В някои краища на Родопите така приготвеният качамак се запича на фурна или връшник, докато се зачерви и хване корица. От царевично брашно се приготвя и т. нар. попарник, като се по пари тънък пласт царевично брашно, без да се бърка с вряла вода, след което се пече във фурната.

Друга разновидност на хлебните изделия са т. нар. акатми, катми (Източна България), марудник (Родопите) и мекици (Централна България).

Различни видове каши, характерни за славянските народи, са познати и на българите. Една от най-употребяваните каши, която служи за гарнитура към друго ядене, това е булгурът, наричан още бонгур, бангур, а в Родопите и трахана. Приготвя се от едро счукана в кутел или смляна на хромел пшеница. За целта пшеницата предварително се намокря и изсушава с цел да падне горната люспа на зърното. В миналото булгурът е замествал ориза. В Западна България е позната кашата скроб.

Триеница, или трахана се приготвя от твърдо замесено тесто, което може да бъде със или без яйца. Прибавя се пепелява вода, луга вода, за да не се разваля. Твърдо замесеното тесто се трие с длан върху едро решето, от което падат едри парчета тесто. Те се сушат на слънце, попарват се с лугава вода и пак се сушат, след което се прибират за зимата. Приготвянето им става, като се варят и след това се попарват с мазнина.

Юфката е едно сравнително ново явление в българското село. Тя се прави от безквасно тесто със или без яйца, оставя се да съхне на слънце или се препича. Приготвянето на юфката става като траханата — вари се и се попарва с мазнина.

Едно от предпочитаните специални ястия на народа е баницата, наричана още млин, милин, клин. Прави се от тестени кори наричани олби, обги, петури, листове, кори.

Баницата се прави обикновено с пълнеж от сирене, сирене и кисело мляко, сирене и яйца. Баниците, приготвени от различни зеленчуци, носят съответните названия: зелник (с пълнеж от зеле), тиквеник (с пълнеж от тиква), спаначник (с пълнеж от спанак), лопушник (с пълнеж от лопуш, лапад), копривник (с пълнеж от коприва) и т. н. Блага баница е тази, която е подсладена със захар или друг сироп.

В зависимост от техниката на приготвяне баниците биват три вида: вита, приложена и бръчкана. Вита е, когато върху разточената кора се поставя плънката и се увива. Наложена, или приложена е тази баница, при която корите се поставят една върху друга, а плънката се поставя между корите. Баницата е бръчкана, когато корите се надиплят една до друга и се заливат със сироп или с мляко и яйца.

В зависимост от технологията на приготвяне на баницата тя може да бъде точена или дърпана. При точената баница листовите се изтъняват с помощта на дървена «точилка», докато при дърпаната листата се издърпват, изтъняват с помощта на ръце. Трудно е да се определят географските райони на разпространение на двата типа баници (Вакарелски, 1974, 214 и сл.).

Като една трета технология може да бъде посочена направата на тутманик, наричан още месеница. Той е разновидност на баницата, като при него листовите се разтеглят на дебелина до един пръст, намазват се с мазнина, слага се сирене между тях и след това се прегъват така наредените и разтеглени питки и се поставят на дъното на тавата, поливат се отново с обилна мас и се пекат.

Баницата е едно от празничните и обредните ястия на българина — напр. баницата с късмети на Нова година.

След тестените изделия на второ място в българската народна кухня идва растителната храна. В зависимост от сезона българите имат предпочитание към едни или други зеленчуци. Част от тях се консервират за зимата. Сушат се и плодове (сливи, круши, ябълки), означавани като ошав.

Голям дял от храната на планинското и полупланинското население имат картофите, които винаги са били само част от храната на българина.

Една част от растителната храна е известна под названието варива — боб, леща, ориз, булгур. Оризът и булгурът, увити в лозови, зелени и други листа, се използват за направата на сарми, гушки, гагалки, витки или целоглътки.

На трето място в българската кухня идват месните храни. Най-много е консумирано свинско месо, което се яде и в консервирано състояние, докато месото на другите животни се яде с малки изключения в прясно състояние.

Българите познават различни начини за консервирането на месото и приготвянето на трайни месни произведения. Сланината се консервира по два начина — чрез осоляване и чрез престояване няколко дни в саламура, за да поеме достатъчно сол.

Консервирането на свинско месо може да стане също чрез достатъчно осоляване и опушване. Опушването се извършва по доста примитивен начин, като месото за опушване се поставя в камината на огнището. Така за няколко дни се извършва опушването.

Саздърмата се прави от свинско месо, а понякога и от говеждо месо. За целта се избира месото да е крехко и с малко тлъстина. То се сварява, за да се отделят кокалите, и се пълни в очистения стомах на животното, след което се притиска с дъска, за да излезе въздухът и се държи на хладно и проветриво място.

Пастърмата се прави от овче и козе, от говеждо и биволско месо със или без кокалите. Шопите правят пастърма и от свинско месо. Приготвянето ѝ става, като месото се осолява достатъчно или се поставя в саламура, за да поеме достатъчно сол, след което се суши на слънце.

Консервирането на месото може да стане и чрез изпържване, след което се поставя в делви и се залива с мас.

Друг начин за консервиране на месото е, като към ситно накълцаното или смляно месо се прибавят различни ароматни подправки и след това се пълнят с тази смес измитите черва на животното.

Кървавицата, означавана още бахур, се прави от накълцаните вътрешности на прасето, към които се прибавят сол, чер пипер чубрица, лук, а някъде и чесън. Така приготвената смес се пълни и дебелия черва и се вари или се суши на гредоред.

Суджуците, известни още като наденици, луканки, се правят из цяла България по един и същ начин. Разлика има само в използването на едни или други подправки. За целта се избира крехко месо, което се накълцава в копанки, за да му се запази сокът. И последно време месото се мели на машини. Към месото се прибавят чер пипер, чубрица, копър, шипки (люти чушки), бахар, кимион, червен лук, индийско орехче и др. С така приготвената смес се пълнят червата, след което се сушат на проветриво място. За да излезе въздухът, останал в червата, последните се натискат с течилка или камъни, а някъде се практикува и пробождането на червата с дебела игла.

Все от крехко месо се приготвя смес, с която се пълни стомахът на животното, което се нарича дядо или баба.

От готвените ястия българите предпочитат т. нар. манджи, гозби, варива, които се приготвят много тлъсти и пиперлии.

Месото се консумира и печено. Най-простият начин за печене на месо е печенето му в жарава. Друг начин е печене на шиш. За целта месото се канизва на дървена или метална пръчка, наричана шиш. На шиш се пекат и пуйки, гъски, прасета и млади агнета. В Родопите печеното агне на шиш е означавано чевермьо. Ловците пекат дреболиите — чер дреб, бърбек, сърце, — като ги увият в царевични или зелеви листа и ги поставят в жарта на направения в полето огън.

Рибата не е била никога основна храна на българите, както е при някои морски народи. По-голямо количество риба се консумира от населението по протежението на р. Дунав, по долното течение на големите реки и по Черноморското крайбрежие. Рибата е предпочитана винаги в прясно състояние, печена на жарава или пържена в олио. От риба правят и рибена чорба, в която поставят някои избрани подправки — девесил, мащерка, целина, шипки и др. Печена риба българите ядат единствено при обредната гощавка на Никулден (6/19 декември). Народът смятал св. Никола за покровител, за патрон на моряците и рибарите. В негова чест се пече шаран с ориз под връшник или пък шаранът се пълни със смес от лук и орехи и се пече, увит в тесто.

Към основната храна на българите спадат още млякото и млечните продукти.

Пряското мляко, известно като преснак, пресник, се яде винаги преварено. С прясно мляко се приготвят различните каши — млечница, овченики, сютляш и др.

Характерно за българите е квасеното мляко, наричано още «кисело мляко». То се приготвя от прясно сварено мляко, подквасено с подкваса при температура 37°—38° C., след което съдът, в който е поставено подквасеното мляко, се увива във вълнен плат и стои така два-три часа, след което е готово за ядене. При липса на подкваса българинът познава и други начини за подквасването на пряското мляко — използва се съд, в който дълго време е квасено мляко; използва се мравчена киселина, при която вкусът на млякото се променя малко; използва се киселец (ливадно растение с дълги остри листа, което има кисел вкус); използва се сребърна монета. През есента овчето мляко бива подквасвано и в по-големи количества, като се поставя в делви, за да се запази за зимата. Такова квасено мляко се нарича брано мляко.

Основната преработка на млякото се прави изключително за получаването на масло или сирене.

Маслото се получава чрез избиването на млякото (подквасено, избран каймак или оставено мляко, което се е прокиснало) в дървени съдове. След избиването на маслото, което изплава на повърхността, то се обира с лъжица, посолява се на вкус и се прибира в специални съдове. Течността, която остава, се нарича мътан, мътеница, бърканица в зависимост от названието на действието за избиване на маслото — мътя, бутам или бъркам. Мътеницата се консумира като разхладително питие през горещите летни дни. Освен това мътеницата от кисело мляко се сварява

и дава извара, или одвара, и отпадък — цвик, който се употребява за храна на свинете. Ако обезмасленото мляко е било прясно, мътанът (Родопско) бива подсирван и по такъв начин се получава бито сирене, от което се отцежда суроватка, която пък чрез преваряване дава пак извара и цвик.

Сиренето се получава, като към подвареното мляко се прибави мая или се потопи неколкратно т. нар. сирище. Последното се взема от стомаха на заклано бозаещо животно — агне, яре или теле, изсушава се и при нужда се използва за подсирване на мляко за сирене. След втвърдяването на подсиреното мляко то се прецежда в т. нар. цедилки, направени най-често от тензухено платно. Изцедената течност се нарича суроватка, от която чрез изваряне може отново да се получи извара и цвик.

В Югозападна България до средата на XX в. битува един стар способ за добиване на сирене. Неварено овче мляко се поставя в дървена каца или котел, пуска се в млякото счукано сирище и голям, добре измит и силно нагорещен камък, около който се събира сиренето, наричано жежено сирене или биенок. Понякога, вместо да сложат камък, в млякото сипват гореща вода и бъркат с широка пръчка, на която залепва сиренето, което наричат грудка (Радева, 1983, 295).

Сиренето, изварата и маслото се запазват с осоляване в мехове, качета или други съдове. Чрез допълнително добавяне на прясно или квасено мляко към насоленото сирене или към изварата се получават различни по вкус и масленост сирена, означавани най-често с названието катък (Вакарелски, 1974, 221).

В миналото българите приготвяли храната си с растителни или животински мазнини, получени предимно чрез собствено производство. От растителните мазнини е познат зехтинът, наричан още «дървено масло» или «шарлан», който не се произвеждал в България, а бил донасян от Турция или Гърция. През XIX в. в Южна и Югозападна България вместо зехтин населението започнало да употребява шарлан от сусам или афион (мак), от тиквени семки или от орехи.

Други мазнини, употребявани в българската народна кухня, са сланина, мас и лой (Радева, 1983, 295).

Подправките, които са използвани, могат да бъдат разделени в няколко групи. Някои от тях са местни, а други са внасяни от чужбина. Те се поставят в храните заради техните хранително-вкусови и лечебни качества.

Ароматични подправки са тези, които придават на ястията определен аромат: черен пипер, бахар, кимион, канела, карамфил, ванилия, индийско орехче, анасон, магданоз, копър, дафинов лист, чубрица, джоджен, наричан още гюзюм, ким, керевиз, кориандър, естрагон (тарос), майоран, мгщерка, босилек, пашърнак, девесил (леощян, селим, оман).

Към дразнителните подправки спадат: чеснов лук, кромидов лук, горчица, хрян, люти пиперки, черен пипер, карамфил.

Багрилни подправки са: червен пипер, шафран, домати и моркови. Към вкусовите подправки се отнасят: лимонена киселина, наричана лимонтозу, захар, мед, петмез, пелин, сол, хининови кори, оцет, заменян в миналото с тригя (винен камък, останал на дъното на буре, в което е седяло виното).

От напитките най-предпочитани са ракията (сливова или гроздова) и виното. Освен алкохолните напитки българите си приготвяли и безалкохолни напитки, като заливали пресни или най-често сушени плодове с вода. Тези напитки носят названията на плода, който се залива с вода: крушеница, дрянковица, трънковица и т. н. Характерно за Добруджа е направата на борч от ералма (земни ябълки, гулии) или от мамули. Мамуленият борч се прави от трици и царевично брашно или от ечемичено брашно. Замесеното тесто се оставя да втаса, след което се прави на малки питки, които се пекат до зачервяване. Питките се нареждат в бъчва, слагат се и черничеви листа, заливат се с вода и се оставят да вкиснат. Борчът се е консумирал по време на жътва като разхладително питие (Кръстева, 1974, 258).

Населението на Западна Стара планина и Западна Средна гора си е приготвяло докъм края на XIX в. един вид домашна бира, наричана оловина, аловина, ловина. Тя се приготвяла или само от ръж, или от ръж и ечемик, или от ръж и овес, а на някои места от овес, царевица и ечемик.

Много популярно освежително питие у българите е т. нар. армея, разеол, пресол, лахана. Това е зелева чорба, която се получава от втасало зеле през зимата.

Към народните питиета спадат също бозата и медовината. Направата на медовина е стара славянска традиция, която днес е позабравена. Медовина се получава, като се залее мед с топла вода и се държи сместа на топло. След 4—5 денонощия сместа се прецежда и се оставя да ферментира в открит съд. Понякога правели медовина от смачкани пчелни пити, медът на които дестилирали като ракия (Радева, 1983, 296).

Към средата на XIX в. в България се обособяват два типа храна — селска и градска. Селската запазва характерните особености на старата българска кухня, докато в технологията на готвене в градовете настъпва промяна. Но заедно с новите ястия в градската кухня битуват и типичните български народни храни — варивата и печените, задушните храни и баниците (Радева, 1983, 296).

За календарни и семейни празници и обичаи по стара традиция в цяла България и сред българите, живеещи извън нейните предели, дори до средата на XX в. (особено в селата) се приготвя определен вид обредна храна, състояща се от варено жито, хлябове е богати символични изображения, курбан или други строго определени за съответния календарен празник или обред ястия.



## Народно облекло

Народното облекло е важен дял от народната култура, с помощта на което могат да се изяснят етнографски, исторически и социални процеси.

Основната функция на облеклото е утилитарната. Тя се изразява в предназначението на българското народно облекло да предпазва човешкото тяло от климатични влияния и да улеснява трудовата дейност на човека (Михайлова, 1983, 268 и сл.).

Облеклото изпълнява обаче и други функции, между които най-важна е етничната функция. Именно чрез облеклото (материя, цвят, кройка, украса) българите изразявали своята принадлежност към българската народност, пак чрез облеклото се разграничавали от поробителя. То показва националността, местожителството, пола, възрастта, семейното положение, занаятието, социалната принадлежност, вероизповеданието на този, който го носи.

Кройките, особено материята и съставът на облеклото, са в зависимост от географските условия. Дрехите на планинците, дори и ризите им, са вълнени, плътно прилепени около тялото, за да задържат топлината. В откритите за студения вятър придунавски селища и по снежните планини кожухът е необходимост, а в топлите полски райони е декоративен елемент към облеклото. С оглед на климатичните особености народът дори установил и сезонни облекла, различни по кройки, материя и цвят.

Облеклото е създавано в зависимост от характера на производството както в цялата страна, така и в отделните области. При натуралното стопанство в миналото в тесния затворен кръг на селищното общежитие облеклото е зависело изключително от местното производство. В скотовъдните райони дрехите са предимно вълнени. В районите, където лесно се извличат конопени и ленени суровини, преобладават грубите конопени и ленени платна. При благоприятни условия за виреење на памук в тракийските полета дрехите на тракийците са предимно памучни.

При засиления добив на коприна в Свиленградско жените заменят тесните черни вълнени сукмани с широки набрани рокли от пъстроцветни копринени платове, а мъжете вместо вълнени аби обличат копринени антерии.

С промяната на икономическото състояние на определен регион се променя и носията. Женските носии от обилен копринен плат или тънък вълнен плат през XIX в. в Котел, Копревщица и Панагюрище са възникнали на основата на икономическия възход в тия селища.

Досегашните етнографски проучвания върху културата на славяните и специално на българските народни носии разкриват славянската основа на българското народно облекло. Това се потвърждава от данни на археологията, истерията, лингвистиката, фолклористиката, изкуствознанието и други науки, близки и сродни на етнографската наука (Велева, 1983, 235 и сл.). Наличните различия между облеклата на българите и другите славянски народи се дължат както на различните първични варианти на славянското облекло, така и на развитието им през по-късни

периоди, на адаптирането им към местните природни и социално-икономически условия, а и на влияния и заемки от други народи, с които влизат в досег.

В българското народно облекло се явяват елементи, които могат да се приемат като наследство от старите траки, дако-мизийци и др. Едни от тях са наследени по силата на местното производство на текстилни материали за облекло, други поради изискванията, на географската среда и климатичните условия в новите поселища, на българските славяни. Много от тях са съвпаднали по степен на развой с дрехите на славяните и като че ли са се разтворили в масовостта на последните. Подобно съвпадение и взаимодействие може да се предполага, че е осъществено във формите на някои основни и първични части от състава на българските носии, като например дългите широки женски туникообразни ризи, мъжките широки гащи, дрехите с цепки при полите, каквито са женските саи и връхните дрехи, и др. Трета група елементи от облеклото на предславянското население на Балканския полуостров като че ли са потънали в българските носии непроменени поради целесъобразната им пригоденост по материал и форма към местните условия на труд и бит — напр. българският ямурлук (Велева, 1965, 72).

Едни от основните видове носии, широко разпространени в страната и които придават характерния облик на традиционното българско народно облекло — женската двупрестилчена и мъжката белодрешна носия, — имат доказан славянски произход. Ограничената по разпространение в последно време женска еднопрестилчена носия може да се приеме като останка от старинно славянско народно облекло. Първообразът на останалите два главни вида женски носии — сукманената и саяната — също може да се търси в някои стари славянски облекла. Славянски характер струи и от богатата тъканна и везбена орнаментика на дрехите (Велева, 1965, 66—67).

Икономическите, политическите и битовите особености на процеса на сливане на прабългарите и славяните в една група, в една обща държава са дали също отражение в развитието на народния костюм. Поради това че при образуването на славянобългарската държава на Аспарух военното ръководство и защитата на държавата са били поверени на прабългарите, тяхното облекло се е запазило и постепенно се е смесило с военното облекло на славяните. А женското славянско облекло като по-функционално в обстановката на заседнал живот постепенно надделява над прабългарския традиционен женски костюм, който според отговорите на папа Николай по допитванията на българите (886) е бил композиран от гащи и горна дреха (Наследникова, 1969, 13).

С приемането на християнството се отваря път за проникването на византийския костюм в България, като най-напред той прониква в двореца и оттам се разпространява и сред народа. Само така могат да се обяснят някои заемки в кройки, колорит, орнаментика и терминология. Но в прилагането на чужди заемки българите винаги са проявявали високо художествено майсторство и естетически вкус.

По време на Българското възраждане предявените от епохата повишени трудови, битови, културни, социални и естетически изисквания са главни предпоставки за качествена промяна в

облеклото. Има постепенен преход на традиционната носия със селски характер към облекло, обслужващо занаятчийските и търговските среди, та дори и интелигенцията (Велева, 1983, 238). Влиянието на чуждата мода се свежда главно до ускоряване на развитието на българското облекло.

Следващата фаза на развитието на българските народни носии съвпада с възхода на капитализма в страната. През този период се забелязват процеси на уеднаквяване на облеклото от съседни области като следствие от общуване на населението от различните краища и др. (Велева, 1983, 238).

Последната фаза от този период в развитието на българските народни носии съвпада с последните десетилетия от господството на капитализма в страната и завършва с нарушаването в голяма степен на традициите в тази богата и разнообразна област на българската народна култура.

В българската етнографска наука са възприети делитбени белези, въз основа на които традиционните носии се обособяват в няколко основни вида с определено географско разпространение и своеобразно историческо развитие. Такива делитбени белези за разпределението на женските и мъжките носии са формата и цветът на горните дрехи, които образуват облика им.

Според кройката и начина на обличане на горните дрехи женските костюми са разпределени в четири групи: двупрестилчена, еднопрестилчена, сукманена и саяна. Според формите на горните дрехи и цвета на тъканите им мъжките носии се обособяват две групи: белодрешна и чернодрешна (Вакарелски, 1974, 230, 246; Целева, 1983, 247 и сл.).

В основния състав на женската двупрестилчена носия влизат риза и две престилки. Ризата е предимно с набори около отворите на врата и в краищата на ръкавите, откъдето и названието бърчанка. Само в отделни райони (Видинско, Разградско, По-повско, Провадийско и Преславско) двупрестилчената носия се свързва с туникообразната риза (Велева, 1983, 248).

Докато при предната престилка не се наблюдава голямо разнообразие в кройката, цветовете и названията, при задната завеска са налице многобройни варианти. В Северозападна България тя е набрана, къса и силно орнаментирана и се нарича вълненик, бръчник, тъкменик. В Средна Северна България се нарича пещемал, пъстротата ѝ намалява, а дължината ѝ се увеличава. В Средна Северна България тя се нарича още кърлянка, а в Североизточна — окрел (Преславско) и завешка (Провадийско), като дължината ѝ се изравнява с предната престилка и става едноцветна. Към основния състав на двупрестилчената носия влиза и колан, най-често тъкан на кори.

С двупрестилчената носия са свързани разнообразни по външно оформление момински прически и украшения, като преобладава прическата на крило, леса или ставец със ситни сплитки в началото на косите и постепенно събрани в плътна триъгълна сплитка. Тази сложна и представителна прическа се допълва с венци от цветя, текстилни влакна, ленти, кори от липа, обнизана с мъниста, от косатник, коцал от чужди коси или вълнена прежда с мъниста, монети или

раковинки, който поддържа илюзията за дълга и буйна коса — компонент от идеала на българката за моминска хубост (Велева, 1983, 248—249).

Двупрестилчената носия е разпространена през втората половина на XIX и началото на XX в. в Дунавската равнина, като в редица краища е единствено редовно облекло (Русенско, Разградско, Плевенско, Никополско, Свищовско, Видинско), а в останалите райони е сезонно — лятно. Според направените проучвания някога този тип облекло е имал много по-широко разпространение — Кърджалийско, Гюмюрджинско, Западните Родопи и Рила, където обаче тя е била заместена от по-напредналите костюми, каквито са сукманените и саяните (Велева, 1983, 249).

Еднопрестилчената носия има ограничен ареал на разпространение в отделни села из Западните Родопи през първите десетилетия на XX в. Опростен е и съставът на този тип облекло — дълга цяла риза и върху нея запасана престилка, която обгръща долната част на тялото (Велинградско, Благоевградско, Разложко). Еднопрестилчената носия е използвана главно в домашна обстановка и за работа на полето, а в празничния си вид преминава в саяна (Велева, 1983, 252).

Сукманената носия обхваща централните, и то предимно планинските райони на страната и отчасти равнинни: Стара планина, Средногорието, Розовата долина, Витоша, Рила, Средните Родопи, Сакар, Странджа и Югоизточна Тракия. Навсякъде с изключение на северните склонове на Стара планина, където съжителствува с двупрестилчената носия като сезонно зимно облекло, тя е редовно целогодишно облекло.

Сукманената носия има за основна дреха дългата бяла туникообразна риза, върху която се облича сукман, опасва се колан и престилка, а в някои случаи и без престилка. Само в области със съвместна употреба на двупрестилчената и сукманената носия сукманът понякога се комбинира с риза тип бърчанка (Габровско, Севлиевско, Луковитско и др.) (Велева, 1983, 252).

Сукманът е от ленен, конопен или памучен, но най-често вълнен плат в естествените цветове на текстилния материал. Той повтаря почти напълно кройката на ризата — тя е туникообразна със средишно разположение на основните платове; със странични трапецовидни или дори правоъгълни клинове с набор на горния край; с дълбока пазвена изрезка; без ръкави, с къси и рядко дълги ръкави.

Престилката към сукманената носия е декоративен център за костюмената композиция с богатата си разнообразна и пъстроцветна орнаментика. Широк пояс с ярък колорит (най-често в червено), е необходима принадлежност към сукманената носия. Той се придружава и от колан, който обикновено се закопчава с металически пафти (Велева, 1983, 252).

Сукманените костюми са свързани с моминска прическа на леса, крило, на многобройни сплитки с начало на тила и свободно спуснати по гърба, допълнена от венци, косичници, украшения. Този тип женска носия е свързан с редица форми на женските забраждания: еднороги форми (Троянско, Ивайловградско), орелоподобните (Габровско, Търновско, Ловешко) и т. н. Сукманената носия е свързана с най-многобройни и разнообразни метални накити, наложени

вероятно по естетически съображения: прочелници, кръжила (Габровско, Търновско), разнообразни гердани, пръстени с високи лицеви плочки, бурмалии пръстени, гривни и т. н.

Саяната носия се среща на юг от сукманената носия. Тя се явява в няколко разновидности по отношение на материал, колорит, размери, декорация. Саята от бял памучен плат, къса до коленете и с къси ръкави с линейна украса, се запазва най-дълго в Пиринския край (Петричко, Санданско, Гоцеделчевско и Благоевградско), както и сред малоазийските българи, в Гюмюрджинско и Дедеагачко. Този първичен вид на саята се заменя от сая от син, зелен или черен плат (Кюстендилско, Гоцеделчевско), с непроменени размери и декорация. През втората половина на XIX и началото на XX в. се установява сая под названието антерия, аладжа, забун, кафтан — от тъкан раиран десен, предимно в червено, из почти всички краища на Южна и част от Югозападна България (Хасковско, Харманлийско, Кърджалийско, Асеновградско, Гоцеделчевско, Велинградско, Разложко, Санданско, Петричко и др.) (Велева, 1983, 253).

Двата вида мъжки носии — белодрешна и чернодрешна, не трябва да се възприемат като географски разновидности, а като два последователни етапа в развитието на мъжкото облекло. А те се предшествуват от широко разпространената из страната носии с дълга цяла риза, препасана с пояс, с отделни ногавици за всеки крак, придържани с колана, запазена най-късно из Дунавската равнина, Пиринския край, Скопско и Кумановско (Велева, 1983, 253).

Мъжкият белодрешен костюм има за основна дреха туникообразната дълга риза с дълги, широко отворени ръкави, носена с поли, спуснати свободно или прибрани под беневреците според сезона. Гащите към белодрешната носия са в две разновидности: беневреци с тесни и дълги ногавици (Северозападна и Югозападна България) и димии с къси и широки крачоли, допълвани от отделни обвивки за долната част на краката (Средна Северна България, Пиринския край, Беломорието).

Силуетът на белодрешната носия се очертава от формата на горните дрехи. Те са къси — под кръста, или дълги до коленете, разтворени отпред, слабо или силно клинати, с декорация от черни, сини или червени обтоки по ръбовете и шевовете, от линейни орнаменти по пазвите и ръкавите (Велева, 1983, 253).

Към белодрешната носия принадлежи поясът от корава тъкан на червени широки ивици, прорязани от цветни черти по дължината, или пък гладък червен с богато орнаментиран преден край. Почти постоянна принадлежност към белодрешния костюм е полусферичната кожена шапка, придружавана и от червен подкапник.

Старинната белодрешна носия се запазва най-дълго в Северозападна и Югозападна България, но вече в първите десетилетия на XX в. направо се заменя от напирещата от изток чернодрешна носия (Велева, 1983, 253).

Типичната чернодрешна носия, наричана така поради тъмния цвят на вълнената тъкан за горните дрехи — с естествен цвят на вълната или обагрена черно, тъмносиньо, кафяво, — наследява от белодрешната носия туникообразната риза. Налице са значителни различия в кройката и формата

на гащите. Потурите са с широка, свободно набрана горна част и постепенно стесняващи се крачоли, със странични джобни разрези. Дрехите за горната част на тялото са къси до кръста със срещащи се или покриващи се предници, с прави очертания, с обтоки от черни гайтани по ръбовете на шевове, превърнати и в линейни орнаменти.

Към чернодрешната носия при мъжете принадлежи и червен или черен пояс, завиван широко около кръста.

Чернодрешковската носия е плод на стоковото абаджийско производство и още през Възраждането постепенно залива страната в посока от изток и юг към запад и север. Тя измества старинната белодрешна носия и започва да отмира при конкуренцията на облеклото от градски тип. Задържа се най-късно в земеделски и животновъдни райони заради удобството при земеделски и животновъден труд.

Географското разпространение на основните типове носии няма строги граници. Налице са междинни зони, в които се употребяват носии с разменени части и белези от двете съседни носии, с надмощие в различна степен на едните или другите. Тази преходност показва, че те са формирани на местна почва, че не са привнесени, а са плод на творчеството на местното население.

Етнографската наука не разполага с много източници, от които може да се очертае българското градско облекло през средновековието. Доколкото има такива сведения в миниатюрите, стенописите и някои исторически съчинения, те представят преди всичко облеклото на българските царе и боляри.

Хронологически проследен, костюмът от средновековните ни стенописи показва тенденция към все по-плътено приближаване до народното облекло.

По време на Българското възраждане облеклото на замогващите търговци и занаятчии, на българските чорбаджии, за което съдим по ктиторските портрети, запазва своя български народностен характер. Това се дължи преди всичко на настъпилия общ национален подъем, от който не остават изолирани представителите на нито една социална група от българския народ.

От началото на XIX в. чуждите влияния се засилват в костюма на определени градски съсловия. Тук се чувства вече влиянието и на европейската мода, проникнала чрез гърците, и ориенталско влияние, пренесено от богатите средногорски джелепи, бегликчии и абаджии от Анадола. Но веднага трябва да се уточни: тези промени в облеклото засягат само облеклото на най-горните градски слоеве, докато останалата част от населението носи дрехи от домашни платове, запазва почти през целия период на Възраждането своята българска народностна специфика.

След Освобождението възрожденският костюм се запазва само сред част от средните и бедните слоеве от градското население. В началото на XX в. той вече напълно отпада от всички слоеве на малките градчета и продължава да се носи само в някои планински и равнинни села, а към 50-те

години на XX в. отпада и оттам. Налице е едно пълно изравняване на селския и градския костюм. По този начин са изживени и последните остатъци от някогашната българска носия.

## Търговия

Търговията е форма на стокова размяна, възникнала в периода на разложението на първобитнообщинния строй след първото крупно разделение на труда и появата на стоковото производство.

Характерът на търговията в новообразуваната българска държава се определял от особеностите на затвореното, самозадоволяващо се феодално стопанство. На този етап преобладавал натуралният обмен, макар че имало някои стоки и произведения, които играели ролята на пари — животни (крави, биволи, овце), сол и др. Съобщава се, че българите по това време нямали нито сребърни, нито златни монети и всичките си покупки и сватби плащали с крави и овце (Сакъзов, 1930, 11; Примовски, 1983, 153).

По време на Първата българска държава вътрешната търговия е била повече случайна, отколкото постоянна и редовна, като е удовлетворявала само тези нужди, които отделното стопанство само не може да удовлетвори. Само нуждите на ханския двор и тези на знатните били по-големи и тяхното задоволяване налагало една по-голяма обмяна на предмети. Но и тези нужди най-често били удовлетворявани от собственото стопанство.

Вътрешната търговия е постоянна за разлика от външната, която е сезонна. Вътрешната търговия ставала на местния пазар, където селските и градските производители излагали своята стока, правели своята обмяна, повече в натура, по-малко в пари. Селският производител купувал сол, инструменти и сечива, някои накити и украшения и лакомства. Той не се нуждаел от пари.

Специалните хора, които се занимавали само с търговия — търговците, — били ограничени. Най-често те били знатни, богати царски хора, тъй като имали много земя и много производство. Освен това събирали данъците от своите владения в натура и били в състояние да плащат определените мита. Обикновеният търговец е трябвало сам да търси купувачите си, т. е. да развива т. нар. амбулантна търговия (Юрданов, 1938, 34, 52).

По време на Втората българска държава (XIII—XIV в.) едновременно със засилването на вътрешната търговия настъпва подем и във външната търговия. През първата половина на XIII в. България снабдявала със зърнени храни, кожи, мед и коноп редица градове на Адриатическото крайбрежие, като Венеция, Генуа, Дубровник и др. Най-оживени търговски връзки по това време България поддържала със стария търговски град Рагуза, известен в нашата историческа литература и с името Дубровник (Примовски, 1983, 154).

Развитието на стопанския живот и на търговията и особено на външната търговия наложило да се почувствува остро нуждата от разменна монетна единица. На първо време българските владетели си служели с византийски монети. Правото за издаване на монети, което още Калоян получава от

папата, се използва от Иван Асен II. Той създава първите български монети — пари, които улесняват стоковата обмяна и развиват още повече търговията (Юрданов, 1938, 78).

За търговските връзки на българите говорят Дубровнишката грамота на Иван Асен II от 1230 г., на Михаил Асен през 1253 г., грамотата за свободно пътуване на венецианците в България, издадена от Иван Александър, договорът на добруджанския владетел Иванко с генеузците, 1387 г.

В първите десетилетия от османското иго настъпило известно връщане към затворения характер на търговския обмен. Вътрешната търговия и пазарищата намалели. Търговският обмен бил натурален. Произведенията, които се обменяли, били земеделски, животновъдни и занаятчийски.

До края на XVII в. условията за търговията в българските земи били неблагоприятни: лоши пътища, несигурно пътуване поради чести разбойнически нападения, подкупи на администрацията и разложение във войската (Снегаров, 1958).

Промените, настъпили в Османската империя в края на XVIII и началото на XIX в., спомагат натуралното стопанство да отстъпи място на стоково-паричните отношения. Развитието на занаятите, развитието на градовете и бързото увеличение на населението им довели до разширяване и оживяване на вътрешния пазар.

Вътрешната търговия през XVII—XVIII в. в българските земи е била постоянна и заседнала. Имала е определени дни и установени места — пазари, и панаири, където селяните, занаятчиите и търговците са излагали своите произведения и стоки, преди всичко жито, сол, добитък и селскостопански произведения. Имало е специализирани пазари за жито, добитък, за даден вид занаятчийски произведения и пр.

През втората половина на XVIII в. покрай съществуващите пазари и панаири в градовете, паланките и големите села възникват и нови, които играят роля в тогавашния стопански живот. Такива са панаирите в Пловдив, Узунджово, Неврокоп, Ески Джумая и мн. др. (Примовски, 1983, 159).

