

ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ В  
ТРАНСФОРМИРАЩОТО (СЕ)  
СЕЛО: ПАМЕТ,  
ИДЕНТИЧНОСТ,  
НАСЛЕДЯВАНЕ



ПЛОВДИВСКО  
УНИВЕРСИТЕТСКО  
ИЗДАТЕЛСТВО





---

# ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ В ТРАНСФОРМИРАЩОТО (СЕ) СЕЛО: ПАМЕТ, ИДЕНТИЧНОСТ, НАСЛЕДЯВАНЕ

Пловдив, 2024

---

**ПЛОВДИВСКО УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО**

Книгата е финансирана по проект  
*Жизнени преходи в трансформиращото (се) село:  
памет, идентичност, наследяване*  
от Фонд *Научни изследвания* на Министерство на образованието  
и науката, договор КП 06 – Н40/5.

*Научни рецензенти*

Проф. д-р Светла Димитрова  
Проф. д-р Добринка Парушева

*Научна редакция и съставителство*

Доц. д-р Меглена Златкова  
Доц. д-р Стойка Пенкова  
Гл. ас. д-р Милена Ташева

*Езикова редакция*

Гергана Иванова

- © Авторы: Анелия Авджиева, Елица Стоилова,  
Красимира Кръстанова, Мария Кисикова, Милена Ташева,  
Светослава Манчева, Стойка Пенкова, Стоян Антонов
- © Съставители: Меглена Златкова, Стойка Пенкова,  
Милена Ташева
- © Автор на корицата: Мария Славчева
- © Пловдивско университетско издателство

ISBN 978-619-7768-09-1

## СЪДЪРЖАНИЕ

<b>УВОДНИ ДУМИ.....</b>	<b>5</b>
<i>Меглена Златкова, Стойка Пенкова, Милена Ташева</i>	
Жизнените преходи като праксеологическа нагласа: методологически контексти и аналитични интерпретации.....	12
<i>Стойка Пенкова</i>	
<b>ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И ТРАНСФОРМАЦИИ: ДИСТИНКТИВНИ МЕСТА И ХОРА.....</b>	<b>39</b>
Трансформации и дистинкции в българското социалистическо село: как ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре се превърна в демонстративно образцово стопанство.....	41
<i>Стойка Пенкова</i>	
Към една социоаналитична интерпретация на жизнените преходи в трансформиращото (се) село .....	76
<i>Милена Ташева</i>	
<b>ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И НАСЛЕДСТВО: ИНСТИТУЦИОНАЛНИ И КУЛТУРНИ ПРАКТИКИ.....</b>	<b>109</b>
Преосмисляне и предоговаряне на общностна идентичност. Случаят Пчеларово.....	111
<i>Мария Кисикова</i>	
От традиционното хоро до сценичното изкуство и културното наследство. Културни политики и социална трансформация.....	136
<i>Красимира Кръстанова</i>	
Жизнени преходи и празничност: <i>актуализирана традиция.....</i>	163
<i>Стоян Антонов</i>	

**ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И АКТЪОРИ НА ПРОМЯНАТА:  
СЛОВЕСНИ И ДИГИТАЛНИ РАЗКАЗИ..... 195**

Жизнени преходи и кризи на „млади пенсионери“  
в села със „затихващи“ функции – политики и граничност ..... 197  
*Анелия Авджиева*

Биокултурното наследство в контекста на социалното  
конструиране на локалност ..... 217  
*Елица Стоилова*

Жизнени преходи и трансформации в дигитални разкази  
на влогъри на българското село ..... 240  
*Светослава Манчева*

**INTRODUCTORY WORDS..... 269**  
*Meglana Zlatkova, Stoyka Penkova, Milena Tasheva*

**ABSTRACTS ..... 275**

## УВОДНИ ДУМИ

*Меглена Златкова, Стойка Пенкова, Милена Ташева*

Настоящата книга представя обобщени резултати от работата по изследователския проект *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от Фонд „Научни изследвания“ на Министерство на образованието и науката в периода 2019 – 2024 г.<sup>1</sup> Екипът, реализирал изследването, се състои от учени от различни области на социалното познание – социални антрополози, етнологзи и социолози, млади учени и постдокторанти от катедрите „Етнология“ и „Социология и науки за човека“ към Философско-историческия факултет на Пловдивския университет „Паисий Хилендарски“ и Института за етнология и фолклористика с етнографски музей към БАН.

Първоначалната идея за изследователския ни проект беше вдъхновена от осмислянията на 1989 година, както и на колективните и индивидуалните (тогава) трийсетгодишни промени и трансформации на Прехода и преходите в България. Като че ли 2019 година беше завършваща за големия Преход, а и като всяка кръгла годишнина даваше възможност за конструиране на сравнително цялостни сегменти на разказите за „преди“ и „след“. Едновременно с това през 2020 година се катализираха „важните неща“ от този преход, защото светът навлезе в пандемията от COVID – 19 с всичките предизвикателства за културата и социалността, произтичащи от нея. Създаденият сравнително цялостен наратив, беязал индивидуалните разкази на няколко поколения, разкъсва индивидуалните жизнени траектории на „преди“ и „след“ 10 ноември. Към това се прибави и още една граница на „след“ – след 10 ноември, но **преди** пандемията и **след** нея. Ако през 2019 г., пишейки проектното си предложение, проблематизирахме, по-скоро интуитивно предусещахме трансформациите в българското село като терен и среда **на** и **за** жизнените преходи на няколко поколения хора, то от 2020 г. междуременно имахме изследователския шанс да

---

<sup>1</sup> Проектът *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* с научен ръководител доц. д-р Стойка Пенкова е финансиран от НФ „Научни изследвания“, договор КП 06 – Н40/5.

наблюдаваме на живо как селото трансформира житейски избори и се трансформира чрез житейски избори, стратегии, преходи в условията на всеобща пандемия, която налага социална дистанция, живот в несигурност и тревожност, търсене на „безопасно място“, причина за бягство от блокираните градове, простор или просто „друго“ възможно място за живеене. Наблюдавахме действия, жизнени преходи и избори, които едва ли щяха да са толкова ускорени без живота в „извънредно положение“, както на практика се случиха. Този шанс обаче наложи и своите ограничения – за теренни изследвания, за наблюдения на живо, но пък успяхме да наблюдаваме в „лабораторията“ на селото трансформациите, създаването или отмирането на такива форми на социалност, които изграждат общности, създават спомени, конструират визии за бъдещето. Това ускори и навлизането ни в дигиталните терени на селото, които в периода на пандемията придобиха плътност, структурираност и в някакъв смисъл заживяха „свой живот“, защото и животът на хората – социалността и културата – до голяма степен се хибридизираха и през дигиталното пряко или опосредствано общуване. Така интересът към трансформациите, разгърнали се след 1989 г. в българското село, днес все още намиращо се в амбивалентната ситуация на „изоставяне“ и „обновяване“, обедини изследователските ни усилия в провеждането на интердисциплинарно научно изследване, имащо за цел да идентифицира местните общности като субекти на практически стратегии, ориентирани към удържане на идентичността, предаване на паметта, но и промяна на статуквото, „преоткриване“ на наследствата и традициите.

Настоящата книга отразява както многомерността на проблематиката на проекта, така и многоликостта на българското село като изследователски предмет. Открояването на промените, които настъпват в старите форми на селско живеене, новите форми, в които те се трансформират и на свой ред трансформират социалната тъкан, определят работата по границите на отделните дисциплини – етнология, социална антропология, социология, културология, реализирала се чрез договарянето, чрез срещата на множество и различни концептуални и инструментални дефиниции. Тази среща екипът вижда в осмислянето на трансформиращото (се) село чрез интердисциплинарни форми на изследване и анализ, изискващи

взаимно допълващи се методи, с акцент върху качествената методология на grounded theory (обоснована теория) и социоанализата на самонаследяването. Така не само преосмисляме и включваме в диалогична мрежа ключовите понятия, свързани с проблематиката на проекта: жизнени преходи, трансформиращо (се) село, локална общност, памет, идентичност, наследяване, употреби на наследството, политики, ценности и др., в която те взаимно се допълват, разгръщат и проясняват, но и натъквайки се на „социално обусловеното страдание“, свързано със заеманата позиция в социалната структура на българското село, анализираме и онези жизнени преходи и биографични траектории, в които откриваме представяне, оспорване и преобръщане на идентичностите, формиране на „разкъсани“ хабитуси, съдби и биографии, нереализиране на наследството. Социоаналитичният подход, развиван от част от членовете на екипа, позволява осмислянето на тези проблеми. Той дава средствата и инструментите за иновативно интерпретиране на начина, по който „страданието от обществото“ може не само да бъде идентифицирано, но и разбрано като условие за възможност на това не просто да бъде понасяно, а превъзможнато от обитателите на българското село. Социоаналитичният подход като субектно центриран подход изисква внимание към сингуларността на преживяването на живота на село. Нашият специфичен и концептуално иновативен подход е насочен към: 1) експлициране на конкретни практически стратегии, ориентирани към самонаследяване; 2) очертаване на типизирани фигури на наследници на противоречивото наследство на българското село – онези социално значими актьори, носители на трансформациите, които „преоткриват“ наследствата и „изобретяват“ традициите и със самото това **трансформират социалната тъкан, трансформирайки се**. Тук социоаналитичният подход се засреща с антроположкия, който също се фокусира върху наследството и наследяването като начин индивидуалният човешки опит да се впише в колективния, създавайки културни форми и модели на взаимодействие.

Оттук и концептуалният избор на интердисциплинарния ни екип, който направихме след множеството съдържателни обсъждания на емпиричните данни от терена: да изведем модели и типологии на технологии на промяната **само** в определени села, в които в

хода на теренната ни работа сме се „натъкнали“ на дистинктивни хора, места и наследства, които трансформират, трансформирайки се. Този избор е резултат от специфичната ни оптика към проблемите на паметта, наследяването и идентичността, към социалните трансформации, засягащи всички аспекти на социалния живот и резониращи в идентичностни кризи (лични и колективни), в нови рефлексии върху миналото („пренаписване на историята“), в реконструиране на паметта и начините на (не)встъпване в наследство. Това наложи промяна и в интердисциплинарния подход на екипа, който премина *от* общия фокус върху селото към селото като своеобразна социална „лаборатория“, в която то ни се явява като социален свят със свои собствени условия за възможност, правила и нормативности. С това разбиране е свързано и подчертаното ни аналитично внимание към конкретни личности и техните практически действия, чрез които се (или не се) установява онзи нов и винаги различен и уникален жизнен и биографичен опит, превръщайки за тях селото в „свой“ свят. Именно поради това **трансформациите в българското село са изследвани чрез трансформацията се биографичен и жизнен опит на неговите жители.**

Хората, живеещи в българското село, са хетерогенна група, съставена от индивиди с различен биографичен опит, жизнени стратегии и всекидневни практики. Нашите изследвания ни позволиха да видим различните хора, с които общувахме – *младите пенсионери, завръщащите се на село, гражданите от село* – като фигури на трансформации, които ни предоставят различна оптика към социално активното население в българските села и към начините, по които то адаптира социалния си опит, натрупан в различни социални и биографични времена и места, трансформирайки времената и местата и превръщайки се в двигател на промените в тях. Именно така селото се самопредставя пред нас като „територия на наследства“, в която жизнените преходи и трансформациите се очертават чрез няколко основни аналитични нишки.

Важен изследователски инструмент е **границата** – пространствена и времева. Жизнените преходи и трансформациите се осцилират именно от граничността, посредством която се изграждат и изразяват идентичности. Такива са примерите при изследване на социокултурните трансформации в селата, които изразяват специ-

фична динамика на позициите: „край на държавната територия“, „оттук започва България“, „част от регион Тракия“, „част от европейското пространство“.

Другият ни аналитичен инструмент е **местното (културно) наследство**, разбирано като динамичен механизъм на общностите за идентифициране и валоризиране на неговите интерпретации и употреби от местните селски колективи и институции (читалища), които ги представят; засрещането на политиките „отгоре“ и инициативите и гражданското участие „отдолу“ като форма за управление на процесите на наследяване. Инструментализацията на наследствата разкрива интересен поглед към местното развитие чрез туризма и ролята на туристическите форми, включващи се в процеса на осмисляне, популяризиране и предаване на културни (в частност – кулинарни) традиции.

Следващият аналитичен кръг от проблематизации, чрез които соционалитичната и антроположката оптика методологически се засрещат, е осмислянето на ролята на различните социални актьори и тяхното участие в **процесите на наследяване и самонаследяване**: как се случва включването на нови форми и актьори в осмислянето, популяризирането и предаването на местните традиции и как житейските биографии на местните жители се променят от представянето на тяхното населено място като културна и туристическа дестинация.

Така **съхраняването на наследството** и неговото предаване на поколенията е част от осъзнаване на културните особености на местата и изграждане на тяхната идентичност, от една страна, и формите на предаване на памет, от друга. Това е многоаспектно изграждане на стратегии на основата на културните практики (съвременни прояви на традиционна празничност), поддържане на социалната тъкан чрез различни форми на взаимопомощ във всекидневието, употреби на местното наследство в съвременни социални и икономически дейности.

На свой ред **социоанализата на самонаследяването** дава шансове – за разлика от конвенционалните подходи в социалните и хуманитарните науки – за провеждане на субектно центрирана диагностика на личностните идентичности, а оттук – за идентифициране и удържане на спецификата на всеки отделен емпиричен казус. Това

е още една зона на среща на социоаналитичния и антроположкия подход в изследването ни – проблематизиране на наследствата и наследяванията, видени през индивидуалния житейски опит на различни видове актьори, които трансформират селата. Този подход дава възможност аналитично да се очертаят социалните и културните контексти, направили възможни трансформациите. Търсенето и идентифицирането на поколенчески прилики – например между представителите на поколението на „децата на социализма“ или на поколението на Прехода – ни дават примери за вписване на индивидуалния житейски опит в колективните цялости, които също се трансформират в хода на човешкия живот: родното място, миграцията, образованието, работата, семейството, грижата за децата и родителите, пенсионирането, работата след пенсия и т.н., т.е. **тръгванията и завръщанията от и в селото** (удържайки, че всяко завръщане е с нов статут), бележат множество микро-(жизнени) преходи, които навързват в едно цяло биографичен и социален опит и чертаят специфични житейски траектории. Така ключово за разбирането на трансформациите в селото е осмислянето на начините, по които местните, а и „чуждите“ жители разгръщат **биографичните си траектории**, съставени от жизнени преходи, имащи повече или по-малко знакови функции на *събития* в личните им биографии. Индивидуалните казуси се контекстуализират и допълват от антроположките анализи на позиционирането на тези личности в общностите в изследваните села.

Друго поле за интердисциплинарно засрещане и взаимно допълване на подходите на антропологията и социоанализата е фокусирането на целия екип върху механизмите за **избор и валоризация на наследствата**, т.е. кое придобива висока символна стойност и може да се приеме като основа на идентичността на общността. Заедно с това е удържана и гледната точка към наследствата чрез разбирането, че жизнените трансформации засягат не само отделната личност, но и колектива, който преминава заедно през икономическите, политическите и културните преходи, които бележат историята на селата и се вписват в по-широкия български контекст.

Резултатите, представени в настоящата книга, са важни не само като теоретични обобщения от проведеното изследване, но и защото демонстрират методологически и теоретически инструменти

за интерпретация на трансформациите на хората, местата, идентичностите и паметта в съвременното българско село. Те показват как в него като в палимпсест са наслоени и се засрещат, често пресичайки се, множество различни конкретни изследователски предмети, всеки от които се явява съществена черта на многоликото село в преход. Опитваме се никой от тях да не остане незабелязан, нито пък да бъде игнориран. Тази особеност на изследователския ни предмет сякаш отвътре поражда многомерността на методите, които се прилагат към него, и полифоничността на езиците, на които се говори за него. Решихме да оставим тази дискурсивна и изследователска многозвучност. Смятаме, че това спомага за поплътното разкриване на сложността и полиаспектността на изследователския обект по адекватен и систематичен начин, както и за разкриване на аналитичната му обозримост посредством релевантни на предмета интердисциплинарни изследователски методи и аналитични техники.

Нашите методологически и аналитични дирения станаха възможни благодарение на всички хора, с които се срещнахме в селата, но и в градовете. Изказваме своята дълбока признателност и благодарност към тях за часовете разговори, за доверието да ни въведат в техния свят, да чуем, видим и запишем историите им, да почувстваме средата, да зададем своите въпроси. Това споделяне на общия опит на изследователите от екипа е едновременно и споделяне на общия ни опит с нашите събеседници, което ни помогна да се опитаме да ги разберем и да ги отразим в тази книга.

*От съставителите*

# ЖИЗНЕНИТЕ ПРЕХОДИ КАТО ПРАКСЕОЛОГИЧЕСКА НАГЛАСА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ КОНТЕКСТИ И АНАЛИТИЧНИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ<sup>1</sup>

*Стойка Пенкова*

## ВЪВЕДЕНИЕ

Историята на живота е едно от тези понятия на здравия разум, които са влезли контрабандно в научния свят; най-напред, без фанфари, при етнологите, после, по-отскоро и не без трясък, при социолозите.  
Бурдийо 1997: 70

Жизнените преходи отдавна привличат вниманието на изследователите като феномени, които са централни за разбирането на социалните структури и жизнения опит във всяко общество. Докато в предмодерните общества животът на хората е структуриран от няколко важни ритуализирани прехода, като раждането, инициацията, брака и смъртта, то социалната диференциация, фрагментацията, гъвкавите форми на живот, с които се характеризират късномодерните общества, генерират все по-разнообразни форми на преходи, определени вече не от ритуализираните практики, а от начините, по които животът е структуриран *във* и *от* самата социална реалност. Оттук и важността на понятието за различните изследователски парадигми, изследващи „историята на живота“, които се опитват да опишат културните и исторически променящи се сценарии за това „как“ трябва да се живее животът, т.е. какви са нормативните структури и индивидуалните очаквания за т.нар. „нормален, очакван живот“ (вж. Neugarten 1969). Пример за такъв подход е т.нар. „тристранен модел на жизнения път“ (вж. Kohli 1985), описващ живота с начало, среда и край – в началото започваш с образование и обучение, преминаваш през работа и професионална реализация по средата на своя жизнен път и завършваш с пенсиониране и свободно време в неговия край. Този институционализиран и нормативно валиден модел на жизне-

---

<sup>1</sup> Текстът е разработен в рамките на проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от НФ „Научни изследвания“, договор КП 06 – Н40/5.

ния път се появява с пълна сила в средата на миналия век и се свързва преди всичко с живота на мъжете<sup>2</sup>, основавайки се на сложно наслагване на социални институции и политики, които легитимират разделението между платения и неплатения труд и спомагат за установяването на полово оцветените „истории на живота“.

Късномодерните общества, които се характеризират със значително отслабване на ролята на ключови социални институции (вж. Бекк 1992), са белязани от разпад на модела на тристранния жизнен път, което на свой ред води до усилване на чувството за несигурност и уязвимост в хода на преживяването на живота, особено за онези, които най-силно понасят върху себе си ефектите на нарастващата непредсказуемост. Това на свой ред въздейства и върху самите изследвания на жизнените пътища: развивайки се във все по-тясна връзка с трансформациите на начините на живеене, социалните и хуманитарните учени все по-малко обръщат внимание на теоретичните ефекти върху анализа на жизнените преходи, възпроизвеждайки приемането им на доверие от социалните институции като квазиестествени социални факти (срв. Walther, Stauber, Settersten Jr. 2019: 4).

Всичко това определя начина, по който изследователите акцентират върху описанието на нашите животи, мислейки ги: 1) или като непрекъсната права, състояща се от нормативни преходи, свързани с възрастта, много от които са институционализирани и за които се очаква, че индивидите ще следват, преминавайки през различните фази на своя живот – първо като деца, след това като хора на средна възраст, накрая като възрастни; 2) или като зависещи от нашите собствени индивидуални решения и избори – „аз съм този, който твори живота си“.