Търговията по време на Възраждането се характеризира не само с увеличил се обем, но и с по-голямото разнообразие на разменни стоки, с по-оживени търговски връзки както между отделните области вътре в страната, така и с други страни. По този начин развитата възрожденска търговия допринася за изграждането на националното самосъзнание на българите в тяхната етническа територия.

След Освобождението вътрешната и външната търговия се съсредоточават все повече в ръцете на българската търговска буржоазия. Забелязва се едно постоянно нарастване на чуждия капитал в тази област. Вътрешната търговия се развива в условията на все по-голяма намеса на буржоазната държава.

След Деветосептемврийската революция характерът на търговията в България коренно се променя. Тя се осъществява вече от социалистическите държавни и кооперативни предприятия в



три основни форми: държавна, кооперативна и кооперативнопазарна търговия (Примовски, 1983, 160).

Традиционната търговия на българите протича в две основни форми — на постоянни търговски средища и в периодически търговски центрове.

Търговията на постоянните търговски срещи ставала на т. нар. сергии. Това са били определени места в определени селища, където търговци на колониални, манифактурни стоки и земеделски произведения са извършвали своята размяна и продажба обикновено в определени дни, рядко и за повече време. Пазарните дни са били различни за отделните търговски селища по разни причини: за да могат да се придвижват амбулантните търговци от един пазар на друг, за да се съчетаят ходенето на пазар и участието в религиозни служби и т. н. Сергии били разполагани или в близост до църквата, или около свещени дървета и аязма, или в т. нар. чаршии, каквито имало във всяко занаятчийско-търговско селище.

Сергии били открити и закрити. Закритите сергии първоначално се отваряли само през определени дни, но постепенно започнали да се отварят ежедневно. Така възникнали чаршиите в селищата, разположени на важни и централни пътища (Примовски, 1981, 127 и сл.).

Освен в чаршиите търговия се извършвала в хановете, керван-сараите и специално построените за целта стопанско-търговски сгради, наричани безистени. Тези постройки служели за приютяване на търговците и стоката им, да ги предпазят от нападенията на крадци и разбойници. К. Иречек съобщава за безистени в София, Пловдив и Ямбол (Иречек, 1974, 734).

Най-често обаче търговията в миналото се извършвала на пазарите и панаирите. Почти е нямало по-голямо селище в българските земи, където да не е имало седмичен пазар (Йорданов, Лисичков, 1942).

Освен търговските нужди пазарите и панаирите и особено панаирите задоволявали определени физиологически, духовни и естетически потребности на хората. На тези тържища и продавачи, и купувачи можели да хапнат и сръбнат нещо по-различно от това, което им се предлага вкъщи, да се повеселят и развлекат. Пазарите и панаирите спомагат за навлизането на нови стоки в бита на хората, за разпространяване на нови земеделски оръдия и култури. В недалечното минало, а и днес те са място за социално общуване на хората. И не на последно място те спомагат за развитието на селищата, където са провеждани.

Между пазарите и панаирите има някои различия. Пазарите са седмични тържища, провеждани един-два пъти в седмицата, като траят обикновено един ден, докато панаирите се провеждат един-два пъти годишно и траят от три до пет дни, в редки случаи и по цял месец. Докато пазарите имат локален и регионален характер, то панаирите могат да бъдат местни, районни, областни, национални и международни. Както пазарите, така и панаирите могат да бъдат специализирани, комбинирани и универсални.

Сведения за панаири в България има още от Втората българска държава (Сакъзов, 1927—А, 3), но през епохата на Възраждането техният брой значително нараства: Сливенският панаир е съществувал преди XVII в., а Бургаският е документиран през 1672 г., Ескиджумайският (Търговищкият) възниква в средата на XVIII в. а Узунджовският панаир става известен през 50—70-те години на XVIII в. В началото на XIX в. търговията в България твърде много се засилва, за което свидетелствуват много и големи панаири, провеждани на различни места в България — Станимашкият (Асеновградският), Копривщенският, Харманлийският, Татарпазарджишкият, Казанлъшкият, Чирпанският, Старозагорският, Сливенският, Ямболският, Айтоският, Карнобатският, Серският, Неврокопският (Гоцеделчевският), Пиротският, Прилепският и до. (Ихчиев, 1908, 604—609, Колев, 1981).

В определени дни на пазарите пристигали продавачи и купувачи. Организирането на търговията е извършвано от специални предприемачи, които откупували и събирането на таксите по сергийното право. Населението нарича тези хора «чорбаджии на пазара или панаира». Те съблюдавали да има ред на тържището и били арбитри, ако възникнали спорове между продавачи и купувачи.

Някъде разграничавали «мъжки пазар», на който се продавало и купувало добитък, дърва, дърводелски произведения, железарски произведения, грънчарски произведения и др., и «женски пазар», на който се търгувало с птици, яйца, масло, сирене, зеленчуци, саздърма, сланина и т. н. Пазарите са означавани така, защото на единия продавачите и купувачите били предимно мъже, а на другия — жени.

Най-интересен е бил «хайван-пазарът», където можело да се продаде и купи едър и дребен добитък.

До Освобождението и годините след това в градовете и големите селища започнали да се отварят бакалници. Това били смесени магазини, откъдето населението се снабдявало с всичко най-необходимо — сол, газ, сапун и др. Често пъти продавачите давали на близки и познати на вересия (на изплащане), като длъжниците се изплащали при продажбата на някой добитък, предаването на тютюна, връщането на гурбетчиите и т. н. Вересиите се записвали в голям тефтер, където всеки длъжник имал отделна партида, разположена върху няколко страници. Тези смесени магазинчета са означавани още и като ахтарници.

По-късно тези смесени магазинчета, особено в градовете, се профилирали. Те били вече кинкалерия — продажба на дребна стока от металически изделия, бижутерия — търговия със скъпоценности, пасмантерия — гайтанджийница, галантерия — магазин за продажба на дребни предмети за тоалет и т. н.

Подвижните търговци, които обикаляли пазари и панаири, били наричани амбулантни (фр.) търговци, праматарии (гр. — търговци на манифактура и дребни предмети за тоалет). Едрите търговци на добитък били означавани с названието джелепи (тур.-ар.). Тук трябва да бъдат споменати и анадолските амбулантни търговци, наричани лазове, и сарафите (тур.-ар.) — хора, които разменяли пари или обменяли чужда валута и ценни книжа.

В София и някои други по-големи градове широко е практикувана продажбата на зарзават и плодове по улиците на колички. Продавачите количкари били най-често млади енергични мъже от Еленско, Габровско, Дряновско и др. (Примовски, 1981, 131).

### **Транспорт и съобщения**

Понятието транспорт включва в себе си начините и средствата за пренасяне и превозване на товари и хора. Начините и средствата са обусловени от природните и географските условия, от икономическия живот и не на последно място от техническия прогрес. Докато при традиционните средства за пренасяне не се забелязват значителни промени през вековете, не е така при средствата за превозване. С появата и развитието на колата като транспортно средство се извършва огромна промяна.

Начините и средствата за транспорт са били обект както на специални проучвания, така и на регионални етнографски проучвания, в които е обръщано внимание и на тях (Колев, 1971, 1972, 1983; Вакарелски, 1971, 1974, 323—348; Маринов, 1973; Венедиков, 1960; Примовски, 1958; Дойнов, 1979, 103—113).

Начините и средствата за пренасяне на товари имат общобългарски характер. Наличните варианти са свързани и обусловени от географските условия, суровините за направата на приспособленията, на средствата за пренасяне или отразяват различни диалектни названия, без да има разлика в самите средства.

За пренасянето на товари българският народ практикува няколко начина: носене на ръце, носене на рамо, носене на гръб и носене на глава (Вакарелски, 1971, 649—671).

Най-обикновеният начин за пренасяне на леки товари на близки и по-далечни разстояния е пренасянето с «голи ръце». Така се пренасят брадви, вили, коси, торби с хляб, съдове с вода или храна и т. н. Обикновено товарът се носи от един човек. Ако е по-тежък — от двама души. Така се носят черги за пране до реката, големи съдове с течности, убит голям дивеч и др.

Селските стопани пренасят много товари с помощта на т. нар. тарги, тезгерета (мн. ч.). Таргата представлява два успоредни пръта, върху които са наковани напреко дъски, така че се образува платформа, върху която се нареждат товарите.

Малките товари се пренасят на гръб, като се поставят в торби. В много планински селища (Родопите, Стара планина, Пирин), а до 40-те години на XX в. и в много полски села е практикувано носенето с цедилки, с люлки, закрепени на гърба на носещата жена. В такива цедилки са носени най-често децата при отиване на работа в полето. На полето цедилката е използвана за люлка на детето, като я окачвали на специален станок или на клоните на някое дърво.

По-големите товари се носят в две торби или в два вързопа, свързани един за друг, като за уравновесяване едната торба виси отпред на гърдите, а другата отзад на гърба. Двойните торби са наричани дисаги, бисаги, ебета (Вакарелски, 1971, 656).

При българите се среща носенето с кобилица, водач, водачка, котловарка, товаришка на менци с вода, кошници с плодове, пране до чешмата и т. н. Вода освен с менци е пренасяна още със стомни, с дървени ведре, с бъкли, бокъли, с кратенки, а в по-далечното минало и с мехове, наричани саки, които били използвани от пастирите за пренасяне и на мляко и млечни продукти (Колев, 1985).

Носенето на гръб става с чували, с плетени кошове и др. В чували се насилват зърнени храни, а в кошове се носи фураж на добитъка или се изхвърля оборски тор. На гръб се носят и бремена със сено в Родопите.

Носенето на дърва на гръб, привързани с въжета, е познато в цяла България. Типично за населението в Родопите е носенето на сено в т. нар. вързобли (Примовски, 532 и сл.).

Носенето на глава в България е регистрирано в Тракия и Югозападна България и някои други краища на страната. На глава са носени платове, съдове с вода, кошници с розов цвят, вързопи с хранителни продукти, обредни хлябове при ходене на задушница (Вакарелски, 1971, 667).

В райони, където престилката е част от носията, жените носят малки предмети в престилката. Краищата на престилката се подпъхват под колана или се държат с ръка. Мъжете пък използват големите и широки пояси.

Ръчно са пренасяни не само товари, но също така животни, а понякога и хора. На гръб пастирите носят живи овце или кози, като с двете си ръце им държат предните или задните крака. По същия начин са носени и деца на гръб. Този начин на носене на деца е наричан на чуш, на магаре.

Разгледаните начини и способности за пренасяне на товари и хора са примитивни и се срещат не само в цяла България, но и сред други балкански и по-далечни европейски народи, което говори за тяхната старинност.

За пренасянето на повече товари на по-дълги разстояния българският народ използва товарни животни: коне, магарета, мулета и катъри, а в миналото и камили. С товарни животни се пренасят както хора, така и различни товари — зърнени храни, кошове с оборски тор, с тютюнев разсад или набрани тютюневи листа, сандъци с пясък, чували с въглища и др.

Особено голямо значение имат товарните животни за планинските райони на Стара планина, Средна гора, Пирин и най-вече Родопите. Затова мулето е едно от най-разпространените и любими животни на родопското население.

За превозването на големи товари на дълги разстояния, където условията позволяват, българският народ използва шейната и колата. Тези две превозни средства са направени съответно на принципа на търкането, на влаченето (при шейната) и на търкалянето (при колата).

Шейната е използвана само зимно време, когато навали сняг. Най-простият тип шейни, използвани за транспортирането на тежки дървета и камъни по стръмнините, се наричат влакове, влачки. Те се състоят от две дебели дървета, чиито по-тънки краища се използват за потеглица, а върху дебелиите им краища, съединени с напречно дърво, се поставя товарът.

Шейната се състои от два плаза, наричани още шейно, санка, санъц, сенилец, табан и санаре, които в предната си част са извити нагоре. Вертикално на всеки плаз са забити по два крака, нодзе, които в горния си край са съединени хоризонтално с по един праг, стол и са снабдени със странични климии. В зависимост от топара, който ще се транспортира, върху столовете се слага сандък, състоят се от подница и страници, които могат да бъдат дъсчени или плетени. Потеглицата се състои от два пръта, закрепени за предната част на плазовете (Вакарелски, 1974, 334—336).

Теглещо животно при шейната са предимно воловете, но е имало и шейни с конски впрягове (Колев, 1983, 146).

Шейната като превозно средство вече почти е изоставена с изключение на някои планински селища, където тя все още се използва.

За траките се знае, че са познавали и използвали колата през V—IV в. пр. н. е., за което говорят многобройните останки от колесници, намерени при разкопаването на тракийските надгробни могили.

Славяните са познавали колата още преди да дойдат на Балканския полуостров, за което свидетелствуват скални рисунки и модели, намерени на територията на днешна Чехословакия и Полша. Освен това терминологията, свързана с основните части на колата, е общославянска (Колев, 1971, 45—65).

Трудно може да се възстанови картината на транспортирането на хора и товари в средновековната българска държава. Има сведения, че в своя поход срещу Цариград (813) Крум използвал 5000 коли за превозване на бойни машини (Златарски, 1919, 279—280, 411).

По времето на Втората българска държава търговията на България с Дубровник, Генуа и Венеция има кервански характер. Стоките са транспортирани предимно с товарни животни и по-рядко с коли.

По време на Българското възраждане за транспортирането на стоките се правят вече повече и нови коли, строят се нови пътища, с една дума, настъпват промени в традиционната инфраструктура (Георгиев, 1979, 34 и сл.).

До Освобождението на България много райони са практически недостъпни за коли — старопланинските и родопските райони, долината и течението на Струма и поречието на Места. След Освобождението в България започва изграждането на нова система от пътища, които да свържат София с Дунав при Лом, Северна България с Южна България. Строят се вече междуселски пътища, за да се свържат отделните селища с централните и шосейните магистрали. Изграждането

на новата комуникационна система създава условия за проникването на нови транспортни средства, които изместват традиционните и старите транспортни средства, а в известни случаи налагат някои изменения в тях. Железните шини и железните оси се появяват вече и при селските дървени коли към навечерието на Освобождението, но се налагат едва през 80-те години, а в някои райони и през последното десетилетие на XIX в.

Талигата и бричката се утвърждават като типични средства за превозването на пътници. Някои автори характеризират талигата като обичайно превозно средство за по-низшите социални среди, докато бричката е превозно средство на средните слоеве (Георгиев, 1979, 35).

Типично транспортно средство за социалния елит става файтонът, първоначално произвеждан и внасян от чужбина. От 1883 г. във Враца започва производството на модерни превозни средства, които скоро освен в града намерили широк пазар в цялата страна. Широка известност добиват «врачанският тип» кабриолети, брички и файтони (Дойнов, 1979, 103—113).

След Освобождението в резултат на изграждането на жп линии ролята на колата като транспортно средство намалява, но тя продължава да битува в живота на българина. Даже в началото на века се забелязва едно увеличение на конските каруци (Колев, 1983, 143).

След социалистическата революция с механизирането и машинизирането на селското стопанство ролята на традиционния транспорт и специално на колата намалява. Колата е използвана вече само за работа, при която е нерентабилен механизиран транспорт. Забелязва се едно увеличение на т. нар. магарешки каручки, използвани от частните стопани за лични нужди — ходене до воденицата, до пазара и т. н.

В зависимост от броя на колелата (респ. осите) колата е двуколна (респ. едноосна) и четириколна (респ. двуосна). В зависимост от превозвания товар колата може да бъде товарна или пътническа, а в зависимост от теглещата сила — волска, конска, биволска, магарешка или в по-ново време, теглена от трактор.

В планинските райони се използват предимно двуколни конструкции: гяволска кола, врадуни, фърдуни, кангали, кърлежи, топали.

Четириколната кола е така конструирана, че да може да се скъсява и раздължава, а освен това да може да завива наляво и надясно.

Според оборудването на колата за превоз на различни товари тя бива гола кола, кола с потоница, кола с ритли, кола със сандък. Конструкцията на четириколната кола е еднаква в цяла България с изключение на това, че колата в Северна България, т. е. колата на север от Стара планина, има допълнителни странични подпори на климиите, т. нар. левки, лъоки, докато колата в Южна България не познава това приспособление.

Техническото и терминологическото сравнение на тази част с подобните ѝ у съседните и по-далечни народи в Европа показва, че се касае за средноевропейско влияние, проникнало в Северна България чрез посредничеството на унгарци, хървати, сърби и румънци.

С немски произход е названието на приспособление към колата, използвано за превозването на сено и снопи: нем. Leiter (стълба) — бълг. литри, ритли, рикли.

Транспортът по вода не е типичен за българския народ, като се изключи движението по р. Дунав, Черно море и някои по-големи реки, използвани в миналото като плавателни (Марица, Струма, Арда).

Плавателните съдове могат да се разделят условно на три групи: рибарски, транспортни и спортни (Змеев, 1974, 240). Речна рибарска лодка е лунтрията, наричана още враница, а морски рибарски лодки са саферка лимба, скифоз, мауна и аламани. Към транспортните плавателни съдове спадат гемия, каик, наричан още чамница и бак. Центрове на лодкостроенето в България са Тутракан за речни плавателни съдове и Бургас и Мичурин — за морски плавателни съдове.

Като най-просто транспортно средство е служел салът (стб. плътъ, рус. плотъ), който представлява свързани едно за друго дървета и служел за преминаване от единия на другия бряг на реката или за пренасяне на товари по течението на река.

Като истински плавателен съд при славяните се явява лодката еднодръвка, наричана още члънь (Тодоров, 1956, 118). За нуждите на войната бил създаден и друг тип лодка, наричана насад. Традицията на славянските лодки еднодръвки е регистрирана при рибарите по Марица при Свиленград (Вакарелски, 1974, 348).

Неразвитите съобщителни връзки през средновековието и по-късно обуславят сравнително широкото използване на по-големите вътрешни реки за транспортни цели. Така например до последните години преди Освобождението по средното и долното течение на р. Марица с лодки и салове се транспортирали не само желязо и дървен материал, но и зърнени произведения, та дори и сол. Подобно е положението и по Вардар, Искър, Места, Струма и др., като по течението на някои от тях се е стигало до изграждането на своеобразни пристанища (Георгиев, 1979, 36—37, Делчев, 1965, 7—12).

Основното плавателно средство по тези реки били ладиите, каиците, саловите. Тези плавателни съдове имат плосък под, правен от дебели талпи, наковани напърно на греди. Те били закачвани на желязно въже, преминаващо напърно реката и закрепено на двата ѝ бряга.

Превозването на трупи по водата е ставало високо в планините, където започвали реките. Ако водата е далеко от сечището, труповете достигали до реката по дървени пързалки, наричани лясни, мазии.

През втората половина на XVIII в. е налице разрастване на дунавския транспорт. След освобождението на България някои реки (Марица и Искър) загубват транспортните си функции, поети от новите съобщителни средства.

В миналото, когато не са били познати писмото, телефонът, радиото и телевизията, за предаването на различните новини и съобщения са използвани различни примитивни начини и средства.

Един от тях е използването на светлината или пушека от огън като сигнал за приближаваща опасност. По време на османското владичество често блесвали огньове по високите места, с които хората предупреждавали своите близки от съседните села и махали да вземат необходимите мерки за отбрана или отстъпление (Примовски, 1974, 129).

От Смолянско има сведения за използване тъкани с определен цвят, които стари и немощни хора окачвали по балконите. Окачването им означавало: «Не сме добре, елате да ни видите.»

Най-често за предаване на съобщенията е използван звуков сигнал — провикване, изсвирване. Тези сигнали са използвани най-често от пастирите, които сутрин подканвали селяните да изкарват добитъка си на паша: Имало е специални провиквания за раждане, за сватба, за смърт, за семейни или родови тържества.

За смърт е съобщавано още с биенето на черковната камбана. В някои селища това съобщение е било диференцирано — един удар за починал мъж, два последователни — за жена, три — за деца. Църковната или общинската камбана е използвана още при бедствия — пожар, наводнение, мобилизация и др. п. За такива екстрени случаи е практикувано гърмене с пушка.

По-късно съобщенията и новините се предавали отг. нар. глашатаи, протогери, курджии, които били най-често разсилните към кметството или пъдарите. Когато общината имала да съобщава нещо на селяните, глашатаят обикалял с барабанче селото. Той спирал на определени места, където се събират повече хора, и след като прш вличал вниманието върху себе си, прочитал написаните му съобщения за плащане на данъци, за провеждане на общоселски дейности, за събрания и пр.

Данни за използването на птици като вестоносци се срещат само в народните песни.

Съобщения до съседни села се предавали от хора пратеници, които се придвижвали най-често пеш или на кон. Един пътник може да премине пеш за един ден 25—30 км, докато един конник — 50—60 км. Новината наричали вест, хабер, а приносителя вестоносец (Иречек, 1899, 323—324).

С нарастването броя на грамотните хора съобщенията и новините започват да се предават вече писмено, т. е. с писмо, като писмата се изпращали по нарочен човек, а през XIX в. — и по пощата.

С появата на телеграфа през средата, на телефона в края на XIX в., с навлизането на радиото и телевизията в бита на българите се появяват и новите начини за предаването на различните съобщения.

За преминаването на водни препятствия се правят различни видове мостове. Най-простият тип са т. нар. минушка, брев, бърв, жерда (Странджанско) или принга (Родопите) (Вакарелски, 1974, 344). Този тип дървени мостове се състоят от едно дървено стебло, поставено на двата бряга на реката. Често пъти се поставят успоредно две напречни греди и върху тях се наковават напречно дъски. Ако реката е по-широка, в средата се поставя подпора, най-често едно вертикално дървено стебло.



Ако потокът е по-малък, във водата се нареждат камъни, по които се прескача от единия до другия бряг.

По-солидни мостове, по които могат да минават и коли, са строени с помощта на дебели дървени стебла, наричани най-често смокове, смоци (Вакарелски, 1974, 345). Те образуват скелето на моста. Напречно на тях са наковани летви.

След появата на теленото въже българите започват да строят висящи мостове. Те се правят от няколко опънати над реката въжета, върху които се привързват напречно дъски.

Следи от стари мостове, тип сводести, наричани от населението «римски мостове», има на много места в България (Иречек, 1974, 390). Едни от тях могат да се разглеждат като строени в античността, а други — в по-ново време.

Късносредновековни мостове има при с. Меричлери, Хасковско, строен през XV—XVI в., при Харманли («гърбавият мост»), строен през XVI в., мостът над Марица в Свиленград, Кадин мост над Струма край с. Невестино, Кюстендилски окръг, строен през 1470 г., Аракчийският мост на р. Джерман, строен през XV в., и мн. др. (Колев, 1983, 152).

В мостостроенето е оставил своето име и народният майстор Кольо Фичето, построил Покрития мост над р. Осъм в Ловеч, Беленския мост над Янтра край гр. Бяла, мостове в Дряново и на пътя за Плаково след Килифарево.

## Духовна Култура

### Народен мироглед

Мирогледът (светогледът) е система от възгледи, принципи и убеждения за света (за природата и обществото). Главният въпрос на мирогледа е основният въпрос на философията — отношението на съзнанието към битието, на мисленето към материята, природата. В зависимост от решаването му се различават материалистически и идеалистически мироглед.

Мирогледът е тясно свързан с процеса на познанието, който най-общо съдържа два етапа: констатация и систематизиране на фактите в резултат на практиката и оценка на тези факти с оглед потребностите и интересите на обществото. Възгледите, знанията, убежденията, принципите превръщат светогледа в програма, която определя дейността и регулира поведението на отделния индивид или група.

Етнографията изучава не мирогледа въобще, а мирогледа на широките народни маси от периода на докапиталистическото развитие. Този мироглед е тясно свързан с всекидневното съзнание. То отразява емпирично непосредствените нужди на масите и е практическо съзнание, насочено към

конкретно усвояване на света. Затова в народния мироглед се съдържат елементарни идеи и представи за природата и обществото (Георгиева, 1981, 150).

Традиционният народен мироглед, както и мирогледът въобще, е обусловен от общественото развитие, от развитието на производителните сили, на науката и просветата.

Народният мироглед изпълнява няколко основни функции — ориентационна, инструментална и етническа (Георгиева, 1981, 150 и сл.).

Обобщените и систематизирани знания, натрупани в резултат на процеса на познанието и като пряк резултат от дейността на хората, имат характер на ориентири. В зависимост от степента на опознаването и отражението на действителността те могат да бъдат рационални, които са доминиращи и водещи в процеса на развитието, и ирационални, които, непотвърждавани от практиката, постепенно отпадат от мирогледната система.

Инструменталната функция на мирогледа отразява и регулира активно преобразователното отношение към действителността. Етническата функция на мирогледа се определя от етническата натовареност и етническата самооценка на неговите отделни компоненти, както и функционирането му като цяло в културната система. При формирането и консолидирането на българската народност се изгражда и нейният светоглед, който изпълнява и определена интегрираща функция. Той има подчертана трудово-рационална основа, но същевременно носи белезите на един средновековен религиозен мироглед. Чрез християнството, което влиза в него, той интегрира различните етнически съставки и техните езически миро-гледни системи. През средновековието и особено през Възраждането църквата и християнската идеология стават осъзнат политически и идеологически фактор за утвърждаване на народността и нацията, белег за народностна и национална принадлежност и фактор за формиране на националното българско самосъзнание. С решаване на националните проблеми и с разпадането на религиозната система църковният институт и религията загубват своята етническа функция. В съвременността интегрираща роля между различните социални групи и групи с различна културно-битова специфика имат научният и атеистичният мироглед (Георгиева, 1981, 151).

Познанията за природата и обществото, които отразяват обективни закономерности в развитието и имат рационален характер, в по-малка степен съдържат етническа и етнографска специфика. Тя е налице повече в религиозните представи за предмети от реалния свят и във вярванията за свръхестествени същества, което е превратно отражение на действителността и носи белезите на специфични исторически, етнически и културно-битови условия (Георгиева, 1981, 151).

Мирогледът е винаги социално и класово обусловен. Така традиционният български мироглед отразява интересите, възгледите и идеалите на широките народни маси от докапиталистическия период. Мирогледът на българския народ през средновековието няма единен характер. Мирогледът на господстващата феодална класа съществено се различава от този на широките народни маси. В учението на богомилите е налице опит да се скъса с господстващия средновековен светоглед.

През епохата на Възраждането мирогледът на селското и градското население започва значително да се различава по темпове на изменение, на проникване на научни знания, по мястото на религиозния компонент, по социално поведение, по отношение на възгледи и оценки за съществуващия социален ред. При това в градовете съществува различие в мирогледните системи на различните социални прослойки.

Под влияние на проникващите социални и природонаучни учения сред най-прогресивната част от градското население се развива тенденция към формиране на елементите на материалистичен светоглед. След Освобождението тази тенденция обхваща все по-широки слоеве в града и под влиянието на марксистката идеология се формира научноатеистичният мироглед на работническата класа. С утвърждаването на капиталистическите отношения като господстващи, с разрушаване на локалната затвореност, с проникване на просветата на село и особено с разпространението на социалистическите знания качествено се променя светогледът на селското население и традиционният мироглед се разрушава като система (Георгиева, 1981, 152).

Измененията в мирогледа на населението обаче не настъпват едновременно и еднакво бързо във всички краища. Там, където стопанството по-дълго време запазва своя натурален и затворен характер, те са по-бавни. Освен това в самата мирогледна система измененията не настъпват едновременно във всичките ѝ подсистеми. Най-бързо това се забелязва във вярванията за природата, атмосферните явления, в които отпада религиозният елемент, а рационалният бързо се увеличава с разширяването на опита и знанията. По-дълго се запазват вярванията, които са свързани с определени обичаи и имат емоционално-психическа основа.

При традиционния народен мироглед на селското население като обща закономерност разрушаването на религиозната система протича по-бързо при отпадането на теологичните и митологичните представи, като последните се възприемат само като художествени образи. Сравнително бързо настъпват измененията при демонологичния слой и суеверията (Георгиева, 1976, 35).

Традиционните представи за света могат да се разделят на следните компоненти: представи за космоса (небе, слънце, луна, звезди), представи за земята, представи за атмосферните явления (облаци, дъжд, роса, мъгла, гръм, градушка, вихрушка, небесна дъга и др.), представи за флората (растителния свят) и фауната (животинския свят).

Космогоничните схващания на българския народ са се формирали под влияние на библейските легенди, предавани чрез християнската религия, под влиянието на някои източни религии и ереси, също така дошли чрез християнството, и под непосредствените наблюдения над природата и живота. Поради ограничения си опит обаче трудовите слоеве на феодалното общество не са имали възможност да достигнат и създадат по-задълбочени и абстрактни теоретични обобщения за света и небесните тела (Стоев, 1978, 33 и сл.).

Сред народните разкази са запазени няколко версии на схващането за сътворението на земята и небето. Те са изградени върху библейската легенда за сътворението на света от бога, но под влияние на някои източни религии и на богомилството тук е отразено и схващането за наличието

на две първоначални и противоположни сили — бог и дявол, и за борба за надмощие между тях (Стоев, 1978, 34, 36).

Макар към небето българският народ да проявява сравнително по-малък интерес, налице са различни представи и вярвания за небето, слънцето, луната и звездите.

Според традиционните народни възгледи небето е отражение на земния живот. Сред представите на българина, запазени до средата на XIX в., небето е твърда кора от седем дипли. То е връшник, който похлупва земята. На най-долната му дипла са слънцето, луната, звездите, които са закачени като кандила. Мястото, където се допират небето и земята, се нарича край-земля, край-свет, усвет (Георгиева, 1983, 14).

Според някои легенди небето някога било много ниско, достигало се с ръка и тогава господ ходел между хората. Но хората злоупотребявали с тази близост и то само или с помощта на господ се вдигнало нагоре, отдалечило се от хората.

В българските народни представи са запазени следи от по-стари космогонични митове, присъщи на много народи, които обясняват установяването на космическия ред. Един от широко разпространените митове е за разделянето на земята и небето, в резултат на което се получава тричленното вертикално устройство на вселената (Георгиева, 1983, 14).

В народното творчество е запазена митологемата за брака на земята и небето, в резултат на което завалял дъжд и настъпило пло дородие. От брака им се родила луната. Когато небето се вдигнало, се разтрогнал бракът между небето и земята (Ковачев, 1914, 15). Връзката между небето и земята се осъществява чрез дъжда и слънчевите лъчи, които осигуряват плодородието, тъй необходимо за хората.

Съществува народно вярване, че на небето се намира раят, че там живеят господ и светците. От земинте жители на небето отиват само тия, които са праведни, другите отиват в ада, който според някои схващания е на небето, но най-често е под земята.

От небесните тела нашият народ е отделил най-значително място в своите схващания за света на слънцето, луната и някои звезди. Тези небесни тела са привличали вниманието на човека, той се е опитвал да ги обясни, но неговите обяснения са наивни, неубедителни, най-често изградени с влиянието на християнската религия (Стоев, 1978, 38).

Слънцето е схващано и като неодушевен предмет (кравай, тепсия, тава, огнено кълбо), и като живо същество (биволче или най-често човек). Приписвани са му редица човешки черти: има майка, звездите са ми сестри, месецът му е рбат или сестра. Храната му е свързана с поминъка на българите — храни се с хляб, симид, качамак, мляко, ялови крави. Притежава и някои човешки слабости: натъжава се, нервирва се, иска да се жени, обича славата и т.н. (Маринов, 1914, 10, Ковачев, 1914, 42).

В някои български легенди са запазени редица елементи, които обясняват светлината и движението на слънцето. С това движение се обяснява увеличаването и намаляването на деня и

смяната на годишните времена. Почти до средата на XX в. са запазени вярването и свързаните с него обичайни практики, че слънцето се завърта към зима на Еньовден и при изгрева на този ден то играе. Според народа слънцето се завърта към лято на Андреевден. От този ден слънцето започвало да расте, да се увеличава.

У българите е налице определен култ към слънцето. Така при изгрев слънце хората спират да работят и се кръстели срещу слънцето; не се хвърля смет срещу слънцето, не се вършат неприлични неща срещу слънцето; поклон на младоженеца и невестата при извеждането им от бащиния дом към слънцето и т. н. След залез слънце се забраняват някои действия: спират да работят, за да може слънцето да «сколаса»; не се дава брашно назаем; родилка до 40-ия ден не бива да излиза навън, нито пък да оставя пелените навън и т. н.

Женитбата на слънцето е често срещан мотив в българското народно творчество. Най-популярна песен във връзка с този мотив е песента «Слънце и Грозданка». Митологемата за сватбата на слънцето със земна девойка отразява един твърде съществен социален момент. Майката забранява на своето дете момиче, когато достигне определена възраст, съвпадаща с половото съзряване, да излиза навън, за да не го види слънцето и да не го отвлече.

Мотивът за слънчевата женитба отразява опасността от космическа катастрофа, която би настъпила вследствие увеличаването на слънчевата сиетлика и топлина (Георгиева, 1983, 21).

В народните песни се среща и темата за надбягване на слънцето от юнак или кон. Юнакът надбързал слънцето и «му взел милна сестра хубавица, ясна звезда вечерница, вечерница и зорница» (Стоев, 1978, 41).

Луната най-често е възприемана като същество от женски род и много рядко като мъжко същество. Според фазите тя носи различни названия: нова месечина, млад месец, новина, нова свещ, ново видело. Когато се изпълни, се казва пълна месечина, дядо боже, пълна свещ, пълнеж, лампеж. Когато намалява, е гинез, усип, расип. Щом изчезне съвсем, се нарича на хандак, на мижду (Георгиева, 1983, 22).

С фазите на луната се свързват определени видове действия. Така, когато е новолуние, на нова или на пълна месечина е хубаво да се започва нова работа, за да върви на пълно; тогава се сее, сади се и се присажда, защото ще има плод и ще е пълно; правят се сватби и годежи; слага се темел на къща; прави се прощъпулка и т. н. Тези обичаи са изградени на основата на асоциативната връзка — както луната се изпълва, така всичко ще се пълни и върви напред (Георгиева, 1983, 23). И, обратно, на стара месечина не се започва никаква работа. Тогава само се секат дървета за къща, защото няма да ги ядат червеи; лекуват се болести. И тези обичаи са основани на асоциативната връзка — както луната изчезва, така ще изчезне болестта.

Вярвало се, че луната влияе и върху съдбата на човека. Ако дете е заченато или се роди през расип, ще боледува и може да умре, «ще се расипе», защото се вярва, че месецът постоянно го яде. Обратно, дете, родено през новолуние, ще бъде здраво, богато и щастливо.

Широко разпространена е митологемата за свалянето на месечината от жени магьосници, кърмачки, с което се обяснява лунното затъмнение. Щом те започнали да баят, месечината слизала като крава и с издоеното от нея мляко правели магии.

Също така се среща и представата, че луната някога е била по-ниско, но Господ я вдигнал, защото хората злоупотребявали с нея.

Предназначението на звездите в народното разбиране е да красят небето, да светят и ориентират хората за времето, плодородието или за война.

У нас се среща представа, обща за всички славяни, че всеки човек си има своя звезда на небето, която изгрява, когато той се ражда, и пада, когато той умира. Имало магьосници, които могли да свалят която звезда пожелаят и човекът, на когото тя принадлежи, тозчас умираше.

Звездите и съзвездията са привличали погледа на хората още в зората на техния съзнателен живот. По тях те са се ориентирали при своите пътувания из непознатите местности. Още в древността небето е било разделено на участващи съзвездия, във всяко от които по-ярките звезди образуват характерна фигура. Хората от древността са дали на съзвездията удивителни имена на герои от митологията.

Към някои от тези древногръцки митове и легенди българите прибавили и свои легенди и митове, които отразяват техния мироглед, тяхната творческа фантазия и душевност. Така съзвездие Млечният път у българите носи названието кумова слама, попова слама, сламата, пато. Най-разпространена е следната легенда: в една люта зима, когато хората нямали храда за добитък, един кумец отишъл у кръстника си една нощ и напълнил кош със слама. На кошът бил продънен и по пътя сламата се разсипала. На сутринта кръстникът видял, че през нощта някой е откраднал слама. Тръгнал по дирята от разпръснатата слама и стигнал до къщата на кумеца си. Започнал да го упреква защо е трябвало да краде, а не му е поискал. Кумецът отрекъл, но кръстникът го хванал за ръка, извел го на пътя и му показал дирята от разпиляната слама. Засрамил се кумецът. . . Тръгнал си кръстникът и изрекъл: «Нека тази крадена слама се запали и никога да не гасне, за да се знае и помни, че от кръстник не трябва да се краде. . .» (Бонов, 1976, 248—250, Георгиева, 1983, 28).

Красивото съзвездие «Голямата мечка» е привлякло погледа и на българския народ, който го нарича Колата и го е свързал със следната легенда: един момък отишъл в гората, за да насече дърва. Стигнал там, разпрегнал воловете и ги пуснал в гората да пасат. Изневиделица излязла мечка и изляла единия вол. Момъкът, който бил голям юнак, хванал мечката и я впрегнал в колата на мястото на вола, който тя изляла. Но мечката не можела да тегли колата, дърпала встрани и затова в съзвездие колата е разкривена (Бонов, 1970, 22—24).

Според народните представи до средата на XIX в., много от които са аналогични на средновековни дуалистични легенди, земята е образувана от бога с активното участие на дявола като негов съдружник: от пръст, извадена от морското дъно; от морската пяна, донесена оттам, където се

бият моретата; или от мая, взета изпод морето, както и от морския пясък (Драгоманов, 1892; Ковачев, 1914, 49—50; Стоев, 1978, 34—35; Георгиева, 1983, 29).

Според дуалистичните легенди земята отначало била равна и плоска като тепсия, но тя толкова се увеличила, че небето не могло да я покрие. Господ не знаел какво да прави и затова изпратил пчелата, за да узнае от дявола как да постъпи. По съвета на дявола той започнал да бие земята, от което се образували планините (Георгиева, 1983, 29).

До средата на XIX, а в някои места и до края на XIX в. е запазена представата, че земята е плоска и неподвижна, а слънцето и месечината се въртят около нея. Тя се схваща като подница, а небето като връшник.

Въображението на хората се е занимавало изключително много с въпроса, на какво се държи земята. Според много поверия тя се държи върху петел, костенурка, вол, змия, върху вилата на спял старец, на ръцете на бога, върху рогата на бивол и т. н. Земетресение се получава, когато биволът сменя регата си, върху които държи земята.

Светостта и чистотата на земята е характерна за вярванията както на българите, така и на всички останали славяни. Това е отразено и в поверието, че не приема грешните мъртъвци, самоубийци и др. Затова една от най-тежките клетви е «да не те приеме земята». Клетвата в парче земя се смята за свята. В България при спор като обичайноправна норма се смята клетвата в шепа пръст (Георгиева, 1983, 30).

Земната пръст играе голяма роля в някои обичаи и обреди. Така например орачът при първа оран се прекръства и целува бучка пръст; от донесената пита хвърля на земята; а с бъклица вино полива земята. Оставянето на обредна храна при първия посев (кокошка, вино, хляб) се разглежда от някои учени като магия за плодородие и като жертвоприношение на земята.

Представите на българина за атмосферните явления са наситени с повече рационално зърно, защото са изградени на основата на вековни наблюдения на човека върху заобикалящия го свят. Така например представите за същината на облаците съдържат формално близки до действителността елементи: че са от пара, от мъгла, от дим, от дъжд. Вярването е регистрирано в българската книжнина през XIII в., което подкрепя едно предположение, за още по-стара традиция. Приема се и това, че облаците са от парата, излизаща от устата на хала, ламя. В други вярвания дъждът се държи заключен в облаците от св. Илия, който се разхожда по тях с колесница, която гърми, когато той препуска (Вакарелски, 1974, 488).

Народът различава светли и тъмни облаци. Светлите облаци са на почит у българите, защото се вярва, че господ или неговите ангели са светлите облаци, те ходят из тях и говорят. В същото време тъмните облаци се посрещат със страх и трепет, защото с тях почти всякога идват големи наводнения, опустошения и градушки (Маринов, 1914, 25).

Небесната дъга, наричана още пояс, зуница, тканица, божи-лък, вино-жито, е друго атмосферно явление, на което българинът е обърнал внимание. Тайната на нейното образуване не е известна

на хората, но те знаят от практика, че тя се появява близо до вода (реки, езера), и то след като вали дъжд. Вярва се, че ако човек премине под дъгата, ще промени пола си (Маринов, 1914, 16). В зависимост от цветовете се гадае за плодородието през годината: ако преобладават червените цветове, ще има много грозде и вино, зелените — ще има трева и берекет, жълтите — много царевица. Вероятно от тези гадания идва и названието «вино-жито» (Дражева, 1976, 58).

Сравнително рационални са представите за мъглата, росата и сланата. Смята се, че произлизат от пàрите, излизащи от земята, макар че има схващания, че росата и сланата «падат от небето» (Вакарелски, 1974, 498).

Представите за градушката са от митологичен характер: според едни вярвания тя се прави от умрели удавници, самоубийци или извънбрачни деца, според други — тя е във властта на някои светци (Вартоломей, Герман, Марко-градобия), които уж я приготвят. Оттук и култът към тези светци. Така например в определени дни през годината (четвъртъците от Великден до Спасовден, Костадин и Елена, Марковден, Еремиденец, Вартоломей, Сирна неделя и др.) не се пере, не се преде, не се върши полска работа, за да не бие градушка.

Когато започне да бие град, за да спре, се извършват някои магически действия или се изговарят някои магически формули и молитви: обръщат брадвата с острието нагоре, бият камбани, дават на първото или последното дете да глътне три зърна от градушката или да ги сложи под мишница и др. Вярата, че св. Елена носи градушката, води до обръщане, към нея с молба да отнесе облака в «гора зелена» (Георгиева, 1980, 463).

Вятърът според стари представи се произвежда от духането на халите. Според други представи той съществувал нейде затворен зад моретата или в някоя дълбока пропаст и бил под наблюдението на св. Дух. За пазач имал сляп старец. Според това, колко време оставала отворена дупката на пропастта, толкова и вятърът духал (Вакарелски, 1974, 488—489).

Ветровете се делят на три категории: по посока или направление на духането; по сила и стремителност и по положението (ниско или високо), където духат. По посока или направление се различават: горняк (западен вятър), долняк (източен вятър), юг, бял вятър, лодос (южен вятър), кривец, мъгляр, порез, север (северен вятър), кошава (югоизточен), козица (североизточен), подунавец (който духа от Дунав на юг) и др.

По силата, с която духат, се различават: полибник (тих, разхладителен ветрец), бруен, брулен (посилен вятър, който брули, разкъсва листата на дърветата), вихрушка (много силен вятър). За силен вятър има още и означенията сприя и хала (Маринов, 1914, 32—33, Ковачев, 1968, 1—44, 1974, 1—42).

Вихрушката е внезапно появил се поривист вятър, който при въртеливо движение около мигновена ос повдига към небето листа, треви, леки предмети и прахоляк.

Старите славяни и българи, не можейки да си обяснят това природно явление, смятали, че то е породено от зли сили, често пъти персонифицирани: дявол, караконджол, таласъм. Вярването,



че вихрушката е предизвиквана от дявола, се среща и у други народи, живеещи в Европа (германци, фини, французи, италианци) и Америка. Германците вярват, че вихрушката е предизвиквана от магьосници и вещици. А българите прибавят към тези зли сили самодиви, самовили и юди. Вихрушката е самодивски танц, както поляци и германци смятат, че е дяволски танц.

Много често се вярва, че това е душата на умрял човек, който идва да види близките си, да обиколи имота си. Срещат се и вярвания, че вихрушката е божия работа, чрез която бог наказва някого за извършените от него зли дела. Вихрушката е носител само на нещастия на хората. Ако не със смърт, тя завършва с тежка болест за този, който я е преживял — той онемява, ослепява, урадисва (получава мозъчен удар).

Лечението на попаднали във вихрушката хора е различно. Преди всичко те трябва да бъдат успокоени чрез баене, четене на молитви, правене на обредни хлябове, изпиране на дрехите, с които са били по време на попадането във вихрушката.

Образът на вихрушката е намерил място в народните песни и легенди.

Познанията на българина за флората (растителния свят) са ограничени до тези растения, които го заобикалят, но за сметка на това пък той знае всичките им разновидности: напр. той познава не само дъба, но и неговите разновидности — цер, горун, граница, благун, сладун, храстица; букът е познат в два вида — бяла бука и черна бука. По отношение на тревистите растения народът има още по-ограничени познания. За него те са «билки», «бурени», «цветя». Имена са получили онези растения, които са принасяли на човека конкретна полза или вреда.

В българската мирогледна система са отразени редица реални свойства на растения, установени въз основа на богатия трудов опит и наблюденията на човека. Тези познания са отразени в редица легенди, разкази, песни, както и в обичайно-магическата практика и системата табу (Георгиева, 1983, 35 и сл.).

Бръшлянтът символизира здраве и дълголетие. Като лечебно средство се прилага отвара от неговите листа и клонки. При епидемични болести бръшлянтът се носи като амулет (Шишков, 1965, 371).

Като символ на дълголетие неговите листа украсяват сватбеното знаме в Югозападна България и бъклицата за калесване, от него се плете венчето за невестата. По неговите листа гадаят за здраве и живот на Бъдни вечер, Еньовден или на Йордановден (Георгиева, 1983, 36).

Бръшлянтът взема участие и в погребалната обредност. При посещение на гроб се оставя бръшлянова китка при главата, а при помени — върху житото (Телбизов—Телбизова, 1963, 181). Според представата на народа бръшлянтът е едно от растенията, проклети от св. Богородица, затова няма плодове за ядене.

В българския фолклор често се среща мотивът за прокълнати дървета, мотив, разработен под влияние на апокрифите и в християнски дух, макар да прозира неговата езическа основа. Към тези

дървета спада трепетликата, проклета от св. Богородица заради това, че когато се родил Исус, всички дървета спрели да послушат песента на коледарите за раждането на Христос, само трепетликата не спряла. Богородица прокълнала и други растения: елата, овеса, а св. Сисиний прокълнал върбата и къпината.

В легенда се обяснява произходът на лековитите билки. Господ създал човека от кал, а дяволът го надупчил с шило или с тояга. Тогава Господ запушил дупките с треви, които благословил и станали лековити. Но останала една дупка незапушена, откъдето излиза душата на човека и той умира (Георгиева, 1983, 40).

Босилекът и здравецът са едни от най-тачените цветя от българите. Тези момински цветя, символ на здраве и дълголетие, намират място в много български обичаи и обреди — в сватбените китки и венци, при новороденото дете и пр.

На някои растения нашият народ приписва голяма магическа сила. Сред тях първенствуващо място заемат жълтата вратика, синята комунига, жълтата и синята тинтява, възпявана още като «едностръжката тинтява». Чрез отвара от тези три билки майка успява да откъсне дъщеря си, любена от «змей горянин».

Дрянът и чемширът са смятани за най-здрави и вечни дървета, затова в обичайно-обредната практика на българите те са символ на здраве и дълголетие. Неслучайно от дрян се правят суровакници, на бъднинечерската трапеза има пъпки от дрян, които после се пукат на бъднинечерския огън за здраве. Дрянов цвят се поставя в котлето с пръстените, и китките при ладванките. Коледарите възпяват «чемшир порти», а невестата раздава чемширови китки на сватбарите, ако се е оказала целомъдрена (Маринов, 1914, 49—50).

Важно място в обичайно-обредната практика заема ябълката. Тя е символ на плодородие и любов. Когато двама се харесат, те си разменят ябълка — най-голям знак на любовта. Младоженците ядат ябълка, за да имат деца. Тя украсява сватбено знаме и кумовото дръвце. С ябълка калесват за сватба. Ябълката заменя ризата на невестата след първата брачна нощ: когато булката е честна, вместо ризата показват ябълка. Върху тази ябълка сватбарите оставят пари (Георгиева, 1983, 37).

Ябълката семантично се свързва със света на мъртвите и затова играе определена роля и в погребалната обредност. Едно от най-разпространените схващания е, че Архангел Михаил взема душата с ябълка. Ако някой умре неженен, прави се оруглица — цяло малко дръвче. То е отсечено до самия корен, а клоните му са заострени и на върха им се поставя по една «позлатена ябълка». Някои автори допускат, че в случая се касае за дръвце, поело ролята на «световно дърво», посредник между двата свята (Георгиева, 1914, 37).

В българската народна култура и практика се срещат интересни представи и обичаи във връзка с други растения и дървета. Някои са смятани като свещени дървета — бук, дъб, бряст. Неслучайно оброците и жертвоприношенията са правени при такива вековни дървета. Интересни поверия има за ореха, чиито листа са използвани в народната медицина и при боядисването на тъканите с

растителни багрила. Вярва се, че ако мъж посади орех, щом стволът на ореха стане дебел колкото врата на този, който го е посадил, то той умира.

Други растения са използвани в магически практики като растения, притежаващи апотропейна сила — чеснов лук, кромидов лук, глог, леска. Вярва се, че от глога бягат всички лоши сили, че чесънът прогонва всички зли сили, предпазва от ухапване от змии, от самодиви и болести.

От известните около 3000 растения в България към 80% носят български названия, а останалите са от чужд произход — турски, гръцки, италиански и др. Чуждите названия се отнасят най-вече за южните растения или за растения, с които нашият народ се запознава през късното средновековие и Възраждането.

Българските названия са регистрирани още в старобългарски език, а други се срещат като български образувания в среднобългарския речник. Това говори за значителните познания на старите българи за растителния свят, а големият запас от анимистични схващания по отношение на растенията — и за много отдавнашна духовна култура (Вакарелски, 1974, 490—491).

При фауната (животинския свят) българинът има познания за домашните животни, а от дивите — за тези, които са предмет на ловуване. Тук не е налице строга диференциация за различните видове животни, както при растенията. Така например всички видове патици, дори явно от различни породи, са патки или юрдечки, или биби, или шатки; всички видове охлюви са охлюви, плужеци с изключение на голия охлюв, означаван с лигавец, гол охлюв и др. Изключение прави означаването на различните видове гълъби. Тук строго се различават обикновеният гълъб от гривека и гърлевицата (Вакарелски, 1974, 492).

Познанията за дивите животни са намерили отражение в много пословици и поговорки, в много басни и легенди, в които вълкът е представян като глупав, лисицата като хитра и т. н. (БНТ, 1963, 273, 277—278).

Налице са много предания и легенди за произхода на животните, повечето от които са възникнали на библейско-апокрифна основа. Така например се смята, че вследствие на разни клетви човеци са се превърнали в животни: напр. лястовицата е произлязла от млада невеста; кукувицата и бухалът — от девойка и момък, от брат и сестра (БНТ, 1963, 293); невестулката — също от невеста (БНТ, 1963, 289); костенурката — от снаха, прокълнатата от свекър, загдето изляла погачата (БНТ, 1963, 287); щъркелът е наказан за своето любопитство човек (БНТ, 1963, 294) и т. н.

Има записани много песни и легенди, които отразяват представите на нашия народ, неговите познания и вярвания за елена, орела, коня, змията и др.

Еленът най-често е възпяван като другар на самодивите. Народът вярва, че човек, убил елен, няма да види добро, тъй като елен не трябва да се убива. Мляко от кошута и рог на елен са лековити, а рогата, които еленът хвърля, имат магическа, апотропейна сила. По-нататък народът вярва, че еленът е слуга божии господ, когато иска да съобщи нещо на хората, изпраща ангел или светец в образа на елен. Такъв елен е необикновен:

На чело му слънце грее,  
на гърди му месечина;  
роговете му чисто злато.  
(СБНУ, т. 28, с. 83)

Стаиа ясно, че българският фолклор в поетична форма е съхранил представата за елена като слънчев символ и връзката му с двата свята (небе и земя) (Георгиева, 1983, 41). Затова еленът може да служи като посредник между небето и земята.

В България широко е разпространена легендата за самоволната жертва на елена, като по-рядко той е заменен от сърна или друго животно (бик, крава). На определено място в определен ден (Гергьовден, Илинден, Костадиновден, Петровден) от планината слизал елен който доброволно сам лягал да бъде заклан. Но една година той закъснял, защото трябвало да нахрани своите малки. Хората загубили търпение и го заклали без да изчакат да си отпочине. Оттогава той повече не се явил (Георгиева, 1983, 42).

Орелът е владетел на небето. Той единствен отива в горния свят и слиза в долния. Според сведения от средата на XIX в. митичният образ на орела се свързва с небето и подземния свят. Според народните възгледи орелът предвожда градоносните облаци и се бие с тях или ги отвежда там, където трябва да бие град. Затова, когато българите видят градоносен облак, започват да стрелят срещу него за да изплашат и върнат орела, който го предвожда (Георгиева, 1983, 45). Вероятно под влияние на Византия орелът се среща често върху български средновековни паметници като символ на величие, сила и мощ. Силата се подчертава чрез двуглавостта му.

Конят в народните представи на българите е вярно и предано на човека животно. Той е недосегаем за самодиви и змейове, даже и чума не напада човек на кон (Георгиева, 1983, 53 и сл.). Затова спрямо коня има определен култ. На Бъдни вечер се пече специален хляб за коня. Има специален патрон, покровител на коня у южните славяни — св. Тодор Тирон. Празнува се ден, посветен на коня, наричан Тудорица, Тодорова събота, Конски великден, когато у нас се провеждат конни надбягвания. Почитането на коня е характерно повече за южните славяни, отколкото за източните и западните славяни. На почит е бил конят и у траките, както и в други индоевропейски народи (Георгиева, 1983, 54—55). Една втора линия от езическото наследство в митичния образ на коня идва вероятно от прабългарите, където конят е и тотем, и слънчев символ.

Направата на главнярници в образите на кон показва връзката с култа към слънцето във вид на неговия земен огън на огнището, а, от друга страна, имайки отблъскваща сила, прогонва злите сили от огнището, което най-тесно е свързано с представата за дома.

От древните митове и ритуали проличава, че основната функция на коня е посредничеството между двата свята, между живите и небесната обител на прадедите. Аналогична е функцията и на огъня (Георгиева, 1983, 56).

Особена роля е приписвана и на главата на коня. Доскоро у българите черепът на коня е окачван по огради, където е изпълнявал апотропейна функция.

В българските народни вярвания и мироглед змията заема изключително важно място. Схващанията за нея са твърде смесени и противоречиви — те отразяват не само неприятното чувство на страх, което събужда у всеки видът на това животно, уплахата от неговата смъртоносна отрова, но върху тях са се наслоили без съмнение и стари представи, които могат да ни отведат към началните етапи от развитието на човешкото познание (Георгиева, 1983, 57 и сл.). Двойствеността и противоречивостта в представите за змията са присъщи на вярванията на много народи и българските в това отношение не са изключение.

Според народните вярвания и представи, значителна част от които са запазени почти до началото на XX в., макар и без определена мирогледна функция, както и според фолклора, змията е многофункционално същество с определено отношение към космическия и социалния ред, което намира своето още по-пълно развитие в представите за змея. Преди всичко в народните вярвания прави впечатление митологизирането на змията, макар че представите се отнасят до реално животно. Това отношение се определя от редица предписания и забрани норми, които го отделят от сферата на обикновените отношения човек — животно. Едва когато вярването за змията отпада от мирогледната система, когато на нея народното съзнание не приписва определени свръхестествени качества, тя се възприема като реално съществуващо животно, с което човек е свободен да постъпва, както намери за необходимо (Георгиева, 1983, 58).

Според народните представи змиите живеят накрай света или в долния свят в голяма пещера. С това змията се явява подчертано хтонично същество, намира се в тясна връзка с подземния свят и местата, които водят до него.

Във фолклорните произведения змията често е представена като мъдро, вещо и умно животно, което знае езика на всички животни и тази дарба може да предаде и на човек, като плюе в устата му. Змията според народа познава всички лековити треви и билки.

Известна връзка съществува между представите за змията и смъртта. Вярва се, че змията влиза в гроба и изпива очите на мъртвеца, а в косата му свива гнездо. Тя първа влиза в гроба и нейното появяване около него се смята за душата на човека (Георгиева, 1983, 59).

Страхът от змията и нейното смъртоносно действие върху живота на човека е отразен в редица предпазни действия и обичаи, в които участвуват някои елементи от природата и културата. Някои от тези обреди са прикрепени към обичаи и дни, в които се смята, че излизат змиите: Св. 40 (9 март), Благовец (25 март), Еремия (1 май). Значително място в пролетното пропъждане на змиите се пада на огъня. Вярва се в обредното пропъждане на змиите с лескова пръчка, в апотропейната сила на чесъна и др. под.

По отношение на змията съществува забрана да се споменава името ѝ, особено срещу Еремия. Тя се нарича с табу-имена, като Шаро, Анаста, злина, дявол, алахова гуя, бабулка (Георгиева, 1983, 60).

Всеки дом има своя змия, наречена стопанка, ижница, домошарка, къщница, пазачка, глухарка и мишкарка (понеже гони мишките). Тази представа някога е била разпространена в цяла България, но към средата на XX в. почти изчезнала от Северна и Източна България. Сравнително по-пълно е запазена в Западна и Южна България, особено в Родопите. Вярва се, че тази змия никога не се явява, не се показва. Ако се яви, това е белег, нишан, предзнаменование, че нещо лошо ще се случи — «на пущинак е, на умирачка». Ако се убие, някой от къщата непременно ще умре (Георгиева, 1983, 61).

Представите за змията са типологично явление, присъщо на много народи. Генетически то се свързва с началните етапи от формирането на културата и на цялостната концепция за света. Елементи от тази концепция, макар и в твърде модифициран вид, се запазват почти до края на XIX в. Според тях змията изпъква като универсален класификатор, защото свързва трите елемента: смърт — плодородие — живот.

Според българските народни представи, запазени до края на XIX в., змията изпъква с два противоположни един на друг аспекта, с положителен и отрицателен знак: тя е зла сила, опасна за живота на човека, и добра сила, която носи плодородие, здраве, живот, успех (Георгиева, 1983, 63).

В религиозните вярвания на българите от края на XIX и началото на XX в. като част от мирогледа могат да се открият три пласта — демонологичен, митологичен и теологичен, като първите два носят езически характер, а третият — битово-християнски (Георгиева, 1976, 30—31).

В българската народна традиция са запазени вярвания за свръхестествени същества, към които човек има повече поетическо или изобщо художествено-съзерцателно отношение. Това са митически същества без култ: самовили, самодиви, ламя, змейове, змеици, русалки и др. под. Тези вярвания са били обект на проучвания от редица автори, които са изказали различни мнения за произхода им, разкрили са мястото им в българската народна поезия (Каранов, 1894; Ангелов, 1911; Маринов, 1914, 201—206; Стоилов, 1921; Вакарелски, 1936; Венедиков, 1963; Богданова, 1972; Вакарелски, 1974, 503—507; Калоянов, 1979, 159—165, 220; Венедиков, 1983, 194—195; Георгиева, 1983, 110—137).

Самодивите според народните представи са красиви млади жени, които живеят по високите планини, край езера, реки, извори, под големи дървета. Те са облечени с бели дрехи — прозрачна бяла риза или бял сукман, златен пояс и забунче, препасани със зунца, която има цвета на дъгата. Имат и було, бяло наметало, наречено сянка или лъч, в което се крие тяхната сила — ако някой го открадне, те се превръщат в обикновени жени (Георгиева, 1983, 110).

Самодивите били грациозни, обичали да свирят, да пеят и да играят хоро. В Самоковско се среща представата, че самодивите, летят на елени до облаците. Поетичен е и образът на самодивата, която язди сур елен, обюзден със змии.

Тези свръхестествени същества са известни най-често под името самовили (в Западна България, в Странджа), юди (в Пиринския край и Западните Родопи) и в останалите краища най-често самодиви. В песенното творчество се срещат и индивидуализирани образи на самодиви: Стана самовила, Дена самовила, Магда самовила, Вида самовила, Стойна самовила (Георгиева, 1983, 114).

Самодивите се явяват на земята от пролетта до есента, от Благовец до Секновение. Според народните вярвания те се явяват само през нощта, в потайна доба, в злото време, в глау доба. Тогава и водите спирали да текат. Щом пропеят петли, те веднага изчезвали.

Определени местности са свързани с предания за самодивите, което е отразено и в топонимията: самодивски кладенци и езера, самовилско играло, самовилско селище, самовилско свърталище, а мястото, където играят, е най-често наричано игрище, тръкало, самодивско коло, орамие, пепелище, самовиляк, гяволско пепелище (Георгиева, 1983, 112—113).

Широко разпространена в народните поверия и народните песни е представата, че самовили пазят изворите и чешмите. Тези, които черпят вода от самодивски извори, трябвало да оставят малка жертва. Като господарки на поляните те искат данък тревнина. Затова овчарите принасяли на юдите жертви, за да не пакостят на овцете (Георгиева, 1983, 113).

Самодивите са невидими — обикновено се чува техният глас. Но има определена група хора, които могат и да ги видят — това са родените в събота, наричани съботници, родените преди Великден, в полунощ на Бъдни вечер и т. н.

В народните песни самодивите са представени като жестоки и отмъстителни същества, особено когато ги разгневят. Но те проявяват и своето добро отношение към хората. Те се побратимяват с Крали Марко и други юнаци (Георгиева, 1983, 114).

Често срещан мотив в народните песни е любовта на самодива със смъртен овчар, женитбата на самодива и овчар. Такава женитба е възможна, но нетрайна. Ако овчар открадне дрехите на самодива, тя му става покорна съпруга, ражда му деца, но когато получи отново дрехите си, изчезва без грижа за създаденото семейство.

В народното творчество е отразено заболяване, причинено от самодивите. Нагазилите самодивски хорища или минали в близост до местата, където те се къпят, се разболяват. За самодивска болест се смята и епилепсията, наричана вонкашна болест. Профилактиката и лечението са различни, но най-често се практикува провиране през къпина, миене на лице и ръце в самодивска вода, оставяне на парче от дрехата (Георгиева, 1983, 113).

Особено място във вярванията на българите заемат същества, близки до самодивите или тяхна разновидност — т. нар. русалии (Георгиева, 1983, 121).

Според народните вярвания от средата на XIX до началото на XX в. русалиите са самодиви, които ходят само през Русалската неделя, когато е и техният празник. Вероятно русалии е друго име на самодивите, срещано в Северна България. В Южна България също са познати вярвания и практики, свързани с Русалската неделя, но без да се среща названието русалии, а поверията се отнасят до самодивите.

Според редица вярвания от Северна България русалиите са моми, които идват само през Русалската неделя. От тях зависи плодородието. Тогава те ръсят с жива вода класовете на нивите, класовете, «връзват хляба» (Маринов, 1914, 119).

През Русалската неделя не се работи и съществува вярване, че който не спазва тази забрана, ще се разболее.

Според българските народни вярвания, когато дойдат самодивите на Спасовден да берат росен и да се кичат с него, те са милостиви, весели и лекуват. Затова съществува и практиката болните от треска, парализа или друга «самодивска болест» да преспят през русалската неделя в поляни, където расте росен, с надеждата, че самодивите ще ги излекуват. Този обичай се е запазил до 20-те години на XX в. на много места в България (Панагюрско, Пловдивско, Пазарджишко, Габровско, Великотърновско, Плевенско и др. (Георгиева, 1983, 123).

През Русалската неделя в Северна България до началото на XX в. ходели русалии-калушари, които играели за плодородие; и здраве и лекували от самодивски болести, от които са заболели кора, неспазили самодивските забрани.

Названието вила е регистрирано още в старобългарската литература от XIII в., а самовила — от XV в. Хр. Вакарелски смята, че групата на самовилите самодиви е специфична южнославянска. Тяхното начало е на Балканския полуостров. Но названията и някои техни вариации говорят за съществувала и по-раншна славянска подложка, напълно затрупана от местното творчество (Вакарелски, 1974, 505). Името русалии е твърде старо у българите и други славяни и стои във връзка с гръко-илирийския и римския празник розалия, в който се кръстосват карнавално-магически и погребални обичаи. Обичаите русалии в Македония и калушари в Северна България и Румъния се приемат за древнотракийско наследство (Георгиева, 1983, 127).

Други митически същества са змейовете. Вярванията за змея започват да отпадат от средата на XIX до края на XIX в., като сфера на неговото битуване остава единствено българското народно поетично творчество (Георгиева, 1983, 79 и сл.).

Външният образ на змея напомня змия, човек и птица. Змеят има крила, крака и опашка. Владее вихрушки, управлява гръмотевици, прави облаци и т. н. В народните песни е отразен образът на змей-змия, по-точно на митологизираната змия. Обикновено тя е многоглава и многоопашата, което е хиперболизация на нейната сила (Георгиева, 1983, 80).

Според българските народни представи змеят е добро и благоразположено към човека същество. То е стопан на землището на селото и го пази от лами, хали и другоселски змейове, от градушки и



други бедствия. Където има змей, има и плодородие, защото змеят прогонва градоносните облаци. Щом се зададе черен облак, който носи порой и град и се предвожда от хала, змейовете на синорите излизат в бой с тях.

Според представи, широко застъпени в народното песенно творчество, змеят може да се влюбва в обикновена девойка или жена, а съответно змеицата в младеж. Раздялата на мома от змея, който я люби, и на момък от змеица може да стане само ако се знаят билки разделни, от които да се направи отвара и се полее с нея девойката, любена от змея. Обикновено любените от змея не живеят дълго. Самият народ означава змейната любов като болест. Любените от змей имат слухови и зрителни халюцинации, бълнуват. Ако не се прокуди змеят, раждат се деца с крилца под мишниците, но те скоро умират (Богданова, 1974).

Представите за змея и змията не са специфично българско явление. Те са присъщи на широк ареал народи и ни отвеждат на своя генезис към началните етапи от формирането на цялостната концепция за света в човешкото съзнание (Георгиева, 1983, 91). Представите за змията и змея в основата си в България са тракийски. Почти всички поверия за змията стоят във връзка със старите тракийски представи за змията — покровител на домашното огнище и на култовите места, за змията, съжителстваща с жената, и за змията, представляваща божество или митологично същество (Венедиков, 1983, 211).

Към образа на змейовете трябва да се прибавят образите на ламята и халата. Ламята е представяна като грамадно влечуго с остроноктести крака и кучешка глава или глави с остри зъби. Устата ѝ е толкова широка, че може да глътне цял човек или животно. Има големи ципести крила. Тялото ѝ е покрито с жълти люспи. Чести са образите с три или девет еднакви глави. Тя живее в пусти гори, спира водите на кладенци и реки и иска жертви, за да ги пусне отново. На борба с нея излизат обаче юнаци, които я побеждават — св. Георги, Крали Марко, Бранко юнак, Храбрю юнак.

Халата българският народ си представял като гъста мъгла над полето, която поврежда плодородието. Според друга представа тя е като черен облак, който излива от опашката си дъжд, отвличащ всичко на земята.

И двете названия — ламя и хала — имат гръцки произход (Вакарелски, 1974, 506).

Българският народ вярвал в съществуването на още една група митични същества, които са обикновено враждебно настроени към хората. Това са демоничните същества: орисници, означавани още като наречници; вампири, означавани още като дракуси, тенци, плътеници, устрели; караконджули, които се покриват с образите на таласъмките; вещици, наричани още бродници, и някои болести — чума, шарка, нави, червенка и др.

Орисниците според народните вярвания се появяват на третата нощ след раждането на детето. Те са три жени на различна възраст: 18, 20—25 и 30—35 г., при което най-младата от тях е най-добре разположена към новороденото, а най-възрастната — най-зле. Според други легенди най-младата предопределя ума на новороденото, втората — здравето и красотата, а третата — професията.

Трета легенда гласи, че първата орисница давала живота на детето, втората — растежа и женитбата, а третата — смъртта, погребението му (БНТ, 1963, 374—375).

Вярванията за вампири почиват на вярата във възможното превъплъщаване на човека след неговата смърт. У българите вампирът е известен с различни наименования: вампир, вапир, вопир. В Родопите и Хасковско демонът се назовава дракос, в Странджа и Пиринска област — устрел. За Северозападна България е характерен терминът тенец, а за Североизточна България, Ломско и заселените в Банат българи — плътеник. В Македония го наричат гробник, в Русенско — бродник, жин — в Родопите и др. (Попов, 1983, 37).

За превъплъщаването на умрял човек във вампир има две основни групи обстоятелства (субективни и обективни). Към първата група обстоятелства спадат тези, при които умрелият не е водил достоен, праведен живот или се е самоубил, или е починал от преждевременна неестествена смърт. При втората група обстоятелства умрелият се превръща във вампир, когато бъде прескочен от някое животно (котка, куче, кокошка и др.).