В опита си да реши теоретичния и методологически проблем, в който се оплитат традиционните подходи при анализа на житейските истории, предлаганата в статията *праксеологическа перспектива* поставя различен акцент, експлицирайки начините, по които жизнените преходи се „вършат“<sup>3</sup> в хода на нашите практики и со-

---

<sup>2</sup> Тази идея е много близка до интерпретацията на Бурдийо за т.нар. „мъжко господство“ (вж. Бурдийо 2002).

<sup>3</sup> Съвсем очевидно тук черпим ресурси от етнометодологическата перспектива (вж. Гарфинкъл 2005), на която ще се спра специално.

циални взаимодействия. Подобно разбиране дава аналитично предимство спрямо конвенционалните анализи, преодолявайки основното им ограничение: без значение дали избират да обективират нечия „история на живота“, фокусирайки се върху макроструктурните аспекти и свързаните с тях процеси на институционализация на определени жизнени нормативни преходи, приемайки на доверие допускането, че тя съществува като обективна същност в социалната реалност; или предпочитат да я есенциализират, поставяйки акцент върху нейната субективна реалност (само) като конструирана и конституирана в менталните структури, тези подходи няма как да експлицират множеството „как“, т.е. смисъла и значенията, които агентите приписват на преходите, през които преминават в хода-на-своя-живот.

Предложеното праксеологично разбиране на жизнените преходи изхожда от „обратна перспектива“ (вж. Пенкова 2009, 2013), приемайки, че те са перформативни реалности, които се конструират и конституират в дискурсивни, институционални и всекидневни практики и се „вършат“ в хода на нашето живеене. Перспективата на „вършенето“ на жизнени преходи е разбираема в контекста на етнометодологическата нагласа, която позволява аналитичното осмисляне на това как те са 1) ситуирани, конструирани, въвличани в дискурса; 2) „ориентирани към“ и явяващи се „част от“ практики, стратегии и всекидневни интеракции.

За да разгърна тезата си, първо ще се спра на критиката на „биографичната илюзия“ на Бурдийо, чрез която той поставя под въпрос разбирането за „историята на живота“ като линейна, упорядъчена, логически свързана поредица от събития и преходи. Като следваща стъпка ще покажа, че въпросът за праксеологическата нагласа към жизнените преходи не е просто онтологически и/или епистемологически, а по-скоро социоаналитически и методологически. Целта не е да предложи обобщаващ модел на жизнените преходи изобщо, а по-скоро да маркирам различните аспекти на институционалните, дискурсивните и индивидуалните практики, чрез които техните многообразни форми се изпълват с живот, т.е. натоварват се с време и се изживяват.

## **ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И БИОГРАФИЧНИ ТРАЕКТОРИИ КЪМ ЕДНА МУЛТИМОДАЛНА „ИСТОРИЯ НА ЖИВОТА“**

Да се говори за история на живота, означава най-малкото, което съвсем не е маловажно, да се предпостави, че животът е история е че е едновременно съвкупността от събитията на разбраното като история индивидуално съществуване и от разказа за тази история. Именно това казва здравият разум, т.е. обикновеният език, който описва живота като друм, път, кариера, със своите кръстопътища [...] или като криволичене, т.е. траектория, изминато разстояние, *cursus*, преход, пътуване, насочен пробег, линейно, еднопосочно преместване, „мобилност“, съдържащо начало („старт в живота“), етапи и финал в двойния смисъл на край и цел (той ще „проправи своят път“, означава той ще успее, ще направи добра кариера), край на историята.

Бурдийо 1997: 70

В предишния параграф вече показах по какъв начин в своите анализи класическите изследователи натурализират „историята на живота“, което води до скриване на „структурната история“ на жизнените преходи и игнориране на генезиса и социалните условия за възможност на конструирането и конституирането им. В предварителен план ще кажа, че под структурна история, следвайки Бурдийо, имам предвид темпоралното движение и „социалното остаряване“, което върви ръка за ръка с „биологичното остаряване“ на нечий жизнен път, с други думи – генезиса на различните социални и биографични траектории на даден агент, които описват неговата „история на живота“. На това ще се спра специално. Тук само ще маркирам, че Бурдийо поставя правенето на „структурна история“ – в по-общата му форма – като основна задача изобщо на социологията. Нейна цел е да експлицира съществуващата „политика на истината“, т. е. социалните условия за производство на истината (срв. Бурдийо 1993: 37, 47).

Неслучайно *Биографичната илюзия* започва с критика тъкмо на теоретичните избори на изследователите, които мислят „историята на живота“ като „последователност от исторически събития“, пола-

гайки я в основата на една „философия на историята“, според която животът, „организиран като история (в смисъла на разказ), се разгръща по хронологичен ред, който е едновременно и логически ред, тръгвайки от едно начало (произход, в двойния смисъл – на отправна точка, но също – и основа, основание за съществуване, първична причина) и стигайки до един край, който е също и цел, събдване (*telos*)“ (срв. Бурдийо 1997: 70 – 71, курс. в ориг.).

Бурдийо описва социалните условия за възможност на подобно (о)смыслено преживяване на живота. Едно от тях, разбира се, е *хабитусът*, който, темпорализирайки „свкупността от събитията на разбраното като история индивидуално съществуване“ (срв. Бурдийо 1997: 70), гарантира практическото тъждество на живеещия-своя-живот със самия себе си. На следващо място е *собственото име*, което като твърд обозначител „институира една устойчива и трайна социална идентичност“ (срв. Бурдийо 1997: 73) на притежаващия го. Накрая, но не по степен на важност, са всички *социално признати идентификации и тотализиращи официални регистрации*, които, наслагвайки се над собственото име чрез ритуалите на институиране, конституират „живота като крайна цялост“ (срв. Бурдийо 1997: 74).

Описването на тези три ключови за удържането на идентичността концептуални жалона не е случайно. Те обслужват намерението на Бурдийо да излезе от капана на теоретичните проблеми, в които се оплитат изследователите на „историята на живота“, приплъзвайки се между *живота* и неговата *история* (която „винаги е завоевателка спрямо хронологията, спрямо последователността“ – срв. Бурдийо 1993: 85), създавайки „една *теория* на разказа, разказ на теоретика или романиста – от тази гледна точка неразличими, и по-точно – биография или автобиография“ (срв. Бурдийо 1997: 70, к.м. – С.П.).

Така на „конструирането на този безупречен артефакт, какъвто е „историята на живота“ (срв. Бурдийо 1997: 77), авторът противопоставя „конструирането на понятието *траектория*, разбирано като „серия от последователно заемани от един и същ агент (или една и съща група) *позиции* в едно пространство, което самото е в процес на ставане и е подложено на постоянни преобразувания“ (пак там, курс. в ориг.); аналитичен ход, който помага на Бурдийо

да дефинира самите биографични събития като „помествания и премествания (placements et déplacements) в социалното пространство“ (срв. Бурдийо 1997: 78).

Можем да кажем, че критическото изследване на социалната траектория се предлага като алтернатива на конструираната история на живота чрез намирането на среден път между простото редуциране на „живота“ до аконтекстуално изразяване на едно „избиращо“ его и възможното изпадане в механистичните форми на определен „структуралистски детерминизъм“. Така всяка траектория трябва да се разбира като уникален начин на „пътуване“ през социалното пространство, към което се настройват и в което се изразяват диспозициите на хабитуса; индивидите „преговарят“ с преобладаващата социална среда чрез мултиплицирани стратегии, „рефлектиращи дистинктивните възможности, значения и възбрани, които възприемат и с които се сблъскват“ (срв. Barrett 2015: 4; Бурдийо 2004); едновременно с това тези „привидни идиосинкразии“ са структурирани, така че да е възможна „оркестрацията на хабитусите“, при която въпреки съществуването на определени пречки, спънки и неравенства са налице регулярности, които насърчават колективните закономерности.

В тази връзка Барет прави интересен паралел между „ризоматичната фигурация“ на социалния живот, предложена от Делюз и Гатари (срв. Deleuze & Guattari, 1987: 1 – 3), включваща „симултанността на нестабилните отношения на сингуларност между образците или на различията в структурата“, и концептуализацията на Бурдийо за „социалната траектория“ (срв. Barrett 2015: 4).

Акцентът, който Бурдийо поставя върху социалните траектории като алтернатива на класическото разбиране за „историята на живота“, прави възможен прехода от реконструкцията на потока на индивидуалния живот като съгласувана телеология към анализ на социалните процеси, чрез които се конституират „позицията(ите)“ в социалното пространство.

Прилагането на подобна некласическа перспектива променя и самото социологическо разбиране за индивидуален живот: за Бурдийо, както посочва и в своята самоанализа, то в най-пълна степен изисква разбиране на „полето, с което и срещу което [той] е бил формиран“ (срв. Bourdieu 2008: 4; Barrett 2015: 4).

Социалните траектории отразяват колективните истории, доколкото препращат към така характерната за всяка мисловна фигура на Бурдийо „двойна реалност“: от една страна, аналитичен интерес към устойчивите състояния на полето, обединяващи даден агент със „съвкупността от другите агенти, въвлечени в същото поле и изправени пред същото пространство на възможности“ (срв. Бурдийо 1997: 77); от друга, насочване на фокуса към „генеративните структури“, които са вградени както в социалното пространство, така и в хабитуса и които предразполагат индивидите към определени практики, преживявания и социални взаимодействия. В този смисъл данните от историята на живота се осмислят в контекста на характеристиките на социалния живот, които могат да присъстват само имплицитно в самия материал, но въпреки това са неразделна част от оформянето на биографичните траектории. Ето защо за Бурдийо „[д]а се опитваме да разберем даден живот като една единствена и самодостатъчна серия от последователни събития, без друга връзка освен привързаността си към даден „субект“, чието постоянство е това на собственото име, е почти толкова абсурдно, колкото и да се опитваме да си дадем сметка за определен маршрут в метрото, без да вземаме предвид структурата на мрежата, т.е. матрицата на обективните отношения между отделните спирки“ (срв. Бурдийо 1997: 76).

Както ни показва Барет в своята интерпретация на *Биографичната илюзия*, материалът от историята на живота може да се интерпретира като „обход“ през „конструкцията на социалното пространство“, за да се изясни невидимата тежест на историческата структура, срещу която индивидуалните животи са живени и разказвани (срв. Barrett 2015: 4).

Тук е мястото да уточня, че в тази интерпретация Барет показва не само предимствата на бурдийовистката критика на биографичните методи за разработването на една история на живота, която – бих добавила – позволява да могат да бъдат разбрани (в праксеологичен смисъл) неизчерпаемите и неуловими последователности на проявленията на „практическата идентичност“ на някого (срв. Бурдийо 1997: 72), но и нейната – донякъде – пресиленост по отношение на твърдението, че повечето изследователи на „историята на живота“ свръхакцентират върху уникалността на „избирация“

субект, без да прибъгват до историческа възплътеност, социални структури, културни норми или междуличностни отношения. За Барет е тъкмо обратното: повечето от изследователите поставят акцент по-скоро върху колективите, а не толкова върху отделните индивиди, акцентирайки върху сложните взаимодействия между структура и агентност. Така например, твърди той, преходът, който Бурдий прави от „история на живота“ към „социална траектория“, до голяма степен е сходен с разграничението между „житейски разказ (*story*)“ и „житейска история (*history*)“, въведено от Гудсън (цит. по Barrett 2015: 4, к.м. – С.П.).

Въпреки обвиненията в „методологическа еkleктичност“ (срв. Barrett 2015: 3) няма как да се отрече фактът, че с отказа си от линейността на биографичния разказ Бурдий поставя под въпрос тъкмо историята на живота като непрекъснатата, последователна, кохерентна цялост, следователно – като подреден порядък от действия, практики и стратегии, подчинени на „*постулата за смисъла* [...] на всяко съществуване“ (срв. Бурдий 1997: 71, курс. в ориг.). И макар този отказ да превръща историята на живота в „антиистория“<sup>4</sup>, то несъмнено ни показва по достоверен начин как „реалното е *накъсано*, образувано от безразборно и без основание поставени един до друг елементи, всеки един от които е уникален и дотолкова по-трудно да бъде възприет, доколкото те възникват по *непрестанно непредвидим начин, не на място, случайно*“ (срв. Бурдий 1997: 72, к.м. – С.П.).

Ако приложим това разбиране за накъсаността, непредвидимостта, случайността към проблема за жизнените преходи, с който започнахме, ще видим, че те също не са ориентирани и подчинени на логиката и рационалността на телоса, който просветва в хоризонта на бъдещето като фигура на смисления живот, на подчиненото на смисъл съществуване. Напротив – преходите се оказват подчинени на собствена рационалност, конструирани и конституирани по начин, по който агентите говорят за тях, описват, договарят, легитимират или отричат, т.е. „вършат“ чрез своите практики. Те са ефект и проява на *локално членство* и *категоризации*, които

---

<sup>4</sup> Подобно на онази, която Шекспир предлага в края на Макбет: „Това е история, разказана от идиот, история, пълна с шум, но празна откъм значение“, което за Бурдий е равносилно на двойния разрыв, симболизиран от романа на Фокнър *Врва и безумство* (срв. Бурдий 1997: 71 – 72).

са социално конструирани и конституирани. С други думи, те са социални практики, които не просто са резултат от нашите взаимодействия в социалната реалност, но те са генерирани в хода на „собствената ни история на живота“ в съответствие с „историята в обективизирано състояние“ – обективизирано в места, предмети, символи (срв. Bourdieu 1980: 6). Така самото преживяване на преходите зависи от **времето**<sup>5</sup> – дали преходите са *изживени* „навреме“, или са „*извън времето*“, дали времето им е *изчерпано*, или имаме *излишък* от време (дори отлагането на прехода само по себе си може да бъде вид преход)<sup>6</sup>; но и от **мястото**<sup>7</sup> – дали са „*на място*“, или „*без място*“; дали престоят на дадено място *дава*, или те *лишава от възможност* за извършване на преход.

---

<sup>5</sup> Проблемът за времето е изключително важен с оглед на разгръщаната в настоящото изследване на жизнените преходи праксеологическа перспектива, в която ги мислим като практики, които индивидите осъществяват в хода на своите взаимодействия. Следвайки Бурдийо, знаем, че практиката тече във времето, така че, ако искаме да схванем нейната „логика“, трябва да експлицираме *времевата структура* на практиката – ритъм, темпо, ориентация (именно това е съществено новото, което Бурдийо открива по отношение на практическата логика и нейното различие с теоретическата логика; нещо повече, ако трябва да се определи най-точно в какво се състои символната революция на Бурдийо, която осъществява праксеологическият обрат в логиката и методологията на хуманитарните науки, то тя е именно във въвеждането – по подобие на квантовата физика – на допълнително, трето измерение – това на *времето* – в мисленето на социалното пространство и на самите символни практики, с което се преодолява ограничеността на двумерните модели, прилагани към тях; по този въпрос вж. Пенкова 2013). Към това ще добавя, че **самите жизненни преходи, бидейки практики, „вършени“ от агентите, живеещи-своия живот, имат свои собствени ритъм, темпо, ориентация.**

<sup>6</sup> Така преходите, които се случват на по-ранен етап от живота, могат да имат значение за по-късните му фази (например ранното раждане на дете може да ограничи възможностите за висше образование или за добра кариера; на свой ред завършването на висше образование може да донесе професионален успех и сигурна работа през целия живот).

<sup>7</sup> Проблемът за мястото е не по-малко важен за праксеологичната перспектива към жизнените преходи, която програмно се очертава в настоящата книга. Удържайки смисъла, който Бурдийо влага в разбирането си за „място“ в методологическата си студия *Ефекти на местоположението* от книгата *Нищетата на света*, имам предвид мястото като „точката от физическото пространство, в която даден агент или вещь се оказват поместени“, „имат място“, „съществуват“ (срв. Bourdieu et al. 1999: 159). За по-подробно тематизиране на този аналитичен контекст вж. студията на Пенкова в настоящата книга).

Как жизнените преходи се „вършат“, т.е. конституират чрез различни социални взаимодействия и множество режими и степени на институционализация, ще проследим в следващия параграф.

### **ОСНОВНИ КОНЦЕПТУАЛНИ ХАРАКТЕРИСТИКИ НА ЖИЗНЕНИТЕ ПРЕХОДИ**

Как на практика да преминем от прозренията, предлагани от разказите за историята на живота, към разглеждане на социалните траектории, без да извършваме актове на теоретическа пристрастност?  
Barrett 2015: 8

Тематизирането на жизнените преходи в контекста на разгръщаната в статията праксеологична перспектива е свързано с отказ от класическите предпоставки на изследователите на „историята на живота“. Доколкото всекидневният живот както в традиционните, така и в модерните общности съставлява съвкупността от множество преходи, голяма част от които са санкционирани от групата, можем да се възползваме от т.нар. „ритуали на прехода“, описани от Арнолд ван Женеп (вж. van Genep 1960), и залегнали в интерпретацията на Бурдийо в *Ритуалите на институиране* (вж. Бурдийо 2005) на социалната функция на ритуала и линията между индивидите, прокарана от общността чрез тези преходи.

Следвайки ван Женеп ще разбирам прехода като процес на преминаване от една възраст към друга, от едно място към друго, от едно състояние към друго, от една социална позиция към друга, но ще уплътня неговата интерпретация с бурдийовисткия акцент върху „двойствената реалност“ на този процес, доколкото той предполага промяна и на личностната идентичност, разгръщаща се чрез всекидневни, символни, афективни инвестиции не само в себе си, но и в другите. Именно тези инвестиции, както твърди Милена Ташева, съставляват труда по „достигане на себе си“ (вж. Ташева 2022).

Подобна праксеологична интерпретация на жизнените преходи, поставяща ги в контекста на „поместванията и преместванията“ (placements et déplacements) (срв. Бурдийо 1997: 78), описани от Бурдийо, и проблематизираща ги като процеси, като гранични състояния, позволява те да бъдат мислени като „сингуларни точки“ (вж. Мамардашвили 1984). Доколкото сингуларната точка

в разбирането на Мамардашвили „е бремна с отклонение и преди да се случи актът на логическо извеждане, не е определено как и в каква посока ще се случи“ (срв. Мамардашвили 1984: 70), дотолкова носената от сингуларната точка на поместването и преместването неопределеност не е във всеки конкретен случай ограничение, но и възможен шанс за личността, която го разпознава и признава като шанс за „себе си“. Поради това именно в поместванията и преместванията, реализирани посредством направените избори, в генерираните от усета за правилност практики, в извършените действия и изказаните думи може да бъде уловен пронизаният от биографичното *illuſio* личностен хабитус на агента, а така също и да бъде идентифицирано самото биографично *illuſio*.

В предишния параграф се спрях на това, че Бурдийо достига до схващането за „траектория“, т.е. за „социално остаряване“ в контекста на предварително конструирани последователни състояния на полето, в което тя се е разгърнала (срв. Бурдийо 1997: 77). Удържайки не само биографичните събития като помествания и премествания от една позиция към друга позиция в дадено поле, но и множествеността на самите жизнени преходи между различните полета, различните сфери на живот и различните състояния на личността като контекст на действие не на отделния агент и неговата „какво-идентичност“, а на самата „кой-идентичност“<sup>8</sup>, то само маркираната от Бурдийо теория за личността като притежаваща „социална площ“ би могла да бъде допълнена чрез едно по-общо разбиране за биографична траектория на личностната идентичност. Тя е разгръщана от биографичните стратегии на биографичното *illuſio* и е съставена от различните помествания и премествания като събития в биографията. Доколкото личната история на живота е съставена от събития в биографията, някои от тях „имат излъчваща сила върху други събития, които са предшества̀ли или следвали това събитие и които

---

<sup>8</sup> В студията си Милена Ташева прекрасно интерпретира разликата между двата типа идентичности, стъпвайки на разграничението между хабитуса на агента, който изследваната от нея личност е в различните полета, и пронизаният от биографичното му *illuſio* личностен хабитус, който го води към различни биографични избори и жизнени преходи. Анализът е пример за иновативно и несъмнено откривателско тематично разгръщане на цялостната биографична траектория на неговата личностна идентичност и по този начин прави първата по рода си социоанализа на конкретен анализант (вж. Ташева 2024).

са по-ясно разбираеми в светлината на това парадигмално или образцово събитие“ (срв. Стангелини 2018: 189).