В народните, вярвания са оформени две основни представи за това същество. Според едната то е видимо — човек или животно, а според другата — невидим дух или сянка. В най-често срещаните български представи вампирът прилича на своя предшественик, но тялото му е меко, пихтиесто. Костна система липсва. Очите му са червени, а на мястото на носа му зее дупка. Често вампирът е представян като надут мях с кръв, който се придвижва, търкаляйки се (Попов, 1983, 39).

Общобългарско е вярването, че вампирът не се разлага в земята. Анализът на тази представа показва, че тя не е само плод на народната фантазия, а почива на факти, утвърдени от народния опит и потвърдени от науката. При определени природни условия (температура, влажност, хигроскопичност и вид на почвата) трупът може да се запази доста дълго време (Марков, 1962, 332).

Според народните вярвания вампирът преминава през няколко стадия на развитие. Типична негова черта е страстта му към кръвта. Той се храни само с кръвта на хора и животни.

Вампирът не е неуязвимо същество. Както вече се каза, той може да бъде разкрит от родени в събота хора или от кучета. Вампирът се бои от дневна светлина или от соларните символи — огън, петел, слънчоглед, сито и др. Бои се и от християнски култови предмети. Особена сила крият някои бодливи растения — черен глог, къпина и др.

Вярванията за превъплътени мъртвци се срещат и у другите славянски народи, но вярванията за вампири у южните славяни се отличават с по-голямо богатство и разнообразие. Трябва да се изтъкне и влиянието на съседните балкански народи при изграждането на българските вярвания за таласъми, напр. гръцки заемки са тенец и дракос.

Българските вярвания за вампира наред с вярванията на останалите славянски народи твърде често се смесват и преплитат с вярванията за други демонични и митични същества — върколака, таласъма, мората, караконджото, самодивите. Това преплитане е най-силно отразено в последния

период от битуването на традиционния народен мироглед и обичайно-празничната система, когато активната вяра в свръхестествени същества е отмряла и най-възрастният слой от населението трудно прави разлика между отделните демонични и митически сили (Попов, 1983, 42).

Наред с представата за вампира се среща представата за друго демонично същество, означавано като върколак. Според народните вярвания, когато изедник или хайдутин загине по планини и гори и тялото му се сплуге, става върколак. За него се знае, че е лош и отмъстителен дух. Може да се преобразява на различни животни. Изпива кръвта на всеки, който мине покрай мястото, където живее или е умрял (Маринов, 1914, 221; Георгиева, 1983, 163 и сл.).

Вярванията във върколаци са описвани още в средновековието. Срещат се и при другите славяни — чехи, поляци и особено у източните и южните славяни. Върколакът «ядял» месеца или слънцето, т. е. така си обяснявали лунното и слънчевото затъмнение.

Демонично същество, за което се смята, че обитава къщата или някой полски имот, се нарича стопан, наместник. Най-често това същество се явява като змия или смук, които не бива да се убиват. Духът на стопанина живее под огнището и под прага, затова младата булка, като дойде в момковата къща, се покланя на тези две места.

Отношението към стопанина е винаги приятелско, благоразположено. Ежегодно на определен ден му се устройва гощавка — стопанова гозба, като му се коли курбан — кокошка или овен. Кръвта на курбана се слага в огнището в нарочна дупка. Приготвят се още пита и баница. При разчупването им се произнася молитва, която има повече характер на заклинание: «Радвай се, стопане, весели се, кукьо! Къде ходиш, да ходиш, тука да доходиш, роса да изтърсиш. . . жито да донасяш, грозде да донасяш!» и пр.

Вярванията и обичаите, свързани със стопанина на къщата, са разпространени предимно в пиринско-родопската и тракийската част на България. В някои краища от тези региони се вярва в «общоселски стопан» (Вакарелски, 1974, 510—511).

В други краища вярването е по-рядко срещано, при което покровителят е наричан таласъм. Това същество е с неопределен облик. Вярва се, че таласъми стават възидани хора или техните сенки като пазители на мостове, чешми, крепости или къщи. За участието на така жертвуваните хора, особено жени, е създадена богата народна проза и поезия у българите. Вероятно терминът таласъм с гръцко потекло е изместил старославянското стопан.

До средата на XIX в. в България е било разпространено вярването в съществуването и на караконджул, каракончо, демонично същество, което по атрибути не се различава много от таласъма (Вакарелски, 1974, 512).

На най-ниско стъпало на народната демонология и митология стоят бродниците, вещиците, баснарките, магесниците. Вярвало се, че това са определени жени от селото, които поради общуване с духове се превръщали на полудемонични същества и се занимавали предимно със

зловредни магии — отмъщавали на неприятни тям лица, създавали свади между съпрузи без причина, привличали плодородието от чужда нива в своята, мляко от чуждо стадо в своето, меда от чужд кошер в своя кошер и т. н. Тези магесници можели да свалят месечината от небето, да я превръщат в крава и да я доят (Вакарелски, 1974, 513—514; Арnaudов, 1972, 1, 256—269).

Според традиционните народни вярвания некръстени, мъртвородени, пометнати или умъртвени деца след своята смърт се превръщат в зли демони, наричани най-често нави, навяци, неврейчета, лаусничета. Те са невидими, летят от «голяма вечеря до първи петли», като пишат, свирят, престоават гласа си на детски и плачат като деца. Нощем те търсят къде има родилка, бременна жена или новородено, спускат се през комина, изпиват кръвта на жертвата или я удушават (Георгиева, 1983, 165).

Все от некръстени деца се образуват демонични същества, познати под названието мора, морава. Тези същества имали вид на разярено животно и давели с непоносимата си тежест заспалите, щото те започвали да крещят насън (Георгиева, 1983, 168).

Според народните представи болестите са невидими свръхестествени същества, които нямат божествен произход, макар най-често да са изпращани от бога като наказание. Те живеят накрай света и идват само когато ги изпратят или те пожелаят. Отношението към тях е твърде внимателно — прибегва се до евфемизми и се наричат с табу-имена, умалителни и ласкателни, в тяхна чест се извършват определени обреди и им са посветени празници (Маринов, 1914, 192; Георгиева, 1983, 145 и сл.).

Болестите са невидими, но се мислят в образа на жени, т. е. най-често те са персонифицирани. Причинители на различните заболявания могат да бъдат самодивите, ако се извърши нещо непозволено по отношение на тях, магьосниците, както и другоселци и непознати хора (Радева, 1979, 478).

Чумата се мисли в образа на стара грозна жена с невчесани дълги и рошави коси, дълги ръце, големи нокти. Носи коса, с която отсича глава. Била толкова страшна, че който я погледнел, умира. Разказва се, че чумата имала дете чумниче, което водела със себе си. За да бъде умиловивена, при епидемии във всяка къща ѝ оставяли вода, сапун и гребен да умие и окъпе детето си. Оставят ѝ също софра с мед, пита, вино и сол.

При вярванията за чумата има известна социална насоченост — тя напада най-много тези къщи, в които има разбойник, магьосница, кръчмар и т. н. Не наказвала сираци и стари хора, страхувала се от къща, където има кучета, особено ако тези кучета са съботници, т. е. родени в събота. Предпазване от чумата става чрез някои магически практики — носене на чесън, обличане на «чумава» риза и т. н. Вярвало се, че заорано в кръг село е защитено магически от чумата. Заораването се извършвало от двама близнаци с два вола — близнаци, като се започвало от изток и се свършвало, когато пропеят първи петли. Обичаят заораване е познат само в Южна България и в Добруджа, където има преселници (Георгиева, 1983, 146—147).

Шарката, или сипаницата, бива три вида: едра, средна и ситна, които се представят в образа на три сестри — моми. Названията, с които тази болест се среща у българите, са евфемистични: баба Шарка, шаруля, сладка и медена (почти в цяла Северна България), богинка (Западна България), цветенцето (Силистренско), редушка, медена-маслена, Леличка (Петричко), баба Ката (Георгиева, 1983, 147).

Когато дете се разболее от шарка, се спазват определени забрани и обикновено се месят питки, мажат се с мед и се раздават за здраве.

Треската е болест, персонифицирана в образа на седем сестри. Когато някой се уплаши или ако самодивите устрелят някого, треските веднага пристигат да го втресат. Лекува се чрез баене, заклеване и наричане (Маринов, 1914, 196).

При епидемични болести освен заораване на селото се практикува добиването на жив огън, на нов огън, изнасянето на болестта навън и др. Самото изнасяне на болестта става, като жени омесват питка, вземат китка, вино, намазват с мед и в нова кърпа оставят всичко вън от селото. Вярва се, че който го намери, той ще прибере чумата (Георгиева, 1983, 147).

Теологичните вярвания и представи са свързани с живота и деянията на бога и светците. Светците са органическа съставка на християнския култ.

Култът към светците е изразен в страхопочитание, съпроводено със съответни молитви, жертвоприношения, предназначени за определените светци в определени дни. Техните дни в календара са празници, които се чествуват преди всичко чрез неработене, ходене на църква, палене на свещи пред иконите им и пр.

Едни от светците са покровители на живата стока (св. Георги, св. Влас, св. Модест, св. Тодор), други на земеделието (св. Георги, св. Трифон), трети пазят от определени болести (св. Харалампий от чумата, св. Богородица от родилни болки), четвърти властвуват над морето (св. Николай), пети над природните стихии (св. Илия, св. Герман, св. Варвара, св. Вартоломей) и т. н.

Култът към тези светци много често съдържа преживелици от предхристиянски култове и мирогледи, които нямат нищо общо с християнството (Колев, 1982, 207).

\* \* \*

Към традиционния народен мироглед спадат и представите за обществото и нормите на поведение. Възгледите на народа за обществото като част от мирогледа се съдържат във всички форми на общественото съзнание и преди всичко в моралната система. От своя страна моралът се реализира във всички области на човешката дейност, тъй като няма чисто морални явления, действия и постъпки. Те винаги са аспект на друго явление или дейност (Георгиева, 1981, 157).

В традиционния бит нравствените норми, които очертават границата на възможното в поведението, се утвърждават от действията и волята на широките народни маси. Те се изработват бавно и стихийно, но закрепени от традицията, след това показват голяма устойчивост и

консервативност. Нравствената система на селския колектив изпълнява регулационна функция, която няма институционален характер, а се осъществява по лично убеждение и като изискване на общественото мнение.

Характерът на общуването в традиционните селски колективи носи белезите на неразвитите обществени отношения. Те от своя страна пък определят някои черти на социално поведение, като колективизъм, задружност, взаимопомощ.

Поведението на индивида се определя от установената традиция, от авторитета на възрастните, равенството в групата, от чувството за родство и общественото мнение като израз на господстващата нравственост. При тези условия личността в традиционния бит е нивелирана, ограничена от господстващите правила на поведението. Възможностите за нейното развитие, за разгръщане на нейната инициатива са ограничени.

Едва с развитието на капиталистическите отношения през епохата на Възраждането се дава тласък в развитието на индивидуалността и отделният човек започва да воюва за своето освобождаване от ограниченията и предразсъдъците на традиционния светоглед. Първият масов носител на индивидуалността у нас става занаятчийството.

Кариерата на българския занаятчия се осъществява главно от неговата собствена личност, благодарение на неговите качества. Започнал като невзрачно чираче, с голямо напрежение на физически и духовни сили той усвоява занаята и навлиза в обществото (Хаджийски, 1974, 2, 249).

Докато селянинът от традиционната селска задруга рядко е чувал своето име, еснафът вече е уста Генчо, майстор Никола, чорбаджи Васил. Занаятчиите усещат нужда да бъдат личност не само в стопанството си, в занаята си, но и в обществото. Те имат свой език, обичаи, облекло, просвета, черковна служба. Така се заражда борбата за българско училище, за българска църква, за българска държава.

\* \* \*

Традиционният народен светоглед на българите е изграден на рационално-трудова и паганистична основа. В него е налице борба на двете тенденции: рационална, жизнено-материалистична, тясно свързана с труда и практиката, и стихийно-идеалистическа, отразяваща безсилието на човека пред природата вследствие на ниското развитие на производителните сили. В религиозната система на българите като част от традиционния светоглед християнството заема сравнително по-малко място, отколкото паганистичните и по-висши религиозни представи и суеверия.

Измененията в традиционния народен мироглед започват още в края на XIX в., макар тези изменения да са слаби и частични и да не засягат цялата страна и всички подсистеми на мирогледа. Значителни изменения настъпват през първите десетилетия на XX в., когато традиционният мироглед престава да съществува като цялостна система (Георгиева, 1981, 159).

## Народна метрология

Метрологията е учение за мерките и теглилките, описание на всички видове мерки. Народната метрология обхваща традицион...

\*\*\*\*\*

[ Страници 209-224 липсват:

### 3. НАРОДНА МЕТЕОРОЛОГИЯ

### 4. НАРОДНА МЕДИЦИНА

### 5. ИГРИ И ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ]

\*\*\*\*\*

## Обичайна и празнична система

### Семейни празници и обичаи

...

Често пъти това лице е означавано и като маскара, магаре, смешник и пр. (Генчев, 1985, 177).

Към обредните лица спадат още деверът, наричан още драгинко (обикновено племенник на зетя), зълвата, наричана още деверина или стоячка (обикновено по-млада, неомъжена сестра или близка родственица на младоженеца).

Обредният реквизит на българската народна сватба не е твърде голям — сватбено знаме, сватбено дръвце, сватбено покривало, обредни хлябове. Централно място заема сватбеното знаме, означавано още като оруглица, пряпор, стяг или байрак. За Средните Родопи е характерен т. нар. кожел, къжел (преходен вариант между сватбено знаме и сватбено дръвце) (Генчев, 1985, 178).

Сватбеното дръвце е познато под названията кумово дръвце, бахча, бор, ела, каниска, трън, яблонича и пр. Сватбеното покривало е означавано още прекривка, було и по традиция е червено и плътно, стигащо до под коленете.

Важно място заемат и обредните хлябове със своята богата символика. Главните обредни хлябове са: меденик, кумов кравай, старойков леп, ляп за младоженците и др.

Калесването, поканата за сватбата, обикновено се извършва в предсватбения цикъл. За сватбата калесват и двете страни поотделно. Калесниците са обикновено момци и носят китка, вързана с

червен конец, и бъклица с червено вино. Формулата за покана съдържа поздрав от родителите на младоженците и заръката поканените да дойдат на сватбата.

Същинската сватба обхваща засевките, меленето на булгур, прощалните вечери на момъка и девойката, подготовката на сватбеното знаме и сватбеното дръвце, на сватбените венци, плетенето на невястата и бръсненето на момъка и обичаите и обредите, извършвани в деня на сватбата. Този цикъл от обичаи и обреди има повече обществен характер и служи за общественото утвърждаване, признаване на брака.

За начало на същинската сватба се приемат засевките, обредното приготвяне на хлябовете. Освен това название за този обичай се срещат още и означенията квас, месене на квас, замески, замесване на ляп, чукане (мелене) на булгур. Засевки и погача, означавана меденик, се правят и в момината, и в момковата къща. Пресяването на брашното става през нечетен брой сита в нечетен брой нощви (3, 5, 7, 9). В Западна България в брашното за пресяване се поставят и пръстените на младоженците. Обредът се придружава от песен.

По време на засевките, докато се пече меденикът, освен песните се играят и хора. Опечената пита се намазва с мед, откъдето и названието и, разчупва се и всеки хапва от нея. От меденика на момъка се носи едно парче на момата,

Меленето на булгур има същите функции като засевките и на места е част от тях. Този обичай е познат още като чукане на булгур, кешкек, грованки (в Добруджа, отчасти в Мизия и Тракия). И тук се изпълняват песни, в които се припяват както годениците, така и други моми и ергени, които се любят.

Друг важен момент от сватбата е приготвянето на сватбено знаме, наричано още стяг, пряпор, препорец, ферутлица или оруглица, от бяла или червена кърпа, прикрепена на обикновен прът, който на върха си има цвете (червена или позлатена ябълка или кромид лук).

В Родопско, Северна и Западна България се приготвя и сватбено дръвце, наричано още кумово дърво, ела, ръченик, бор, бахча, каниска, кужел или яболшница. То е клонче от ела, бор или някое плодно дърво, окичено с цветни прежди или панделки и хартийки, живи цветя и ябълки. Сватбеното дръвце се прави в дома на невястата и после се предава на кума. То придружава сватбената церемония и се разваля чак след свождането на младоженците.

В деня преди сватбата става сплитането на девойката и бръсненето на момъка — два акта, които регистрират последните мигове на моминството и ергенството. Обредите са съпроводени с много песни, отразяващи тъгата по волния момински или ергенски живот, тревогата пред неизвестността в бъдещия съпругески живот:

Плачи, плачи, младо моме,

няма вече туй моминство,



туй моминство, туй сербество. . .

. . . . .

Кого слушаш, моме ле, че се жениш,

майка си ли, баща си ли

или него Ивана лъжовника,

дет те лъже вейка вечер

по трошейки, по седенки? . .

Находи ли се, булко ле, наноси ли се,

на твойта хубост и младост,

на твойта герджик премяна?

Досега беше при майка,

бяла бе като кадъна,

червена като ябълка,

оттук нататък, булко ле,

при втора майка мащеха. . .

. . . . .

Барем се ерген, мамо, находитх,

на хубави моми, мамо, налюбих,

и русокоси ямболки,

и чернооки сливенки,

и белолики добруджанки,

и тънконоги тракийки.

Моминство, мамо, везирство,

ергенлък, мамо, пашалък. . .

Забулването на невястата също е придружено от песни, в които се говори за раздялата с близки, с бащини дворове и цветната градинка. Настъпва «жива раздяла», която народният певец представя като «изскубване на дърво от корен», като «оронване на житото от сламата», като «отделяне на ясното слънце от синьото небе» (Колев, 1973, 387—397).

Загубата за моминия дом е толкова голяма, че народният певец я сравнява със «слана», която го е попарила, докато в момковия двор «две слънца изгряват»:

В момините дворове

тъмна мъгла припадна,

момините роднини,

къде ходят и плачат,

в момковите дворове

ясно е слънце огреяло,

момкови роднини,

къде ходят и пеят. . .

Пристигайки за невястата, сватбарите намират вратата затворена и трябва да платят откуп. Същото се повтаря и когато младоженецът трябва да влезе при невястата — тук се плаща откуп на дружките ѝ.

Прибулената невеста се прощава с родителите и близките си поред, като им целува ръка. Всичко това става под звуците на известната в цяла България мелодия и песен:

Ела се вие, превива,

мома се с рода прощава:

— Прощавай, мила майчице,

и ти рождени бащице!

Прощавай, брате, сестрице. . .

По излизашите младоженци се хвърля жито, просо, орехи, сушени плодове, а в по-ново време и бонбони, «за плодовитост, богат и сладък живот». На много места младоженецът пуска в пазвата на «баба си» златна монета, с което се плаща майчиното мляко при отхранването на невестата му.

След венчаването сватбеното шествие се насочва към къщата на младоженеца, където сватбарите са вече очаквани от свекъра и свекървата, които по традиция не ходят за булката. Свекърът смъква булката от колата, а свекървата я посреща с два хляба под мишница, съдинка с мед, а някъде и с масло и ябълки, които младата булка трябва да поеме и да внесе вкъщи, за да влезе с «берекет». Невестата влиза вкъщи по бяло платно или друга тъкан. Тя се покланя на прага и на огнището, където се вярва, че се крие духът на стопанина на къщата. После поглежда през комина, за да ѝ са чернооки децата. Дават ѝ да държи в ръцете си малко дете, обикновено момче, което трябва да разплаче, за да си роди и тя момче.

Брачното свождане ставало обикновено през нощта след венчавката в специално приготвената за целта стая. Някъде се играят обредни танци, придружени със съответните песни (Дилмано, Дилберо, кажи ми как се сади пиперо. . .) Младоженецът с изстрел от пищов или пушка съобщава края на свождането. Брачната риза се поставя в сито и този, който иска да се убеди в честността на булката, пуска пари в ситото и чак тогава може да провери лично ризата. Приготвя се блага ракия, от която се носи и на момините родители, като им се поднася с песента:

Блазя на момина мама,

добро е чедо хранила:

мама си не засрамила,

татка си не зачернила. . .

Ако невестата излезе нечестна, веселбата се прекъсва, защото се вярва, че в къщата ще настъпи нещастие — неплодородие по нивите, липса на приплод по добитъка, смърт на някого и т. н. Ако младоженецът все пак иска да задържи булката, то той прикрива нейната нечестност, но иска допълнителна зестра от баща ѝ.

Ако младоженецът не може да изпълни съпружеските си задължения, се вярва, че любимата му го е вързала, и започват да правят «развързващи магии» — отключват всички катинари, развързват всички възли, смъкват колелетата от колата и т. н.

От следсватбените обичаи и обреди по-важни са разбулването на булката, воденето ѝ за вода, т. нар. повратки, одвратки.

Разбулването се извършва от кумата или девера. В Западна България снемането на булото е съчетано със забраждането на младата булка, което вече я отличава от момите и я причислява към групата на женените жени.

Воденето на чешмата става на другия ден след своздането на младите. На чешмата или кладенеца тя няколко пъти пълни котлите, в които деверът или някой друг хвърля боклуци. Пак тук чрез ритане на менците се гадае за бъдещото дете — ако котелът се обърне с дъното нагоре, ще е момче.

Докъм края на първото десетилетие на XX в. невестата е говеела (мълчала) в присъствието на свекър и свекърва, на девер и зълва, на кумовете. Говеенето е продължавало седмици и месеци, докато се проведе обредът прощаване, прошка, придружен със съответното угощение.

Сватбените обичаи, разгледани цялостно, представляват същинска драматична игра, наситена с музика (инструментална и вокална) и танци. Драматичен момент е напускането от невестата на родния ѝ дом. Сватбената драма кулминира в момента на брачното своздане, след което се отприщва във френолно-весела форма или заглъхва в трагедия и за двата дома.

Сватбените обреди отразяват една първобитна идеология, проявена в многото символични постъпки, които имат най-често апотропейно (отблъскващо) значение — червено було, поставяне на лук и други билки на сватбеното знаме, вдигането на шум, минаването по друг път и т. н. Значително място в сватбената обредност заемат действията с оплодително значение — пръскане на семена, ръсене с вода, разплакване на малко дете от невестата. Християнскорегигиозните обреди са много слабо застъпени.

Единна в основното си ядро, българската народна сватба в своето продължително историческо и етническо развитие е достигнала до нас с голямото си етнографско регионално разнообразие. Тази богата вариантност разкрива богатата душевност на българина и чувството му за красота (Тодоров, 1984, 15).

Под влияние на промените в икономическия, общественно-политическия и културно-битовия живот единството и целостта на обредната система на традиционната сватба се нарушава. Отпадат редица компоненти от традиционната сватба, настъпват промени в състава на обредния реквизит и в броя и функциите на обредните лица. Съвременната сватба е запазила смисъла и значението си на необходима социално-регулативна норма за утвърждаването на брака в рамките на регионалната и селищната общност. В сравнение с традиционната сватба съвременната българска сватба е разширила състава на участниците (Тодоров, 1984, 16—17).

Погребалните обичаи са едни от най-старите. Страхът от умрелия или желанието на живите да го запазят около себе си е причина за възникването на различни начини на погребения: заравяне, изгаряне, разсичане, мумифициране, канибализъм и пр. Така се появява вярата в задгробния живот на хората, станала причина за усложняване на погребалните обичаи.

Народът е вярвал, че съдбата на човека е предопределена още при неговото раждане, но никой не знае кога ще настъпи краят на живота му. За разкриване на тази тайна той търсел разни предсказания, прокобявания. Най-голямо значение е отдавано на сънищата. Вярвало се, че ако човек сънува, че му пада зъб, това означавало смърт и в зависимост от това, кой зъб изпадава, ще умре по-близък или по-далечен роднина.

Освен сънищата като прокобявания за смърт се вярва, че били още пропяването на кокошка като петел, неочакваното спиране на часовник, самоотваряне на врата и др. под. Голяма част от тези прокоби могат да бъдат обяснени с асоциации на отделни моменти от погребението, в оприличаване на гроба като вечно жилище.

Вратата, че кукувицата (или кукумявката), кацнала на комина на някоя къща, предвещава смърт на някого от тази къща, е не само българско явление, а се среща и във вярванията и на другите славяни, по-нататък при балтийските и германските народи (Петров, 1966).

Агонията е най-често означавана с израза бере душа. При мъртвеца се запалва свещ, за да не се обърка душата на агонизиращия. Продължи ли дълго агонията, вярва се, че този човек има много грехове и за да ги изкупи, някъде той бива впряган в хомот (Петров, 1958).

Строго се спазва практиката да се затварят очите на починалия, за да не повлече след себе си някого.

Щом умре човек, вкъщи отварят прозорците, излива се водата от съдовете. Традиция е да се избягва споменаването на думата умрял или да се спомене името на починалия. Вместо това казват покойният, клетият, сиромашът и др.

Мъртвецът се пази много внимателно да не бъде прескочен от котка, кокошка или друго животно, за да не вампиряса. Страхът на българския народ от вампири е много голям, поради което са практикувани различни мерки — пробождания, покриване с рибарска мрежа и т. н. Тялото на умрелия бива изкъпвано и облечено в чисти дрехи. Ако умре младеж или девойка, те се обличат в сватбени дрехи и самото погребение наподобява сватба. В ковчега при мъртвеца се поставя нещо за ядене и най-необходими неща — гребен, лула, тютюн. В джоба му се слагат пари, а някъде ги поставят в устата на умрелия, за да си плаща на оня свят «пътните» и «борчовете».

Мъртвецът е оплакван от близките или от специални жени оплаквачки. В песните при оплакването, наричани отреждане, редене, се съдържат спомени за умрелия, характеристики и възхвала на добрите му качества, подкани да се върне там, откъдето си отива, или упреци и клетви, загдето оставя живите сироти (Хаджийски, 1974, 58—59; Генчев, 1968, 169—200, 1972, 365—396).

Мястото, където е лежал мъртвецът до погребението му, е свързано с различни ритуални практики, свързани с вярата, че душата на умрелия се връща тук и трябва да бъде нахранена и напоена. От друга страна се вярва, че където е била главата на умрелия, са останали болестта,

смъртта, затова там се забива гвоздей или слагат тежък камък след изнасянето на ковчега, за да притискат болестта и смъртта.

Гробището се намира обикновено извън селището по хигиенични причини. Гробовете се копаят на дълбочина 180 см, след което се измитат, както се измита едно жилище. Има даже поговорка: «Да ти измета къщата, за да не изметеш ти моята!» В някои селища на Северозападна България гробовете се иззиждат с тухли. Ковчегът се спуска с въже, след което направо върху него се хвърля пръст. Има обичай всеки да хвърли по една шепа пръст и да каже «Лека ти пръст!». Сечивата, с които е изкопан и заровен гробът, по правило пренощуват в гробищата или се оставя по една тресчица от дръжките на сечивата, «та всичко да си остане там» (Вакарелски, 1974, 586).

На гробовете се поставят кръстове — първоначално дървени, а след една година и каменни. Женските кръстове имат заоблена форма, откъдето и названието кукли.

За умрелия се коли курбан (овца, говедо, но никога свиня). Към обредното ястие има винаги варено жито, означавано като коливо, пилаф, и вино, с които се гощават близките и участващите в погребението.

С това за външните хора грижите около мъртвеца свършват, но за близките продължават. До 40-ия ден те всеки ден ходят на «прелив», защото се вярва, че едва след 40-ия ден душата се разделя завинаги с тялото. Тогава се изравнява и гробът.

Тъгата, траурът по умрелия, наричан още жалене, тъжене, се изразява с носенето на черно облекло. Само в Източна България, Тракия и Родопско се носи бяла забрадка като траурен знак (Вакарелски, 1974, 589). Жените, близките на умрелия, не си мият косите, а мъжете не се бръснат до 40-ия ден, докато продължава дълбокият траур.

Помени се правят по-късно на 3, 9 и 12 месеца. След три години почит към умрелия се отдава само на общите помени, наричани задушници, които по традиция се правят на 15 август, на 8 ноември и на по-големи християнски празници — Коледа, Великден, Гергьовден.

Ако се наложи да бъде погребан друг човек в същия гроб, то костите на умрелия се изваждат, измиват се и се заравят отново, като се поставят в една торба.

Самоубийците, некръстените и «магьосниците» са погребвани извън гробищата, защото се вярва, че не са приобщени към християнската религия.

Обичаите и обредите, свързани със смъртта и погребението на починалите хора, са тясно свързани с представите и понятията за душата и смъртта (Вакарелски, 1939). Според народните вярвания душата е свързана с тялото, но може да го напуска в образа на птица, насекомо или пара. Когато душата напусне тялото, то остава безжизнено. Макар и отделена от тялото, душата притежава същите нужди и страсти. В зависимост от отношението към нея тя е добре или зле настроена към хората, поради което до 40-ия ден ѝ се поднасят различни ястия и пития.

## Календарни празници и обичаи

Календарните празници и обичаи са свързани с отделните празници от календара и със стопанската дейност на българина като земеделец и скотовъд. В тази система от обичаи и обреди доминира не редуването на астрономическите периоди, а цикличността на селскостопанската дейност. Това дава основание да се приеме схващането за народния календар като селскостопански, земеделски по своя характер (Василева, 1985, 89).

Народните обичаи и обреди, свързани със селскостопанския труд, се групират според сезоните на земеделската работа, които най-общо се вменят в астрономическите сезони. В същото време границите между годишните сезони се определят не толкова от църковните или гражданските календарни дати, колкото в сроковете на селскостопанската работа, установени в представите и обредите на народа. Оттук произтича и подвижността на тези граници, т. е. те обхващат един по-голям период от време.

Както повечето древни народи, и славяните разделяли годината според движението на слънцето и луната. Идвайки на Балканския полуостров, те запазват първоначално двойното деление на годината — от Димитровден до Гергьовден е зимата и от Гергьовден до Димитровден е лятото.

Старите календарни празници на българите показват слаба и случайна връзка с църковния календар и наличие на една практическа основа, която чрез магически действия и думи цели предпазване от болести и нещастия. Празниците на нашия народ са били устроени главно в зависимост от стопанския календар на земеделското и скотовъдното население.

Християнската църква се е опитала да се пребори с тези езически обичаи и обреди, но виждайки, че е безсилна пред тях, поставя на тези празници свои светци покровители, светци патрони и така усложнява народната обредност.

Ето какъв съвет дава папа Григорий I (601) на мисионерите сред келтите и други непокръстени племена на запад: «Наместо да се дразнят и оскърбяват езичниците, по-добре е да се поставят жертвоприношенията и молитвите под закрилата на новата вяра, но при условие всичко да се върши в името на неговите задължения и радости. . .» (Арнаудов, 1971, 8).

Така е станало възможно да бъде доведен целият годишен кръг от празници (Коледа, Великден, Гергьовден и т. н.) в мирно съжителство с наследените езически обреди и забави.

Днес българските народни календарни обичаи и обреди са загубили значението си като цялост, като система, но отделни празници, тясно свързани с народния бит и култура, с трудовата дейност на българина, продължават да се чествуват, като в тях се влага ново съдържание, едно съвременно осмисляне — така Бабинден се празнува като Ден на родилната помощ, Трифон Зарезан — Ден на лозаря, Гергьовден — Ден на овчаря и т. н.

Календарните празници и обичаи се делят условно на четири основни цикъла: зимни, пролетни, летни и есенни.

Зимната календарна обредност обхваща обичаи и обреди, които се извършват през зимния цикъл на годината (декември—февруари). Според едни етнографи този цикъл започва с Игнажден (02. 12. ст. ст./ 15. 12. н. ст.), според други — с Андреевден (30. 11. ст. ст./ 13. 12. н. ст.), а според трети с деня на св. Варвара (04. 12. ст. ст./ 17. 12. н. ст.). Най-големият народен празник от този цикъл в миналото е бил Бъдни вечер, наричан още Божич, Коледа, Кадена вечер, Суха Коледа (24. 12. ст. ст./ 06. 12. н. ст.). Обичаите и обредите, магическите действия и думи, вярванията и гаданията на Бъдни вечер могат да се групират така: бъднивечерска трапеза и вечеряг бъднивечерски огън и коледуване.

По традиция на бъднивечерската трапеза трябва да бъдат представени всички ястия, за да ги има и през следващата година. Те биват поставяни върху слама. В стаята се внася и един лемеж, палеш-ник, а някъде и цяло рало. На трапезата трябва непременно да има грозде, тиква, диня, царевица, жито, ръж, круши, сливи, мляко и млечни продукти, сарми или пълнени чушки, баница, вино и ракия. Домакинята приготвя обреден хляб, наричан боговица, вечерник, коледник, който е изпъстрен със символи — орач с рало и волове, кошара, пълна с овце, и т. н. След нареждането на трапезата най-старият от къщата прекадява трапезата, а също така домашните животни в обора. Стопанинът разчупва боговицата и дава на всички членове на семейството. След вечерята се правят различни гадания: за любов и женитба — ладуване, надпяване на пръстените, за времето и плодородието.

Бъднивечерският огън е предмет на особено внимание. В него се поставя дебело дърво или пън, наричано бъдник, бъдняк (Средна и Западна България), коладник (Котленско), прикладник (Кюстендилско). Този пън трябва да гори през цялата нощ, защото неговото угасване означавало нещастие за цялото семейство. От неизгорялата част на бъдника се правят клинчета за ралото, а по искрите при горенето се гадае за плодовитостта на добитъка: повече искри — повече агънца.

Третият важен момент от коледните празници е коледуването. Коледуват деца и възрастни — коледарчета и коледари, но винаги само мъже. Коледуването е мъжки обичай. Малките коледарчета ходят през деня по къщите, като носят коледарки —тояги и торбички, и казват «Коледа, бабо, Коледа». Даряват ги с орехи, сланина и кървавица, а също така и със специално приготвени кравайчета и по някоя паричка.

Възрастните коледари са организирани на групи по десетина човека, като всяка група има водач, наричан станеник, четник, кудабашия, мармарин. Този, който е определен да събира получените дарове, се нарича трохобер или магаре, а носачите на блажни подаръци — мачки, котки.

Станеникът се избира преди Коледа. Той трябва да е опитен и да знае всички благословии, които понякога надминават 80 на брой. Облечени празнично, научили коледарските благословии, коледарите обикалят всичките къщи в селото и пеят песни за всички членове на семейството: стари и млади, земеделци или животновъди, моми и ергени и т. н. В песните се хвали домакинът на къщата, пожелава се плодородие в полето и приплод по добитъка. На стопанина овчар се пеят



песни за Нойко овчар, момъка възхваляват с песента за Пейо юнак, който гони сур елена, а на момата изпяват песен, в която се говори за състезанието по красота между мома и слънце, в което момата побеждава слънцето (Димитрова, 1973, 24 и сл.).