Оттук и много важната характеристика на жизнените преходи: те са събития с „излъчваща сила“, а това превръща биографията на личностната идентичност в структура, която по необходимост е неравновесна, хетерогенна. Неслучайно Бурдийо настоява в своята самоанализа, че разбирането на индивидуалния живот – включително с неговите накъсвания и случайности, бих добавила аз – в най-пълна степен изисква разбиране на „полето, с което и срещу което [той] е бил формиран.“ (срв. Bourdieu 2008: 4).

Следователно преходите не са индивидуални, а *релационни* – те са дълбоко преплетени с други животи и жизнени преходи. Казано накратко, животът на даден човек засяга и се влияе от този на другите хора, особено на онези, с които споделя най-базисните си и интимни взаимоотношения. Така преходите в живота на някого могат да създадат необходимостта от извършване на преход от неговите контраагенти не само защото биха наложили принудителна адаптация, но и защото внасят формални промени – когато децата станат родители, техните родители автоматично стават баби и дядовци; когато възрастните родители решат, че трябва да се „завърнат“ в родното място, за да изживеят спокойно старините си, това неминуемо рефлектира върху живота на техните деца, които не могат повече да разчитат на тяхната близка подкрепа, и т.н. (вж. Walther, Stauber, Settersten Jr. 2019)<sup>9</sup>.

Казано най-общо, но по същество, тъй като семейните отношения са пряко свързани с всекидневния живот на всеки индивид, семейството обикновено е средата, в която повечето преходи, независимо от съдържанието им, се преживяват и им се придава смисъл.

Анализирането на това как се извършват преходите, предполага разграничаване между различните практики или начини на „вършене“, чрез които те се формират. Ето защо в нашата перспек-

---

<sup>9</sup> Близка до представяната аналитична интерпретация на „вършенето“ на преход е концепцията, разгърната в монографията *Doing Transitions in the Life Course. Processes and Practices* (2019). Тук само ще уточня, че настоящата праксеологична перспектива споделя някои важни акценти с подхода, разгърнат в сборника, но е подсилена от възможностите, които предлага етнометодологията като поставяща акцент върху всекидневните методи и работата на дейците по производството и поддържането на социален ред (вж. Гарфинкъл 2005).

тива към жизнените преходи въвеждаме три режима на конституиране: **институционални, индивидуални и дискурсивни практики**, които са проиграни в различните казуси и през които се изследват жизнените преходи в трансформиращите (се) села. На тях ще се спра в следващия параграф.

### **ЖИЗНЕНИТЕ ПРЕХОДИ КАТО ИНСТИТУЦИОНАЛНИ, ИНДИВИДУАЛНИ И ДИСКУРСИВНИ ПРАКТИКИ**

Всички различни елементи на един живот, включително неговите траектории, фази и преходи, зависят от снопове: както от тези, през които животът преминава, така и от онези, които се осъществяват извън тях.<sup>10</sup>

Schatzki 2019

Разглеждането на жизнените преходи през режимите на институционалните, индивидуалните и дискурсивните практики на свой ред препраща към отказ от друга важна класическа идеализация за индивида като „творец“ на историята на своя живот. В този контекст жизнените преходи се разбират като **интерактивни или колективни практики**, които не просто включват действащите съвместно индивиди, но се простират до институционалните и дискурсивните феномени, засягащи тези практики и очертаващи техните социални условия за възможност, така както се прилагат в конкретните социални ситуации.

Диалектиката между обективни и индивидуални условия за възможност на жизнените преходи прави така че, както многопластовите условия за възможност на жизнените преходи засягат всекидневния опит (например да се научиш да се грижиш за зеленчуковата си градина, след като се преместиш на село, без никога да си го правил), така и самите жизнени преходи могат да предизвикат на свой ред промяна във всекидневните нагласи (например да ти „хареса“ животът на село и да вземеш решението да се преместиш след пенсионирането си). Те са преплетени с по-широки обществени процеси и са вградени в специфични социални контексти. *Това означава, че жизнените преходи, освен че са конституирани, са и социално конструирани, особено чрез дискурсите.*

---

<sup>10</sup> Преводът е направен от мен – С.П.

Ето защо, прилагайки перспективата на „вършене“ към жизнените преходи, не трябва да ги разглеждаме като „неутрални“ социални явления, а като компоненти на мощни социални порядки, както и на тяхното (въз)произвеждане. Всъщност преходите представляват процеси на „вършене на разлики“: доколкото се отнасят до пресичането на граници между социални позиции, афективни състояния, биографични фази, възрасти, институционални роли или статуси на членство, те допринасят за тяхното разграничаване и възпроизводство. По този начин анализирането на това как се „вършат“ преходи, дава ресурс за осмисляне на силата на социалните граници, които се конституират, възпроизвеждат или модифицират в хода на индивидуалните и колективните взаимодействия.

След Фуко е повече от ясно, че дискурсите са мощни режими на знанието, доколкото определят как и дали дадени социални феномени се именуват по определен начин. Те са не само структурни редове, но и практически действия за именуване, определяне, разпознаване и признаване, чрез които на всекидневно ниво се конституира модерният индивид като субект на нормализиращите механизми на власт-знаниевите диспозитиви<sup>11</sup>. Епистемологическият обрат, извършен от автора, в крайна сметка тръгва от разбирането за дискурса като един от многото „диспозитиви“ на властта и стига до анализ на социалните практики и процесите на субективирание (вж. Фуко 1992, 1993, 1996), чрез които се „привикват“ субектите в даден дискурс или дискурсивна практика. Със сигурност подобен обрат е провокиран от забележителната амбиция на фукоанския интелектуален проект да покаже как човешките същества са направени субекти и как власт-знаниевите дискурси могат да разкрият нови възможности за промяна.

В контекста на подобно разбиране е особено важна интерпретацията на начините, по които преходите се „извършват“ чрез дадена

---

<sup>11</sup> Вече споменатият по-горе „нормален жизнен курс“ е такъв дискурсивен феномен, доколкото установява ситуационни дефиниции, интерпретативни рамки и символични порядъци, които допринасят за конституирането на преходите през индивидуалния живот, при това запазвайки модерната идеализация за „нормалния, възрастен, образован, европейец, мъж“ (вж. Хусерл 2003). В така зададената дискурсивна рамка изискванията на възрастовите роли и преценките за успех или неуспех са имплицитно или експлицитно индивидуализирани спрямо тази идеализация.

дискурсивна практика<sup>12</sup>. Анализът трябва да постави под въпрос 1) практиките на *именуване* (кои ситуации, процеси, жизнени събития се наричат „преходи“), 2) практиките на *приписване* на социална същност (какви са социалните условия за възможност на прехода – например „съответствие с възрастта“, „успех“ или „провал“, „социална уязвимост“ и други подобни) и 3) практики на *поемане на отговорност* (кой е отговорен за „привикването“, т.е. субективизирането чрез тази практика). Изрично трябва да уточня, че интенцията на перформативната „магия“ на практиките на именуване, приписване и поемане на отговорност е да даде „знак“ за някого или за нещо, че притежава определени свойства и със същото това да му даде „знак“, че тези свойства (социална дефиниция) предполагат определени задължения (социална функция). В това се изразява и специфичното „социално съждение за атрибутиране“, което е истинно, ако е истинно самото именуване (приписване), т.е. то произвежда своите най-реални ефекти, когато има съответствие между социална дефиниция и социална функция. При всички случаи, следвайки Бурдийо и неговите изисквания за успешност на упълномощения език (вж. Бурдийо 2001), трябва да е налице взаимозависимост между свойствата на *дискурса*, свойствата на *произнасящия* го и свойствата на *институцията*, която го упълномощава да артикулира институционалния дискурс или дискурсивна практика.

Например при пенсионирането, като един от важните жизнени преходи, през който преминават, възрастните хора са „привикани“ от (интерпелирани в<sup>13</sup>) мощен дискурс, който е свързан с очакването за „спокойни старини“, „осигурен живот“, „време за заслу-

---

<sup>12</sup> Интересът ми към тези анализи е дългогодишен и е отлят в разработването на т.нар. историческа социология на дискурсивните практики (вж. Пенкова 2009, 2013). Разработването на подобна перспектива към дискурса удържа концептуализациите и „методологическите предписания“ на Фуко, зададени в контекста на неговата археология, но също така отчита, че те по-скоро маркират полета и очертават проблематизации, отколкото се явяват метод, който да бъде възпроизведен като стъпка в анализа. В по-общ аналитичен контекст *историческата социология на дискурсивните практики* ни позволява да установим как ние като субекти на своите практики, дискурси, истини конституираме собствената си социална идентичност и – в случая – „вършим“ собствената си история на живота.

<sup>13</sup> Проблемът за идеологическата интерпелация се разработва от Мочник (вж. Мочник 2005), който, тръгвайки от Алтюсер, въвежда разграничението между безусловна и условна идеологическа интерпелация в даден дискурс.

жена почивка“ като част от нормативно наложената и установена представа за протичане на живота след продължителната професионална ангажираност. Този дискурс налага режим, характеризиращ се с конкретна ориентация, вършене на избор, вземане на решения за начина на прекарване на старините (отиване на село, обикаляне на света, форми на социализация във възрастността и т.н.). Друг е въпросът, че при прехода от социалистическо общество към демокрация, възрастните хора се сблъскват със засилена несигурност, свързана с колапса на ключови институции – държавно здравеопазване, образование, социално осигуряване, професионална заетост. В много случаи водените политики на децентрализация увеличават усещането за несигурност и социална уязвимост, която изпитват – особено на местно ниво, където често липсват човешки и финансови ресурси за справяне с несигурността и поемане на новите права и отговорности. Вече пенсионери, онези, чийто активен живот е минал по време на модернизационните и социалните трансформации, настъпили в българските села, възрастните хора, живеещи там, се оказват „захвърлени“ в този „нов“ и „различен“ социален свят. За да се справят, те трябва – буквално като описаното от Бурдийо обезземлено алжирско селячество – да напаснат своите хабитуси, произведени от старите социални условия на производство и възможности, към новите такива, но с обратен знак: ако обезземлените кабилски селяни трябва да се научат „нано“ как да живеят без земята си, то обезземлените по време на кооперативното земеделие български селяни трябва да се научат „нано“ как да живеят със земята си (върнатата след демократичните промени). Постсоциалистическата трансформация в селата води до това, че взаимодействието между институциите, действащите агенти и политиките на различни нива стават все по-малко предвидими, допълнително увеличавайки несигурността и социалното страдание. Така несигурността не просто се превръща в устойчив социален феномен, но и в основна движеща сила на трансформациите в селото и на селото, а оттук и на самите жизнени преходи на техните жители. Така с всеки свой избор възрастните хора са приемани като отговорни за планирането на своя живот в старостта и следователно са натоварени с индивидуалната отговорност за своето несигурно положение в обществото – въпреки факта, че огромен на-

бор от фактори всъщност са отвъд техния контрол: ниските пенсии, платеното здравеопазване, колабиращата социална система. Това е процес, който Бек описва като промяна в индивидуалната отговорност през късната модерност (вж. Beck 1992).

Връщайки се към основната теза, ще обобщя, че институциите са тези, които произвеждат официалните дискурси, които регулират жизнените преходи, доколкото задават нормативността, всички онези очаквания и нагласи, правила и изисквания, маркери и процедури, чрез които тези преходи биват установени и легитимирани. Постъпването в училище и неговото напускане, започването на работа и пенсионирането са примери за институционално регулиране на преходите чрез официални дискурси и нормативни дискурсивни практики, които задават не само стандартизираните процедури и актьорите, които са впримчени в техните властови технологии, но и упълномощените за това техни говорители, които ще следят за легитимното им осъществяване и за налаганите при индивидуалните отклонения социални санкции. Други жизнени преходи се регулират не толкова институционално. Например някои религиозни или светски „обреди“, които в качеството си на „ритуали на преход“ отбелязват преминаването от детството към младостта, брачните ритуали, ритуалите при посвещаване в звание или пенсиониране: всички те включват както правни, така и ритуални форми, дори ако ритуализираните елементи на много от преходите са намалени или са станали незадължителни (празнуването на завършването на училище, например, или пенсионирането). Всъщност класическият анализ на ван Женеп на „ритуалите на прехода“ (вж. van Gennep 1960) до известна степен отразява различните институционални форми на регулиране на преходите. Едно от изискванията, присъщи на регулирането на преходите, е да се гарантира, че индивидите отговарят на очакванията на новата позиция, т.е. че социалната дефиниция отговаря на социалната функция.

Този смислов контекст ми позволява да обобщя, че жизнените преходи са процеси, които индивидите *преживяват*, но те също така активно договарят с другите участници дали, защо и как трябва да се осъществят. Когато преходите са институционално предписани, те се възприемат, отхвърлят или модифицират на фона на биографичните модели, включващи приемане на наложе-

ните трансформации, справяне с всекидневните взаимодействия или пораждање на практики на съпротива.

Понякога жизнените преходи се развиват по начин, който за индивидите създава несъответствие между социалната позиция и субективното преживяване за нея (или дори отчуждение от нея), което води до форми на социални страдания, породени от загубата на биографично *illusio* и появата на „разцепени“ хабитуси (срв. Bourdieu 2004: 116). Това е ситуация, при която светът се е „отдръпнал“ и повече не предлага обекти за инвестиции за онези, които изведнъж са се оказали отхвърлени от социалната игра. Агентите се оказват лишени от социални корени, т.е. от „място“, на което да „бъдат“ и да „съществуват“.

Следователно режимите на „вършене на преходи“ не могат да бъдат изолирани един от друг. Дискурсивните аспекти не могат да бъдат сведени просто до „това, което се казва“, а са присъщи на всяка практика, черпейки, възпроизвеждайки и/или трансформирайки порядъците на знанието. Дискурсивните власт-знаниеви порядъци и тяхната нормативност са отразени в институционалната регулация и особено в „хрононормативността“ (вж. Riach et al. 2014; цит. по Walther, Stauber, Settersten Jr. 2019: 11), т.е. в практическата вяра и знание за това какво трябва да се прави на определена възраст и как трябва да се „заемат“ новите позиции. Жизнените преходи се отнасят до движения *към* и *във* нови социални ситуации и позиции и като такива изразяват класификации и „вършат“ социални различия. Те стават социално значими, защото разпределят социални и символни блага (позиции, статуси, престиж, внимание, достъп) и имат социални ефекти, маркирайки житейските траектории на индивидите.

### **КАК СЕ „ВЪРШАТ“ ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ: ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

[...] бихме могли да опишем как телата, пространствата и нещата и връзката помежду им имат значение за „вършене“ на преходи по време на жизнения път.<sup>14</sup>  
Nägler, D., Wanka, A. 2019

Както неведнъж посочих, праксеологическата перспектива на „вършенето“ на жизнен преход, проблематизирана в настоящата статия, е разбираема в контекста на етнометодологическата нагласа.

---

<sup>14</sup> Преводът е направен от мен – С.П.

Етнометодолозите приемат, че членовете са тези, които поставят своите действия в социалната рамка на специфичен контекст на взаимодействие при „вършенето на различия“ (‘doing difference’ – вж. West, Fenstermaker 1995). Така „вършенето на пол“ (‘doing gender’ – вж. West, Zimmermann 1987) например е процесуално действие и се осъществява във всички социални ситуации по различен начин от всеки индивид – редът на половите различия се състои от различни практики, които са преработвани, вариращи и променящи се в рамките на безбройните интеракции във всекидневния живот и които включват както онези, които съответстват на общоприетите норми, така и отклоняващите се от тях. Етнометодологическата нагласа приема, че „[к]огато виждаме пола като изпълнение, достижение на ситуирано поведение, нашето внимание се измества от индивидуалните вътрешни съдържания и се фокусира върху интеракционистките и в основата си институционални аргументи“ (срв. West, Zimmermann 1987: 126). Това означава, че когато „вършиш пол“, всъщност „изобретяваш разлики между момчетата и момичетата или между мъжете и жените: разлики, които по своята същност не са нито природни, нито биологически, а социални“, но които – веднъж установени – започват да се привиждат като природни и естествено дадени (пак там: 159).

Пренесено методологически към проблема за жизнените преходи, това означава, че когато „вършиш“ жизнен преход, всъщност изобретяваш, твориш, конструираш и т.н. собствената си история на живота, история, която по своята същност не е нито предаден, нито рационално подреден низ от събития, подчинени на собствения телос на тази история, а нещо, което се конструира и конституира в хода на самия живот, още по-точно – на живеенето заедно. Оттук и неведнъж тематизираната в статията привидност, която като самоочевидност е залегнала в повечето аналитични интерпретации на жизнения преход от началото. Несъмнено с тази аналитична привидност е свързана и критиката на Бурдийо на биографичната илюзия, описваща историята на живота като непрекъснатата, линейна, последователна, кохерентна, следователно – упорядъченост от действия, практики и стратегии, които са насочени към постигането на „заветната“ цел, проблясваща на жизнения хоризонт.

Моята теза е обратна, тематизирайки жизнените преходи като такива, които се конструират и конституират по начините, по които агентите говорят за тях, описват, договарят, легитимират или ги отричат чрез дискурсивни, институционални и всекидневни практики. **Те са ефект и проява на локално членство и категоризации и са социално конструирани и конституирани, следователно са социални практики, които са резултат от взаимодействия в социалната реалност.**

Такъв постбурдийовистки заход към аналитичното проблематизиране на жизнените преходи като част от „историята на живота“ изисква социоаналитично изследване на субектността, защото, както ни казва самият Бурдийо, „посредством разказа за най-„личните“ трудности, за привидно най-строго субективните напрежения и противоречия често се проявяват най-дълбоките структури на социалния свят и техните противоречия“ (срв. Бурдийо 2008: 116). А едва ли буди съмнение, че повечето разкази за осъществени жизнени преходи – било то позитивно или негативно оценени в собствените самоотчети на разказващите – са афективни, доколкото действат хабитуализирани практически схеми за удържане на отношението към „себе си“ (което включва както отношение към собственото тяло, така и отношение към името и собствената идентичност, или казано най-общо – към „наследството“). Оттук и важната връзка на този хабитуализиран пласт на отнасянето към себе си и към собствената история на живота с проблема за „наследяването“ и „приемствеността“ – тази връзка е резултат от това, че на практика чрез фигурата на наследството се „увековечават“ както социални позиции, така и биографични траектории.

В настоящата книга могат да се открият проблематизации и социоаналитични интерпретации на сложната взаимовръзка между „вършенето“ на жизнени преходи, наследяването и приемствеността в българското село. И ако в една от студиите (вж. Ташева 2024) тази връзка се интерпретира през великолепното хрумване за субектно центрирана *социоанализа на дистинктивен социален актьор*, сам избиращ (но само защото вече е избран от тях) местата и времената на своите жизнени преходи, то в друга студия (вж. Пенкова 2024) тази връзка се проблематизира през една специфична *социоанализа на „мястото“* (в бурдийовистки смисъл –

срв. Bourdieu et al. 1999: 159) като дистинктивно, задаващо избраността на обитаващите го, но само защото те вече са избрали да отговорят на неговия повик. В някои от предложените анализи плеплетеността между жизнените преходи, паметта, наследството и идентичността се проиграва през трансформациите в институционалните и културните практики (вж. Кръстанова 2024, Антонов 2024), в други – през практиките, в които се отливат словесните и дигиталните разкази за живота на село (вж. Авджиева 2024, Манчева 2024) и/или се конструират наследства (вж. Стоилова 2024).

Общото за всички аналитични интерпретации на българското село в настоящата книга е следното: те по дефинитивен начин прилагат праксеологична перспектива към жизнените преходи, тематизирайки ги като „вършени“ в хода на живеенето-на-собствения-живот практики, чрез които се наследява идентичност, но и се предава/овладява паметта, преоткриват се наследства и се изобретяват традиции, а със самото това се трансформират и българските села.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Авджиева, А. 2024. Жизнени преходи и кризи на „млади пенсионери“ в села със „затихващи“ функции – политики и граничност. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Avdgieva, A. 2024. Zhizneni prehodi i krizi na „mladi pensioneri“ v sela sas „zatihvasti“ funktsii. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Антонов, С. 2024. Жизнени преходи и празничност: актуализирана традиция. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Antotnov, S. Zhizneni prehodi i praznichnost: aktualizirana traditciya. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].

- Арендт, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: Критика и хуманизъм. [Arendt, H. 1997. *Choveshkata situatsiya*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София: УИ „Св. Климент Охридски“. [Bourdieu, P. 1993. *Kazani neshta*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум. Върху теорията за дейността*. София: Критика и хуманизъм. [Bourdieu, P. 1997. *Prakticheskiyat razum. Varhu teoriyata za deynostta*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Бурдийо, П. 2001. Упълномощеният език. В: *Критика и хуманизъм*, 2001/7. [Bourdieu, P. 2001. Upalnomoshtheniyat ezik. In: *Kritika i humanizam*, 2001/7].
- Бурдийо, П. 2002. *Мъжкото господство*. София: Лик. [Bourdieu, P. 1997. *Mazhkoto gospodstvo*. Sofia: Lik].
- Бурдийо, П. 2004. *Правилата на изкуството: генезис и структура на литературното поле*. София. Дом на науките за човека и обществото. [Bourdieu, P. 2004. *Pravilata na izkustvoto. Genezis na literaturnoto pole*. Sofia: Dom na naukite za choveka i obshestvoto].
- Бурдийо, П. 2005. Ритуалите на институиране. В: *Социологически проблеми*, 3 – 4. [Bourdieu, P. 2005. Ritualite na instituirane. In: *Sotsiologicheski problemi*, 3 – 4].
- Бурдийо, П. 2007. *Размишления по Паскал*. София: Панорама плюс. [Bourdieu, P. 2007. *Razmishleniya po Paskal*. Sofia: Panorama plus].
- Бурдийо, П., Вакан, Л. 1992. *Въведение в рефлексивната антропология*. София: Критика и хуманизъм. [Bourdieu, P., Vakan, L. 1992. *Vavedenie v refleksivnata antropologiya*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Бъргър, П., Лукман, Т. 1996. *Социалното конструиране на реалността*. София: Критика и хуманизъм. [Berger, P., Luckmann, T. 1996. *Sotsialnoto konstruirane na realnostta*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Гарфинкъл, Х. 2005. *Изследвания по етнометодология*. София: Критика и хуманизъм. [Garfinkel, H. 2005. *Izsledvaniya po etnometodologiya*. Sofia: Kritika i humanizam].

- Кисикова, М. 2024. Преосмисляне и предоговаряне на общностна идентичност. Случаят Пчеларово. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Kisikova, M. 2024. Preosmislyane I predogovaryane na obshtnostna identichnost. Sluchayat Pchelarovo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Кръстанова, К. 2024. От традиционното хоро до сценичното изкуство и културното наследство. Културни политики и социална трансформация. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Krastanova, K. 2024. Ot traditsionnoto horo do stsenichnoto izkustvo I kulturnoto nasledstvo. Kulturni politiki I sotsialna transformatsiya. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Мамардашвили, М. 1984. *Классические и неклассические идеалы рациональности*. Тбилиси: Мацниереба. [Mamardashvili, M. 1984. *Klassicheskie i neklassicheskie idealy ratsionalnosti*. Tbilisi: Matzniereba].
- Манчева, С. 2024. Жизнени преходи и трансформации в дигитални разкази на влогъри на българското село. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Mancheva, S. 2024. Zhizneni prehodi I transformatsii v digitalni razkazi na vlogari na balgarskoto selo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Мочник, Р. 2002. Как работи идеологическата интерпелация? (Преформулиране на Алтюсеровата теория за идеологията). В:

- Социологически проблеми*, 2002/3 – 4. [Моџник, R. 2002. Kak raboti ideologicheskata interpelatsiya? (Preformulirane na Altuserovata teoriya za ideologiyata). In: *Sotsiologicheski problemi*, 2002/3 – 4].
- Пенкова, С. 2009. Бурдийо и Фуко като шанс за една историческа социология на дискурсивните практики. В: *Социологически проблеми*, 2002/3 – 4. [Penkova, S. 2009. Bourdieu i Foucault kato shans za edna istoricheska sotsiologiya na diskursivnite praktiki. In: *Sotsiologicheski problemi*, 2002/3 – 4].
- Пенкова, С. 2013. *Практическата логика и порядъкът на дискурса: Бурдийо и Фуко*. Пловдив: Контекст. [Penkova, S. 2013. *Prakticheskata logika i poryadakat na diskursa*. Plovdiv: Kontekst].
- Пенкова, С. 2024. Трансформации и дистинкции в българското социалистическо село: как ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре се превърна в демонстративно образцово стопанство. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Penkova, S. 2024, Trahsformatsii i distinktsii v balgarskoto sotsialisticheskoto selo: kak TKZS „Georgi Dimitrov“ v s. Razhevo Konare se prevarna v demonstraqtivno obraztsovo stopanstvo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Стоилова, Е. 2024. Биокултурното наследство в контекста на социалното конструиране на локалност. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Stoilova, S. 2024. Biokulturnoto nasledstvo v konteksta na sotsialnoto konstruirane na lokalnost. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Ташева, М. 2024. Към една социоаналитична интерпретация на жизнените преходи в трансформиращото (се) село. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност,*

- наследяване. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Tasheva, M. 2024. Kam edna sotsioanalitichna interpretatsiya na zhiznenite prehodi v transformirashoto (se) selo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Фуко, М. 1992. Порядъкът на дискурса. В: *Генеалогия на модерността*. Градев, В. (съст.). София: УИ „Св. Климент Охридски“. [Foucault, M. 1992. Poryadakat na diskursa. In: *Genealogiya na modernostta*. Gradev, V. (sast.). Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Фуко, М. 1993. *История на сексуалността. Волята за знание*. Т. 1. Плевен: ЕА. [Foucault, M. 1993. *Istoriya na seksualnostta. Volyata za znanie*. Т. 1. Pleven: EA].
- Фуко, М. 1996. *Археология на знанието*. София: Наука и изкуство. [Foucault, M. 1993. *Arheologiya na znaniето*. Sofia: Nauka i izkustvo].
- Хусерл, Е. 2003. *Кризата на европейските науки и трансценденталната феноменология (въведение във феноменологическата философия)*. София: Критика и хуманизъм. [Husserl, E. 2003. *Krizata na evropeyskite nauki i transtscendentalnata fenomenologiyata (vavedenie vav fenomenologicheskata filosofiya)*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Barrett, T. 2015. Storying Bourdieu: Fragments Toward a Bourdieusian Approach to „Life Histories“. In: *International Journal of Qualitative Methods*, 2015: 1–10.
- Beck, U. 1992. *Risk society*. Polity Press.
- Bourdieu et al. 1999. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. 1980. Le mort saisit le vif. In: *Acte de la recherche en sciences sociales*, 32 – 33.
- Bourdieu, P. 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Translated by Richard Nice. The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 2008. *Sketch for a self-analysis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- D. Deyanov, S. Sabeva, T. Petkov. 2015. The Psychopatology of Everyday Life as a Problem before Socioanalysis. In: *Psychopatology*:

- Theory, Perspectives and Future Approaches*. (Ed. D. St. Stoyanov). New York: Nova Science Publishers.
- Deleuze, G., & Guattari, F. 1987. *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kohli, M. 1985. Die Institutionalisierung des Lebenslaufs: Historische Befunde und theoretische Argumente. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37(1).
- Nägler, D., Wanka, A. 2019. The Multidimensionality of Materiality: Bodies, Space, and Things in Transitions. In: *Doing Transitions in the Life Course. Processes and Practices*. (Walther, A., Stauber, B., Settersten Jr, R. Editors). Springer.
- Neugarten, B. L. 1969. Continuities and discontinuities of psychological issues into adult life. In: *Human Development*, 12(2).
- Schatzki, T. 2019. The Trajectories of a Life. In: *Doing Transitions in the Life Course. Processes and Practices*. (Walther, A., Stauber, B., Settersten Jr, R. Editors). Springer.
- van Gennep, A. 1960. *The rites of passage*. Chicago University Press.
- Walther, A., Stauber, B., Settersten Jr, R. Editors. 2019. *Doing Transitions in the Life Course. Processes and Practices*. Springer.
- West, C., Fenstermaker, S. 1995. Doing Difference. In: *Gender and Society* 9(1).
- West, C., Zimmerman, D. 1987. Doing Gender. In: *Gender and Society* 1(2).



ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И  
ТРАНСФОРМАЦИИ:  
ДИСТИНКТИВНИ МЕСТА И ХОРА





# ТРАНСФОРМАЦИИ И ДИСТИНКЦИИ В БЪЛГАРСКОТО СОЦИАЛИСТИЧЕСКО СЕЛО: КАК ТКЗС „ГЕОРГИ ДИМИТРОВ“ В С. РЪЖЕВО КОНАРЕ СЕ ПРЕВЪРНА В ДЕМОНСТРАТИВНО ОБРАЗЦОВО СТОПАНСТВО<sup>1</sup>

*Стойка Пенкова*

**Резюме:** Студията е опит за интерпретация на трансформациите, протичащи непосредствено след създаването на ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре, водещи до превръщането му в демонстративно образцово стопанство, т.е. специално конструирано от новата власт **дистинктивно място**, призвано да нормализира идентичността на бъдещите „образцови“ кооператори, които все още не са станали такива каквито трябва да бъдат, а именно „*достойни пионери на това голямо народополезно дело*“ (както завещава самият Георги Димитров в телеграмата, изпратена от Москва по повод учредяването на ТКЗС-то в селото). Поставя се аналитичен акцент върху сложния двоен процес, съчетаващ в себе си 1) вертикалните трансформации *отгоре* на хора, места и времена, чрез които на тях им се придава идентичност от властови, нормиращи и идеологически стратегии и дискурси; 2) хоризонталните трансформации *отдолу* от хора, места, времена, чрез които се енергизират агенти, овременяват се техните практики и се разгръщат ефектите на дистинктивността. За да опише тази специфична „двойна реалност“, първо ще въведе историческия контекст, на чийто фон се разгръщат трансформациите в село Ръжево Конаре. След това ще проблематизирам връзката между дистинктивност и наследяване, опитвайки се да установя дали и как се наследява избраността на мястото. Накрая ще се спра на праксеологическото разбиране на процеса на приемане/предаване на „наследство“ в ситуацията на социалистическите трансформации, осъществени в селото, така както се разкриват в свидетелствата на архивните документи и живите разкази на участниците в тези процеси.

**Ключови думи:** трансформации, демонстративно образцово стопанство, дистинктивно място, дистинктивни идентичности, наследяване, ритуали на институиране

Настоящият анализ прави опит за очертаване на трансформациите и дистинкциите, протичащи непосредствено след създаването на ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре, водещи до превръщането му в демонстративно образцово стопанство, служещо за пример на всички, които го посещават и които на свой ред

---

<sup>1</sup> Студията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

биха били изкушени сами да тръгнат по пътя на кооперирането в земеделски стопанства<sup>2</sup>.

Тезата ми е, че то е специално конструирано от новата власт **дис-тинктивно място**, призвано да нормализира идентичността на бъдещите „образцови“ кооператори, които все още не са станали такива каквито трябва да бъдат, а именно „достойни пионери на това голямо народополезно дело“ (както завещава самият Георги Димитров в телеграмата, изпратена от Москва по повод на учредяването на ТКЗС-то в селото<sup>3</sup>). При това трябва да удържаме смисъла, който

---

<sup>2</sup> Настоящият анализ стъпва и многократно препраща към студията *Който иска да разбере какво значи – „народна Република“ – нека посети Ръжево Конаре: хетеротопни и хетерохронни измерения на трансформиращото се социалистическо село*“ (вж. Пенкова 2019), в която се анализира една специфична дискурсивна практика от ранните години на социализма, т.нар. *КНИГА за впечатленията* вписвани саморъчно от посетителите в кооп. стопанство „Г. Димитров“ с. Ръжево-Конаре, Пловдивско (накратко *Книгата*). Тя е водена от 1948 до 1971 г. с различна последователност и интензивност и в нея посетителите са вписвали своите впечатления и преди всичко – ентузиазирани от видяното послания. Настоящият анализ се опира на първоначалните изследователски интуиции, маркирани в цитираната студия, разширявайки нейната аналитична рамка към начините, по които се нормализира социалистическата субектност в селото. Още тук държа да уточня, че в цитатите на архивните документи, както и в пасажите, презсздаващи живите разкази на хората, изцяло се запазва автентичният правопис.

<sup>3</sup> В нея четем: „До кооперацията в с. Ръжево Конаре, С голяма радост прочетох писмото ви за създаването и дейността на вашата кооперация. Разбира се, това дело е ново и ще срещне немалко трудности. Но вече това, че сте успели с общи усилия да достигнете до сегашното си положение, може да убеди всеки трудящ се селянин и всяка трудяща се селянка в необходимостта и полезността от кооперативната обработка на земята. Вашата кооперация има възможност да бъде действително образцова. Нужно е само съгласие, дружна работа, организиран труд, да си помагате едни на други, да не отстъпвате пред трудностите и никак да не се подавате на злостните измислици и интриги на враговете. И вие ще имате дълбокото морално задоволство от това, че другите селяни ще последват вашия личен пример и ще се учат от вас. Победата на Отечествения фронт на предстоящите депутатски избори несъмнено ще създадат още по-благоприятни условия за развитието на подобни кооперации по цялата страна. Желая ви от душа по-нататъшни успехи и да бъдете достойни пионери на това голямо народополезно дело. Моля да ме осведомявате, по възможност, за работата, успехите и трудностите на вашата кооперация. Братски Отечественофронтовски привет, Георги Димитров, 24 юли 1945 г., Москва“. Телеграмата се пази в архива на ТКЗС в оригиналния си вид, записана на латиница и на странна, на места трудно разбираема, смесица от руски език и български думи. Заедно с това има транскрипция на официална бланка на стопанството. Може

Бурдийо влага в своето разбиране за „място“ в методологическата студия *Ефекти на местоположението* от книгата *Нищетата на света*. Там той определя мястото като „точката от физическото пространство, в която даден агент или вещь се оказват поместени, „имат място“, съществуват“ (срв. Bourdieu et al. 1999: 159)<sup>4</sup>. В нашия случай, „местоположението“ с. Ръжево Конаре ще дефинира по абсолютен начин онази „точка“ от физическото пространство, в която чрез своите всекидневни практики бъдещите строители на демонстративното образцово стопанство ще го изпълват с живот, ще са „поместени“, ще „имат място“, т.е. ще „съществуват“ като локализация, като позиция, като ранг в оразмереното от различните официални и всекидневни дискурси социално пространство. Така заетото място в структурата на демонстративното образцово стопанство ще определя начините, по които те ще се заемат със самото място и ще отговорят на неговите „апели“ със своите действия и практики, т.е. ще бъдат интерпелирани в идеологическата и символната му значимост, ставайки такива-каквито-трябва-да-бъдат<sup>5</sup>.

И това далеч не е произволно твърдение. В архивите на Трудово производителен отдел „Георги Димитров“<sup>6</sup> (накратко Отдела) може

---

специално да се разсъждава как чрез нея се придава идентичност на агентите, местата, времената и практиките, но за момента това остава встрани от анализа.

<sup>4</sup> Пълното определение е следното: „Местоположението може да се дефинира по абсолютен начин като точката от физическото пространство, в която даден агент или вещь се оказват поместени, „имат място“, съществуват. Т.е. било като локализация, било – от релационна гледна точка – като позиция, ранг в рамките на определена подредба. Заеманото място [place] може да се дефинира като протяжността, повърхността и обема, които индивид или вещь заемат във физическото пространство, техните измерения или по-точно габарити (както казваме понякога за превозно средство или мейбел)“ (срв. Bourdieu et al. 1999: 159, непубл. превод на Тодор Петков).

<sup>5</sup> Мочник описва идеологическата интерпелация като практическо действие, при което от „мълчаливата точка на обвързване“ се преминава от *условно* идентифициране с „предполагаемо вярващия субект“ в *безусловно* идентифициране с „предполагаемо знаещия субект“ и се случва интерпелацията, т.е. субективацията на агентите с определена форма на идеология (вж. Мочник 2002). Към това само ще допълня и на много места в анализа ще бъде показано по какъв начин безусловната идеологическа интерпелация в дадена идеология винаги се отлива в определен дискурс и е условието за възможност на неговата символна ефикасност.

<sup>6</sup> Архивните данни са от Държавен архив – Пловдив, ф. 14, оп. 2, а.е. 4: „*Кореспонденция – между Стопанска камара, Ок. агрономство ОФ и други искания на сведения за земеустройството, изорани площи, колко са членовете на стопанството, ископани канали и др.*“ – по-нататък в анализа накратко *Кореспонденцията*.

да се прочете официалното писмо от Министерството на земеделието и държавните имоти (МЗДИ)<sup>7</sup>, изпратено на 13 февруари 1947 г. до Областната служба по земеделието в гр. Пловдив с копие до Председателя на ТКЗС, в което се коментира тази „избраност“:

*„По извънредния бюджет на държавата за 1947 год. се раздадоха помощи на някои ТКЗС обявени за образцови такива. Изборът на селата стана според естественоисторическите условия и производствените отрасли застъпени в тези ТКЗС. Целта на Министерството е да се обзаведат в различните по-характерни райони в страната определен брой ТКЗС, които да служат за пример на околните ТКЗС и като образец за тези села където се проектира създаването на нови ТКЗС, като се устройват до тях и организирани екскурзии а също и за посещения от чужденци, които се интересуват от ТКЗС. Поради това, налага се, тези ТКЗС да бъдат обзаведени и организирани, така, че те действително отговарят предназначението си. [...]*

*На кратко казано, тези ТКЗС постепенно трябва да бъдат изградени като истински **демонстративни, образцови ТКЗС** (к.м. С.П.)*

*[...]*

*В областта Ви са избрани също няколко ТКЗС, на които се отпущаха помощи както следва: Ръжево Конаре – 1, 200 000 лв.*

*[...]*

*Трябва да се направи всичко възможно от страна на Министерството и самите ТКЗС, щото тези ТКЗС да станат действително образцови.<sup>8</sup>*

---

<sup>7</sup> Министерството на земеделието и държавните имоти (МЗДИ) е създадено още през 1912 г. като опит за разрешаване на аграрните проблеми в страната и за преодоляване на изостаналостта в земеделието като следствие от неговата разпокъсаност. То е инициатор и залага основите на развиването на програмата „*Образцово село*“ още със създаването си, но като официален дискурс и идеологическа програма за „подобрене на бита в селото“ тя е институционализирана през 1935 г. (вж. Ангелова 2008). Няма съмнение обаче, че програмата „Образцово село“, макар да има намерение да подобри живота в селото чрез множество биополитически мероприятия за повишаване на хигиенната, здравната, трудовата и т.н. култура на социалистическото селячество, след 9 септември 1944 г. няма как да остане същата с оглед на идеологическите си послания.

<sup>8</sup> Документът се дава със съкращения и с оригиналния правопис и словоред. Пълният му текст може да се види в цитираната студия (вж. Пенкова 2019).

В писмото виждаме съвършено ясно описани функциите, които това „избрано“ място трябва да поеме: от една страна, демонстративното и образцово стопанство трябва да бъде „*пример*“ и „*образец*“ за селата, в които се „*планува създаването на нови ТКЗС*“, място за посещение с познавателна (идеологическа) цел на ученици, студенти, войници, т.е. на „*младата смяна*“, както и удовлетворяващо любопитството на „*чужденци, които се интересуват от ТКЗС*“; от друга страна, членуващите в него трябва да „*бъдат подготвени добре*“, за да не намаляват „*престижа*“ на ангажираните с кооперативното дело, и да работят с „*максимум усилия и амбиция*“, за да демонстрират предимствата и образцовостта на това избрано място.

Несъмнено тази *емпирическа* архивна находка провокира изследователското внимание и го насочва към търсене на отговор на въпроса: Как подобно действие отгоре, налагащо определена интерпретация на селото чрез неговото именуване като демонстративно образцово стопанство и със самото това натоварващо го с дистинктивност, влияе върху разпознаването и признаването на тази избраност както от страна на външните за това специфично място, така и на вътрешните, които го обитават и които отговарят на официалния призив чрез своите дистинктивни (бих казала – демонстративно образцови) всекидневни практики?