След изпяването на песните благословии за всички членове на семейството стопанинът на къщата взема хляба благословник и го подава на четника, който, като си сваля калпака, поема хляба и започва да слави.

След изпълнението на славата коледарите потеглят за друга къща. Ако се случи коледарите да не са посрещнати добре, то те си отмъщават, като задигат някоя кокошка или отнасят портата (външната врата) на реката или до някоя по-далечна чешма в селото.

Характерен обичай по Коледа е и заплашването на овощните дръвчета да раждат. Стопанинът взема брадвата и при всяко дръвче в градината замахва да го отсече, но някой от домашните го възпира, като му казва, че те ще родят през идващата година. Вярва се, че по този начин е осигурена тяхната родитба.

Нова година (01. 01. ст. ст./ 14. 01. н. ст.), наричана още Сурваки, Силвестри, Сурува, се характеризира също с някои интересни обреди: трапеза с блажни яденета (пача от свинска глава, коли се черен петел), прави се баница с късмети, провежда се надпяване на пръстените, наричано най-често ладуване. Специфичен обичай е т. нар. сурвакане, изпълнявано също от момчета. Този обичай дойде да замени отпадналите от обичайната практика обхождания на коледарите.

Сурвакането се състои в удрянето на близки и съседни със сур-вакница от дрян, украсена с панделки, пуканки и парички за здраве. Сурвакането е придружено с благословия:

Сурва, сурва година!

Весела година!

Пълен клас на нива,

жълт мамул на леса,

червено грозде на лоза

и жълта дюля в градина. . .

Пълна кесия с пари. . .

Сурва, сурва година,

догодина със здраве,

догодина, до амина.

При сурвакането словесната магия е придружена от магията на действието — човекът, когото благославят, е докосван със сурова, изпълнена с жизнени сокове дрянова пръчка. А червеният цвят в украсата ѝ действа апотропейно.

Към зимния цикъл се отнася и Бабинден (08. 01. ст. ст./ 21. 01. н. ст.). Това е празник на народните акушерки. Родилите през изтеклата година жени гостуват на бабата, като ѝ поднасят подарък — кърпа и калъп сапун. Жените поливат на бабата да се измие. Някъде има практика бабата да бъде водена на реката, натоварена на предния колесар на колата. В това шествие вземат участие и мъже, които понякога стават обект на шеги и подигравки от развеселените и посрббнали си този ден жени.

Зимните празници и обичаи отбелязват настъпването на новата година и са свързани с благопожелания за здраве, плодородие, лично и семейно щастие.

Пролетните празници отразяват събуждането на природата — както на добрите сили, така и на злите (змии, болести) сили и борбата между тях.

Трифон Зарезан (01. 02. ст. ст./ 14. 02. н. ст.) е най-ранният пролетен празник, наричан още Трифоновден, Зарезан. Денят се празнува в чест на лозята, тъй като св. Трифон се смята за патрон на лозята. На този ден трудолюбивите стопани излизат в лозята и зарязват, макар и само по няколко лози.

Всички са облечени празнично, носят със себе си ядене и пиене. Порязаната лоза се полива с вино от бъклица, като се благославя: «Хайде да е хаирлия! И тая година берекет! Да се роди грозде и виното да прелива през праговете! Да няма прибиране на гроздето, да няма изпиване на виното!» След това започва веселба с обща трапеза и кръшни хора.

На много места се практикува избирането на т. нар. цар на лозята. За такъв се избира най-добрият, най-честният, най-трудолюбивият селянин, защото се вярвало, че от него зависи берекетът по лозята. След избирането му той ги води въщи и ги гощава, черпи ги от виното цар.

Според М. Арnaudов началото на този празник трябва да се търси в прочутите Дионисиеви тържества в древна Гърция. Легендата разказва, че Дионис е научил хората да отглеждат лозата и да правят от тежките ѝ гроздове вино.

Не можейки да премахне езическите празници изцяло, християнската религия била принудена да постави на този ден празнуването на св. Трифон — патрон на лозарите. На иконите той е изобразяван винаги с косер в ръката.

Пастирският поминък на българите е отразен в много пролетни обичаи, между които изпъкват тези на Власовден, Песи понеделник, Тодоровден и Гергьовден. Власовден (11. 02. ст. ст./ 24. 02. н. ст.) се празнува за рогатия добитък и за овцете да не заболяват от смъртоносна болест влас. Правят се обредни хлябове, намазани с мед, и се раздават за здраве на добитъка (Вакарелски, 1974, 601 — €02).

Със Сирница българите означават седмицата между двете заговявания пред великденския пост. През тази седмица се палят големи обредни огньове край селата, наричани купни, кладни, на много места се въртят и оратници (факли от слама). Вярва се, че чрез тях се прогонват бълхите. Все през тази седмица е познато и хвърлянето на чавги, т. нар. туйкане, когато момците хвърлят към дома на любимото момиче специални стрели.

През Сирница се ходи при родители и кумове за «вземане на прошка», един хубав народен обичай за възстановяване на добрите отношения, ако са нарушени от казване на лоши думи през изтеклата година.

Все в неделя на Сирни заговезни се прави и т. нар. «хамкане на халва». На конопен конец се окачва парче «бяла халва», което деца и възрастни се мъчат да захаят с уста. След успешното захаване на парчето се запалва конецът и по неговото изгаряне се гадае за растежа на конопа през идващата година.

Пак по време на Сирни заговезни в Източна България се провеждат карнавални обичаи, означавани като кукерски игри. Същите игри се провеждат в Западна България по време на Коледа или Сурваки, откъдето и названието им коледжане или сурваскари (Вакарелски, 1974, 705).

Карнавалните обичаи, означавани в българската наука с термина кукери, имат твърде разнообразни означения в различните български краища: кукери, кукувици, бабугери, бабушари, джамали, джамалари, старци, дервиши, арапи, калугери, ешкари, ешкинари, дракуси и др. (Вакарелски, 1974, 699—700).

Кукерските игри, изпълнявани през Сирната неделя, са типични за Източна и Южна Тракия, Средногорието, Родопите и Североизточна България. В този тип маскирани игри може да се разграничат две основни разновидности. Първата се характеризира с обредното заораване и засяване, докато втората разновидност е свързана с появата на камила или се извършва обредно къпане на кукерите (Стаменова, 1982, 18 и сл.).

В Югоизточна България кукерът е най-важното лице, чийто главен атрибут е фалусът, с който той има право да докосва бездетни жени, като се вярва, че по този начин те ще имат вече деца. В шествието тук вземат участие още бабата, момците, царят, телохранителите, попът, циганите. Играта се провежда в селото пред публика — жителите на селото, които този ден не ходят на работа.

Действията на кукерите са мимически — жестове и симулации. Играта им е съпроводена с голям шум, произвеждан от скачането и дрънкането на звънците. Всеки кукер има по два предни и от два до четири задни звънца, като всеки един от звънците тежи по 800—2000 грама. Бабата носи дете. Често пъти тя е отвличана от публиката и се налага кукерите да я спасяват. Данъчните агенти събират закъснели «данъци», бръснарят «бръсне», когато хване. Царят се явява в края на играта. Той има задача символично да заоре и засее, като се вярва, че така се осигурява реколтата за следващата година. Този обред е придружен и от благословия, която трябва да се схваща като

словесна магия: «Да дава господ много берекет! Да има мамули много, да има жито много, деца да има повече! Най-малкото жито да бъде като мене, от едно да стане хиляда!» (Стаменова, 1982, 30.)

В Добруджа кукерските игри имат по-опростен състав. Тук ръководното лице е бабата, майката, придружавана от неопределен брой кукове, въоръжени с клюнкове, дървени саби и топузи. Така сформираната чета обикаля по къщите и играе хоро под звуците на кавал. Бабата не играе, тя преде и само предвожда четата. Домакините се стараят да отвлекат бабата, за да влезе плодородието в техния дом, като по този начин влизат в конфликт с куковете (Вакарелски, 1974, 704—705).

Кукерските игри в цяла Тракия, както и в някои селища на Северна и Югозападна България, са съпроводени често пъти с т. нар. бесене, церене на кучета, откъдето идва и названието на този обичай песи понеделник.

Сурвакарската обредност в Западна България показва твърде съществено сходство с кукерската. Водещи играта тук са т. нар. старци, дедици, придружавани от бабата, девера и един коняр. Обикалят по къщите, играят лудо, благославят, като за това им се прави трапеза и им се дава жито, брашно, хляб, сланина, сирене. И тук е налице оргиастичният и фалически елемент в играта на кукерите. При сурвакарите в Радомирско се присъединяват и скитащи цигани, сватбено шествие, поп, който постоянно венчава младоженците, хайдушка дружина и др. под.

Освен изброените маски участниците в кукерските игри представят и определени животни: бразая (животно с голям клюн и рога в Северна България), джамал (камила) в Тракия, кон, овен, мечка с мечкар и др.

Традиционните кукерски игри са изпълнени предимно с оплодителна символика и магия. Със своите особености те говорят за една архаична традиция, присъща на всички славяни, която на Балканския полуостров се обогатява с някои отражения от обичаите на древните местни обитатели — траките (Арнаутов, 1972, 7 и сл.; Петров, 1971).

Прекъснати по време на Втората световна война, след 50-те години на XX в. народните кукерски и сурвакарски игри се възстановяват и този процес постепенно обхваща все повече селища и райони в страната. Днес кукерските игри са любим народен празник, а периодично устройваните регионални и национални прегледи на кукерските и сурвакарските игри са популярно и очаквано с интерес културно събитие (Стаменова, 1982, 5).

През първата събота от великденския пост в миналото у нас е празнуван т. нар. Конски великден, Тудорица. Това е празник в чест на конете. За този ден се меси обреден хляб, наричан копито, конче, който се раздава за здраве на конете. Устройват се надпрепусквания на коне, като на победилите кон и ездач се присъждат награди.

Първи март е считан от българския народ за началото на пролетта. С него е свързано носенето на мартеници.

Според народните вярвания червеният цвят има силата да прогонва злото. Той е цвят на живота. Затова в някои области на първи март жените окачват червени парцали и червена прежда на вратите и стрехите.

Първоначално мартениците са представлявали усукан червен конец. По-късно към този конец се прибавя и бял конец. Белият цвят е символ на слънцето, на чистотата. Ако с червения цвят са целели да прогонят злите сили, то с белия пожелавали здраве и сила, бодрост и щастие.

По традиция мартениците били връзвани на ръцете на децата и ги смъквали, когато видели щъркел или лястовичка. Тогава ги закачвали на зелено дърво или ги слагали под камък. В последния случай след 40 дни се поглежда под камъка и по това, дали при мартеницата има животинка или нещо друго, гадаели за здраве и т. н.

Обичаят да се носят мартеници е възникнал на славянска основа. Може да се срещне в Южна Румъния, Албания, Северна Гърция. Най-широко разпространение този обичай обаче е получил в България. Поддържането му и в наши дни както в града, така и в селото може да се възприеме като пример за съхраняване на хубав български обичай, запазил само художествената си форма, израз на човешкия копнеж по красотата и щастие.

Един от най-жизнерадостните празници на пролетта е денят, в който момите лазаруват (10. 04. ст. ст./ 23. 04. н. ст.).

Лазаруването е задължителна обичайна норма за всички подрастващи момичета и се явява като преломен момент, в който момичето става мома (Колева, 1977, 286).

Лазаруването е общобългарски обичай, известен почти в цялата българска етническа територия, както и сред компактните маси български заселници в чужбина — главно в СССР и Румъния (Василева, 1982, 8 и сл.).

Основни изпълнители на обичая са момичета на възраст от 5— 6 до 10—12 години. Те започват да се подготвят за празника още от великденските пости. Подготовката се състои в разучаването на лазарските песни и игри. Лазарките се обличат в невестински костюми, взети от наскоро омъжени жени, снабдяват се с накити, които имат обреден характер.

Сутринта на Лазаровден първи тръгват най-малките лазарки. Те обикалят домовете, пеят и играят, за което получават яйца и по-рядко дребни пари. Техните обиколки продължават до обяд.

След тях на следващия ден — Връбница — тръгват големите лазарки. За разлика от малките лазарки те изпълняват специфични обредни игри, съчетани с извънредно богат репертоар от лазарски песни. Изборът на песните е в зависимост от посещения дом, от членовете на семейството и желанието на домакините. В своите песни лазарките възпяват малкото детенце — свидна рожба, пеят за любовта на моми и ергени, за младоженеца, за красотата и достойнствата на младата булка, за радостта ѝ с любимия мъж и свидни рожби, за голямото сговорчиво семейство, за богатството и гостоприемството на домакина:

А бре Бое, бело Бое,  
тука ли си, дома ли си?  
Я отваряй равни двори,  
равни двори, чемшир порти,  
да ти влязат лазарници. . .

Ой, Лазаре, Лазаре!  
Чудно дърво чудновато:  
вършето му дор небо,  
листата му чисто злато,  
род родило две ябълки!  
Щото било чудно дърво —  
това било тежка сватба;  
щото било две ябълки —  
то си било до два млади,  
до два млади под два венци.

Ой, Лазаре, Лазаре,  
тука са ни казали,  
че има мома и ерген.  
Я момата женете,  
я момъка годете:  
доде е вино червено  
и тая бистра ракия. . .

В системата на лазарските обичаи и песни са включени още два обичая — кумичене и буенец. На Върбница девойките си свиват върбови венчета, отиват на реката или чешмата, нареждат ги върху една бухалка, след което я потапят в реката и пускат венчетата да плават. Девойката, чието венче заплава първо, бива наречена кумица. До следващия Великден тя се ползува с особено уважение.

Веднага след избирането ѝ лазарките я отвеждат тържествено и с обредни песни до дома ѝ, където продължават песните и се устройва обредна трапеза. До Великден лазарките говеят на кумицата. На самия ден Великден те я посещават и носят боядисани яйца и обреден хляб, също украсен с яйца. Кумицата ги прощава, с което ги освобождава от говеенето.

Лазарските песни и обичаи битуват активно в живота на българите до първите десетилетия на нашия век, след което престават да съществуват като система или са нередовно практикувани.

Гергьовден е най-големият български пролетен празник, свързан със събуждането на природата, с времето, когато горите, ливадите, нивите се раззеленяват и се понася омайващият аромат на цветята, тревите и билките.

Хубав ден Великден,

още по-хубав Гергьовден. . .

(Народна песен)

Обичаите и обредите, свързани с Гергьовден, са били обект на изследване от много автори (Арнаудов, 1969, 332 и сл.; Георгиева, 1970; Теодоров, 1972; Колева, 1981). По общия си смисъл и насоченост тези обичаи и обреди се свързват преди всичко с грижите, на трудовия селянин за добитъка в началото на животновъдната година, за плодородието по нивите, с желанията му за здраве, дълголетие и щастие.

Отделните компоненти на тази богата и разгърната обредност ни отвеждат към дълбока древност.

Към най-ранния пласт по своето осмисляне и начини на взаимодействие между човека и природата се отнасят разнообразните магически практики, които съответствуват на ловния период и на събирателство. Така запазването на кожата и заравянето на костите на жертвеното животно корелира в съзнанието на човека с идеята за възраждане на убитото животно. Събирането на зеленина и лековити билки също води началото си от този ранен пласт (Дражева, 1982, 49—50).

Обредното изливане на първото мляко в земята или реката, раздаването на прясно мляко, сирене и месо за мъртвите са практики, които трябва да бъдат отнесени също към този най-стар пласт, свързан с патриархалнородовото общество.

С приемането на християнството старинните представи, свързани с езическите покровители на стадата и на плодородието, се асоциират с християнски светци, които запазват своята първооснова. Коленето на агнето от семейно-родова жертва се превръща в жертвоприношение на св. Георги.

По-голяма част от обичаите и обредите по Гергьовден се извършват извън селището — при кошарите, на зелените поляни, на нивите, край реките и изворите.

В навечерието на Гергьовден или рано сутринта на самия празник момите, момците и младите булки, пръснати на групи сред ливадите и поляните, край реките, берат цветя и откършват разлистени клонки, пеят гергьовски песни. С цветята и клонките се окичват моми и ергени, стопански постройки, кошарите и вратите на къщите.

През нощта срещу Гергьовден жени и девойки ходят из росните ливади, събличат се голи и се търкалят върху покритата с роса трева, за да се изкъпят, защото според народните вярвания на този ден всичко е покрито с блага роса.

Срещу Гергьовден се приготвят и обредни хлябове. Символиката, изразена в пластичната украса по тези хлябове, сочи, че те са посветени на основните поминъци на българина — земеделието и животновъдството. Месят се и специални хлябове, свързани с овцевъдството, върху които символично са изобразявани овце и агнета, кошара и овчар. За Южна България е характерно и приготвянето на специални хлябове и за мъртвите, т. нар. подавки, просурки.

На Гергьовден в цялата страна се люлеят на люлки, вързани на разлистено дърво. Вярвало се, че по този начин се пренася растителната сила на дървото върху човека по време на пролетното събуждане на природата. Люлеенето се придружава от песни и припевки, които имат закачлив или любовен характер.

С този празник са свързани и много гадания — за здраве, за богатство, за узнаване на любимия. Добре познатият в цялата страна обичай надпяване на китки или пръстени, свързан предимно с празника Еньовден, се среща и на Гергьовден.

Един от съществениите моменти на Гергьовден е първото обредно издояване на овцете. Най-напред се дои първата обاغнила се овца, чието агне се принася курбан на св. Георги. Първото мляко се излива в реката, за да тече млякото на овцете като реката, т. е. като вода. В Западна България оставят първото мляко край огнището, където се крие духът на прародителя, и играят хоро покрай него.

Друг важен момент в празника Гергьовден е жертвоприношението с първото обاغнило се през годината агне. То се извършва от най-възрастния мъж, който е празнично облечен и закичен с китка. Отлъченото от майка си агне, почистено и сресано, окичват с венец. Преди да го заколят, го хранват с трици, сол и трева (солта означава ситост, триците — плодородие, а тревата — изобилна паша за овцете).



Задължителен момент в обредното жертвоприношение е прекадяването или паленето на свещ на дясното рогче на агнето, изгарянето на част от вълната (вероятно отзвук от минало изгаряне на жертвеното животно).

С кръвта на закланото животно намазват стената и прага на къщата, за да не влизат магии и лошотии в къщата, бележат децата по челото и брадичката, а също и добичетата, за да бъдат здрави и читави.

По традиция на Гергьовден обикалят нивите и бодват в тях разлистени клонки. В този обред се влага следното разбиране — силата на зеленото клонче дз се предаде на нивата, за да се увеличи плодородието ѝ. В Южна България стопанинът къса двойно изкласилите стебла и ги занася в хамбара си, за да не може да се направи магия на нивата му.

През русалската седмица (седмичата преди Петдесетница през май) се устройват игри, наричани русалии, русалийски игри. Тези игри са изпълнявани от групи, водени от ватаф. Съблюдава се броят на русалиите да е тек 3, 5, 7, 9, 11. Играта на русалиите е бърза, луда. Вярва се, че ако поставят болен в средата на хорото, той ще оздравее след този танц. Много пъти обаче вместо болният да оздравее, някой от играчите пада болен до него. В Северна България този обичай е сравнително ново явление (XVI—XVIII в.). Пренесен е от румънските преселници на юг от Дунава. Този обичай, лишен от оргиастични елементи, изобилствуващ с екстазни положения и съпроводен с дълбока тайна, води началото си от древно-тракийските «розалии», преминали у романизованите траки и запазени у техните наследници в стари румънски поселения в Македония и Румъния (Вакарелски, 1974, 611).

Нестинарските игри са провеждани главно в деня на св. Константин и Елена (21 май) и по-рядко на други празници (Арnaudов, 1971, 54). До 1912 г. обичаят е широко разпространен между българите и гърците в Странджанско (Югоизточна България), а след тази година само в едно българско и едно гръцко село (Българи и Кости).

Първите описания на този обичай са направени от П. Р. Славейков през 1866 и 1875 г. След него този обичай е наблюдаван и описван от С. Русев, Ст. Шивачев, Д. Маринов и др. Значими изследвания върху нестинарските игри са оставили М. Арnaudов, Р. Ангелова и Е. Шаранков (Арnaudов, 1969, 372 и сл. 1971, 7— 161; Ангелова, 1955; Шаранков, 1980).

Лицата, които излизат да играят по огъня или да правят прокоби, да лекуват или да врачуват, излизат от името на светците Константин и Елена. Те могат да бъдат мъже и жени, но главно жени, понеже жените са повече податливи на внушения по силата на нервната възбудимост и чувствителност. Особено място в обществото на нестинарите заема т. нар. «главен нестинар», «пръв нестинар», роля, изпълнявана най-често от жена.

Огънят, по който ще играят нестинарите, се прави на селския площад, където се изгарят 4—5 коли дърва, за да се образува жаравя. Народът насядва на трапеза около огъня. Когато жаравата, дебела до 10—12 см, е вече готова и се засвири нестинарското хоро, прихванатите събличат горните си дрехи, събуват се боси и нагазват огъня. В ръцете си лържат иконата на св. Константин

и Елена, вярвайки, че тези светци ги закрилят в този момент. Под звуците на гайдата и тъпана продължава нестинарският танц. Някои от нестинарите имали способността да разкриват бъдещето, да пророкуват — например, за да оздравее този или онзи селянин, трябвало да се заколи крава курбан; за да не мрат децата на друг, трябвало да направи това или онова. Запитвани относно целта на обичая да играят в огъня, нестинарите отговарят, че това ставало «за берекет» или «за здраве», тъй като «огънят погарял всички болести».

За да обясни произхода и значението на този обичай, М. Арnaudов търси паралели в близки и по-далечни страни, между съвременните и древните народи (Арnaudов, 1971, 68 и сл.). У нас този обичай е възприет под влияние на гърците около Цариград. У тях той е запазен под влияние на източни религиозни култове, пренесени през ранното средновековие. Обстоятелството, че на това сериозно изпитание се поддават само някои субекти, и то по наследство, показва, че към нормалния религиозен мироглед у някои се прибавят и болестни изживявания — халюцинации, екстазоподобни пристъпи от рода на истерията, които водят към временна анестезия спрямо огъня.

При безводие през горещите летни дни народът прави обреди, с които цели да си осигури валежи, а чрез това и плодородие по нивите. Това са обичаите пеперуда, Герман и гонене на змей.

Обичаят пеперуда, наричан още додола в Източна България, се изпълнява от девойки. Окичват момиче, което трябва да е сираче, в зеленина от клонки и обикалят къщите, като останалите момичета припават, а то играе. Някъде момичето в зелено е поливано с вода, за да може по аналогична магия да се осигури валеж на дъжд. Песента на пеперударките е своего рода молитва за дъжд:

Пеперуда ходи,

ходи та се моли:

— Дай, боже, голям дъжд,

да се роди просо,

просо и пшеница,

по лятна росица,

на коте трошица,

на куче корица,

на конче зобчица,

на малките дядя,

на сираченцата,  
по корица хлебец  
и по кръшчи солец. . .

При обичая Герман, наричан още Калоян, Скалоян, се приготвя човешка фигура от глина с ясно очертан мъжки пол, като фалусът умишлено е уголемен. Тази фигура, наричана Герман, бива погребвана край река или извор и погребващите я оплакват: «Умрял Герман, умрял от суша, умрял Герман за киша.» Обичаят е известен само на север от Стара планина, като някъде фигурата се прави от слама или парцали.

В Северозападна България при безводие се практикува «гонене на змей». Това е свързано с поверието, че определен змей, враг на селото, спира някъде водата, като пропъжда облаците от землището на селото. Тъй като се вярва, че този змей се крие някъде из селото, то мъжете, организирани на групи, съблечени съвсем голи и въоръжени със сопи и тояги, викат и мушкат навсякъде, където се смятат, че змеят се крие. След това се изкъпват в близката река.

И трите обичая за осигуряване на дъжд са изградени на примитивната вяра във възможността да се въздействува върху природата — имитативната магия и умилюстивяване на силите, които задържат дъжда, чрез участие на сираче в обичая, чрез погребването на Герман, умрял от суша за киша.

Най-големият летен празник е Еньовден, чествуван в деня на лятното слънцестоене (24. 06. ст. ст./ 07. 07. н. ст.). Този ден е свързан с много обичаи и поверия. На този ден слънцето се намира на най-високата точка от земята (в зенита си) и грее най-продължително, затова и билките имат най-голяма лечебна сила. Затова народът казва: «Слънцето на този ден грее, прекатурва се, завъртва се и тръгва към зимата» или «Еньо наметнал кожуха, да иде за сняг». Вярва се, че който види слънцето на този ден, ще бъде щастлив и здрав през цялата година.

На Еньовден се палят обредни огньове, а младежите от Южна България практикуват хвърлянето на огнени стрели, наричани чавги. Тези стрели са насочвани към дома на любимата, като при хвърлянето им момците рецитират:

Ората-копата-а-а-а!

Дай ми, дядо, момата,

да я водя гората,

да ѝ сека бяла хурка.

Ако не ми дадеш момата,

ще ти запаля купата!

Вярва се, че билките на този ден имат най-голяма лечебна сила, поради което старо и младо излиза да бере билки, които прави на венец или изсушава и използва впоследствие за лекуване, за засилване приплода по добитъка и т. н.

Все на Еньовден се вярва, че бродници житомамници ходят съблечени голи из чуждите ниви, обирайки росата им или най-едрите класове и като ги пренасят в своята нива, вярват, че по този начин пренасят, «открадват» чуждата реколта.

И на този празник, както на други големи празници, се надпяват пръстени. Вечерта преди Еньовден всяка девойка си прави китка, която бележи със свой нишан — най-често пръстен. Донасят от чешмата мълчана вода и поставят китките в този съд. Съдът с китките се оставя да пренощува под звездите или под трендафил. На другия ден момите се събират, обличат като булка едно момиченце от «цяло семейство» и поставят на лицето му червено було. Тази Еньова булка вади от котлето по една китка, когато момите са припели. На когото е китката, припявката е за него. Това са обикновено наричания за щастие и женитба на съответната мома:

Запретни, Еньо, бели ръкави,  
та бръкни, Еньо, в сребърен баркарач,  
извади, Еньо, еньовска китка,  
който е честит, той да я носи!  
(означава «здраве»)

Шарени торби — гости чакат!  
(Ще се ожени)

Шарен кожух черква мете!  
(Ще вземе даскал)

Ново кринче — вехто дъно!  
(Ще вземе вдовец)

Мокри гащи на върлина!

(Ще вземе рибар).

Припевките имат много регионални и локални варианти, които са свързани с географската среда или поминъка.

Към летните празници спадат още Петровден (29. 06 ст. ст./ 12. 07. н. ст.), когато се коли пиле за курбан, т. е. тогава се коли първото пиле, както на Гергьовден се коли първото агне; св. Прокопий (08. 07. ст. ст./ 21. 07. н. ст.) се смята от народа за патрон на пчеларите и затова на този ден се правят обредни хлябове, които се раздават, намазани с мед, за здравето на пчелите. Горещляците са три дни (15—16—17. 07. ст. ст./ 28—29—30. 07. н. ст.), през които не се работи, за да няма пожар по нивите; св. Богородица (15. 08. ст. ст./ 28. 08. н. ст.), смятана за патрон на родилките, е отбелязвана също с курбан и селски събори. Денят на св. Симеон (01. 09. ст. ст./ 14. 09. н. ст.) е денят на първото есенно засяване; Димитровден (26. 10. ст. ст./ 08. 11. н. ст.) е денят, с който привършвала стопанската година на българите в миналото. Свързан е с много гадателни практики за времето.

Традиционните селски събори са специфични народни празници, които са играли многостранна роля в живота на българския народ. Те са били една от формите на социално общуване в миналото.

Свързани с трудовата дейност на хората, народните събори са струпани през пролетта (по-малко през лятото) и есента, като по изключение някои от тях се провеждат и през зимния сезон.

Съборите у нас са съществували преди налагането на християнската религия. След покръстването на българите църквата е принудена да се приспособи към тях, като свързва свой светец със съборния празник.

По време на съборите имало развлечения за всички. Те били организирани в центъра на селището — на мегдана, на тържището, на продавалото. Ако провеждането на събора е свързано с някой манастир или аязмо, то развлеченията били пренасяни на красиви поляни край тези места, считани за свещени.

По тези събори имало много музика, песни и танци. Тук се предавало умението за игра от възрастното поколение на по-младото. Тук се запознавали младите, а възрастните избирали снахите и зетьовете си. Тук момите показвали умението си да приготвят красиви одежди, изпълнени с пъстри шевици.

На съборите била застъпена и търговията, най-често амбулантната търговия, при която подвижни търговци предлагали на сергии лакомства за децата, предмети от първа необходимост за домакинствата и т. н.

На основата на традиционните народни събори се родиха нови и разностранни по форма и съдържание празници, означавани като събори, напр. художествените прегледи на народното творчество. Първото народно надпяване се проведе през 1960 г. в с. Граматиково сред Странджа планина. Примерът бе последван в почти всички области на страната — «Пирин пее», Окръжен фолклорен събор в Хасково, Национален фолклорен събор и др.

### Трудови обичаи и обреди

Трудовите обичаи и обреди съществуват от дълбока древност, от времето, когато човек започва да се труди. В миналото, когато той е бил зависим от природните сили, чрез магически действия и словесни изрази е целел да предразположи природните сили към себе си. Към словесните изрази трябва да се отнесат пожеланията, с които стопанката изпраща орача на оран, сеяча на сеитба, изразите при започването и свършването на жътвата, надпяването на паламарките в края на жътвата и не на последно място песните, изпълнявани от жътварките.

Трудовите обичаи придружават човека в неговата ежедневна работа. Такива обичаи има при земеделието — заораване, засяване, зажънване, рязане на брада, вършитба; при животновъдството — задойване на овцете; при различните занаяти — викането на нова къща (при зидарството), отиването и връщане от гурбет; при различните видове седенки — напр. тлаката, на която се довършва чеизът на някоя мома, на която предстои скорошна сватба, и т. н.

При строеж на къща, за да бъде тя здрава и трайна, в основите ѝ трябва да се вгради човек или сянката му. Това е свързано с вярата, че всеки нов строеж иска курбан (жертва). Някъде този курбан е петел, агне или овен, а в народните песни е регистрирано и «вграждането» на жив човек или сянката му.

Известни са редица рационални и магически практики, които целят осигуряването на здрава постройка, здраве и щастие на стопаните и на майсторите.

След като майсторите вдигнат дървената конструкция на покрива, приковават кръст, на който поставят венец от цветя, байрак от червена забрадка. След построяването на украсата стопанинът на къщата носи подаръци на майсторите. Главният майстор или някой друг по-гласовит майстор започва да пее, да вика с монотонен глас т. нар. дакия, молитва, в която съобщава за донесения подарък, изразява своята и на колектива благодарност и пожелава благополучие на приносителя и неговите близки.

Благодарността на майсторите е типичен обреден текст, изграден на принципа дар за дар. Същият принцип лежи и в основата на коледарските благословии. Така викането на нова къща трябва да се възприема като своего рода магия, която има успоредици както в трудовите обичаи и обреди, така и в останалите дялове на обичайната система (Колев, 1980, 97—111, 1982, 177—192).

## Народно изкуство

Изкуството е човешка дейност за опознаване и отразяване на света чрез образи — веществени, словесни, музикални или кинетични (т. е. чрез движение) (Вакарелски, 1974, 623). Изкуството е висша форма на естетическо усвояване и преобразуване на света.

Терминът изкуство е употребяван двояко: като синоним на съвършено майсторство и в смисъл на художествено творчество. Когато творби на изкуството се създават от «некнижен човек», който дори не свързва името си с тях, и когато те се възприемат от широките народни маси, член на които е и той, говори се за народно изкуство. Народното изкуство като част от народната култура се характеризира със своята анонимност, масовост и традиционен начин за предаване на уменията.

За развитието на българското народно изкуство в първите векове на нашата история се знае твърде малко. Повече сведения има за периода XVI—XVII в., когато стават известни промени в общата култура и изкуство на българите. Това е съществена последица, дошла в резултат на икономическото и социалното изменение на света. Българското народно изкуство бележи напредък и достига своя връх през XIX в. Днес народното изкуство е неделима част от социалистическата ни култура.

В зависимост от материала, от който са съградени или с помощта на който са изразени, творбите на народното изкуство се класифицират в следните жанрове (клонове): народно изобразително изкуство, означавано още като народно приложно изкуство; устно народно поетично творчество, наричано още фолклор; и народна музика и народни танци.

Народното приложно изкуство от своя страна се проявява във: изрязването на фигури от дърво и кост, в изкусната дърворезба върху тях, в тъкането на хармонично оцветени тъкани, в украсата на облеклото и другите тъкани с везба от разноцветни нишки, в майсторското коване на желязо и други метали.

При изработването на творби на народното изкуство народните майстори са имали предвид два принципа — магически и естетически. В ранния период на човешкото общество нуждите за предпазване от невидимите зли сили и украса били в пряка връзка във всекидневната практика, при което надделявал магическият принцип. С течение на времето вторият принцип, естетическият, все повече вземал превес над първия. В днешно време магическият принцип изцяло е забравен, изместен от естетическия принцип.

Отношението към народното изкуство през различните общественно-икономически формации е било различно. В робовладелското общество то е било толерирано, а във феодалното — преследвано като езическо. По време на романтизма (XVIII—XIX в.) народното изкуство е вече предмет на проучване от етнографията и други хуманитарни науки.

В наше време са създадени много добри условия за развитието на народното изкуство. Народните майстори създават неповторими образци на това изкуство.

### Каменна пластика. Пластика върху обредните хлябове

Обработването на камък в художествени форми е стара българска традиция, за което свидетелствуват археологическите разкопки на градовете от Първото българско царство. Майсторите от онова време са прилагали широко каменната украса както във външното, така и във вътрешното оформление на постройките — дворци и църкви.

Българските майстори каменоделци са оставили незабравими каменни творби по църкви, жилища, мостове и чешми, надгробни плочи и др. паметници. Така например незнаен майстор в Копривщица е изваял на чешма кипариси и змия. Колю Фичето е оставил своеобразна галерия от каменни фигури на лъвовете, лебеди и дракони, които говорят за естетическия вкус на тогавашните майстори, които разбирали, че една сграда, една постройка не бива да служи само за практически нужди.