Отговорът на така поставения въпрос изисква *теоретическа* интерпретация на сложния двоен процес, лежащ в основата на трансформирането на новосъздаденото стопанство: 1) от една страна – на вертикалните трансформации *отгоре* на хора, места и времена, чрез които на тях им се придава идентичност от властови, нормиращи и идеологически стратегии и дискурси; 2) от друга страна – на хоризонталните трансформации *отдолу* от хора, места, времена, чрез които се енергизират агенти, овременяват се техните практики и се разгръщат ефектите на дистинктивността.

Изправени сме следователно пред проблема на Бурдийо за „онтологическото съучастничество“ между хабитуса – „историята в инкорпорирано състояние“, и хабитата – „историята в обективизирано състояние“, обективизирано в места, предмети, символи или идеологически теории (срв. Bourdieu 1980: 6). При такова онтологическо съучастничество според Бурдийо историята „среща самата себе си“ (пак там: 6 – 7), при което всекидневните взаимодействия се вписват в цялата система

от колективни практики, насочени към изграждане на социалистическото стопанство, съучаствайки по този начин на институционалните и дискурсивните феномени, които творят социалните условия за възможност на демонстративното образцово всекидневие.

Такава например е срещата на хабитуса на „героя на труда“ или на множеството първенци от „звената за комунистически труд“ в с. Ръжево Конаре, наградени със златни, сребърни и бронзови отличия за световния рекорд по производство на домати в селото, със „заветните“ думи от телеграмата на Георги Димитров, превърнала се в символ на образцовото ТКЗС – все примери на дистинктивност, която не е случайна, защото е свидетелство за случилото се онтологическо съучастничество между двете форми на история – в обективирано и инкорпорирано състояние. Тези агенти, които са белязани в най-пълна степен от дистинкцията, могат да утвърждават своята отличителност, без да се стараят да бъдат това, което трябва да бъдат, защото вече са станали такива (срв. Бурдийо 1993: 17), но с едно важно допълнение спрямо тяхната станалост, а именно: те *сами-са-направили-себе-си*, интериоризирайки (отвън навътре) избраността на мястото и формирайки (отвътре навън) дистинктивни идентичности, чрез които да го обживеят и превърнат в това-което-то-наистина-е – стопанство „за пример“.

В изследването си на социалистическите кинопрегледи Деян Деянов се спира на дистинктивните идентичности на „строителите на социализма“, направили това, което е трябвало да направят по-добре от обещаното, и по този начин придобили едновременно нормализирана, но и дистинктивна идентичност на „ударници“ (срв. Деянов 2006: 142). Визирайки тяхната свръхосветеност от утопичния хоризонт на светлото комунистическо бъдеще, Деянов интерпретира конструирането и конституирането на тази избраност през идеята за т.нар. *self-made man* – онзи, който, така да се каже, „сам е построил себе си“ (пак там).

Ако разширим този проблем социоаналитически, ще видим как хабитусът на героя на труда или на първенеца на социалистическия труд всъщност „поддържа с полето едно отношение на взаимно подтикване, а *illusio*-то е детерминирано изотвътре въз основа на нагоните, които тласкат към инвестиране в обекта; но също и изотвън, въз основа на един особен универсум от обекти, соци-

ално предложени за инвестиране в тях“ (срв. Бурдийо 2008: 117). На това ще се спра допълнително.

Как се случва подобна „двойна реалност“ (в смисъла на Бурдийо), ще видим в следващите параграфи. За целта първо ще въведе историческия контекст, в който се разгръщат трансформациите на село Ръжево Конаре и то се превръща в демонстративно образцово стопанство, казано на езика на документите, или в дистинктивно място, казано на теоретичен език. След това ще проблема тизирам връзката между дистинктивност и наследяване, опитвайки се да установя дали и как се наследява дистинктивността на това избрано място, както и начините, по които се осъществява наследяването ѝ. Накрая ще се спра на праксеологическото разбиране на процеса на приемане/предаване на „наследство“ в ситуацията на социалистическите трансформации, осъществени в селото, така както се разкриват в свидетелствата на архивните документи и живите разкази на участниците в тези процеси.

### ТРАНСФОРМАЦИИТЕ В ИСТОРИЧЕСКИ КОНТЕКСТ

„Трябва да се отбележи, че ръжевоконарци имат голям дял за написването на книгата за тяхното село не толкова с пряката си и косвена помощ, а с това, че заразяват всеки, който е по-близо до тях, с духа си на преобразуватели. На тяхната борба в миналото е посветена първа глава ... без нея не може да се обясни настоящето на селото.“

Райна Пешева-Попова (1970: 8)

Ръжево Конаре е едно от големите села в Пловдивска област, разположено на левия бряг на р. Стряма и намиращо се на 25 км северно от гр. Пловдив. Големината и централното му географско положение в района обясняват отчасти неговия статут на общински център до 1978 година, когато е прехвърлено към община Калояново – факт, който местните жители до голяма степен приемат като основна причина за постепенното западане на селото. Към 31 декември 2022 г. регистрираните селски жители са 1382. Най-големият брой жители – 3803 – е регистриран през 1956 г., когато към селото се стичат хора от различни места, привлечени от известността му и от възможностите за по-добър живот, които предлага.

Селото има древна история, свидетелство за която са 33-те тракийски могили, намерените стари монети с изображения на гръцки богове, македонски царе и византийски императори и парчетата от керамика на траки и славяни<sup>9</sup>. По този въпрос етнографката Райна Пешева – Попова (1970) прави препратка към подробните сведения, събрани от анкетата на етнографа Ст. Н. Шишков. В дисертацията си върху бита и културата на Ръжево Конаре през 60-те години на 20-ти век тя описва местните легенди, според които основаването на селото се свързва с „царските коняри“, които пасели султанските коне и построили първите „саи“ в землището на селото. По-късно там започват да се заселват хора от различни краища (срв. Пешева – Попова 1970: 9). Вероятно поради близостта на „саите“ с по-старото село Ръжево новопоявилото се село е наречено Ръжево Конаре. То се споменава в стари турски документи още през 16-ти век като голямо централно селище под името „Виржева“<sup>10</sup>.

След Освобождението в селото има 500 ниски къщи, покрити със слама, зад високи огради от кал и тръни. Хората са бедни – от 49 семейства, обложени с военен данък, само 13 имат по два вола, 8 нямат работен добитък, 13 са без крава, а 8 домакинства имат само по 1 кон<sup>11</sup>. През 1910 г. 200 от 500-те домакинства в селото притежават до 5 дка земя. Дори т.нар. „средняци“ не владеят повече от 20 дка земя. Така половината от цялата обработваема земя принадлежи на 80-те богати домакинства в селото, т.е. 1/12 част от населението на селото притежава 55% от цялата обработваема площ в землището на с. Ръжево Конаре (срв. Пешева – Попова 1970: 13).

По време на Първата световна война повече от половината домакинства в селото са малоземлени или изобщо не притежават земя. Свидетелство за това е фактът, че 1/8 от домакинствата, в които често живеят поне по 2 семейства, по-късно влизат в кооперативното стопанство с по-малко от 10 дка земя (пак там).

---

<sup>9</sup> Анкетата се съхранява в Окръжния държавен архив на Пловдив, фонд 52, арх. единица № 481.

<sup>10</sup> Пешева – Попова черпи тези исторически сведения от изследването на Димитър Груев и Атанас Разбойников *Селищно-демографско състояние на джебелкишанството в Западна България и част от Южна България през 1576 г.* (цит. по Пешева – Попова 1970: 10).

<sup>11</sup> Данните са от *Облагателни списъци за военния данък през 1905 – 1907 година* (цит. по Пешева – Попова 1970: 13).

Кооперативното дело в селото започва още през 20-те години на 20-ти век, когато е основано Кредитното кооперативно сдружение „Възраждане“, отпускащо заеми с ниска лихва. Междувременно се възстановява дейността на читалището и започва да се раздвижва културният живот, съживява се и икономическият живот. Отглеждането на интензивни култури като тютюн, мента, ягоди увеличава приходите от продукцията и подобрява жизненото състояние на хората от селото.

В тази връзка е важно да се каже, че ролята на местните комунисти за политическия, икономическия и културния живот на Ръжево Конаре е много голяма. Така през 1932 година 1/3 от Общинския съвет на селото се състои от представители на Работническата партия, които заедно със земеделците имат болшинство и успяват да прокарат редица промени: например, 10 бедни семейства са снабдени с безплатни дворни места, десетократно е увеличен налогът на воденичните камъни, започва строителство на нова сграда на училището и на Общинския съвет, разширена е дейността на местната кредитна кооперация, която отпуска заеми, дава стоки на кредит, строи мандра, купува вършачка и така облекчава трудния живот в селото. По това време се извършва и частично оземляване на безимотните домакинства. Интересен факт е, че през 1922 г. по настояване на съветниците комунисти Общинският съвет гласува наредба за затваряне на селските кръчми. Тази стъпка, както твърди Пешева – Попова, е почти единствена в цялата страна, защото явното одобрение на наредбата от страна на жителите на селото продължава действието на забраната цели 11 години – до 1933 г.

Комунистическите идеи, които се разпространяват в селото, са важни за голяма част от неговото население<sup>12</sup>. Извън селото се създават скривалища с храни и облекло, поддържани от местните жители<sup>13</sup>. Петдесет души са интернирани, а дванадесет ремсисти и ко-

---

<sup>12</sup> Факт, който остава неизменен и през годините на демократичното управление на страната. В с. Ръжево Конаре резултатите от изборите години наред повтарят предишните данни, чрез които социалистическата власт декларира подкрепата на народа (често иронично коментирано в множеството политически вицове от това време) – над 90% подкрепя за социалистическата партия.

<sup>13</sup> Слушала съм много лични разкази и свидетелства за тази подкрепа, включително от хора от селото, които са помагали на своите близки и роднини (например К.К. разказва за безвъзмездната помощ с храна и дрехи, които е оставял на раз-

мунисти са изпратени в затвора заради идеите си. В полската партизанска чета, създадена през 1942 г. към Средногорска бригада „Христо Ботев“, се включват 14 партизани от Ръжево Конаре. Организирана е яташка мрежа от повече от 50 домакинства, но много от хората оказват съдействие при необходимост. Интернирани са десетки семейства, подпалени са партизански къщи. Така Ръжево Конаре не само в цитираното изследване на Пешева – Попова, но и в разказите на хората, които съм слушала многократно, се превръща в „болшевишкото село“. Петима от 14-те партизани не се връщат, останалите се включват активно в изграждането на бъдещото кооперативно стопанство, като един от тях дори става негов председател.

Позволих си да опиша по-пространно старата история на селото, защото, както и самата Пешева – Попова установява в своето изследване, контекстът е важен за разбирането на предстоящите трансформации в с. Ръжево Конаре, които водят до превръщането на създаденото още на 5 февруари 1945 г. в него ТКЗС в демонстративно образцово стопанство.

### „НАЧАЛОТО БЕ С ГОЛИ РЪЦЕ“

„Началото бе, така да се каже, с голи ръце [...] без да знаем как да работим [...] Купихме си тетрадка и молив от частната бакалница и почнахме. На юг от селото, на гола поляна, пълна с тръни, дупки и вековни дъбове, определихме мястото за стопански двор [...] Почнахме свинарника [...] сетихме се, че няма къде да се събираме да пишем, да смятаме, преградихме свинарника [...] и стана канцелария. Нататък продължихме за работилници, направихме навеси за добитъка, хамбар и пр. Това беше първото кооперативно здание“<sup>14</sup>.

Началото на кооперативното земеделие в с. Ръжево Конаре се слага първоначално в рамките на Кредитното кооперативно сдружение „Възраждане“. На 5 февруари 1945 г. на извънредното съб-

---

лични места в полето за съпруга на сестра си, който е партизанин в четата, без това да е декларирано по-късно пред социалистическата власт като яташка дейност, за да се ползва от статута на „активен борец“).

<sup>14</sup> Из отчетния доклад на ТКЗС „Георги Димитров“, с. Ръжево Конаре, по случай 10-годишнината от създаването му (цит. по Пешева – Попова 1970: 20).

рание на кредитната кооперация е взето решение (Протокол № 3, решение по т. 4 от дневния ред<sup>15</sup>) за създаване на отдел за кооперативно обработване на земята, който да носи името Трудово производителен отдел „Георги Димитров“. В Учредителния протокол № 1 от 25 март 1945 г. се посочват имената на учредителите (общо 15 на брой с 496 дка земя), утвърждава се решението на събранието за създаването на Отдела, Устава и избора на Стопански и Контролен съвет към него. Отделът е утвърден от МЗДИ и е регистриран в Пловдивския областен съд под № 990 на 13 юли 1946 г.

Отделът започва своята работа веднага, макар – както е видно и от цитирания по-горе отчетен доклад – участниците в него да нямат нито опит, нито подходяща материална база. Първоначално в него членуват 153 души, от които 116 са членове на Кооперация „Възраждане“, а 37 са нови членове. Началото наистина е трудно, защото:

*„[н]якои от селяните сутринта се записваха в стопанството, вечерта се отписваха ... Когато настана време да се раздели със своя помощник в труда (добитъка си), всеки го заболя сърцето. Затова от записалите се 226 души ... останаха 80, но след 2 – 3 дни броят им се увеличи отново на 153. Тези селяни именно образуваха ядрото, което ... създаде ТКЗС ...“<sup>16</sup>.*

Отделът обработва общо 5000 дка, на които е направена държавна комасация с оглед на изискванията на типовия правилник на Трудово производителните отделы. Земята е събрана в два блока, които първоначално се обработват с 40 броя работен добитък. Започва строителство на обори, стопански постройки, навеси и други подобни за оформяне на стопанския двор. Отделът моли

---

<sup>15</sup> Решението гласи: „По точка 4. Като се взема предвид, че във Ръжево Конаре се е създадо настроение за кооперативно обработване на земята, че са се записали повече от 200 души във списъка на желаещите съ надъ 6,000 дек. земя и че ежедневно продължават да се записват нови желаещи лица и като се взема предвид, че кооперативното стопанисване на земята ще допринесе за материалното подобрене на членовете реши: открива отделъ „Кооперативно обработване на земята“. Натоварва се управителния съветъ да проведе най-енергично това решение“ (срв. Държавен архив – Пловдив, ф. 14, оп. 4, а.е. 1).

<sup>16</sup> Изказването е на Атанас Биволарски, дългогодишен председател на ТКЗС „Георги Димитров“, поместено в статията „Преобразено село“, вестник „За траен мир, за народна демокрация“, бр. 14/335, 8 април 1955 г. (цит. по Пешева – Попова 1970: 20).

Националният комитет при Отечествения фронт и министъра на земеделието за трактори и селскостопанска техника, която е „крайно необходима за вървежа на кооперативното стопанство в селото“ (Държавен архив – Пловдив, ф. 14, оп. 2, а.е. 4, с. 186). Войници от Червената армия помагат при наторяването на първия кооперативен блок. Помагат също войници от Пловдив, студенти, бригади от еврейската младежка организация „Екалуц“.<sup>17</sup>

От водената *Кореспонденция* разбираме, че обработваемата площ се засява с интензивни култури и „качествени семена“, доставени от Опитния институт „Марица“ – Пловдив, и Пловдивското околийско агрономство. Постепенно строителството се разраства и се построяват помпена станция, канали за напояване, пътища и мостове. Едновременно с това се осигурява кадровото обезпечаване с квалифицирани хора, като се назначават „специалисти с висше образование“ за канцелариите на Отдела, правят се постъпки за освобождаване на „нужните за работата“ хора, които са мобилизирани в някои пловдивски военни поделения. За работата се искат в помощ „тракторите на Червената армия“, оборудва се тракторът, подарък от маршал Толбухин (ф. 14, оп. 2, а.е. 4, с. 68), осигуряват се договори за взаимна помощ (например с трудово-културната бригада Самолетна работилница – пак там, с. 75). Утвърждават се трудовите норми на кооператорите, които сами обработват земята си, разпределени по бригади. През 1945 г. трудовен ден на кооператорите от стопанството се отчита по 340 лв., а рентата на земята – по 1000 лв. от декар. Планира се през 1946 г. да достигне 350 лв. с 25% рента на земята от чистия доход (пак там, с. 94). От същия документ разбираме, че успехите на стопанството се документират от „руски филмър“.

Тези първоначални резултати от интензивната стопанска дейност привличат нови кооператори, което увеличава възможностите за високи добиви, защото в стопанството се влива нова работна сила, допълнителна земя и средства за нейното обработване. Така през 1946 г. стопанството получава 396 кг. пшеница от декар,

---

<sup>17</sup> Сведенията са взети от „Историческа справка на Трудово Производителен отдел „Георги Димитров“ към Кредитна кооперация „Възраждане“ в с. Ръжево Конаре – Пловдивско, действал от 5 февруари 1945 г. до 31 декември 1947 г.“, съхранявана в Държавния архив – Пловдив. По-нататък в текста накратко ще се цитира като *Историческа справка 1945 – 1947 г.*

а през 1946 г. от 50 дка – по 6000 кг ранни домати, което е нечуван рекорд за времето си.

Междувременно дейността на стопанството постепенно се вкарва в „най-подходящата система счетоводство на трудовите земеделски кооперативни стопанства“ като резултат от изработения в края на 1945 година Държавен план за счетоводството. Системата трябва да се „изпита в две стопанства“ – Ръжево Конаре е едно от избраните. След 7 месеца се отчита добре функционираща счетоводна система, която „представлява икономия на труд и време 30 до 40%. Това означава за всичките т.к.з. в България на годишна икономия на не по-малко от 100 хиляди трудоводни“ (пак там, с. 125). Следват множество писма от други стопанства с искания за съвет, изпращане на примерни формуляри, варианти на трудови норми, трудови книжки, счетоводни документи<sup>18</sup>. Главната дирекция по статистиката провежда регулярни анкети в селото – например тази за „преброяването на кооперативните стопанства и посевите“ от 10 юли 1946 г., с която се цели да се установи броят на кооператорите в селото (ф. 14, оп. 2, а.е. 4, с. 135). Несъмнено тече процес на статистизиране на дейността на стопанството, с което се цели да се засили контролът на новоустановената власт върху него. Но подобна властова технология не е самоцелна, а е подчинена на това максимално да се използват дивидентите от позитивната дистинкция на кооперативното стопанство като средство за идеологическо внушение за ползата от кооперирането изобщо<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Например в писмо от 18 септември 1946 г., изпратено до Председателя на стопанството от председателя на едно от ТКЗС-тата от Хасковска околия, четем следното: „Другари, имайки предвид липсата на квалифицирани кадри при трудовите кооперативни земеделски стопанства особено липсата на добре подготвени счетоводители то молим вас като един от първите кооперативи в България и имайки опитността на една приключена вече стопанска година на едно добре обзаведено счетоводство да помогнете и на нас за неуспеването на кооперативното дело. Работата се състои в следното: Да ни изпратите по едно лисче от всички формуляри които имате било то за вътрешната отчетност или за ежедневните сведения. Когато идва при нас инспектор от София който бил от вашето село каза ни да искаме от вас всички тие формуляри. Като оставаме с надеждата че ще одуволивим нашите искание Ви изпращаме борчески кооперативен поздрав. Председател (подпис)“ (срв. Кореспонденцията, с.139).

<sup>19</sup> В писмо от Областната стопанска камара – Пловдив, от 12 октомври 1946 г. четем: „Камарата ни следи с жив интерес успехите на Вашето стопанство.

Наред със статистизирането, чрез което трябва да се овладеят обективните структури, властта действа и в друга посока, за да овладее тялото на кооператора – неговото здраве, неговата култура, неговата хигиена. На него му се предлага членство в „Здравна самопомощ“ и му се обещава, че средствата му ще отидат по предназначение, а именно за строеж на така необходимата за областта болница (с. 151). Следва и предложение от Министерството на народното здраве за изграждане на детски ясли в селото, което се приема единодушно<sup>20</sup>. Кооперативното стопанство се грижи и за своите бъдещи наследници. Още през първата година по решение на Общото събрание на кооперацията се гласува половин трудов ден за един месец преди раждането и един месец след раждането на майките от селото. Създаден е родилен дом, открита е кооперативна фурна.

Младото кооперативно стопанство се опитва да разгърне възможно най-широко своята дейност – зеленчукопроизводство, семеипроизводство, овощарство, скотовъдство, както и да разшири площта на интензивните култури (домати, ориз, памук, тютюн, цвекло и др.), които изискват почти цялата свободна работна ръка, но дават по-големи добиви и са подходящи за почвените условия в селото. Засаждането на интензивни култури, изискващи по-добро напояване, налага членството във Воден синдикат Стряма, създаден още през 1939 г.<sup>21</sup>

---

*Оценявайки го по достойнство тя желае, чрез един скромен дар от едногодишно течение от списание „Кооперативно земеделие“ за най-заслужилия Ваш кооператор, да даде видим израз на това свое отношение. Ето защо, умоляваме Ви да ни съобщите името на този Ваш член с кратко описание на заслугите и дейността му. Областна стопанска камара – Пловдив, началник отделение (подпис)“ (срв. Кореспонденцията, с.146).*

<sup>20</sup> „На писмото Ви под горния номер съобщаваме, че сме съгласни да се открият детски ясли в селото ни. С кооперативен поздрав: Счетоводител, Председател (подписи), изх. № 76/17.02.1947 г. (срв. Кореспонденцията, с. 260).

<sup>21</sup> Водният синдикат Стряма е създаден в съответствие със Закона за водите, гласуван на 6 октомври 1920 г. от Народното събрание, заедно с обща държавна програма за водите, централизирана в Министерство на земеделието и държавните имоти. Тъй като по това време българската държава няма достатъчно финансови възможности, прибягва до кооперативния принцип в областта на водното стопанство чрез създаване на водни синдикати, обединяващи всички ползватели по дадено поречие. Със Закона за водните синдикати се отнемат правата на частни лица и предприятия да ползват водни източници, добити по-рано по Закона за насърчение на местната индустрия. Още тогава е подчертано, че държавата е

Наред с това за нуждите на стопанството се откриват и допълнителни странични предприятия и работилници – коларо-железарска, сарашка и шивашка. Постепенно земеделската техника се увеличава със закупени косачка, снопобелачки, трактори, камиони, а по-късно – и с жътварски косачки и комбайни, които имат за цел не само да облекчат труда на кооператорите, но и преди всичко да увеличат в пъти производителността.

Двугодишният народностопански план задължава Трудовопроизводителния отдел да започне да развива и животновъдството. В отговор на това се откриват свиневъдна, птицевъдна, овцевъдна и говедовъдна ферма. За птицевъдната ферма е осигурен инкубатор. ТКЗС се свързва с Комисарството за отпускане на нарядни стоки като парникови стъкла и рамки, с Електрическата централа „Въча“ – за ползване на електрическа енергия, със Захарния завод в Пловдив – за ползване на меласа за изхранване на животните и т.н. (вж. *Историческата справка 1945 – 1947*). Постепенно животновъдството се превръща в пчелински отрасъл за стопанството, а през 60-те години от него се излъчват много първенци, преизпълняващи петилетния план над 150% (вж. напр. ДА – Пловдив, ф. 1237, оп. 3, а.е. 2).

Можем да кажем, че през първите две години от своето съществуване, макар и при неблагоприятни природни условия (отчетени две поредни „сушави“ години), стопанството е в добро финансово състояние и завършва с (пре)изпълнена стопанска дейност. Продължава записването на нови членове в кооператива и през 1947 г. те са 329, а обработваемата площ е 7065 дка, комасирани в 11 блока, което е  $\frac{1}{4}$  от цялата обработваема земя в селото. През 1949/1950 г. броят на записаните кооператори вече е 927.

Динамиката на записването и отписването от ТКЗС в ранните години е много интересна, защото показва как постепенно дискурсът на архивните документи се пропива с идеологически послания, изпъстря се с емоционални и морални категории като „срам“, „ентузиазъм“, „упорство“, „добро“, „лошо“ и т.н. Ако през 1947 г. са записани 16 нови кооператори и са отписани 58 без аргументи в

---

собственик и разпоредител на водите в страната, като идеята е преди всичко да се задоволят обществените интереси с оглед на разбирането, че водите са обществено богатство и трябва да могат да се ползват свободно от всички членове на обществото (източник: Централен кооперативен съюз – България).

протокола, а в периода 1948 – 1950 г. са записани общо 640, без да е отписан нито един кооператор, то в периода 1950 – 1953 г. са записани общо 108 и са отписани 44, като дискурсът на изключването поради отрицателни прояви на „недобрите кооператори“ вече е ясно заявен чрез големите букви, с които са изписани имената на изключените, и подчертаването с червено на аргументите за това. Големите букви сякаш крещат „изключени“, превръщайки тези, към които е насочено това перформативно действие, в „хора без бъдеще“ (срв. Бурдийо 2007: 342) – позиция, практически равностойна на „социална смърт“, тъй като изключените се оказват изцяло лишени от възможността да „мислят“ своето бъдеще оттук нататък, бидейки натоварени с отрицателната дистинкция на *изключеността* си като опозиция на позитивната дистинкция на *изключителността* на първенците.

През тези първоначални години, в които кипи чиста енергия – почти като религиозна вяра<sup>22</sup>, ТКЗС „Георги Димитров“ в село Ръжево Конаре се превръща в модерно стопанство със собствен машинен парк, с летище за селскостопанска авиация, с авторемонтна база и множество работилници. През 1953 година в стопанството е постигнат световен рекорд по производство на средноранни домати (24 800 кг от декар). Механизацията на труда е висока<sup>23</sup>, като

---

<sup>22</sup> Тук виждам преди всичко енергизиращата същност на онези „вдъхновена симпатия, която почти граничи с ентузиазма“, с която Кант описва *Революцията* като възпоменателен, демонстративен и прогностичен знак на „моралното начало на човечеството“; като „преобръщане“ и „начинание“, което провокира в главите на околните наблюдатели желание „то да ги увлече“ (срв. Foucault 1997: 51).

<sup>23</sup> В един от Протоколите на Общинския партийен комитет (ОПК) от 1964 г. можем да прочетем, че механизацията в стопанството е доста висока – ако на държавно и окръжно ниво 1 трактор обработва средно около 1300 дка, то в ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре на 1 трактор се падат около 800 дка обработваема земя. Разбира се, в протокола тези факти, които сами по себе си са впечатляващи във връзка с технологичната мощ, а оттук – и с потенциала на стопанството, са приведени в контекста на сериозната критика на ОПК към ръководителите и кооператорите от ТКЗС и като пример за това, че работата в стопанството е станала доста по-нерентабилна и то трябва да се върне към предишните си производствени успехи. С други думи, тази критика се появява тогава, когато на ТКЗС е приписана отклонена идентичност и то трябва да бъде „привикано“ (т.е. интерпелирано от мощния идеологически дискурс, вж. Мочник 2002) обратно, за да възвърне своята позитивна дистинктивна позиция. Казано практикологически, ТКЗС, бидейки-това-което-е, а именно „демонстративно образцово стопанство“, „за пример“, „първенец“, „достоеен пионер на това голямо на-

при зърнените житни и при техническите култури тя е 100%, а при фуражните достига до 80% (срв. Пешева – Попова 1970: 21). Стопанството е награждавано многократно за постигнатите успехи. По сведения от изследвания архив на ТКЗС „Георги Димитров“ в годините 1953 – 1955 „за получаване на високи добиви от доматите, ориза и други зеленчуци бяха наградени с високи правителствени награди ордени и медали над 100 производственици“, от които има 2-ма герои на социалистическия труд, 9 носители на орден „Георги Димитров“, 32-ма носители на златни, 41 – на сребърни, и 9 – на бронзови медали<sup>24</sup>. На 20 март 1970 г. с Указ № 514 Президиумът на Народното събрание на НРБ „награждава трудово-кооперативно земеделско стопанство „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре, Пловдивски окръг, с орден „Червено знаме на труда“ по случай 25 години от основаването му и за постигнати високи производствени успехи в селското стопанство“. Указът е подписан от председателя на Президиума на Народното събрание Георги Трайков.

Всички посочени емпирични данни ни показват как кооперативното стопанство *самò* създава подходящите условия на възможност за превръщането си в демонстративно образцово стопанство, т.е. **ДИСТИНКТИВНО МЯСТО**, към което са вперени погледите както на търсещата своето утвърждаване нова власт, така и на въвлечените в процеса на трансформации, които търпят върху себе си ефектите на тази власт.

Оттук и основната ми теза е, че стопанството „за пример“ не просто се е превърнало в дистинктивно място, което да отговаря на наложеното отгоре изискване за отличителност чрез появата на хаби-

---

родополезно дело“, временно се оказва отклонило се от това-което-трябва-да-прави по отношение на своята позиция в това дистинктивно място – не изпълнява производствените планове, има ниска рентабилност на производството, слага „спица в колелото“ и т.н., следователно трябва да бъде върнато към своята „истинска“ същност. Критиката, разбира се – и самокритиката, с която са изпъстрени протоколите на Управителния съвет и на Общото събрание на ТКЗС, на Общинския съвет, на Общинската партийна организация, изказванията на бригадирите и звеноводите и т.н., е една от дискурсивните стратегии, чрез която многократно се прави опит за възвръщане на утвърдителната идентичност на образцовото стопанство. На това ще се върна по-натък в студията.

<sup>24</sup> Из „Протоколи с материали от конференции“ (вж. Държавен архив – Пловдив, ф. 1237, оп. 2, а.е. 1).

туализирана вяра (т. е. на безвъпросна и самоочевидна практическа вяра) в дистинктивността като лична съдба и отговорност; тук не просто енергията се е изливала отвътре навън чрез ентузиазма и сърцатостта на кооператорите<sup>25</sup>, задвижвайки обратното енергизиране отвън навътре посредством директиви, тезиси, срещи с първенци, обявяване на съревнования и др., както и с многократно цитираните крилати думи от телеграмата на Георги Димитров, но има *нещо в повечето*: превръщането му в демонстративно образцово стопанство е резултат от сложни трансформации в първичните диспозиции на участниците в процеса, които хабиитуализират своята избраност и формират специфични диспозиции за инвестиране, влагайки ги в общата, символно конфигурирана представа за свят – тази, в която стопанството е „за пример“, а неговите успехи са споделяни *със* и *от* всички, които искат да се докоснат до тази избраност.

На тяхната специфика ще се спра в следващия параграф.

## ДИСТИНКТИВНОСТ И НАСЛЕДЯВАНЕ

„Агентите, чиято идентичност е белязана от дистинкцията, могат да утвърждават своята отличителност без да се стараят [...]: на тях им стига да са това, което са, за да бъдат това, което трябва да бъдат.“

Бурдийо 1993: 17

В предишния параграф стигнах до извода, че ТКЗС „Георги Димитров“ само създава най-благоприятните условия на възможност за превръщането си в особено дистинктивно място, или казано на

---

<sup>25</sup> При това свидетелствата за този ентузиазъм не са само от официалния дискурс, който изследвам чрез прочит на архивните документи на стопанството, депозиран в Държавния архив – Пловдив (протоколи от общи събрания, от заседания на Управителния съвет на ТКЗС, от партийните архиви на ППО в селото, от официалната кореспонденция, която стопанството води с други ТКЗС, с управляващите органи и т.н.), но и от „живите“ разкази на хората, участвали в този невероятен процес на енергизиране, който описвам тук. Аз самата съм наследник на няколко от дистинктивните герои на труда, изследвани от мен в предишната ми студия от 2019 г., цитирана по-горе. Техните разкази за това първоначало са звучали в детското ми съзнание от най-ранна възраст.

езика на архивните документи – в демонстративно образцово стопанство, което да служи за пример за всички, които ще го посетят. Неслучайно Жустен Годар, който в качеството си на „сенатор, бивш министър на Франция“ посещава селото на 15 май 1948 г., ще възкликне в последното изречение на своето вписано в *Книгата*<sup>26</sup> впечатление от посещението: „*Който иска да разбере какво значи – „народна Република“ – нека посети Ръжево Конаре!*“.

Въпросите, които ще ме водят в този параграф, са: дали и как се наследява дистинктивността и ако да, как се осъществява процесът на наследяване; как „ритуалите на институиране“ (вж. Бурдийо 2005а) трансформират първичните диспозиции, формирани в условията на домашното поле и наследени в хода на живеенето заедно, в специфични диспозиции за инвестиране в социалния свят, задаващ социалните условия за възможност на дистинктивността и избраността?

Тук отново ще си позволя да акцентирам върху факта, че дистинктивността на това място се свързва с появата, от една страна, на *невиждана енергия*, задвижваща комунистическия дискурс, който води борба за придобиване на монопол върху легитимното идеологическо производство; от друга страна, на не по-малко величествената работа по *идеологическа колонизация* на вътрешния живот на отделния индивид, осъществявана чрез „налагане (маскирано и следователно неразпознато като налагане) на системи на класиране и умствени структури, обективно съответстващи на социалните структури“ (вж. Bourdieu 2001).

В резултат на цялата работа по привеждане в съответствие на перформативната ефикасност на идеологическия дискурс и процесите на нормализиране на социалистическата субектност демонстративното стопанство се превръща в онова, което Фуко нарича „друго пространство“ (срв. Foucault 1986: 24)<sup>27</sup> – място, където

<sup>26</sup> Впечатлението, както и неговият превод, са записани в „*Книга за впечатлението, вписани собственооръчно от посетителите в кооп. стопанство „Г. Димитров“ с. Ръжево Конаре*“ (Дело № РД – 09, започнато през юни 1948, завършено през февруари 1971 г. (вж. Държавен архив – Пловдив, ф. 14, оп. 9, а.е. 2).

<sup>27</sup> Тук препращам към възможностите на една само скицирана, но неразвита от Фуко наука, която в своята лекция по френското радио от 7 декември 1966 г. той нарича „хетеротопология“ (срв. Foucault 2005: 39 – 52) и която Бунджулов разширява и допълва със своята идея за хелиотропичните ефекти (вж. Бунджулов 2011). Фуко въвежда понятието „хетеротопия“ още в предговора към *Лудост и безумие*,

идентичността на този, който го обитава, е едновременно оспорена и нормализирана, но същевременно удържана и легитимирана, защото това друго място не само е условие за разбиране на света, в който живее социалистическият образец кооператор; не само дава шанс за разбиране на функционирането на демонстративно-образцовият кооперативен, т.е. всекидневен, „нормален“ свят, но и показва как този свят не може да съществува без хоризонтите на един друг „прекрасен нов свят“<sup>28</sup>, в който да се оглежда и да твори не само „себе си“, но и хората, пространствата и времената. Именно така ще се появят дистинктивните идентичности на „героя на социалистическия труд“, на „орденоносеца“, на „обявяващия съревнование на всички кооператори“, на „включващия се в звеното за комунистически труд“ – едновременно *дистинктивни*, доколкото са осветени от хелиотропичния ефект на „светлото бъдеще“ и на обещанието за „щастлив живот и благоденствие“, но и *нормализирани*, доколкото ретроактивно са хаbitуализирали своята „избраност“ и са станали това, което е трябвало да станат (т.е., което официалният дискурс им е казал да бъдат).

Сега вече мога да препратя към началото на студията и направеното уточнение, че дистинктивните участници в двойния процес на трансформации, насочени към превръщането на ТКЗС „Георги Димитров“ в избрано място „за пример“, сами са „направили“ себе си такива: едва след като станат *сами-това-което-са*, можем да приложим формулата на Бурдийо и да кажем, че на тях вече „им стига да са това, което са, за да бъдат това, което трябва да бъдат“ (герои на труда, достойни труженици, първенци, продължители на делото и т.н. – архивните документи са изпълнени с безброй примери за приписването на подобни дистинктивни идентичности).

Условие за възможност на появата на тези едновременно дистинктивни и нормализирани субектности е онтологическото съучастничество между *биографично* и *социално illusio*<sup>29</sup>, което е де-

---

проблематизирайки т.нар. „опити – граници“, чрез които се конституира Външното като акт на „самоидентификация“ на дадена култура с нейната Другост (Изтока, съня, лудостта) и чрез които се осъществяват „същностните избори“ и „разделянето, придаващо нейния позитивен образ“.

<sup>28</sup> Ефект, който Бунджулов нарича хелиотропичен ефект (срв. Бунджулов 2011: 7–8).

<sup>29</sup> Понятието *illusio* е ключово за разбиране на отношението поле – хаbitус, доколкото то е онази енергия, която – като „нешото, за което си заслужава да ум-

терминирано отвътре и тласка агента към вложения в различни обекти, но също така е детерминирано и отвън чрез цялата вселена от обекти, които са социално предразположени за влагане в тях. Въпросът е как се осъществяват подобни трансмутации в индивидуалните и социалните предразположения, така че индивидът да желае да инвестира в заемането на дистинктивна позиция в този специфичен социален универсум; казано другояче, как се предава/приема, т.е. наследява, дистинктивността?

Това, което прави възможна подобна грандиозна трансмутация, са именно „ритуалите на институиране“ (вж. Бурдийо 2005), чрез които се осъществява връзката между социалните инвестиции и наследяването като механизъм за предаване/приемане на наследство и поддържане на символен ред.

Оттук и следващият аналитичен кръг от проблеми, свързани с *праксеологическото разбиране* на процеса на приемане/предаване на „наследство“ в ситуацията на социалистическите трансформации, осъществени в селото, които го превръщат в „друго място“ (в смисъла на Фуко):

- 1) Как на наследниците се приписва определена социална същност и те „стават това, което са“ – много важен аспект с оглед на това, че приписването на социална същност предполага институиране на идентичност, т.е. налагане на име, а именуването като акт на институиране означава даване на социална дефиниция, т.е. означаване на някого „както“ той е (а именно „герой на труда“, „орденоносец“, „участник в социалистическото съревнование“, „член на комунистическата партия“) и „както“ следва да се държи вследствие на това (да „работи неуморно“, да „дава всичко от себе си в социалистическото съревнование“, да „вижда грешките си“ и т.н.);
- 2) Как придадените чрез механизмите на институиране и наследяване социални същности „затварят онези, които отличават, в границите, които са им посочени и които те самите карат да бъдат признавани“ (срв. Бурдийо 2005б: 118) – ва-

---

реш“ – движи полето. Illusio е онова практическо отношение на вяра – на тотално и безусловно влагане (оттук и по-късното използване на понятието illusio често като синоним на либидо, т. е. на социално установено вложение в социалната игра), което не се разпознава и познава като такова (срв. Бурдийо 2005: 122).

жен акцент при социоаналитичното проблематизиране на дистинктивността на социалистическото село и неговите жители. Освещаването на дистинктивността – самата отличителност като форма на наследяване – я превръща в „трайна разлика“, която е натоварена със социален смисъл.

Какви са механизмите за осъществяване на действителната социогенеза на процеса на наследяване, ще видим в следващия параграф.

### **РИТУАЛИ НА ИНСТИТУИРАНЕ, ДИСПОЗИЦИИ И СОЦИАЛНИ ИНВЕСТИЦИИ**

„Отличителната черта на селото като цяло е силно изразеното чувство към новото. Ръжевоконарецьт обича родното си място, милее за него, но неговата обич е дейна, активна. Той се стреми към първенство. [...] Трудно е да се определи как се е изградила тази предприемчивост, този остър поглед напред, тази неспирна жажда към новото и по-хубавото.“

Райна Пешева-Попова (1970: 11 – 12)

В *Ритуалите на институиране* Бурдийо се спира на социалната функция на инвариантните социални ритуали, чрез които се институира „трайно различие между онези, до които ритуалът се отнася, и тези, до които той не се отнася“ (срв. Бурдийо 2005а: 113 – 114). Можем да кажем, че те легитимират и освещават, т.е. правят възможно една „произволна“ граница да се разпознава и признава като „естествена“ – например „записан“ в ТКЗС/„изключен“ от ТКЗС. Освещаването на границата като „трайна разлика“ означава тя да бъде натоварена със социален смисъл.