В своите произведения на каменната пластика народните майстори използвали богато разнообразие на мотиви: човешки фигури, животни (лъвовете, елени, коне), птици (гълъби, двуглав орел), змии, риби, растения (цветя, лози, розети), а също така и геометрични орнаменти.

Каменоделството се развива там, където има естествени условия за него: наличие на материал — гранит и мрамор. Центрове на каменоделството в миналото са били Плиска, Преслав, В. Търново, като по-късно то се развива и в някои планински градове — Копривщица, Сопот, Карлово, с. Владая — Софийско, с. Кунино — Врачанско, и др.

Друга форма на пластично изкуство у българския народ представлява приготвянето на обредните хлябове по различни празници и тържества — първоначално езически, а по-късно християнскорелигиозни. Обредните хлябове трябва да се възприемат като своего рода безкръвна жертва, приготвяни в миналото за уми-лостивяване, за спечелване, за предразполагане на свръхестествените сили. Този вид народно изкуство е творчество само на жената.

Обредни хлябове са приготвяни както на календарни празници (Коледа, Нова година, Трифон Зарезан, Гергьовден и др.), така също и на семейни празници (свързани с раждането, сватбата и погребението). Приготвянето им е придружавано с магически обреди и действия, които целят да придадат на хлябовете магическа сила. Така например брашното за обредните хлябове е пресявано през нечетен брой сита, в нечетен брой нощви и замесвано с мълчана вода.

Обредните хлябове могат да се обособят в четири групи в зависимост от украсата им.

Към първата група — хлябове с релефна украса — се отнасят различните полепвания върху повърхността на хлябовете: валячета и топчета от тесто, които символизират гумно, кошери, къща или отделни животни (овце, кози, пчели, птичета) или с помощта на които се изобразява кръг,



символизиращ слънцето, кръст — символизиращ кръстчец от снопи, розети, кукли, символизиращи човек, и т. н. Върху хлябовете могат да се изобразят и цели композиции (на Коледа — вечерница, боговица, на Гергьовден — кошари, стопански двор, рало с волове и орач, на Никулден — лодка или кораб, рибарска мрежа с риба, на сватбата — сватбени краваи с птички (с главите навътре, ако са момкови, и с главите навън, ако са момини).

Към втората група — самостоятелни скулптури — спадат т. нар. «кукли» — човешки фигури, великденска кошничка с яйце, бъчва на Трифон Зарезан, хлябове птички или др. животни.

Към третата група — хлябове с немоделирана (плоска) украса — се отнасят начертавания върху повърхността с помощта на пръст, на вилица, на огрибка, кръгове, направени с чаша или цев, а така също и хлябовете с печати от просфорници.

Към четвъртата група — хлябове, украсени с чужди материали — се причисляват хлябове с яйца, с пуканки, нанизани на гердан и окачени на сватбените хлябове, хлябове с плодове или семена, хлябове с набучен босилек и пр.

Тази богата украса, тази богата символика е плод на творческото вдъхновение, копнеж по изобилие, щастие и радост през настъпващата година или съответния празник. Това изкуство намира място и в социалистическата празнично-обредна система.

Мнението, че обредните хлябове са християнски църковни атрибути, християнски реквизити, не може да се приеме без уговорка. Хлябът в обредите има различни функции, но най-често основната цел е постигането на здраве за добитъка и хората, плодородие, увеличаване на семейството и имота, опазване от зли сили и болести. Към тази цел са насочени и действията с обредните хлябове — повдигане нависоко, за да растат високо житата, отделяне парче от хляба за духа, покровител на дома, натрупване на хлябовете един върху друг, за да се трупа богатството, и т. н. В обредните хлябове е въплътен стремежът към общо благополучие в дома. Това е основната идея в семантиката и пластиката на обредния хляб, което го прави своеобразен вид народно изкуство, създавано от сръчните ръце на българката.

### Дърворезба

Дърворезбата като художествен занаят е типична само за мъжете. Съществува два вида резба: дребна, плоска, наричана още «пастирска», и едра, дълбока, скулптурна, релефна, наричана още «занаятчийска».

Пастирската дърворезба е най-първичното, самобитно народно творчество, създадено от пастирите през свободното им време. Те изработвали предмети от овчарския бит (ведра, чаши, солници, качета, лъжици, лъжичници, геги и др.); предмети за дар на майка и любима (хурки, бодчета на къдели); музикални инструменти.

Използвайки естествения цвят и форма на дървото, издълба-вали само с помощта на нож геометрични фигури и образи, преплетени и съчетани в художествено изразителни композиции, предадени с първична простота. Украсените предмети народът често нарича «писани» (писана гайда, писана хурка, писан кавал), защото в издълбаните орнаменти овчарите поставяли по малко синило. Орнаментите при пастирската дърворезба са предимно зооморфни (птици, змии и др. под.).

По време на Българското възраждане дърворезбата навлиза широко в бита на заможните занаятчии и търговци. Резбарската украса става по-богата, по-едра и обхваща всички дървени части на възрожденската къща. Чрез нея стаите придобивали празничен вид, създавала се уютна домашна обстановка. Прекрасни образци на дърворезба могат да се видят по таваните, корнизите, стенните долапи, детските люлки в много селища на страната — Копревщица, Трявна, Жеравна, Карлово, Банско, Мелник и др. Създават се прочутите резбарски школи: Тревненска, Самоковска и Дебърска, и подшколите — Тетевенска и Банска, като всяка от тях има свои специфични особености.

Българските дърворезбарски школи са повлияни от стиловете ренесанс и барок, проникнали от изкуството на Запад (главно от Италия) през XVIII—XIX в. Заимствуваните мотиви са обаче винаги изискано разработени както в композиционно, така и в техническо отношение, при пълна съгласуваност с българските традиции.

Тревненската резбарска школа разработва мотиви предимно с растителен характер: цветя (ружа, лале), житен клас, плодове, слънчоглед. Срещат се и зооморфни орнаменти: птици (гълъб), агне, но те са по-рядко употребявани. Също така човешката фигура е много рядко употребявана (Антонов, 1956, 8 и сл.). Във вътрешната архитектура при светската резба са сполучливо резбовани растителни мотиви в нисък релеф, а това решение запазва зрителното въздействие за равнинност. Високохудожествени постижения имат тревненските майстори в светската резба при оформянето на таваните. Разработените мотиви са поставени чрез «таблета» в разни геометрични фигури и чрез разграничаващи ги профили. Самата резба е разработена именно върху тези таблета. Таблетата и профилиите са едновременно и декоративен елемент, част от цялостния мотив и преградна плоскост, т. е. от самия таван. По този начин е постигната пълна спойка между функцията, украсата и материала.

Прогресивен елемент в Тревненската резбарска школа в църковната резба по таблите, колоните и обрамчванията е избягването на фантастични животински мотиви с уродлива форма. Богатата украса е разрешена посредством разни композиционни варианти от растителни и геометрични мотиви, които са изцяло валидни и за нашето време.

Дело на тревненските майстори дърворезбари са иконостасите в църквите «Св. Архангел» и «Св. Георги» в Трявна, църквите в Севлиево, Ловеч и Плевен, иконостасите в църквите от Преображенския и Троянския манастир, олтарът в църквата «Св. Димитър» в Сливен. От светската дърворезба е достатъчно да се посочат таваните в Даскаловата къща в Трявна.

Самоковската резбарска школа се характеризира с дълбока релефна и ажурна резба. Орнаментът има висока композиционна и техническа стойност. За разлика от традиционния завършек на иконостаса при всички източноправославни църкви, който се явява като канон, в Самоковската резбарска школа има още много фантастични мотиви, като дракони, лами, змейове, съчетани с мотиви от растителен характер при таблетите и във фризовете на църковната резба. В композиция с растителни мотиви са употребявани още човешката уродлива маска и човешката полуфигура. Любими резбовани цветя са белите нарциси, розата и слънчогледът.

В светската резба са налице забележителни постижения при оформянето на вътрешната архитектура. Резбованите тавани в Сарафската къща в Самоков притежават голямо богатство и разнообразие в мотиви и композиционни замисли. Дело на самоковските майстори дърворезбари са иконостасът в църквата на Рилския манастир и иконостасът на катедралата в Самоков.

Дебърската резбарска школа е създала оригинална и художествена резба с най-високо качество. Резбоването на растителни мотиви е разнообразно и свежо в резултат на изтеглените холкерчета напречно на посоката на спиралите или посоката на мотивите по листата и цветовете. Майсторите употребяват с голям творчески размах човешки фигури сред растителни мотиви. Разработването на фигурите е смело и уверено. Тези фигури са майсторски изработени в силен релеф, орелеф и ажур. Любими резбовани цветя са розата и белите нарциси. Ажурната техника е достигнала най-широко приложение и най-фина обработка. Композициите се отличават с голяма гъстота на мотивите. Дело на тази школа са иконостасите на много църкви в югозападните български земи.

Банската подшкола по дърворезба възниква върху основата на Дебърската и Самоковската школа. Характеризира се с ажурна техника, чрез която са изобразени растителни мотиви, комбинирани със стилизирани човешки и зооморфни образи. Срещат се и геометрични орнаменти. Дело на тази школа е иконостасът на църквата «Св. Богородица» в Банско.

Тетевенската подшкола по дърворезба е междинна на Тревненската и Самоковската резбарска школа. Майстори от тази школа са се изявили във възрожденските къщи на Хаджииванови, Бобековската и Йорговата къща в Тетевен.

Когато се говори за дърворезбата в България, не трябва да се пропуска и миниатюрната дърворезба. Като пример за такава може да бъде посочен «Напрестолният кръст» в Рилския манастир, над който монахът Рафаил работил цели 12 години с игла и лупа, за да ослепее накрая от този непосилен труд. Размерите на кръста са 80x40 см. Изработен е от чемширово дърво.

На кръста са изобразени 36 религиозни сцени, предимно от Новия завет, като в тях са включени 600 лица. Многоплановата композиция в отделните сцени обогатява пространственото решение. Творбата има силно въздействие. Динамизмът в развитието на каноническите композиционни сцени разкрива усета на автора като разказвач.

Към дърворезбата може да се отнесе и резбата върху кост, практикувана от пастирите и ловците. И тя, както пастирската дърворезба, е плитка с линеарна и геометрична орнаментика, като най-предпочитан орнамент е кръгът и изобщо кръглите форми.

## Тъкани и шевици

Художествените тъкани се характеризират с богатството и разнообразието на техники, цветовете и композиции. Към тези тъкани могат да бъдат отнесени декоративните черги, тъкани на хоризонтален стан, с ритмично редуване на ивици, разпръснати зигзаговидно, с ромбични шарки и други геометрични фигури. Прекрасни образци на пъстротъкани черги има в цяла България, но ако трябва да се посочат най-оригиналните, това са тези от Тетевенско, Котленско, Видинско, Разложко и Самоковско.

Особено място трябва да бъде отделено на родопските тъкани. Характерно за тях е изпридането на преждата в натуралния ѝ цвят или оцветяването ѝ с естествени багрила. От тези тъкани лъхат първична свежест и стилна простота. Характерни цветове за родопските тъкани са аленият, виненочервеният, жълтият, оранжевият, ко-балтовосиният, тъмносиният и черният.

В зависимост от предназначението се определят цветовете, при българските художествени тъкани. На първо място се нарежда червеният цвят, следван от зелен, син, черен и др. Червеният цвят е използван не само поради естетически, но и поради причини от магически характер — в народните вярвания червеният цвят отблъсква злото. Белият и червеният цвят се използват като контрастиращи цветове. Най-рядко е използван жълтият цвят, тъй като народът го възприема като символ на болест и даже на смърт.

Богати традиции на народното тъкаческо изкуство има и в производството на килими. Този занаят е познат на славяните и прабългарите още преди образуването на българската държава. Той се развива непрекъснато през тринадесетвековната история на българския народ (Кръстева, 1983, 135 и сл.).

В България има няколко главни килимарски центъра: Чипровци, Берковица, Пирот, Самоков, Котел и др. Килимите, произвеждани в тези центрове, се различават по техника, по орнаментика и по колорит.

При чипровските и самоковските килими преобладават растителните орнаменти, често пъти геометризирани. Основен мотив за чипровските килими е дървото, като «дърво на живота» или дърво с плодове. Среща се мотивът цвете (цветен храст, роза, стомничка с цветя, ваза с цветя, цветен храст с птиче, цветен клон), гирлянди, представени като вълновидно извито стебло, в извивките на което са разположени клонки, цветя или листа.

При котленските и пиротските килими широко приложение намират геометричните мотиви (триъгълник, ромбоид, звезда). Много характерна за котленския килим е «къдравата звезда» — ромб с контур от кукички.

Зооморфните и антропоморфните мотиви, които се срещат и в чипровските, пиротските и котленските килими, не се отличават с голямо разнообразие на видовете. Най-често това са птици,

женска фигура. Наред с изображенията на отделни човешки фигури се срещат, макар и рядко, цели жанрови сцени, които представляват хоро.

Характерни цветове за старите чипровски килими са вишнево-червеният и тъмносиният, докато при котленските килими преобладава червеният цвят, който достига до светловинен, следван от сиво-зеления и светлосиния. Колоритът на старите български килими се отличава с особена мекота на тоновете, получена при боядисването на вълната с растителни багрила.

През 1895 г. в Панагюрище се открива първата работилница у нас за производство на персийски тип килими.

Към големия дял от тъкани спадат и дребните предмети, които са най-представителната страна на художественото виждане, на българката. Това са възглавници, торби, вълненици, пешкири за домашна употреба. Старинното изкуство на българката се е извявало и в плетене на чорапи, ръкавици, калци, във везаните родопски терлици. Най-пъстри чорапи се плетат и носят в Родопите и Пиринския край. В миналото е ставало състезание между селските моми, коя ще приготви най-пъстри и най-много чорапи.

Особено голямо самостоятелно творчество е постигнала българката при шевиците. В основата на българската шевица лежат славянските елементи, които ясно разкриват нейната близост и общност с характерните белези във везбата на другите славянски народи. В българската шевица се срещат следи и от влиянието на другите народи (византийски и ориенталски образци), с които България е имала досег в своето историческо развитие. Но тези чужди орнаменти са пресъздадени в стила на българското и имат национално своеобразие и самобитност.

Традиционната българска шевица според техническото си изпълнение може да се обособи в две разновидности: везане по брой на нишки на тъканта и на бодовете, от една страна, и везане по предварителна рисунка, от друга. По-широко приложение и по-голямо разнообразие като художествено творчество имат шевиците от първата разновидност (Велева, 1983, 78 и сл.).

Вземата се прилагат върху тъкани от различен произход, по-често върху памучни, ленени, конопени, рядко копринени, понякога смесени и вълнени. Старинните шевици се изпълняват с вълнени (малките елементи и с копринени) конци. Конците се източват по специален начин — на ръка, с цапец, с игла и се усукват до степен, съобразена с изискванията на орнаментиката. Уредите за везане са ограничени по брой и устройство. Необходим уред е иглата, наричана най-често шиварка или копринарка. При някои шевици се използва и уред, означаван като гергеф и служещ за опъване или стесняване на полето на плата за везане.

Българските везачки разполагат с множество разнообразни бодове. Всички могат да бъдат групирани в няколко дяла в зависимост от ориентирането на везбената нишка спрямо нишките на тъканта: бодове, които следват посоката на тъканните нишки; бодове под наклон на тъканните нишки; бодове, които изместват или стягат тъканните нишки; бодове с по-свободни очертания, но пак под брой на нишки. Бодовете от всяка група могат да бъдат в различни комбинации — прости,

сложни или комбинирани. От различните комбинации се създава едно голямо разнообразие в техническо изпълнение на шевиците: цепен, полегат, кръстат, жабешки и др.

Богатството на цветове е голямо. Преобладава червеният цвят, но има области, където червеният цвят е напълно изместен от черния, тъмносиния и тъмнокафявия.

Най-често срещаната орнаментика е растителната. От растителните орнаменти широко разпространение намират лозата, розата и стилизацията ѝ в розета, лалето, карамфилът.

Животинските орнаменти нямат обособени райони, а се преливат и преплитат по орнаментиката на текстилните произведения в цяла България. Паунът, чиито пера са използвани не само за украса, но и против магия и уроки, е любим мотив. На второ място идва петелът — символ на слънцето, който е изобразяван в Самоковско, Разградско и Свщцовско. Почти всички видове насекоми са орнаментирани в българските везма: бръмбари, гъсеници, мухи, дървеници, паяци, пчели и копринена буба. Изобразяването на коня и конската глава също се свързва със слънцето. Наред с тези мотиви се срещат и образите на козата и заека (женски ризи във Варненско). Прилепът е изкусно орнаментиран върху пазвите на мъжки ризи сред капанското население в Разградски окръг, а изобразяването на гущера предпазва носещия тази тъкан от змии и гущери (Коев, 1982, 30).

Антропоморфните (човешките) фигури се срещат предимно в крайдунавските български земи (Видинско, Никополско и Русенско).

Геометричният орнамент представлява последната степен от развоя на декоративната текстилна украса. Чрез постоянното стилизиране се стига постепенно до геометрична украса. Геометричните орнаменти обхващат всички видове линии, които образуват квадрат, ромб, триъгълник, многоъгълник, разни зигзаги, пречупени линии, звезди и розети. Свастиката като старинен геометричен орнамент се среща по ръкавите и пазвите на женските ризи в Софийско, Трънско, Станкедимитровско, Ловешко и върху възглавници от Карнобатско (Коев, 1982, 66 и сл.).

В традиционната българска шевица са закодирани следи от трите етнически групи, влезли в образуването на българската народност. Така тракийски субстрат може да се проследи в Софийско, Брезнишко, Пернишко, Кюстендилско, Трънско, Станкедимитровско, Самоковско, Ихтиманско, Санданско и Петричко, а славянобългарски — в Северна (Дунавска) и Южна България (Маричина Тракия) (Коев, 1982, 68).

В зависимост от орнаментите, колорита и техниката на българската шевика са се обособили географски области: русенска, разградска, провадийска (съртска), габровска, ловешка, плевенска, никополска, врачанска, видинска, кулска, софийска, граовска, трънска, самоковско-ихтиманска, дупнишка, кюстендилска, пиринска, карловска, казанлъшка, сливенска, елховска, родопска, източнотракийска и др. (Вакарелски, 1974, 722). Ето някои от най-характерните черти на някои от тези шевици:

Русенската шевица се състои от зооморфни и антропоморфни, а също така и стилизирани растителни орнаменти, като зооморфните са разположени върху полите на женската риза, докато растителните се намират върху пазвата и маншетите на ръкавите на ризата. Преобладаващ бод е възловият, а основен тон — оранжевият.

Видинската шевица е типична със своята миниатюрност и с геометричните орнаменти, разположени по пазвата и маншетите на ризата. Орнаментите са асиметрично и наклонено разположени. Цветовете на видинската шевица са бледорозови и бледочервени, а понякога и бледожълти. Видинската шевица е рамкирана, като всеки орнамент е поставен в позитивна рамка.

Самоковската шевица се характеризира с растителни орнаменти, които са симетрично разположени. Преобладава червеният цвят, който се уравновесява със зелено, синьо, жълто, кафяво. Наклоненият бод при самоковската и станкедимитровската шевица се смята от някои специалисти за източна (ориенталска) заемка.

#### Художествено коване на метали

Традицията да се украсяват предметите от ковано желязо е много стара и обхваща всички произведения на ковашкия занаят — мотики, търнокопи, косери, коси, сърпове, панти, чукчета за врати, звънци и пр. Някои от тях, като палешници и мотики, са били рядко украсявани, докато други са били обект на специална украса — сърпът на младата жътварка или косерът на млад лозар били украсявани със звездички, кръгчета, цветчета, чертички, зигзаги.

Декоративните украси на тези произведения биха могли най-общо да се отнесат към два дяла: а) орелефни (изпъкнали) моделирани украси (змии, цветя, орнаменти), чието скулптиране е от цяло желязо; б) врязани чрез резец или други инструменти върху повърхността на желязото растителни и животински орнаменти, геометрични фигури и др.

Заслужават внимание най-вече предметите от ковано желязо, употребявани в бита. Истински художествени произведения са синиите, чукчетата за порти, свещниците, светилниците за борина, култовите и жилищните полилеи, ковчежета за пари и други принадлежности. Най-хубавите предмети от ковано желязо безспорно обаче са свещниците и въглярниците. Майсторите ковачи са обръщали внимание не само на практическото предназначение, а и на въздействието им, като върху тях са изобразявали цели композиции от стилизирани растения, предимно цветя, птици, човешки силуети, листа, геометрични орнаменти и др.

Един от най-широко употребяваните битови предмети, който се е запазил до XIX в. и се ползвал при поддържане на главните в огнището, е въглярникът. Той има формата на «конче», «магаре», «мечка» или пък образ на митическо същество — змей, ламя. Главата му е скулптурно произведение. Тя представя змия, волска глава или фантастично животно, най-често змей. На шията на въгляр-ника има разнообразни скулптурни украси под формата на лъкатушеща змия или

пък халки. По тялото на въглярника с длето (секач) са изсечени вълнообразни и зигзагообразни линии.

Традицията да се създават художествени произведения от ковано желязо е широко разпространена и при правенето на отделни украсителни елементи от «пеещите» каруци в Североизточна България, при изработването на катинари и някои черковни предмети.

Особено внимание заслужава златарството, което е един от най-старите художествени занаяти. При него се изразява с пълна сила традицията в българската орнаментика, тъй като накитите винаги са допълвали облеклото на българина и са били в съзвучие с функционалната му стойност и изискване. Те най-мъчно са се поддавали на чуждо влияние.

При златарските предмети преобладават растителни орнаменти, но се срещат и животински орнаменти (птица, двуглав орел и др.). Особено ефективна е украсата на златарските произведения с филигран. Тънките сребърни или златни нишки дават възможност за красиво ажурно преплитане, за изобразяване на розета, листа, пера, пеперуди и др. форми на плътна метална подложка.

#### Приложна живопис

Народната приложна живопис е друг художествен занаят, който е бил добре развит в България. Народни майстори са рисували по стените на църквите, по булчинските ракли, по стените на сандъците на железните каруци, върху великденските яйца. Украсата на някои народни жилища чрез правене на перваз от хума също е своеобразна народна приложна живопис (Вакарелски, 1974, 733).

Писаните сватбени ракли (сандъци) са интересни и богати предмети със свое определено място в историята и развоя на българското приложно изкуство (Йорданова, 1974, 71 и сл.).

Най-често върху раклите са рисувани цветя — самостоятелно или букети във ваза, стилизирани дървета и храсти. Почти винаги върху раклите се изписва годината на сватбата или производството на раклата, имената на младоженците или на майстора. Първите възрожденски ракли са внесени от Брашов (Румъния), но по-късно българите започнали сами да ги правят. Центрове на производство и употреба станали Банско, Трявна и Стара Загора.

Рисунките са изпълнявани с блажни бои и отразяват художественото виждане и живописния усет на народния творец. Такъв писан сандък е бил скъп дар за всяка мома, която ще става невеста. В него тя тъкми сватбените дарове. Раклите са заемали централно място в стаята на младоженците.

Народната технология за изработване на дърводелски произведения за домашна употреба и производствени уреди — лъжичници, стенни долапи, чекръци, хурки и др., може да се обособи в две големи групи: а) рязане върху дървена плоскост, предварително оцветена с постни бои. По този начин орнаментите, които се издълбават след оцветяването, имат естествения цвят на дървото, а за фон имат оцветената плоскост; б) рисуване с блажни бои върху грундирано дърво.



Този начин на оцветяване, на боядисване е вече изпълнение на майстор художник. Елементите, които се срещат върху този вид произведения, са главно от растителния свят — кипариси, цветя, листа в композиционно решение и строга симетрия.

Изписването на каруците е явление, за което условия се появяват едва по време на Българското възраждане и навлизането на капиталистическите отношения сред българите (Маринов, 1978, 54 — 63; Колев, 1983, 28—32).

Теренните проучвания показват заимствувано културно влияние от Русия, Бесарабия и Румъния. Първоначално писаните каруци се появяват в Североизточна България (Силистренско, Толбухинско), откъдето се разпространяват в останалите райони на страната.

Възприето веднъж от българските майстори коларо-железари, това явление добива свой български колорит и съдържание, с което става елемент от българската народна култура.

Трудно могат да се очертаят ареали на определени мотиви, използвани при украсата на каруцата, тъй като декоративното оформление на всяка изписана каруца е в повечето случаи плод на индивидуалните художествени възможности и вкусове на всеки майстор, от една страна, и вкусовете и желанията на потребителя, от друга страна.

Най-стари изобразявани фигури, срещани днес все по-рядко, са геометричните фигури: кръг, триъгълник, правоъгълник, пресечен трапец, начупени линии. Обикновено те се използват за рамките на сандъка или дъната, като вътре в тях се разполагат други орнаменти. Към рамкираните фигури трябва да бъде отнесена и сърцеподобната фигура, в която народният художник след това рисува различни растителни орнаменти.

Често срещани орнаменти са зооморфните: лъвска глава — сама или в комбинация със змия — конски глави, обърнати една срещу друга, или даже цели коне и магарета. Изобразяването на тези фигури не е случайно. Те или са схващани като първи помощници на човека, или като символи на слънцето, на силата и на красотата.

Най-често срещаните орнаменти са растителните. Изобразявани са клонки с листа, пъпки, житни класове, плодове (грозде, праскови, круши, ябълки), букети от цветя или цветя във вази. Предпочитани са лалета, рози, кокичета, хризантеми, маргаритки, зюмбюли, макове. Това са мотиви, които народният художник вижда около себе си. При това явен е стремежът на майстора художник да ги предаде така, както ги е виждал в заобикалящата го среда, без опити за стилизация.

Срещат се и пейзажни изображения в романтичен или пасторален дух. По-рано е изобразяван и св. Георги, яздей кон и пробожващ с копието си триглавия змей или ламя.

Прилагането на живопистта при боядисването на яйцата е добило широко разпространение сред българите. Боядисаните яйца народът нарича «писани яйца» или «перашки» яйца. Обичаят е познат на много народи — индийци, балтийци, шведи, германци, което говори за неговата

старинност, т. е. той ще да е съществувал още в езическо време, възприет по-късно и от християнската религия.

Яйцето е символ на живота, на плодородието, на здравето. Червени яйца се боядисват на Великден. Все на този ден децата си разменят яйца и измерват здравината им, като всяко дете си има борук, борец, най-здрaво яйце. Истинските яйца понякога са заменяни от дървени, боядисани в червено и изпъстрени с растителни орнаменти.

Изписването на орнаментите става с помощта на разтопен восък, нанасян с металическо перо или пък с металическа тръбичка. Изображенията имат богат замисъл и всестранен обхват: ивици като шевици, стилизирани човешки или геометрични фигури, цветя, звездички и пр. Майсторството се проявявало и при едноцветното боядисване на яйцата. Българката е използвала широко растителни бои: боя от дюлеви листа, от лукови люспи, които давали тъмночервен цвят, млечка за жълто, липов цвят за бежово и т. н. Познато е и рисуването със солна и сярна киселина. Яйцето се боядисва с основен фон, след което със солна или сярна киселина, която разтваря грунда, се рисува желаната форма, желаният орнамент. Практикува се и лепенето на разноцветни конци, на лист от магданоз. Облепването на яйцата с картинки е ново явление, характерно повече за града, отколкото за селото.

Стенописите и зографството (иконографството) са също дял от народното художествено творчество. Прекрасни образци на стенописи има в манастирските църкви: (Рилски манастир, Бачковски манастир, Преображенски манастир, църквите в с. Арбанаси), във възрожденските къщи (Копривщица, Карлово, Арбанаси).

Както при дърворезбата, и тук се оформят школи, които са оставили забележителни произведения на народната приложна живопис: Търновска, Тревненска и Самоковска школа.

Търновската художествена школа е създадена през средновековието (XII—XIV в.). Най-известни от запазените паметници на тази школа са: стенописите от болярските църкви на Трапезица, в църквата «Св. 40 мъченици» (1230 г.), в Боянската църква (1259 г.), в скалната църква при с. Иваново — Русенско (XIV в.), в църквата «Св. Петър и Павел» (края на XIV в.) в Търново и др.

Търновската художествена школа възприема някои от основните особености на константинополската живопис от XII—XIV в. — античната телесност на фигурите, раздвижеността на стойките, архаични пейзажни тонове. В Търновската школа се развива монументална стенна живопис с новата за епохата техника на темперните бои. В изографисаните църкви и особено в Боянската църква изображенията достигат до голяма психологическа дълбочина и човечност в израза на лицата, истински портретен реализъм.

Редом с образа на идеалния, на съвършения човек се явява и образът на реалния човек. Последният е противопоставен на аскета и в неговия образ има една жизнерадост, един стремеж към по-добро земно съществуване. Зографите ни въвеждат в тогавашната българска атмосфера чрез свободното вмъкване на елементи от облеклото, сечивата, оръжието, музикалните

инструменти, взети от съвременната действителност. Така например в сцената «Тайната вечеря», изобразена в Боянската църква, е показана употребата на лук и чесън като храна.

Търновската художествена школа се отличава от съвременната ѝ византийска живопис и с по-голямата опростеност в композицията, по-убит и благороден колорит, чрез който се изтъква повече духовното съдържание на образа. Пак при тази школа се развива и книжната миниатюра (илюстрация на богослужебни и светски книги): Манасиевата хроника (1331—1340 г.), Иван-Александровото (Лондонското) евангелие (1356 г.), Томичовия псалтир (XIV в.).

Тревненската художествена школа се развива по време на Българското възраждане. При формирането ѝ влияят старите традиции на Търновската художествена школа. Дейността на майсторите от тази школа обхваща цяла Северна България, преминава в Румъния, а на юг стига до р. Марица и Странджа планина. Тревненската живописна школа е преди всичко иконописна (зографска) школа.

В иконите на тревненските майстори се проявява по-голяма творческа свобода. Битовата характеристика в тях е подчертана и наситена с реквизита, архитектурата и естествените багрила на родния край. Прочути зографски тревненски фамилии са тия на Витановците, Захариевците, Даскаловите, Миньовците и др.

Повечето от рецептите и производствената технология са били домашна, родова професионална тайна, предавана по наследствена линия. Особено място сред иконографските творби заемат народните примитиви, които с рисунъчната си деформация и експресионистичния артистичен колорит бележат прехода към съвременното изобразително изкуство. Те са предвестници на новата българска гражданска живопис.

Самоковската художествена школа е също иконописна школа, създадена в края на XVIII в. и достигнала пълен разцвет през XIX в. Представители на тази школа са прочутите Захари Зограф и Станислав Доспевски.

Самоковските живописци се влияят от светогорската живопис, като внасят и свое тълкуване в образите и сюжетите на църковната живопис. По време на Възраждането те започват да рисуват светски, битови сюжети, портрети на платно и стена. Творби на майстори живописци от тази школа се срещат из цяла България, а също така и извън границите на България — Атон, Йерусалим, Сърбия, Босна, Русия.

### Народна поезия и проза

Българското устно народно поетично творчество (фолклорът) заема важно място в живота на народа до края на XIX в., а в някои области и до много по-късно. В жанрово отношение то се разделя на народни песни, народна проза, народни пословици и поговорки, благословии и клетви, гатанки, наричания, детски фолклор, хумор, сатира и народна драма.

Главни носители на народната песен в България са жените. Българката е създала хиляди песни, които са пряко свързани с живота. Всяка песен има свое предназначение — било в трудовия процес, било в народните обичаи, в народните танци или веселие. Тази функционална определеност на песните намира отражение в музикалните и поетическите белези. Отделни жанрове имат свои собствени черти, по които българинът ги различава. Той никога не може да сгреша трудовата песен при жътва с коледарските песни или с песните, придружаващи хорото.

Народната песен е създавана по два начина — от отделни изпълнители и колективно. Творчеството при първия начин е значително по-разпространено, отколкото при втория. В миналото творци на народни песни е имало във всяко селище. Това са били поетично надарени личности, които «правят», «гласят», «съставят» песента както по тяхно собствено желание, така и по молба или по поръчка на някои съселани. «Поръчаните» песни са най-често за умрял човек, когото близките не могат да прежалят.

Създадената от талантливия народен певец песен тръгвала из селото. Ако тя имала поетически качества, скоро излизала извън границите на селото и получавала широко разпространение, като всеки нов певец внасял по нещо ново в нея, докато текст и музика достигнат върховете на народната поезия. В почти всички случаи, известни досега, певецът създава само текста, който е в духа на старото народно творчество и често заимствува от стари песни — отделни стихове или поредица от стихове. Мелодията е винаги заим-ствувана от позната песен.

Качествена разлика между създадените песни от отделни певци и тези, създадени от колектив, няма. И едните, и другите подлежат на непрекъснато изменение и обогатяване.

Старите народни певци са се отнасяли с голяма почит към народната песен. Удивителна е тяхната памет. Обикновено неграмотни, те са били в състояние да запомнят и незабавно да възпроизведат песен с 200, пък и дори с повече стихове. Чуват ли песен, която да ги развълнува, те я помнят така, че и след много години могат да я възпроизведат в пълните ѝ подробности. Особено здрави следи оставят в съзнанието им народните песни, които са научили на младини, докъм 20-годишната си възраст. Тези песни те помнят до гроб.

Огромната памет на народните певци и силната им любов към народната песен личи от обстоятелството, че често знаят над 500 песни. В отделни случаи тази граница е далеч надхвърлена. Така например народният певец от Добруджа Павел Атанасов е изпял 742 песни, които са записани и изследвани от сътрудници на Института за музика; Васила Вълчева, също от Добруджа — около 1000 песни; Пенка Поптодорова от Северна България — над 1000 песни и др. (Кауфман, 1970, 10).

Още първите български фолклористи се сблъскват с необходимостта от класификация на народните песни. Използват се главно три критерия: а) функционалният принцип, при който се изхожда от предназначението на песента — време, условия, обстановка на изпълнение (при обреди, на трапеза, на хорà, при жътва, на седянка, на копан, на сенокос и пр.); б) жанрово-художествен принцип, при който песните се делят на лирически и епически или по признаци на

поетиката, стихосложението и др.; в) идейно-тематичен принцип (Динеков, 1972, 275; Романска, 1965, 27—30).