В дадения пример това е същностната разлика между 1) онези, които са приети за редови членове на ТКЗС и от тях се очаква да правят това-което-трябва-да-правят съобразно с позицията, която заемат в демонстративното образцово стопанство, и спрямо това, което „ние“ (т.е. дарените с утвърдителни дистинктивни идентичности и свръхосветените от утопичния хоризонт на светлото комунистическо бъдеще) сме, и 2) онези, които са „отписани“ от редиците на ТКЗС и на които се приписва същностно отрицателна идентичност, защото правят това, което трябва да правят с оглед

на това, което „те“ са (свърхлишени от осветеност), и правят онова, което не трябва да правят с оглед на това, което „ние“ сме (вж. Деянов 2006). Както видяхме в приведените емпирични данни, изключването от редиците на ТКЗС е равносилно на публично заклеяване и обричане на „социална смърт“. Като резултат от това перформативно действие различieto става социално различие, границата придобива привидността на „реално“ (природно) дадена, а институираното лице („оправомощената личност“, но ще добавя – и „обезправомощената личност“) се облича със символната ефикасност на своята институирана идентичност: за първата това ще означава възможност за действеност, за втората ще означава лишениост от действеност.

Да се институира идентичност, по Бурдийо означава да се наложи име, което е равнозначно на това да се припише социална същност. Означаването на някого „какво“ той е („първенец“, „орденоносец“, „добър кооператор“, „който трябва да се отърси от слабостите си“, „бригадир“, „звеновод“ и т.н.) и „как“ следва да се държи вследствие на това (да „се включва в социалистическото съревнование“, „да ръководи добре хората си“, „да участва в учебните занятия за обучение на партийния актив“ и т.н.), предполага той да приеме своя „социален образ“ или същност, наложени върху него във вид на имена, статуси, позиции, степени, титли, постове, престиж или чест и да ги възплъщава като морална личност.

Към това ще добавя следното: бидейки едновременно *социално указание* (бъди такъв, какъвто трябва да бъдеш съобразно с това, което „ние“ сме – „достойни пионери на това голямо народополезно дело“), *символна принуда* (стани такъв, какъвто трябва да бъдеш с оглед на социалното указание за това какво сме „ние“ – „за пример“) и *строго предупреждение* (не бъди такъв, каквито „ние“ не сме – т.е. не-за-пример, защото това ще има негативни социални последици), ритуалите на институиране придават колективна и социална форма на „необикновеното“ действие, което се извършва чрез институирането на дистинктивната форма на демонстративното образцово стопанство. Чрез тях в този еднократен акт (едновременно социален, символен, ментален) с голяма интензивност се концентрират всички онези малки, безкрайно продължаващи и много често невидими и неизказуеми действия, чрез които властта

се опитва да нормализира идентичността на бъдещите „образцови“ кооператори, които все още не са станали такива, каквито трябва да бъдат, а именно – да приемат тази дистинктивност като своя съдба и отговорност. Именно те спомагат да се оформи представата на „наследника“ за неговата – родова или индивидуална – способност да действа, т.е. за неговата „социална стойност и социално съществуване“ (срв. Бурдийо 2007: 337).

В проучените архивни данни могат да се открият примери за множество подобни ритуали на институиране за създаване на нови идентичности, нови символно натоварени наследства, чрез които се приписват социални същности: като започнем от организиранияте празнични чествания и манифестации, преминаем през приемането в комсомолските и партийните редици, внимателното регулиране на културните събития през изискванията на „новата празничност“<sup>30</sup>, създаването на „нови социалистически ритуали“ за сватби, раждания, кръщавания, но също и ритуалността на „вършенето“ на критика и самокритика, на признаването на собственияте грешки пред цялата общност, на произнасянето на присъди от другарските съдилища, на предаването на „истинските“ традиции и наследство чрез дейностите на кварталните низови организации, на биополитическото конструиране на „образцовото село“ чрез ритуализираните практики по приписване на статуса „образцов дом“, публичното хигиенизиране на улиците, обществените сгради и домовете, обрамчването на домовете с „ажурни огради“ вместо с „дувари“, превърнало се в „запазена марка“ на демонстративното образцово стопанство, и т.н.

Тези ритуали на институиране са винаги много лични: те се извършват в присъствието на личността, действайки в нея и върху нея. Но същевременно са както гаранция за принадлежност и за това, че личността съществува в качеството си на пълноправен член на групата и има своята социална площ, социална стойност и социално съществуване, така и уверение за съществуване на групата като група, която има своята социална позиция, социален престиж и социална тежест. Следователно, присвоявайки личността, те имат за основна

---

<sup>30</sup> Мария Кисикова в своята книга *Читалище. Институционално съграждане и обществена трансформация. Из страниците на летописната книга* описва подобни трансформации, които се случват в с. Пчеларово и община Черноочене (вж. Кисикова 2024).

задача да я привържат към един *без-личен* начин на съществуване, който едновременно с това е *над-личен*: същинска „квазиавтономност“, която осъществява „присвояване чрез унаследяване“ (срв. Бурдийо 2007: 371) – механизъм, чрез който се поддържа символен ред. Следвайки тенденцията да „призовават“ всеки индивид към ред, т.е. към „социално съществуване, което социалният ред е предназначил за него“, ритуалите на институиране способстват за предаване/приемане на наследството, регулирайки обращението на символния капитал между поколенията (първо в семейството и домашното поле, после в различните институции и специфичните полета, в които попада наследникът).

За Бурдийо подобно „напасване“ е възможно благодарение на продължителното преобразуване на тялото по време на неговото възпитаване, както и на диспозициите, които то непрекъснато актуализира и които остават дълго незабелязани – чак докато не се проявят в действието (а дори и тогава се забелязват само заради очевидността на тяхната необходимост и на непосредствената им адаптация към ситуацията – срв. Бурдийо 2007: 218). И тъй като схемите на хабитуса като „принципи на виждане и разделяне“ са продукт на инкорпориране на структурите и тенденциите на света, то те са – поне грубо – нагодени към тях и позволяват „безкрайното адаптиране към отчасти преобразуваните контексти и конструирането на ситуацията като ансамбъл, надарен със смисъл“ (пак там).

Така възпитателните интервенции, насочени към децата, живеещи в семействата от образцовото социалистическо село<sup>31</sup>, се оказват изключително важни за появата на практическия усет за това „да си роден с“, т.е. да си призван да направиш себе си в съответствие с това, от което си направен; да избереш това, от което си избран; с други думи – „да станеш това, което си“.

Важното е, че тези възпитателни интервенции са идеологически опосредени и проникват в механизмите на приемане/предаване на наследството, разбирано в най-широк смисъл като наследяване на социални позиции, биографични траектории, житейски

---

<sup>31</sup> Ако следваме данните, публикувани от Райна Пешева – Попова, ще видим, че над половината домакинства в с. Ръжево Конаре през социалистическия период са несамостоятелни и полусамостоятелни (т.е. такива, които живеят с майка, с баща, с майка и баща, с деца, срв. Пешева – Попова 1970: 185).

планове, но и на дистинктивността, която е интериоризирана като специфичен начин на преживяване на света в образцовото социалистическо стопанство. Така те препращат към специфичното бурдидювистко „Стани това, което си!“ („първенецът и гордостта на трудовокооперативна България“<sup>32</sup>), което може да се отлее в множество други модалности: „Престани да бъдеш това, което не си!“ („личното стопанство взе връх над общественото и кооператорите полагат повече грижи към него“), „Стани отново онова, което беше!“ („Вашето стопанство беше онова стопанство, което даваше пример, обаче от няколко години стопанството направи застой. Трябва да върнете първото си място!“), Протокол 1 от 2 март 1964 г.). В този смисъл да наследяваш социалната си позиция и предадения ти в наследство усет за отличителност, ставайки „това, което си“, наистина се оказва твоя съдба.

### ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Описаните процеси на трансформация на селото и превръщането на кооперативното стопанство в „образцово“ едва ли са толкова уникални. Със сигурност подобни процеси можем да наблюдаваме в много други села, тръгнали по пътя на социалистическото коопериране. Във всеки от случаите бихме наблюдавали как трансформациите се подхранват от ефектите на онтологическото „енергизиране“ и „само-енергизиране“, което се наблюдава при демонстративното образцово стопанство, коментирано в студията.

Това, което е уникално в случая с ТКЗС „Георги Димитров“, е начинът, по който то се превръща в „чиста хетеротопия“ (вж. Бунджулов 2011), изпълняваща идеологически и утопични функции – дистинктивно място, което е хетеротопия за външните наблюдатели и „успешно осъществена утопия“ (вж. Foucault, 1986) за вътрешните участници в строителството на „прекрасния нов свят“. Чрез него се удържа тяхната идентичност и (идеологически) се задава нормативността на това „какви трябва да бъдат“ („достойни пионери на това голямо народополезно дело“), а оттук – ентимематично се по-велява да „станат такива“ („на първо място ... и действителен пример за всички други Т.К.З.С. и за основаването на нови такива“) и ни се съобщава, че те „са такива“ („Делото на първите творци

---

<sup>32</sup> Запис от 3 март 1948 г. в *Книгата*.

на това дело заслужават адмирации. Техният пример трябва да се обмени с другите кооперативи, за да се поучат всички.“<sup>33</sup>).

След 60-те години на 20 век обаче чистата енергия, която струи от това място, постепенно започва да се изчерпва, а практикологическата форма „демонстративно образцово стопанство“ не може повече да изпълнява своите функции – „*Бяхте най-доброто стопанство но сега от вас никой не може да се научи*“ е заключението на Станко Димитров от Окръжния комитет на БКП на годишното отчетно събрание, направено във връзка с отчетния доклад на Общинския партиен комитет на 12 март 1964 г.<sup>34</sup>

Така се случва неизбежното угасване на енергията и разреждането ѝ до нормализация – „*Вашето стопанство беше фар за осветяване на кооперативния а сега дали сте фар или изоставате малко...*“ (изказване на Запрян Райчев от ОК на БКП, направено на годишната конференция на ТКЗС, 16 септември 1966 г.<sup>35</sup>). Опитите да се разгори отново този „фар“ чрез излагането на снимките на първенците на специално създадената *Алея на славата* или чрез следването на „ловченския почин“ за провеждане на перманентни „теоретични конференции за изучаване на техния опит“, но и чрез изискването на „първенците да се обръща по-голямо внимание и полагат и повече грижи за издигане на техния авторитет, да се водят колективно на театър, кино, екскурзии и др.“<sup>36</sup>, не могат да тушират негативното въздействие и съпротивата на „неподатливите матери“ – коментарите за лошата дисциплина, малките кражби, бягството от работа, усещането за несправедливост<sup>37</sup> все повече започват да изпълват протоколите на УС и да изискват дисциплинарни намеси. Тези констатации на практика приписват отклонени идентичности на

<sup>33</sup> Из *Книгата*.

<sup>34</sup> Фонд 1237, оп. 4, а.е. 2, стр. 66.

<sup>35</sup> Фонд 1237, оп. 6, а.е. 1, стр. 50.

<sup>36</sup> Т. 6 от мероприятията, предприети от ОПК в Ръжево Конаре за изучаване на опита на първенците в ТКЗС, ТПК, Селкооп през 1964 г. (ф. 1237, оп. 4, а.е. 5).

<sup>37</sup> Например множеството изказвания, в които се коментира изпитваното чувство за несправедливост във връзка с това, че съпругите на отговорните длъжностни лица в ТКЗС (агрономи, председатели на комитети, бригадири, партийни функционери и т.н.) не „излизат на работа на полето“, докато редовите кооператорки са принудени да се включват с „извънреден труд“ в полската работа въпреки семейните си задължения и отговорности.

онези, които „тогава“ и „там“ са били, каквито е трябвало да бъдат, но „тук“ и „сега“ вече не са и не биха могли повече да бъдат, освен ако не се върнат към „себе си“. Направени в перформативната модалност на обвинението, имат за цел да ги призоват, тъй като не правят това, което трябва да правят като „първенци“ и „пионери на кооперативното земеделие“, да станат отново това, което са били, но повече не са (*„Вашето стопанство беше онова стопанство което даваше пример, обаче от няколко години стопанството направи застой. Трябва да върнете първото си място!“*, Протокол 1, 2 март 1964 г.).

Въпреки че не се изказва експлицитно в проследените архивни данни, имплицитното внушение за изчерпването на символния заряд, излъчван от дистинктивното място, постепенно започва да се натрапва като все по-възможното допускане за бъдещото развитие на образцовото село.

Следват и различните трансформации на ТКЗС-то в административен план. В *Историческа справка за периода 1990 – 1993 г.*, съхранявана в Държавния архив – Пловдив, са описани всички трансформации, които претърпява кооперативното стопанство от създаването си. В периода 1945 – 1957 г. то съществува като самостоятелно ТКЗС „Георги Димитров“, с. Ръжево Конаре. През 1958 – 1970 г. наименованието се трансформира в Обединено кооперативно земеделско стопанство (ОКЗС) „Георги Димитров“, с. Ръжево Конаре, което е юридически и икономически самостоятелно. През 1959 г. на ново учредително събрание към него се присъединява ТКЗС в с. Чернозем, като се запазва както центърът – с. Ръжево Конаре, така и наименованието ОКЗС. В периода 1971 – 1974 г. стопанството преминава към АПК „Тракия“ – Пловдив, със запазена юридическа и относителна икономическа самостоятелност. През периода 1975 – 1978 г. се променя статутът на стопанството, което става Бригада към АПК „Васил Левски“, гр. Хисаря, без юридическа и икономическа самостоятелност. През периода 1979 – 1989 г. стопанството се трансформира в Клоново стопанство към АПК – Калояново, което няма юридическа самостоятелност и има относителна икономическа самостоятелност. На 8 ноември 1989 г. отново има промяна в наименованието му, а именно – Колективно земеделско стопанство „Георги Димитров“, в което влизат селата Ръжево, Главатар и Чернозем. Стопанството е отделено и става самостоятелно през 1990 г.

Всички тези трансформации в наименованието, в юридическия и икономическия статут, в статуса и значимостта на стопанството свидетелстват за символните трансформации, които настъпват, както и за загубата на ефикасността на идеологическия дискурс, който е призван да обвързва в едно дистинктивни хора, места и времена, но който повече не може да го прави със същата сила и ефективност поради изчерпването на чистата енергия, която го задвижва.

Важно е да уточня, че този идеологически дискурс не е съсредоточен единствено и само в **държавните и политическите мета-дискурси**, изграждащи корпуса на официалната идеология на социалистическата държава, чрез която се случва енергизирането. При това имам предвид не само цитираната *Книга за впечатления*, определена в предишното ми изследване като дискурсивна хетеротопия, в която се разгръщат хетерохронните (само)трансформациите на социалистическото кооперативно село (вж. Пенкова 2019), но също и целия архив на селото от това време – от протоколите от УС и годишните конференции на ТКЗС, през официалната кореспонденция на кооперативното стопанство с държавни, областни, общински институции и с други ТКЗС-та, до телеграмата на Георги Димитров, включително няколкото писма обещания за свръхизпълнение на плана, изпратени до него, и отговора му на тези инициативи, използвани всеки път като призив за „разгаряне на съревнованието“, но също така протоколите от заседанията на ППО в селото, от другарските съдилища, от мероприятията, предприемани по повод на всяко посещение на чуждестранна делегация или на гости от други градове и села, които трябва да бъдат „научени“ как се прави „ТКЗС“ и „образцово стопанство“. Не подминавам официалните постановления и директиви от конгреси, пленуми и заседания на областно ниво, чрез които се излива официалният (идеологически) дискурс, нито протоколите от „просветните“ бригадни събрания, провеждани в края на всеки работен ден, коментиращи всичко и всички и отнасящи се до ординарните и рутинни всекидневни практики<sup>38</sup>. Така в протоколите

---

<sup>38</sup> Например обсъждания относно „забраната на изкълчения танц“, „наградата за учениците, които са избили най-много стари мухи в училище“ във връзка с присътигането на здравната делегация, кражбата на тежест от кладенеца на съседа, обявяването на детски лагер в Равда, построяването на физкултурен салон, засажда-

навлизат нови дискурсивни теми: от изпращането на младежите в животновъдството, през плана на ТКЗС, здравето, хигиенизирането, до комунистическото възпитание на децата, изграждането на физкултурен колектив, на който вече няма да се плаща, защото става задължение на комсомолците, разпределението на средствата за културни мероприятия по села<sup>39</sup>, вечерното дежурство на учителите, постъпването в училище на незавършилите основно образование, изпълнението на плана и съревнованието в животновъдството, организирано от младежите, борбата за разгаряне на съревнованието чрез използването на РТВ, работата на механизаторите, първенците, пропагандата сред кооператорите, разработването на програма за справяне с пианството, лошото държание с другарките, кражбата на продукти, изключване на всички некомунистически действия, които пречат на „движението за организиране на новия човек“ и „строителя на комунистическото общество“ и т.н. (за последните вж. ф 1237, оп. 3, а.е. 2, 3 и др.).

Но към всичко това се включват и средствата на **визуалния дискурс**, впрегнати в идеологическото конструиране на „новия социалистически човек“ – например посещението на известния режисьор и филмов документалист Йорис Ивенс, който снима с екипа си филм с работно заглавие „Новите демокрации“, чиято премиера е в Париж през 1949 г., или споменатият в протокола на УС „руски филмбор“, който документира социалистическото кооперативно всекидневие.

Не изключвам и ефектите на **научния дискурс**, чрез който битът и културата на образцовите кооператори трябва да бъдат приведени в подходяща форма – в случая визирам дисертацията на Райна Пешева – Попова *Бит и култура на селото*, защитена през 1969 г. в Института по фолклор към БАН, с която се цели изобретяването на правила и норми, чрез които да се нормализира селската душевност.

Но най-вече имам предвид **дискурса на живия човек**, който, попадайки в ситуацията на „говорене“ чрез архивните документи,

---

нето на дървета в огромния парк, опесъчаването на улиците, организирането на радиопредавания, превръщането на всяка къща в селото в „образцов дом“ и т.н., и т.н.

<sup>39</sup> Към ТКЗС „Г. Димитров“ дълги години се причисляват селата Главатар, Ръжево и Чернозем, чийто бюджет е част от общия бюджет на стопанството.

се оказва в определени отношения с дискурсивната (идеологическа) машина, в чието пространство се генерират различните официални и всекидневни дискурси и дискурсивни практики по неговото нормализиране. Ще си позволя да цитирам една много малка част от дискурсивните теми, които се дискутират от кооператорите на просветните събрания:

(14.06.1948/1-ва група от 4-та бригада) 1. *Как посрещнахме гостите в кооп. Г. Д. от различни краища*, 2. *Останахме ли ние доволни от тях*, 3. *Бива ли да се организират такива съревнования*; (07.06.1948/5-та група, 2-ра бригада): 1. *Задачите на отечествофронтовските партии*, 2. *Разискване на кооп. за значението на офпар*;

(4.06.1948/1-ва група от 4-та бригада) 1. *Статия на кооп. земедел. за отглеждане на овощни дръвчета*;

(10.06.1948/1-ва група от 4-та бригада) 1. *Статия от Раб. Дело, Декларацията на С.А.Щ. за разбирателство С.С.С.Р.* (цит. по ориг. документи, бел. С.П.).

Тук ще приведа цветистия коментар по последната тема на една от кооператорките, който показва, че тези теми не са просто спускани „отгоре“, от официалните дискурси, но са и дълбоко промислени и преживявани „отдолу“ чрез всекидневните дискурсивни практики: „С. Д. Чернева, се изказа, че след големите политически гюрлотии, на международната реакция пак както друг път отидоха на поклонение, като във Йерусалим със настоящата декларация в Москва“. Сред дискутираните теми са отглеждането на малкото дете, какво да правим, ако детето има температура, как да подреди дома си домакинята, обявяване на съревнование на друга бригада, отчитане на съревнованието, въпроси за единичния акорд, турски бригадири до др. Г. Димитров, физическата култура, която е „необходима за всеки човек за труд“, съюзът на унгарските жени и борбата за демокрация, къде и кога да се събираме, за значението на Димитровската фабрика за цимент, за подкрепата на унгарските работници на др. Г. Димитров и т.н., и т.н.