Петър Динеков класифицира народните песни в девет групи (Динеков, 1972, 280 и сл.): 1) обредни песни, свързани с календарните и семейните обичаи и обреди; 2) митически песни, отразяващи езически и християнски религиозни представи; 3) юнашки песни; 4) исторически песни, обхващащи периода XIV—XX в. и отразяващи различни моменти от историята на нашия народ: а) песни, отразяващи турското нашествие и свързаните с него бедствия и страдания (XIV—XVIII в.); б) песни за националноосвободителните движения през XIX в.; в) късни исторически песни от края на XIX и началото на XX в.; 5) хайдушки песни, които по същество са исторически песни, но се налага да бъдат обособени в отделна група поради своята идейна насоченост, високото си поетическо развитие и голямата роля, която играят в живота на нашия народ; 6) балади; 7) битово-социални песни, които могат да бъдат разпределени в няколко дяла (семейни, любовни, трудово-професионални, социални и хумористични песни; 8) детски песни и залъгалки; 9) съвременни народни песни, които биват свързвани с политическите борби на нашия народ (1923—1941), песни, свързани с антифашистката съпротива (1941—1944), и песни, свързани със социалистическото строителство.

Обредните песни са плод не само на поетическата чувствителност на нашия народ, но и на съкровена вяра. Обредната песен е неделима част от обичая и от словесните заклинания. Тя отразява жизнените икономически интереси и религиозно-магическите представи на народа, свързани с празника. В нея трябва да се вижда не проста забава, както при много видове песни, не само проява на една естетическа потребност, но и израз на жизнените чувства и желания. Обредната песен, изнесена при съответната празнична обстановка, е не само очарование за слуха и ума, но и упование за надежди, породени от условията за препитание, и за успех в труда. Тази песен крие призивната сила на молитва, на заклинание и в този смисъл тя допълва и осмисля обредно-магическия акт. Онова, което се цели в обикновените обществени отношения чрез едно просто благопожелание, чрез един установен от традицията поздрав, тук се постига чрез обредната песен с всичко формално завършено и идейно подчертано в нея. Песента се превръща в жизнено важно дело, полезен подход към една нова цел, практически израз на което дава религиозно-магическият акт.

Същински обредни песни са изпълнявани само в определени дни по календара за разлика от много други песни, битови и новелистични, които само по-късно са свързани с празниците, без да имат органическа връзка с обряда.

Обредните песни придружават коледуването, лазаруването, пеперудата и Герман, ладуването и Гергьовден, както и обичаите и обредите, свързани с трите цикъла от човешкия живот: раждане, сватба и погребение (БНТ, 1962).

Митическите песни са възникнали на почвата на представи за силите, които движат света, предполагат вярата в богове и в духове, които влияят върху природата и човека в разрез с естетическите възможности и закони.

Определянето на част от народните песни като митически не означава, че те са запазили една стройна и развита митология, наследство от езически времена. В тези песни се съдържат отделни митични представи, запазили се дълго време в патриархалната среда като част от нейните поверия, демонология и «низша» митология. Такива са вярата в митични същества и във възможността да се общува с тях, в свръхестествената сила на определен род слово и действие (проклеване, магия, урочасване), превръщането на хора в животни, птици и растения (и обратно), «човешките» качества на животните (говорят, отблагодаряват се, отмъщават), контактите между живи и мъртви и т. н. (Бояджиева, 1985, 245).

Редом с юнашките и хайдушките песни, които народът възкресява в спомени за един героичен век или от по-ново време с апотеоз на мъжката сила и смелост и редом с битовите новели, които занимават въображението с любопитни, точно предадени събития от личния и обществен живот, митическите песни образуват особен кръг малки поеми, често истински балади по сюжет и техника, достойни да съперничат по реалистично вживяване или художествено овладяна фантастика с други — най-хубави и лирически създания на народния певец.

Не всякога може да се постави строго разграничителна черта между отделните видове народни песни било поради сродство на мотивите, било поради еднаквата поетична техника. Все пак различията тук почиват на някои очебийни основни черти в подбора на материала и осветлението на живота.

Митични образи и теми срещахме както в юнашките, така и в битовите и обредните песни, без това да е типично за мотива и изложението им. При митични песни в по-тесен смисъл главното внимание се насочва към намесата на свръхестествени сили в съдбата на човека, често, но не винаги при напрегнати чувства и преживявания. И тук реалистично-битовото държи обикновено широко място, но то е само в услуга на вярата в чудното, тайнствено стечение на обстоятелствата.

Митичните същества могат да бъдат групирани така според Цв. Романска: 1) олицетворения на природни стихии — самовили, самодиви, вили, юди, змейове, змеици, лами, хали; 2) олицетворение на небесни светила — слънце, месец, звезди; 3) олицетворение на болести; 4) орисници (наречници).

Най-често срещаните митични образи в народните песни са: слънцето, месецът и звездите («Слънце и юнак», «Слънце и Грозданка»), самовили и самодиви («Гюргя самодива», «Ребрю юнак и самодива»), ламя, змей, змеица («Радка и змей», «Стана и змей», «Овчар и змеица»), орисници или наречници («Орисан Ангелчо»), чумата («Чума и Станка сираче»), души отзъд гроба («Лазар и Петкана», «Вградена невяста», и др. (БНТ, 1961).

Битовите песни заемат важно място в българския песенен фолклор. Това са песни за всекидневните грижи и радости на човека, за неговия личен, семеен и трудов живот. Така те включват: любовни, семейни, трудово-професионални, социални песни, насочени към теми от съответния кръг — младост и любов, семеен живот и роднински отношения, труд и поминък (Бояджиева, 1985, 249). Към битовите песни са прибавени и хумористичните песни на българите.

Битовите песни пазят следи от старинни родствени връзки и битово-социални отношения, като в същото време отразяват последователно и по-чувствително от останалите песенни видове промените в живота и културата на българското село през последните 100—150 години. Изпълняват се при всички поводи за пеене в селския бит.

Като образни на семейно-битови песни могат да бъдат посочени: «Чие хоро е най-хубаво», «Седянка се кладе», «Донка двори мете», «Войник на сватбата на жена си», «Два са бора ред поредом расли», «Слънце ми трепти, захожда», «Залибил Стоян Борянка», «Залиби дядо три моми» (БНТ, т. VII, 1962).

От трудово-поминъчните песни могат да бъдат посочени «Що ми е мило и драго», «Зажни, Ружо, тебе лека ръка», «Обзаложила се Петкана», «Яна наджева кираджийче», «Сбогом, прощавайте», «Яна жали деветте си братя жътвари», «Стоян и агънце», «Троица братя града градили», «Тъкала Донка престилки», «Стоян кervанджийче» (БНТ, т. VIII, 1962).

Българският юнашки епос е тясно свързан с епоса на другите балкански народи и особено със сръбския. Използвани са черти на митични и исторически образи. Освен това хиперболизацията играе голяма роля. Чрез нея са възпети физическата сила и юнашките добродетели. Фантазията превръща обикновени феодални владетели в юнаци със свръхестествена човешка сила, борци за свобода на народа и закрилници на угнетените.

Централна фигура, около която е създаден цикъл песни, е Крали Марко. Други популярни герои на българската епика са легендарният Момчил, Оолен Дойчин, Филип Маджарина, Рельо Шесто-крильо, Груица войвода и т. н. Българският юнашки епос има реалистичен характер и подчертан национален колорит.

Макар някои от юнаците да са исторически личности, в песните за тези юнаци историческото е много малко. Преобладават народното предание, народната фантазия. Като всеки национален епос и нашият е израз не толкова на историческата документалност, колкото на народното самочувствие, на народния героичен идеал, окрилен от едно богато въображение.

Подобно е положението и в други национални епоси, където историческите събития, историческото лице са само повод за създаването на идеален герой.

Каква е историята и каква е поезията в живота на най-големия герой в нашия народен епос — Крали Марко? Как става така, че синът на крал Вълкашин, станал впоследствие васал на турците, участвувал в боевете на страната на турците първоначално, става в народните песни народен закрилник, става героят, който освобождава «три синджира роби»?

Образът на Крали Марко търпи развитие в българския народен епос. Първоначално той служи на султана, като освобождава дъщеря му Айкуна от Чер Арапин. Едва по-късно той е вече закрилник на българите от турците. Така че Крали Марко ще да се е развил първоначално като великан, а след това вече и като борец против турската власт.

В някои от песните Крали Марко е по-силен от своите противници. В други той е по-слаб и тогава ги побеждава с хитрост или с помощта от самовила — според едно предание Яна самовила от благодарност, че е напоил жадните ѝ деца, го дарява с юнашка сила и му помага винаги, когато той е в беда.

В едни от песните Крали Марко воюва заедно със своите побратими, а в други се бие против тях. Тези песни са отражение на историческия момент, в който са създадени. В първия случай балканските народи воюват съвместно срещу турския поробител, по-късните песни отразяват феодалните размирици, станали причина за падането на България под османско иго.

Народният певец не може да прости на юнака Крали Марко, когато той се самозабравя, когато се откъсва от народа. Тогава той му предрича неговата гибел («Крали Марко загубва силата си»). Така от положителен герой Крали Марко преминава в своята противоположност — неговите положителни качества са изместени от отрицателни качества (БНТ, 1961).

Историческите песни обхващат събития и лица от XIV до XX в. (БНТ, 1961). Напоследък някои автори издигат тезата за съществуването на песни отпреди падането на България под османско иго, т. е. говорят за съществуването на т. нар. «царски песни».

Най-старите записани исторически песни отразяват турските нашествия. В тях са обрисувани образите на последните български владетели и най-вече подвизите и героичната смърт на Иван Шишман. По-късно историческите песни отразяват тежкото положение на българския народ по време на османското робство, убийствата, насилствените потурчвания, а също така и борбата за политическа свобода и освобождение на България. След Освобождението при новите обществено-икономически и културни условия продължава създаването на песни, особено във връзка с войните — Сръбско-българската война, Балканската война (превземането на Одрин).

Съвременното устно поетическо народно творчество обхваща песните, създадени по време на антифашистката борба на българския народ и партизанското движение през Втората световна война, както и песните, възникнали през периода на социалистическото строителство у нас.

Известни исторически песни са: «Цар Иван Шишман на Софийско поле», «Хан Татар и Тодорка», «Даваш ли, даваш, Балканджи Йово», «Чифликчия турчин открадва жената на жътвар», «Велчова завера», «Смъртна на Гоце Делчев», «Бояне, либе, Бояне» и др.

Хайдушките народни песни са източник, от който могат да се почерпят сведения за историята на българското хайдутство и да се нарисува картината на неговия бит. Поради устното предаване на народните песни в тях много често са разменени имена и събития.

Хайдутин е название, означаващо народен закрилник и отмъстител по време на османското робство (БТР—1070). Кога и как е възникнало хайдутството, в какви форми и при какви обстоятелства, на тези въпроси е трудно да се отговори. Вероятно хайдушкото движение се е появило едновременно на разни места по нашите земи.



Много и разнообразни са били причините за излизането на хайдушкото поприще, но всички те могат да се обобщят в едно: робството. Хайдутството е възникнало по необходимост: при едного турците убили родителите или брат му, другиму откраднали булката или поругали сестра му, едни били лишени от целия си имот поради потисничеството на бейовете, а други били ограбени по пътищата, с което били лишавани от средствата за съществуване.

По-известни хайдушки войводи са: Чавдар, Страхил, Татунчо, Мануш, Стоян, Семко, Индже, Кара Танас, Вълчан, Панайот Хитов, Хаджи Димитър, Стефан Караджа, Капитан Петко и жени войводи — Румяна, Рада, Сирма, Бояна, Янка, Богдана, Драганка и др.

Дом на хайдутите е планината с определени сборища, каквото е например Агликина поляна (около Сливен). Оттам хайдутите са излизали за изпълнение на някоя задача и пак там са се връщали за почивка. Трудният живот на хайдутите е бил немислим без подкрепата на населението — на първо място овчарите и говедарите, които ги снабдявали с храна и ги осведомявали за живота наоколо: какво става, кой минава по пътищата.

Труден, опасен, изпълнен с лишения е бил животът на хайдутите, затова и съвсем естествено наесен идвали умората и копнежът по мирен живот при своите. Зимата хайдутите прекарвали кой където намери.

По някои мотиви хайдушките песни много си приличат с юнашките песни. Създаването на народната песен е представлявало един непрекъснат процес, като новото всякога държи връзка със старото, с предходното. Когато на историческата сцена излиза хайдутството и се появява нуждата от песни за него, при липсата на хайдушка песенна традиция естествено е народните певци да се обърнат към улегналата традиция на юнашката песен. Тази взаимност е запазена до много късно, поради което хайдушките песни запазват елементи, свойствени на юнашките песни. Така юнашките подвизи, юнашката сила и ловкост са прехвърлени на хайдутите и хайдутите, също както и юнаците, с един замах унищожават цели потери, притежават оръжие, неотговарящо на възможностите и силата на обикновения човек, разговарят с конете си и т. н.

В характеристиката на хайдушките песни влизат няколко черти: на първо място, това е техният реализъм, на второ място, историзмът, следвани от демократизма и оптимистичния дух. Героите хайдути са свързани с имена на личности, които са исторически засвидетелствувани. Това са хора, тръгнали да възстановяват правдата, да накажат потисника. Хайдутите са хора, които се отнасят с презрение към смъртта.

Въпросът за произхода и географското разпространение на хайдушките песни е колкото интересен, толкова и труден за разрешаване. Що се отнася до общата външна насока на движението на мотивите, тук с положителност може да се каже, че по правило то върви от Източна България към Западна България, обратно на движението на епичните песни, които идват от югозапад към североизток. Разбира се, изключение има, доколкото хайдути е имало в цялата страна, но главното хайдушко гнездо е било в Тракия с център Сливен, града на стоте войводи (Табakov, 1924).

Отношението на нашата съвременност към народните песни и въобще към народното творчество е един от най-важните проблеми на народната ни култура. У нас се борят главно две направления, две становища: едното гледа на фолклора като на отживелица, която трябва да се нагоди към западния вкус, да се «цивилизова», а другото течение държи, щото българският фолклор да запази своята самобитност, своята свежест, своята автентичност.

След Деветосептемврийската революция дейността по проучването на фолклора се съсредоточи главно в Етнографския институт — отдела по фолклористика, обособил се през 1975 г. в Институт по фолклор и Институт по музикознание при БАН. Записани са вече над 70 000 народни песни. Ревностни събирачи на народни песни са Ст. Джуджев, Р. Кацарова, Н. Кауфман, Ив. Качулев, Ст. Стойкова. Неотложна задача на фолклористи и етнографи е. записването на наличните, незаписани народни песни.

Към народното поетично творчество спадат още приказки, предания и легенди, пословици и поговорки, а също така и гатанките.

Народните приказки представляват народни разкази, в които възможното, действителното е примесено с невъзможното, с фантастичното. Приказките биват вълшебни, за животни, битови и анекдоти.

Приказките за животни са най-старите творби на прозаичния фолклор. Това се обяснява с факта, че по пътя на своето културно развитие човекът се сблъсква най-напред с животното. Него дебне той с часове и дни, за да го убие и да нахрани себе си и близките си с месото му и облече кожата му, или пък го прогонва, за да обезпечи безопасността на близките си; пак животното боготвори и се стреми да умилостиви с магия и заклинание, виждайки в него свой прадед и покровител (БНТ, 1963). Най-често герои на народните приказки за животни са вълкът и лисицата («Болен здрав носи»).

Фантастичните приказки, наричани още вълшебни, са вторият голям дял от народните приказки. Те са възникнали също тъй в дълбока древност. Тези приказки разкриват пред нас един широк и необятен свят на неустрашими и непобедими юнаци, които побеждават триглави лами, скитат през девет царства в десетото да дирят жива вода, като показват наред с голямата си физическа сила и редица човешки добродетели и качества: благородство, справедливост, честност, скромност, умение, ловкост, досетливост. Освен юнаци във фантастичните приказки се срещат образите на животни и митически същества. Като пример за фантастична приказка може да бъде посочена приказката «Тримата братя и златната ябълка», където най-малкият брат побеждава ламята, защото е смел и благороден човек.

Битовите приказки възпроизвеждат всекидневния живот и бит на народа пряко и непосредствено, без да се прибегва до условните похвати, които срещаме при вълшебните приказки и приказките за животни. В тях се поставят най-жизнени въпроси — за брака, за съпружеската вярност, за отношението между родители и деца, за бедността и богатството, за труда и леността, за честността и лъжата. Това са проблемите, въпросите, с които човек живее: какво да се прави, как да се живее, какво е мястото на отделния човек в обществото. Битовите приказки вдъхват вяра на

трудовия човек, укрепват надеждата му в идването на по-добър и по-справедлив свят. Като пример за битови приказки могат да бъдат посочени: «Примък-отмък», «Хитър Петър и Настрадайн Ходжа», «Глупавият мъж» и др. (БНТ, 1963).

Преданието представлява разказ за нещо отдавна минало, това е «историята на народа, както си я разбира той сам» (Шишманов, 1889). Българските народни исторически предания, както и историческите песни са създадени за едни и същи исторически събития и исторически личности: борбата срещу турските завоеватели. Историческата правда е различно застъпена в тези два жанра — при историческите предания историческите факти търпят по-значителни промени.

Различаваме предания за исторически събития (Търновското предание за възобновата на Българското царство, преданието за стъпките на Русия); предания за бележити личности (Иван Шишман, Крали Марко, преданията за хайдутите, за българските революционери, участници в народоосвободителното движение от XIX в.); топонимични предания (за произхода на скали, селища, строежи) (Коцева, 1985, 287—290).

Легендите са прозаически повествователни фолклорни произведения, в които съответно със степента на знанията в определен исторически период са разкрити възгледите и мислите, на хората за природата и обществото (Коцева, 1985, 290). Класификацията на българските народни легенди обхваща следните основни дялове: легенди за митически същества — таласъми, караконджовци, вампири, устрели, самодиви, вили, юди, змейове, ламии, хали, дяволи; религиозни легенди (господ, Христос, Богородица, св. Никола, св. Трифон, св. Илия, св. Георги); етиологически легенди — за сътворяването на света и човека, за произхода на слънцето, луната, звездите, на земята, за произхода на мъжа и жената, за произхода на различните народности, на храната, на облеклото, на птиците и другите животни, на растенията и т. н.

Много популярни предания сред българите са: «Как е бил основан Търновград», «Момина крепост», «Жидов гроб», «Шишмановото дърво», «Патриарх Евтимий» (Попова—Панайотова, 1969); «Невестин камък край Триград», «Искърският пролом», «Самодивски или Свети кладенец край Златица», «Русалското изворче край Сопот», «Рабишкото блато и Магура», «Хисарската крепост», «Нос Калиакра» (Огнянова, 1984).

Наред с приказките, преданията и легендите в българския фолклор значително място заемат и т. нар. кратки жанрове — пословици, поговорки, гатанките и наричанията.

Пословиците са кратки изречения, които изразяват в сбита форма съждения, обобщени наблюдения от живота: «Камъкът тежи на мястото си», «От стар бук обръч не става» (Стойкова, 1985, 293—298).

Поговорките са образни изрази, обикновено с преносно значение, при което не представляват завършена синтактична цялост и се свързват със съседна фраза: «като кучето на нивата», «ден до пладне», «ни в клин, ни в ръкав».

Докато пословиците отразяват възгледите на народа за света и живота, за обществото, за доброто и злото, за истината и лъжата, за ума и глупостта и т. н., то поговорките не съдържат самостоятелно значение, а се употребяват само при конкретен повод, като влизат в състава на друго изречение. Значителна част от българските пословици и поговорки принадлежи към един общ международен фонд (балкански, славянски, европейски). Възникнали през различни исторически епохи, те отразяват различно идейно съдържание, често пъти противоречиви възгледи.

Гатанките са изречение или кратък словесен израз, в който се посочват признаци на някои предмети и трябва да се разкрие самият предмет: «Гърбава баба — сребърни обеци» (кобилица с менци), «Две огледала на една тиква» (очите), «По тавана свещи горят» (небето със звездите) и пр.

### Народна музика

Богатото разнообразие на българската народна музика е резултат от разноплеменните култури, които са се втели през вековете в единното русло на общобългарската култура: тракийска, славянска и прабългарска. В своята същност българската народна музика е клон от народната музика на украинци, белоруси, руси и особено много се родее с музикалния фолклор на югославяните, като при това притежава редица специфични черти и своеобразен инструментариум.

Българската наука не разполага с достатъчно документи, които биха позволили да се характеризира музиката на траки, славяни и прабългари. Оскъдни са и музикалните документи от Първата и Втората българска държава.

Траките са употребявали различни музикални инструменти: китари, лири, флейти, гайди, различни видове тъпани и звънци.

Името на легендарния музикант Орфей е най-популярното име на музикант от древността. Музиканти са изобразени в стенописите на Тракийската гробница около Казанлък (IV в. пр. н. е.), свирач се вижда и в Панагюрското съкровище (IV в. пр. н. е.) (Кръстев, 1970, 6 и сл.). Ксенофонт е оставил няколко сведения за маниера на пеене у траките, а също така и описание на народните инструменти, на обичаи, придружавани с музикални изпълнения.

Византийският хронист Теофилакт Симоката свидетелствува, и че в края на VI в. е видял в двора на императора Маврикий трима пленени славяни, които вместо оръжие носели музикални инструменти — лири. По същия повод византийският историк Теофан говори, че инструментите на тримата славяни били китари. Според сръбския славяновед В. Ягич под названието лира и китара тези византийски историци са разбирали славянската гусла. Особено ценни са отговорите на римския папа Николай I на въпросите на българския цар Борис (Михаил), в които се говори, че преди да влязат в сражение, българските войници извършвали игри, пеения и някакви

заклинания. Това никак не се харесвало на папата, тъй като езическите игри и песни са били сериозно препятствие срещу новата вяра. Срещу светските народни песни реагира остро и Презвитер Козма (X в.). В известната негова беседа се порицават ония християни, които с «гусли, игри и бесовски песни вино пият».

До нас са дошли други сведения и паметници за музикалните инструменти, употребявани във феодална България: статуетка на свирещ музикант на тристранна лютня (VIII—IX в.), релефна плоча със свиреща на едноцевна свирка девойка (IX в.), кокалена свирка с шест дупки, намерена в една могила край Панагюрище (XII в.), фреска на тъпанджия в скалната църква край с. Иваново, Русенско (XIV в.); тъпанджия от Хрельовата кула в Рилския манастир (XIV в.).

През средновековието (XIII—XIV в.) може да бъде посочен титанът на музикалното изкуство по това време Йоан Кукузел, наречен «Ангелогласния». Той бил укоряван за «варваризмите» в музиката, а тези варваризми били мелодиите и мотивите на българската народна песен, съчетани със стилистиката на църковното песнопееие.

Стефан Герлах (XVI в.) съобщава, че българските коняри идвали в Цариград, за да постъпят на султанска служба, с гайди и игри. Йеромонах Спиридон говори за обреди и песни, изпълнявани на Бъдни вечер, Нова година, при гадаенето на пръстени и при засушаване (XVIII в.).

България се дели на няколко основни фолклорни области, отличаващи се помежду си по характера на народната песен, инструментариум и инструментални мелодии. Обикновено фолклорните области съвпадат с ареалите на езиковите диалектни групи. Очертават се няколко мелодични диалекта: севернобългарски, добруджански, тракийски, шопски, родопски, пирински, средногорски, без да се очертават строго определени граници на тяхното географско разпространение (Кауфман, 1970, 61 и сл.).

Севернобългарската фолклорна област е най-сложната за описание поради преселническите движения към Балкана, а после от Балкана на север, идването на тракийците, наличието на старинни етнографски групи, като капанци, хърцои в Разградско, Търговищко и Русенско, ерлийци в Средна Дунавска равнина, шопски район в Северозападна България, торлашки район в Белоградчишко, съртски район в Провадийско. При тази фолклорна област се откриват несвойствени за другите области пентатонични песни, старинни групи сватбени песни, жътварски песни с оригинални провиквания и др. някои особености.

Преселническите движения са оказали влияние и върху добруджанската фолклорна област. Тук са си дали среща два стила — тракийски и балкански. Но има и нещо типично добруджанско — това са инструменталните мелодии на гъдулка, кавал, джура гайда, прочутите добруджански мелодии ръки, сборенки, ръченица.

Тракийската фолклорна област се характеризира с едногласно пееие и богато орнаментирани бавни песни, респективно бавни хора. Кавалът е незаменим другар на тракийския селянин, следвай от джура гайда и по-рядко гъдулка.

Шопската (северозападнобългарската) фолклорна област има свои специфични черти. Шеговитият, с буен темперамент, духовит и находчив шоп е създал и народна музика, която отговаря на тези му качества. Тя не е особено богата на емоции, както родопската песен, но трогва със своята находчивост и изобретателност. Двугласните песни обхващат тук всичките жанрове. Гъдулката, двугласната цафара и тъпанът са типични музикални инструменти. До края на XIX в. тук се срещала и еднострунната гусла (старинен славянски инструмент).

При родопската фолклорна област народната песен е най-добре запазена. Тя звучи така нестихващо, както е звучала в миналото навред в нашата страна. Народната песен тук е тясно свързана с живота и с хората. В сгъсени сред необятните, борови гори махалички девойките, събрани на межо 'седянка', редят 'творят' песни, в които описват различни случки от живота.

Откритото гърлено пеене, типично за повечето фолклорни области, в Родопите отстъпва място на полузакритото, нежното тонообразуване. Текстовете тук са кратки — 10—25 стиха, като само в епическите песни могат да се срещнат повече стихове. Срещат се и седенкарски, и жътварски песни, и песни на гурбет.

От музикалните инструменти типични за тази фолклорна област са каба гайди, тамбура и кавал. Планината постоянно ечи от мелодиите на медните овчарски звънци чанове, чиито звуци напомнят нежните звуци на родопската тамбура.

Пиринската фолклорна област е характерна със своя двугласен стил. Най-обичани са жътварските, седенкарските и хороводните песни. Тук липсват тракийските орнаментирани бавни песни, срещащи се в Родопите и Северна България. При музикалните инструменти зурната говори за турско влияние в тази фолклорна област.

Музикалните инструменти могат да бъдат класифицирани в три основни групи: духови, струнни и ударни.

Към духовите инструменти се отнасят: кавалът, свирката, означавана още и като цафара, дудукът, двоянката, гайдата, зурната и окарината.

Към струнните инструменти спадат: един лъков инструмент, означаван като гъдулка, наричана още кемане, копанка или цигулка и един дрънков инструмент, означаван като тамбура, или байлама, бугария и саз.

Ударни инструменти са: тъпанът, тарабуката, дайретото.

Наред с трите основни групи инструменти познати са и шумопроизводителни инструменти: кречетало, използвано при карнавалните игри. Гордост за овчарите са били звънците на стадата, по чиято мелодия овчарите разпознават стадата си. Техният звън е единствената музика при народните карнавални игри.

Докато едногласното пеене е характерно за цяла България, то двугласното и многогласното пеене е ограничено в Югозападна България: целия Пирински край, много от селищата по западните

склонове на Родопите, Северозападните Родопи (Велинградско), Станкедимитровско, Пернишко, голяма част от Софийско и много от селищата на Пазарджишко, намиращи се на запад от Пазарджик.

При двугласното пеене първи глас пее мелодията, а втори глас пее равен ток. Първи глас се «извива», «издига» се. Той е главен, докато втори глас е зависим, следящ мелодията. Певците от втори глас се стремят да заглушат първи глас. Най-доброто пеене според тях е, когато втори глас «надделее» над първия. Затова винаги втори глас се пее най-малко от две певизи, а се случва да се пее от 6—7 певизи. Първи глас никога обаче не се пее от повече от една певича.

### Народни танци

Танцът е игра, движение на тялото, главно на краката, под определен ритъм, при съпровод на музика или песен. Танцували са още първобитните хора. Това се потвърждава от скални рисунки — например в пещерата «Магурата» са изобразени танцуващи жени, ловни сцени, датирани от бронзовата епоха.

В миналото чрез танца хората давали изява на вътрешното си състояние (например нестинарския танц, русалийските танци), чрез танци си «осигурявали» добър лов или победа при предстоящото сражение с неприятеля (напр. мечи танц, боен танц), пак чрез танца приемали юношите в групата на възрастните (например буенишкия лазарски танц), чрез танца пропъждали болестите, давали израз на радостта и мъката си.

Докато при примитивните народи танцът е нещо синкретично, то при цивилизованите народи на първо място изпъква естетическата функция на танца. Докато в миналото всички хора вземали участие в танците, в наше време освен играчите има вече и публика, която все повече се увеличава за сметка на играчите на народни танци.

Най-ранните вести за народните танци е оставил Презвитер Козма (X в.), който виждал заплахата за религията в «бесовските хора», които народът играел под съпровода на песни и гусли (Въгларов, 1967, 7 и сл.). В една църква в Арбанаси има стенопис, представящ хоро, където изпълнителите са заловени за пояс (XVI в.).

Сведения за народните танци на българите са оставили и някои чужденци: Стефан Герлах (XVI в.), Ами Буе, Ф. Каниц, К. Иречек и др. Сцени, на които са изобразени народни танци, има в Лесновския и Рилския манастир (средата на XIX в.). В картината на Георги Данов «Южнобългарско хоро», на Иван Мърквичка «Ръченица» и на Н. Образописов «Самоковско хоро» (всички от края на XIX в.) са изобразени народни танци по различен начин. Народните танци са богат извор за проучване душевността на народа.

Често пъти наименованията на народните танци говорят за характера и произхода на танците. В Мечешкото хоро момъкът, облечен в мечка кожа, играе мечешки. В Добруджанския «ръченик» се съдържат движения, изразяващи стилизирано целия трудов процес от засяването на нивата до

прибирането на зърното. Трети названия говорят за областта, от която произлизат — Свищовско хоро, Граовско хоро. Четвърти танци носят имената на техните създатели или на хората, от които са играни — Ганкино хоро, Дайчово хоро и т. н.

В зависимост от броя на изпълнителите, подреждането им, начина на залавянето и организацията при играта народните танци могат да се групират на: хорà, леси, групови и индивидуални танци. В зависимост от състава на изпълнителите народните танци биват: смесени, мъжки и женски. В зависимост от външната форма, предимно на хората и лесите, различават се водени (отворени) и сключени (затворени) хорà и леси.

Българските народни танци по своя различен начин на изпълнение са групирани в следните хореографски групи: тракийска, родопска, пиринска, шопска, северняшка и добруджанска. Резки граници между тях не могат да се поставят, тъй като те са си оказвали Езаимно влияние.

Тракийската хореографска група се характеризира с разнообразни танци, от които лъха свежест и бодрост. Тракиецът се движи с широка и сигурна стъпка, с изправено тяло и гордо вдигната глава. Тракиецът изживява играта, влагайки силни чувства и много настроение. За играта на мъжете е характерно по-буйно изпълнение. Жените играят по-сдържано и кипро, но не сковано. Най-разпространени тук са хорàта и лесите, а от индивидуалните танци — ръченицата. Играят се още и някои други солови, индивидуални или ансамблови танци, свързани обикновено с даден обичай — сурвакарски, кукерски, нестинарски и др. под.

Родопската хореографска група се характеризира с бавни и умерени, със сравнителна простота и малко разнообразие на движенията танци. Бавността и тромавостта се обясняват с това, че планинският климат изисква по-плътно и тежко облекло през по-голямата част от годината, което от своя страна затруднява движенията. Хората се играят в кръг или полукръг. Най-често те са мъжки или женски, а ако са смесени, то мъжете играят в единия край на хорото, жените в другия край, като свързването на мъжката и женската част е ставало с кърпа или за длан. И тук са налице танци, свързани с някои обичаи — годежни, сватбарски, лазаруване, пеперуда, чествуване на именни дни, правене на седейки, събори и пр.

Пиринската хореографска група се отличава със смесени танци, като се срещат и отделно мъжки и женски танци. Характерно за тази хореографска група е, че имат малко запазени танци с чисто пирински стил, т. е. местни танци. Много от танците са с влияние на съседните хореографски групи: тракийска, шопска и родопска. Освен това чувствува се и гръцко влияние. От обредните танци тук се изпълняват русалийските игри и лазаруването.

Шопската хореографска група се представя от буйни, темпераментни танци. Основната им черта е т. нар. «натрисане». Шопът играе своите танци с голяма лекота. Шопските танци са предимно смесени. Не липсват обаче и мъжки и женски танци. Най-често се играят танци на леса или на хоро. От обредните танци са познати лазарските и сурвакарските танци.

Танците на северняшката хореографска група се отличават от останалите танцови райони по своя стил и характер. Широтата на полето е предадена не само в по-широките движения, но и във



волното люлеене на ръцете и многото подскоци. При техните танци има и «натрисане», изразено в трептене на трупа и раменете. Вихреността и динамиката са изразени в много северняшки танци. Ръченицата е също много популярна тук. Коледуването и лазаруването са обичаите, при които се изпълняват обредни танци.

Танците на добруджанската хореографска група са много разнообразни. Най-характерни местни танци са: Ръченик, Сборенка, Ръка, Опас, Сей, сей боб. И тук в народните танци се чувствуват широтата на полето, привързаността към земята. Добруджанското хоро се играе най-често смесено. По-малко са мъжките хора, а най-малко — женските танци. От обредните танци тук могат да се споменат: коледуване, лазаруване с буенец, коледарският обичай брезая.

### **Вместо заключение**

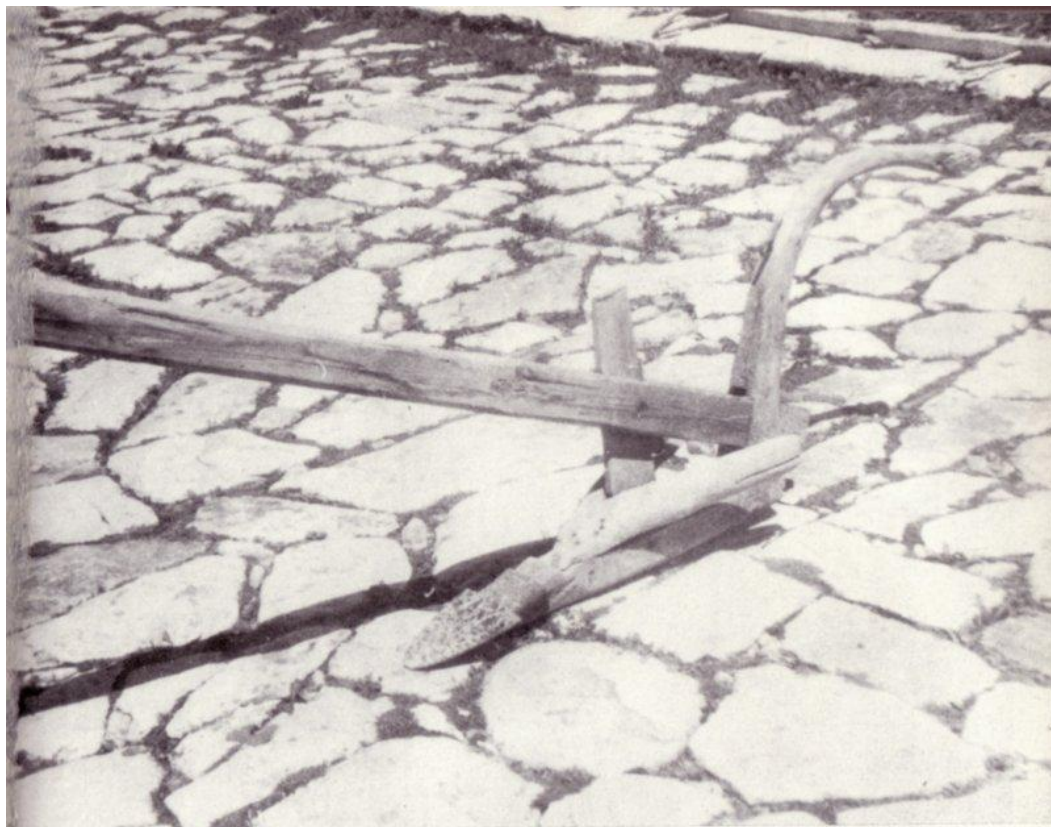
Изучаването на българската народна култура във всичките ѝ форми (социално-нормативна, материална и духовна) от студентите ще ги запознае с постиженията на българския творчески гений, с душевността на българина.

Тези знания ще са необходими на бъдещите учители за разкриване на върховете на българската история и култура пред подрастващото поколение.

Изучаването на методиката и методологията на етнографските проучвания ще бъде особено полезно на бъдещите музейни работници, посветили се на изучаването на българската народна култура.

Познаването на традиционната култура на българите ще позволи на ритуалчиците от социалистическите обредни домове да използват всичко положително и красиво от тази култура при изграждането на съвременната празнично-обредна система.

## Галерия



Правоищен тип рало от с. Могилица, Смолянско



Вършитба с кон в Родопите

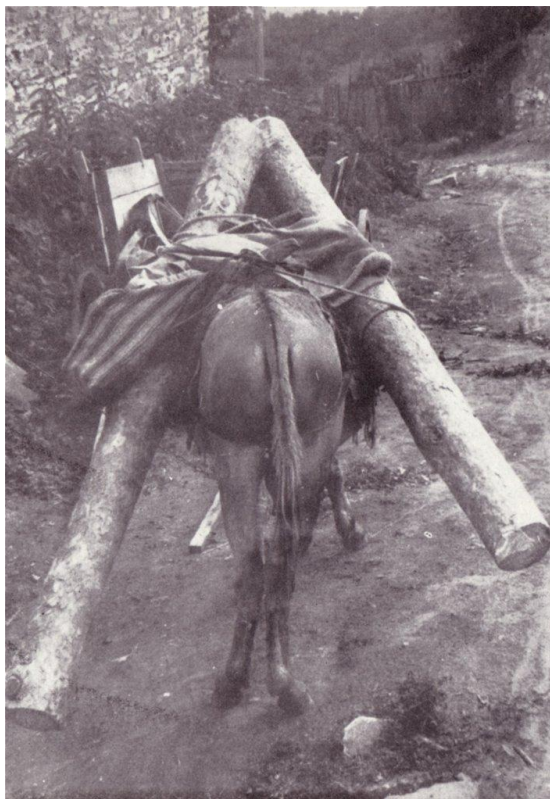


Носене на царевичак на рамо от с. Кости, Бургаско

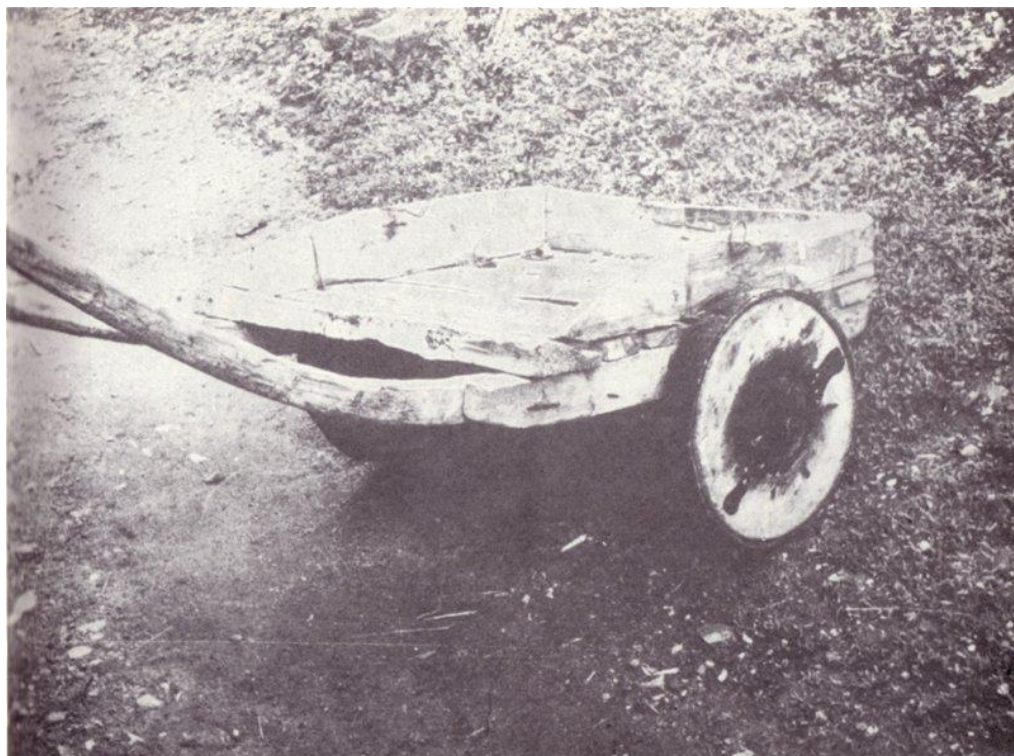


«Вързобла» за пренасяне на сено от махала Бели дол, Смолянско

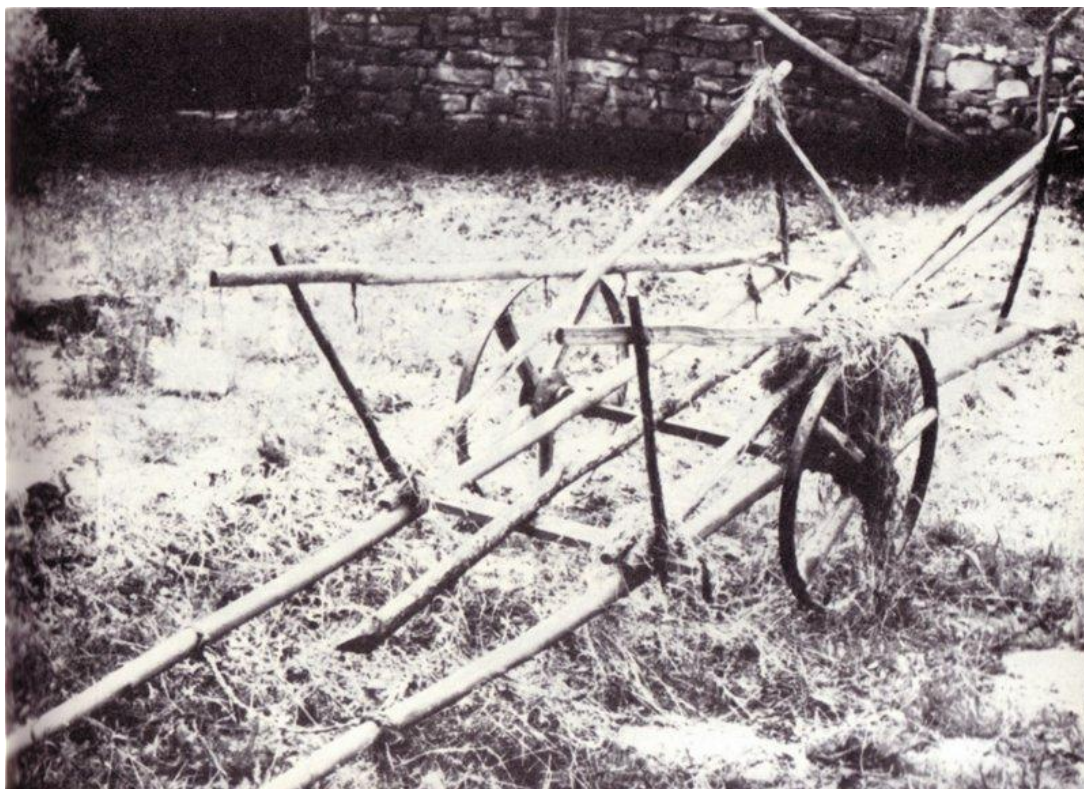




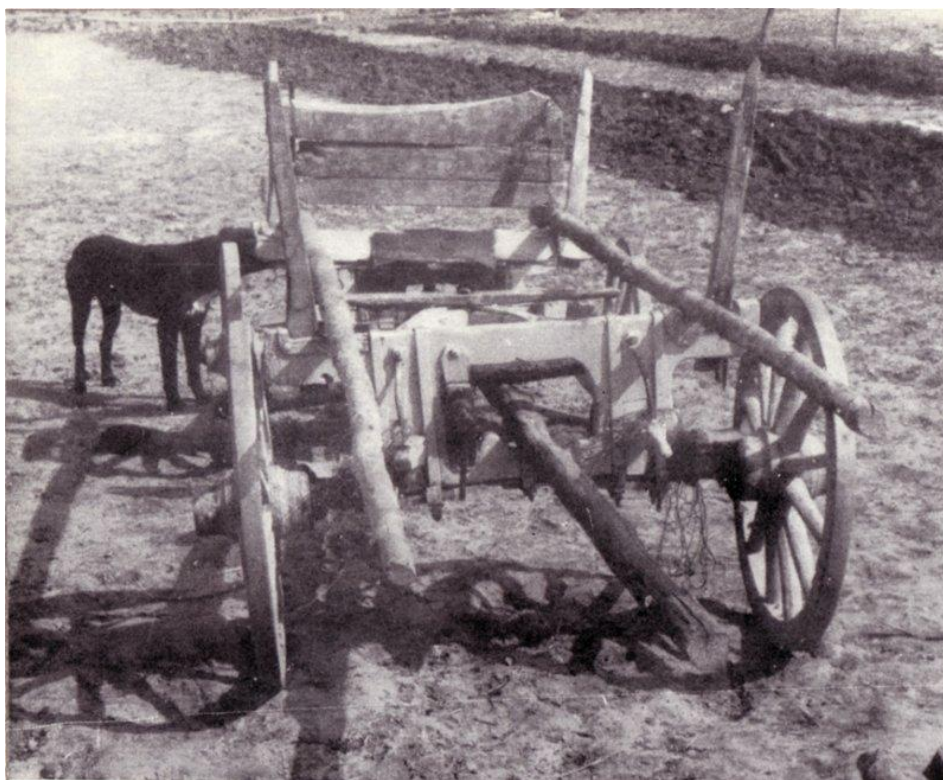
Пренасяне на трупи с магаре в с. Камилски дол, Ивайловградско



Двуколна конструкция от с. Гела, Смолянско

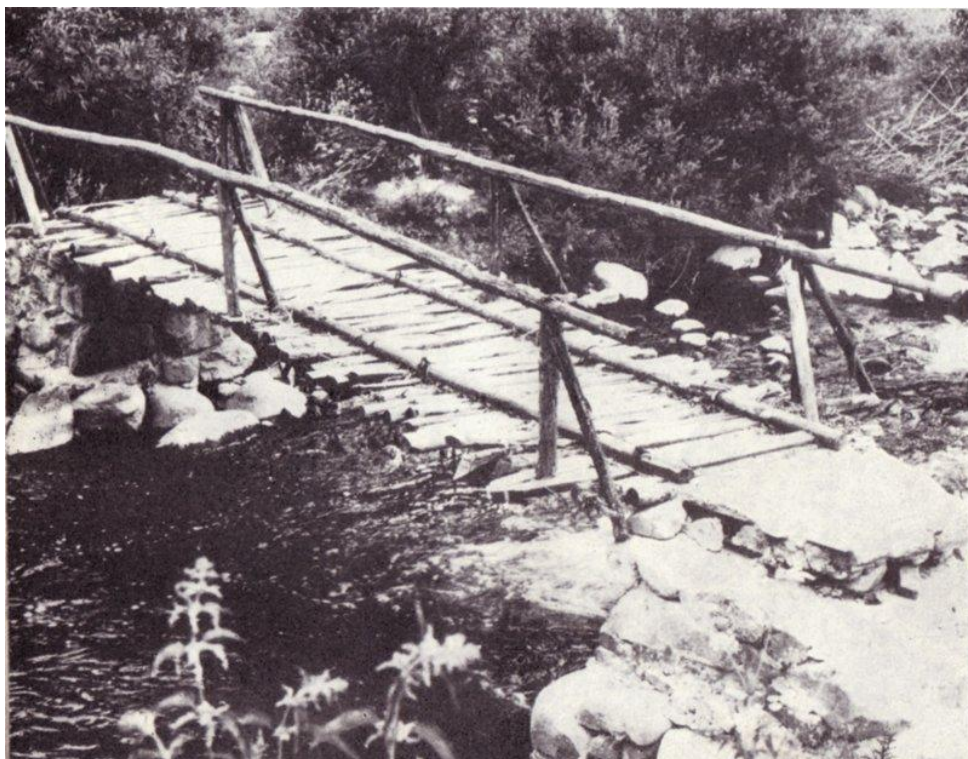


Двуколна конструкция за сено от махала Куцаровци, Великотърновско



Четириколна кола от с. Сърница, Пазарджишко





Дървено мостче от махала Райковци, Великотърновско



Сводест мост от с. Петково, Смолянско

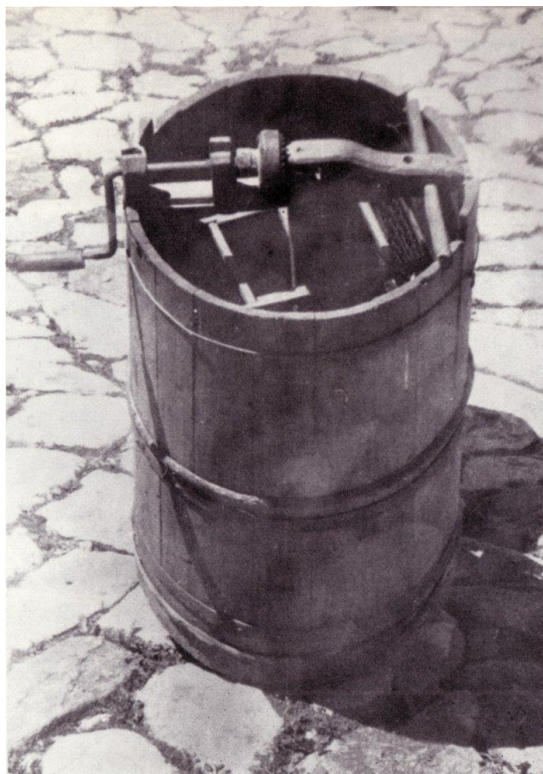




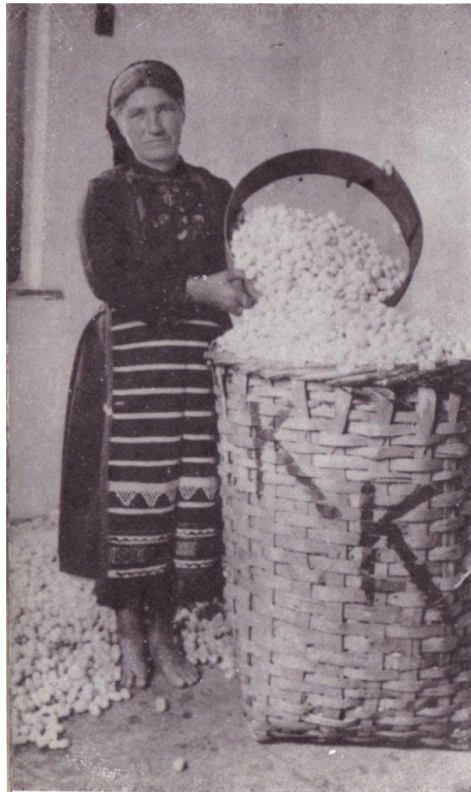
Капан за мишки и съсли от с. Триград, Смолянско



Кошери тип «тръвни» от с. Бродилово, Бургаско



Дървена центрофуга за вадене на мед от с. Могилица, Смолянско



Момент от чистене на пашкули в с. Голям Дервент, Димотишко





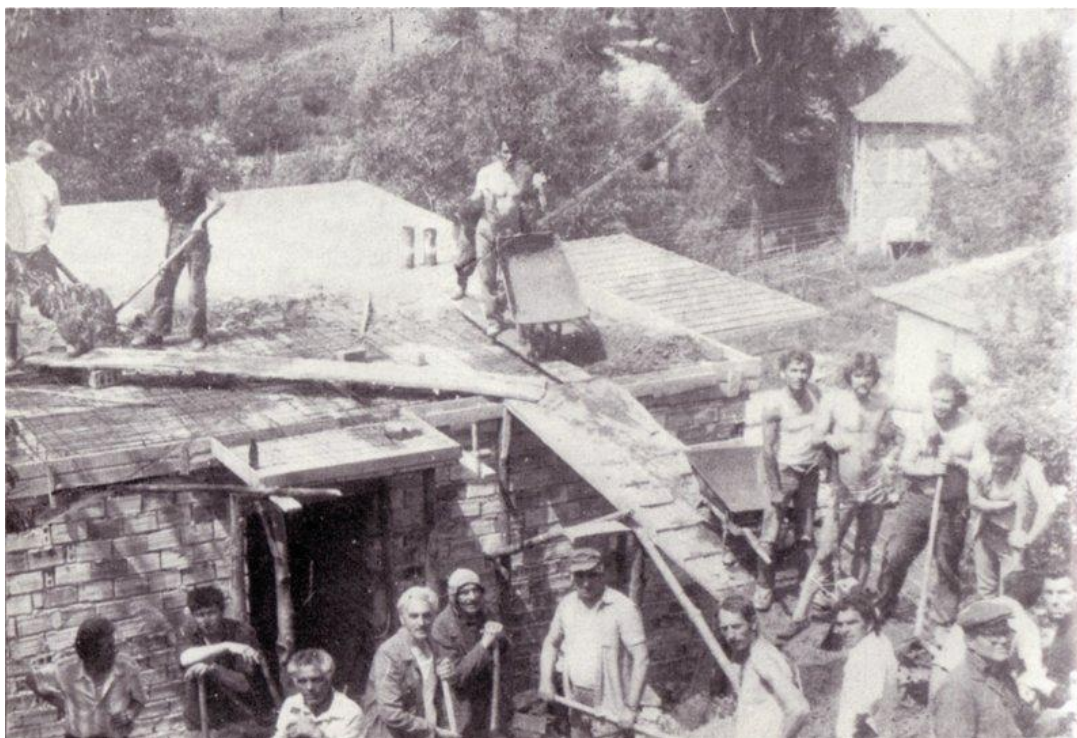
Къща от с. Алфатар, Силистренско



Къщи от Жеравна



Къща от с. Бръшлян, Бургаско



«Меджия» при изливане на плоча в с. Малка Арда, Смолянско





Градско облекло от Сливенско от началото на XX в.



Облекло от Софийско



Майстор мутафчия

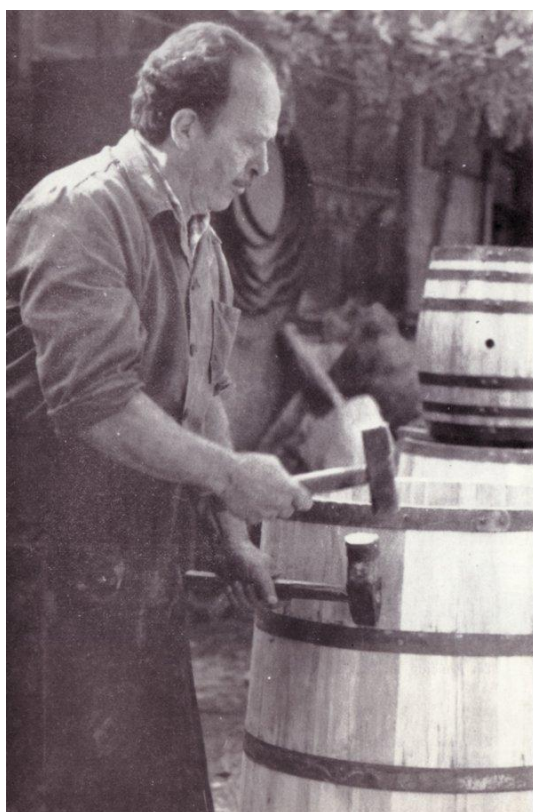


Майстор самарджия от с. Рибново, Благоевградско





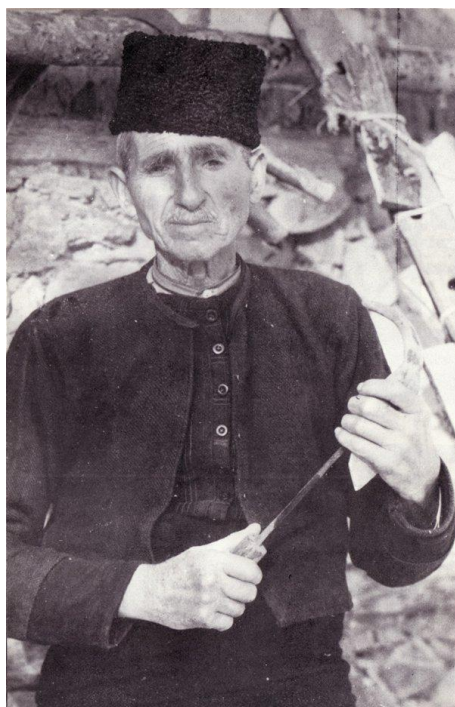
Майстор на ножове от Асеновград



Майстор бѣчвар от Асеновград



Майстор кожар от Устово, Смолянско



Майстор на паламарки от с. Тънково, Хасковско



Майстор коларо-железар от с. Тънково, Хасковско



Кукерски маски от Пернишко





Кукерски маски от с. Зидарово, Бургаско



Кукери от с. Вресово, Бургаско





Маскирана група от Разлог



Кукерски маски от Разлог



Вземане на лява вода от с. Ваклиново, Благоевградско



Реконструкция на обичая Ладуване от Плевенско





Игра на лазарици от с. Бистрица, Софийско



Реконструкция на обичая Трифон Зарезан от Хасковско



Момент от обичая Бабинден (реконструкция от с. Сенокос, Толбухинско)



Къпане на бабата на реката на Бабинден (реконструкция на обичая от с. Бистрица, Софийско)





Реконструкция на обичая Тодоровден от с. Бобораци, Пернишко



Коледарска група от с. Петокладенци, Плевенско



Коледар с краваи от с. Устрем, Ямболско



Лозарско хоро от с. Свирачи, Кърджалийско (реконструкция)





Реконструкция на обичая Пеперуда от община Кирково, Кърджалийско



Нестинарка от с. Българи, Бургаско



Засевки



Сватбено знаме от Вълчедръм, Михайловградско





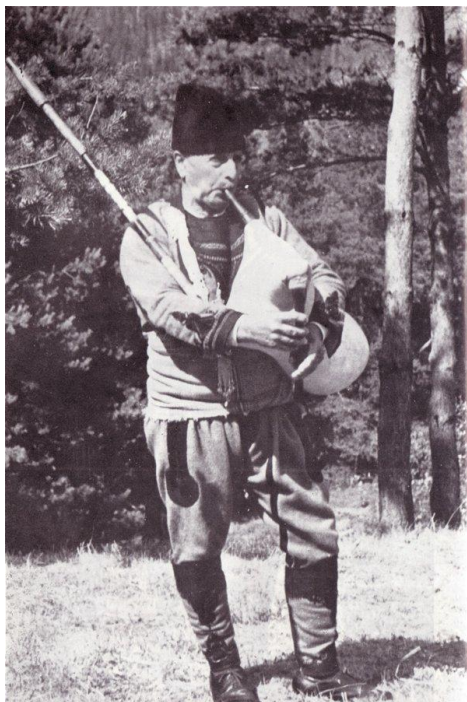
Закичване на невестата от свекъра с китка от с. Прибой, Пернишко (реконструкция)



Водене на булката на чешмата след сватбата в Дебърско



Кавалджия от с. Превала, Михайловградско

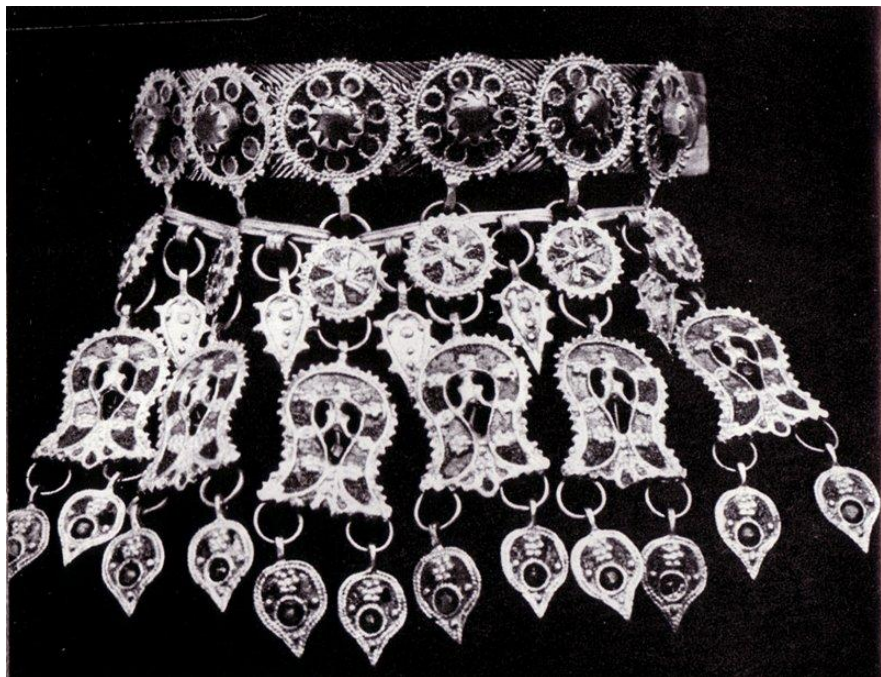


Гайдарджия от Родопите

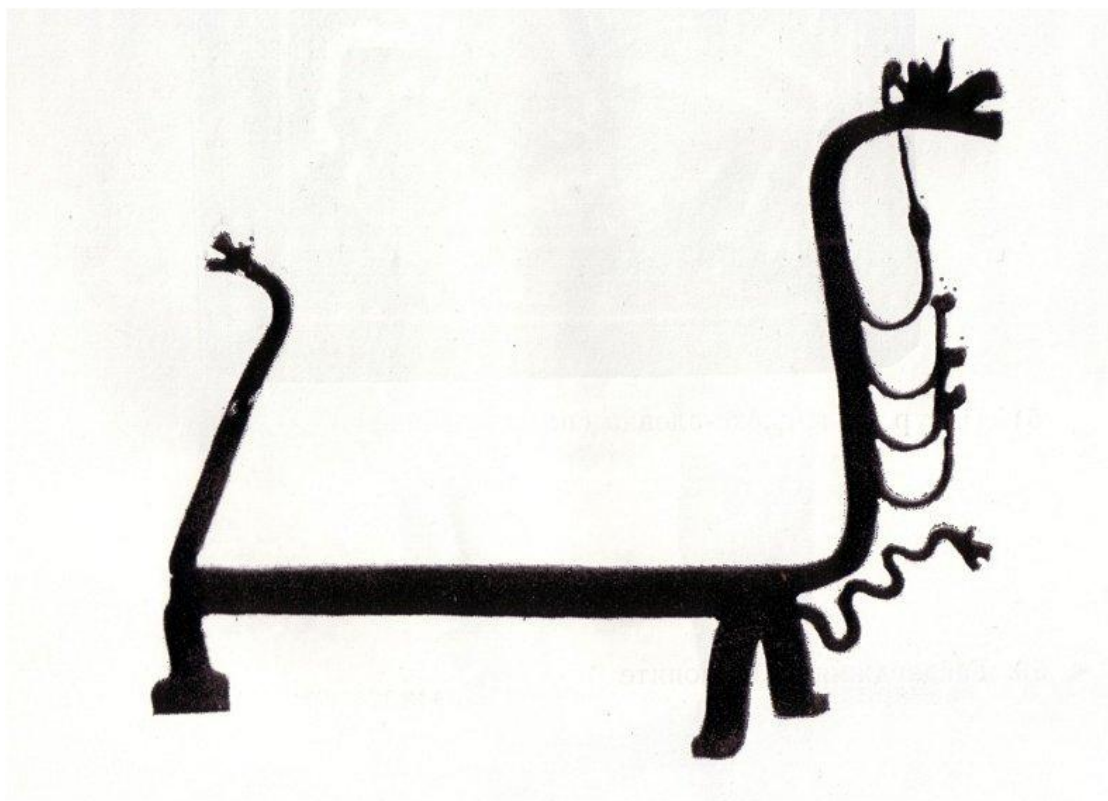




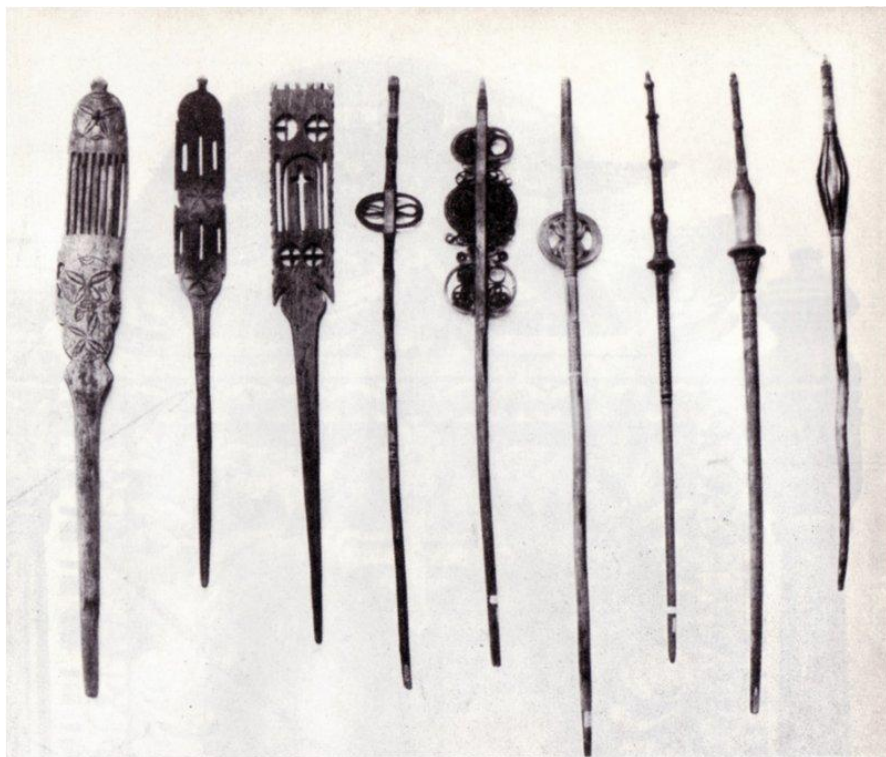
Павур от калаено-оловна сплав от Пловдив



Гердан от XVIII— XIX в.



Главнярник с образ на змей от Казанлъшко



Хурки от фонда на Етнографския музей, София





Дървена овчарска чаша от фонда на Етнографския музей, София



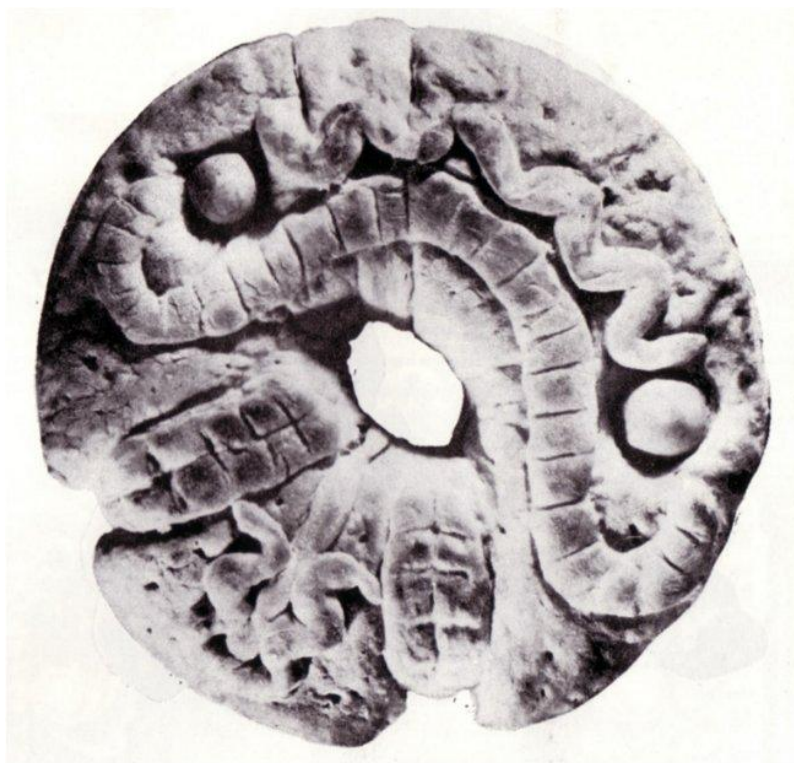
Домашен иконостас от Трявна от фонда на Етнографския музей, София



Великденски хляб от фонда на Етнографския музей, София







Гергьовденски хлябове от фонда на Етнографския музей, София