Мога да обобща, че чрез всичко това се репрезентира социалистическата идеология, която символно конструира и конституира приватното (труда и всекидневието на кооператора, пространството на образцовото стопанство и семейството, дома, бита, културата, хигиената), а оттук съдейства за последващото нормализи-

ране на социалистическата субектност. В този смисъл протоколите са истинска хетерохрония на ранното социалистическо всекидневие, чрез която, както казва Бунджулов, „това, което се е случило, присъства тук, ориентирано към едно бъдеще, което ... ‘по силата на някакъв тайнствен хелиотропичен ефект се насочва към онова слънце, което изгрява на небето на историята’. Едно бъдеще, експонирано от настоящето“ (срв. Бунджулов 1995: 146; Бенямин 1988: 69).

Оттук и необходимостта от внимателно социоаналитично оглеждане на „тогава“ и „там“ на дистинктивните герои на труда в „тук“ и „сега“ на техните наследници. И макар не това да е акцентът на тази студия, ще си позволя да кажа, че някои от днешните наследници се опитват да върнат част от символната значимост на мястото, като използват стратегии, чрез които да спомнят, *припомнят*, *напомнят* за наследството и наследеното „там“ и „тогава“. Тези стратегии са внимателно описани чрез блестяща социоаналитична интерпретация от Милена Ташева в настоящата книга и огледалният им прочит спрямо историческата перспектива на дискурсивната археология, предложена в тази студия, ще спомогне за уплътняване на аналитичните тематизации на случилите се „тогава“ и „сега“ трансформации<sup>40</sup>.

Но ако трябва да обобщя в едно изречение, именно липсата на онова първоначално онтологическо енергизиране, довело до превръщането на ТКЗС „Георги Димитров“ в демонстративно образцово стопанство, а на самото село в дистинктивно място, към което са отправени погледите на всички, не позволява успешното самонаследяване и повторното овременяване на днешните наследници, които живеят там.

И в това е голямото противоречие на тяхното наследство.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Ангелова, М. 2008. „Образцово село“. *Модернизационният проект за селото в България (1937 – 1944 г.)*. Благоевград: УИ „Неофит Рилски“. [Angelova, M. 2008. „*Obraztsovo selo*“. *Modernizatsionnyat projekt za seloto (1937 – 1944 g.)*. Blagoevgrad: UI „Neofit Rilski“].

---

<sup>40</sup> В тази връзка вж. също Ташева (2022).

- Бенямин, В. 1988. Върху идеята за историята. В: *Историци за историята*. София: УИ „Климент Охридски“. [Benyamin, V. 1988. Varhu ideyata za istoriyata. In: *Istoritsi za istoriyata*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Бунджулов, А. 1995. *Хетеротопии*. София: Критика и хуманизъм. [Bundzhulov, A. 1995. *Heterotopii*. Sofia: KH – Kritika i humanizam].
- Бунджулов, А. 2011. Как да мислим социализма през хетеротопичност. В: *Социологически проблеми, 2011/3 – 4*. [Bundzhulov, A. 2011. Kak da mislim sotsializma prez heterotopichnost. In: *Sotsiologicheski problemi, 2011/3 – 4*].
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София: УИ „Св. Климент Охридски“. [Bourdieu, P. 1993. *Kazani neshta*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Бурдийо, П. 2001. Упълномощеният език. В: *Критика и хуманизъм, 2001/7*. [Bourdieu, P. 2001. Upalnomosteniyat ezik. In: *Kritika i humanizam, 2001/7*].
- Бурдийо, П. 2005а. Ритуалите на институиране. В: *Социологически проблеми, 3 – 4*. [Bourdieu, P. 2005a. Ritualite na instituirane. In: *Sotsiologicheski problemi, 3 – 4*].
- Бурдийо, П. 2005б. *Практическият усет*. София: Фигура. [Bourdieu, P. 2005b. *Prakticheskiyat uset*. Sofia: Figura].
- Бурдийо, П. 2008. Противоречията на наследството. В: *Социологически проблеми, 1 – 2*. [Bourdieu, P. 2008. Protivorechiyata na nasledstvoto. In: *Sotsiologicheski problemi, 2008/1 – 2*].
- Деянов, Д. 2006. Седмичните кинопрегледи като нормализиращи машини. В: Бояджиева, П., Деянова, Л., Колева, С., Коев, К. (съст.). *Светове в социологията. Сборник в чест на проф. Георги Фотев*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, с. 138 – 153. [Deyanov, D. 2006. Sedmichnite kinopregledi kato normalizirashti mashini. In: *Svetove v sotsiologiyata. Sbornik v chest na prof. Georgi Fotev*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“, s. 138 – 153].
- Кисикова, М. 2024. *Читалище и време. Институционално съграждане и обществена трансформация. Из страниците на летописната книга*. Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. [Kisikova, M. 2024. *Chitalishte i vreme. Institutsionalno sagrazhdane i obshtestvena transformatiya. Iz stranitsite na letopisnata kniga*. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy HlendarSKI“].

- Мочник, Р. 2002. Как работи идеологическата интерпелация? (Преформулиране на Алтюсеровата теория за идеологията). В: *Социологически проблеми* 2002/3 – 4. [Mochnik, R. 2002. Kak raboti ideologicheskata interpelatsiya? (Preformulirane na Altuserovata teoriia za ideologiyata). In: *Sotsiologicheski problemi*, 2002/3 – 4].
- Пенкова, С. 2015. Дискурсът за Родината като репрезентация на социалистическата идеология: дискурсивни форми и деривации в детски личен дневник от периода 1948/1953 г. В: *Социологически проблеми*, 2015/1 – 2, с. 171 – 190. [Penkova, S. 2015. Diskursat za Rodinata kato reprezentatsiya na sotsialisticheskata ideologiya: diskursivni formi i derivatsii v detski lichen dnevnik ot perioda 1948/1953 g. In: *Sotsiologicheski problemi*, 2015/1 – 2, s. 171 – 190].
- Пенкова, С. 2019. „Който иска да разбере какво значи – „народна Република“ – нека посети Ръжево Конаре“: хетеротопни и хетерохронни измерения на трансформиращото се социалистическо село. В: *Трансформиращото (се) село*. Съст. Златкова, М., Пенкова, С., Антонов, С., Кацаров, С., Митев, Т. [Penkova, S. 2019. „Koyto iska da razbere kakvo znachi – „narodna Republika“ – neka poseti Razhevo Konare“: heterotopni i heterohronni izmereniya na transformirashoto se sotsialisticheskoto село. In: *Transformirashoto (se) село*. Sast. Zlatkova, M., Penkova, S., Antonov, S., Katsarov, S., Mitev, T.].
- Пенкова, С. 2022. Противоречия на наследството – живите разкази на и за прехода. В: *Фрагменти от селото в преход: хора и места*. Кръстанова, К., Антонов, С. (съст.). Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. [Penkova, S. 2022. Protivorechiya na nasledstvoto. Zhivite razkazi na i za prehoda. In: *Fragmenji ot seloto v prehod*. Krastanova, K., Antonov, S. (sast.). Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hlendarski“].
- Пешева – Попова, Р. 1970. *Бит и култура на селото*. София: Земиздат. [Pesheva – Popova, R. 1970. *Bit i kultura na seloto*. Sofia: Zemizdat]
- Ташева, М. 2021. Отрицанието като лишеност – или за един методологичен инструмент в логиката на практика. В: *Equinox Ψ*, 2021/1. [Tasheva, M. 2021. Otritsanieto kato lishenost – ili za edin metodologicheski instrument v logikata na praktkata. In: *Equinox Ψ*, 2021/1].

- Ташева, М. 2022. Жизнени преходи и личностна идентичност: един емпиричен казус. В: *Фрагменти от селото в преход: хора и места*. Кръстанова, К., Антонов, С. (съст.). Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. [Tasheva, M. 2022. Zhizneni prehodi i lichnostna identichnost: edin empirichen kazus. In: *Fragmenti ot seloto v prehod*. Krastanova, K., Antonov, S. (sast.). Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy HlendarSKI“].
- Ташева, М. 2024. Към една социоаналитична интрепретация на жизнените преходи в трансформиращото (се) село. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Tasheva, M. 2024. Kam edna sotsioanalitichna interpretatsiya na zhiznenite prehodi v transformirashototo (se) selo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Фуко, М. 1997. *Просвещение и критика*. Антология. София: „Критика и хуманизъм“. [Foucault, M. 1997. *Prosveshlenie i kritika*. Antologiya. Sofia: „Kritika i humanizam“].
- Bourdieu, P. 1980. Le mort saisit le vif. In: *Acte de la recherche en sciences sociales*, № 32–33.
- Bourdieu, P. 2001. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Fayard, Seuil; p. 207–211.
- Bourdieu, P. 2004. *Science of Science and Reflexivity*. Translated by Richard Nice. The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. 2008. *Sketch for a Self-Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu et al. 1999. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Deyanov, D. 2005. *The Pefpofmative logic of the Acts of Naming*. In: *Body, Name and Practical Logic*. Sofia. Institute for Critical Social Studies.
- Tasheva, M., Penkova, S. 2023. Life-long Learning and Life Transitions in the Transforming Bulgarian Village. INTED2023.
- Foucault, M. 1986. Of Other Spaces. In: *Diacritics* 16: 22–7.

# КЪМ ЕДНА СОЦИОАНАЛИТИЧНА ИНТРЕПРЕТАЦИЯ НА ЖИЗНЕНИТЕ ПРЕХОДИ В ТРАНСФОРМИРАЩОТО (СЕ) СЕЛО<sup>1</sup>

*Милена Ташева*

**Резюме:** Студията представя работата на автора по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, засрещайки теоретичния контекст на социоанализата на самонаследяването с емпиричния контекст на българското село чрез анализ на жизнени преходи и биографични стратегии в конкретен емпиричен казус. В първата част е представен акцентът на институционалните политики към българските села, както и специфичният фокус на проекта и на текста – местната общност като субект на практически стратегии за самонаследяване. Реферирана е теоретичната рамка на изследването, а именно следбурдийовистката социоанализа. Представени са използваната методология и дизайнът на проведеното изследване. Втората, съдържателната част на изложението, тематизира основния изследователски проблем – *диалектиката между трансформациите на населеното място и трансформациите на хората, живеещи там*. Специално внимание е отделено на предприетите жизнени преходи на анализираната личност и разгръщаните – от практическия ѝ усет за правилност – стратегии за обживяване на новите места и позиции. Последната аналитична стъпка, представена в настоящия текст, е очертаване на социоаналитичния профил на личността кой-идентичност на анализанта чрез експлициране на характерната за изследваното лице „стратегия на практическия усет“. Тази постоянстваща във времето, повтаряща се инвестиционна структура фундамира множество изказвания, решения, действия и има функциите на символен нерв, който, пропизвайки твърде различните биографични епизоди, всъщност ги навързва в единството на една на пръв поглед разнопосочна, но всъщност вътрешно непротиворечива, съгласувана и кохерентна жизнена траектория.

**Ключови думи:** българско село, социоанализа, жизнени преходи, биографични стратегии, биографични траектории

## **ЕМПИРИЧЕН КОНТЕКСТ, ПРЕДСТАВЯНЕ НА ИЗСЛЕДВАНЕТО, ТЕОРЕТИЧНА РАМКА И ИЗПОЛЗВАНА МЕТОДОЛОГИЯ**

### ***Емпиричен контекст на изследването***

В обществения и публичния дискурс могат да бъдат открити две тенденции в говоренето относно съвременното българско село. Едната от тях намира обективацията си във формулата „замиране“

---

<sup>1</sup> Студията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

на българското село. Това определение е функция от последиците от политическите, икономическите и социалните промени в държавата след 1989 г., довели до промени в начина на живот особено в малките и отдалечени от градовете села. Сред тях могат да бъдат посочени намаляване на възможностите за постоянна заетост и финансова стабилност, в резултат на което се разгръщат процеси на миграция на младите хора към градовете и резултиращото от това застаряване на оставащото там население; намаляване на достъпността до здравеопазване, аналогично на предлаганото в градовете, ограничаване на редовните и удобни транспортни услуги. Тези и други процеси, разгръщащи се на фона на недобре поддържана пътна инфраструктура и обществен сграден фонд, в съвкупността си изострят за местните жители усещането за „дисонанс спрямо социалните структури“ (Бурдийо) на големите градове и столицата, генерирайки различни форми на „социално обусловено страдание“ (вж. Георгиев 2019).

От друга страна, през 30-годишния преход и периода на реализация на Оперативната програма за развитие на селските райони 2014 – 2020 г. са проведени множество държавни, общински, институционални и местни политики, реализиращи „обновяване“ на инфраструктурата и изграждане на съвременна и модерна социално-битова, административна, производствена, образователна, комуникационна и културна среда.

Но ако те визират българското село като „обект“ на политики за необходима промяна, то основен акцент на изследователската работа по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, част от която е представеният тук анализ, е фокусиране на вниманието върху идентифициране на местната общност като субект на практически стратегии, насочени към съхраняване на съществуващи и установяване на нови форми на личностни и общностни идентичности, създавани и разгръщани в нови модуси на битийна съответственост между индивидуалните и колективните агенти и материалните, културните и социалните условия на съществуването им. Жизнените „стратегии“ на действащите агенти биха могли да бъдат обективирани чрез експликация на различни интра- и интересубективни процеси, като например удържане или промяна на конвенционал-

ните категории на самовъзприятие на местните жители; съхраняване и възпроизводство на самобитността и уникалността на културните и регионалните особености; развиване на местните производства, мениджмънт на природни богатства и дадености и др. Но тези обективации на процеси – ако се следва Бурдийо – могат да бъдат действително разбрани, при условие че бъде реконструиран техният хабитуален генезис, несъмнено повлиян от външните, структурните, социалните условия. Така „най-ефективните стратегии на практическия усет за правилност“ на действащия агент според Бурдийо са онези, които, „бидейки продукт на предразположения, оформени от необходимостта, вътрешно присъща на областта, имат тенденцията спонтанно да се нагаждат към тази необходимост без явно изразено намерение или пресмятане“ (срв. Бурдийо 2007: 218). Но именно доколкото са функция на социалните условия, тези „стратегии“ са в състояние не само да ги възпроизвеждат, но и да ги променят. Доколкото чрез тях самите местни жители са инициатори и носители на промените в българските села, именно те следва да бъдат разпитани за начините, по които – трансформирайки себе си и условията на съществуването си – изграждат и разгръщат биографиите си, неизменна част от които са и жизнените преходи<sup>2</sup>, през които минава животът на всеки човек.

### Представяне на изследването

В рамките на проекта съвместно със Стойка Пенкова проведохме теренно изследване в с. Ръжево Конаре, община Калояново, област Пловдивска. То има за цел да идентифицира съвременния облик на селото, видян през очите на хората, живеещи там, и да тематизира неговото обособяване като именно такъв, какъвто е към момента на изследването. Настоящият облик на с. Ръжево Конаре е по необходимост обвързан с неговата уникална история. Непренебрежим момент от нея е участието на местни жители в партизанското движение, но най-вече колективизацията на обработваемите земи и създаването и дейността на „образцовото“ и „демонстративно“ Трудовокооперативно земеделско стопанство

---

<sup>2</sup> В работата по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* Стойка Пенкова концептуализира понятие за „жизнени преходи“ в посока на едно негово праксеологично схващане (вж. Пенкова 2024а).

„Георги Димитров“. Но този съвременен облик на с. Ръжево Конаре е недвусмислено маркиран не само от „славното минало“, но и от множество актуални проблеми и породените от тях практически стратегии на местните жители. Те са ориентирани към подобряване на настоящото му състояние и ускоряване на бъдещото му развитие в различните направления, които канализират всекидневния живот – икономическа заетост и финансова стабилност, осигуряване на добра социално-битова среда, комуникационна свързаност, редовен транспорт до общинския и областния център и съседните села, обществен, културен и социален живот, образователни институции и здравна помощ, доброволчество, локални инициативи, насочени към опазване на културно-историческото наследство, инициирани от страна на кметството, читалищното настоятелство и училищното ръководство. Важни са и гражданските инициативи на местните жители, свързани с опазване на околната среда. Тези граждански инициативи са породени от тревожния спад на подпочвените води в резултат на измененията на природния ландшафт по коритото на река Стряма и са насочени към преодоляване на негативното им влияние върху разположените около нея и ключово важни за приоритетния местен поминък земеделски обработваеми земи. Поради интереса към практическите стратегии на местните жители, насочени към справянето с актуалните проблеми на селото и хората, живеещи там, реализирахме множество теренни посещения – в ремонтираното кметство; в читалището – най-голямата сграда в община Калояново, а така също и в здравния дом; в обновените и прекрасно поддържани дворни пространства и сгради на училището и детската градина; в сечестия двор на църквата, украсена с уникални стенописи от Станислав Доспевски и с автентична изящна дърворезба на олтара; в пощата; в местните търговски обекти; на стадиона; в централния парк и в другите паркове и детски площадки; по малките улички и широките централни улици, минаващи край частни къщи и множество големи обществени сгради, голяма част от които – за съжаление – стоят неизползвани и са неподдържани; но така също и в околностите на селото – край бреговете на река Стряма и разположените там земеделски площи. По време на посещенията са проведени редица срещи и разговори с кмета на селото и със секретаря на кмет-

ството, с читалищния секретар, с директора на местното начално училище и с преподавателския състав, с местни културно-обществени дейци, като ръководителките на двете певчески групи, с инициативния комитет за опазване на поречието на реката, с местни жители и земеделски производители. Направени са множество аудиозаписи, видеозаснемания, теренни наблюдения и много снимки. Този изключително богат архив от теренни материали е събран с оглед на релевантността му към проблематиката на проекта и фокуса на представяното тук изследване. Той предоставя голям обем емпирични данни, провокиращи множество изследователски въпроси. Представеният тук анализ, доколкото се разполага в теоретичния контекст на социоанализата, се фокусира върху част от теренния материал, а именно онази, която позволява проследяване на биографичната траектория и жизнените преходи на конкретна личностна идентичност, отговаряща на разработения профил на респондентите в проектното предложение (срв. Документация 2019: 3–4).

### ***Теоретична рамка на изследването***

Теоретичната рамка на представяното тук изследване е *социоанализата на самонаследяването* (вж. Deyanov, Sabeva, Petkov 2015). Тя – за разлика от конвенционално-социологическите, етнологичните, етнографските и социалноантропологичните подходи – дава шанс за субектно центрирана диагностика на личностните идентичности. Това позволява идентифициране и удържане на идиосинкразията на всеки отделен – едновременно личен и различен – емпиричен казус, историята на който е преживявана било като форма на социално породено страдание, резултиращо във фрактализация на биографичното *illud* и личностната идентичност, било като самонаследяване, разгръщащо се в по-тесния или по-широкия контекст на семейната, родовата, общностната, професионалната или друга сфера на едновременно лични и групови наследства и идентичности. Това е теория, от една страна – вдъхновена както от социоанализата на Пиер Бурдийо, така и от феноменологическата психопатология на Джовани Стангелини, а от друга – влизаща в продуктивен критически диалог с етнометодологията на Харолд Гарфинкъл и анализа на разговори на Харви Сакс. Основният проб-

лем на тази – ориентирана към предклинична и клинична практика – теория е: „Как е възможно успешното самонаследяване?“, т.е. преодоляването както на „психопатологиите на всекидневния живот“, така и на „биографичните психопатологии, дължащи се на загуба на биографичното *illusio*“ (пак там). Особено важна за настоящия текст е ориентацията, чрез която този проект се разграничава и преминава отвъд социоанализата на Бурдийо, поставяйки силен аналитичен акцент върху *труда на агента по инвестирането в една бъдеща идентичност, в която подложеният на социоанализа не само да се освободи от страданието си чрез разбиране на самия себе си, а – чрез това разбиране – да превъзмогне фрактализираната си идентичност. Казано накратко: да стане „този, който е“ в противоположност на „такъв, какъвто е“*<sup>3</sup> (пак там).

### **Методология на изследването**

Социоаналитичният разговор е предпочетен като средство за набиране на данни, чрез които да се изследват жизнените преходи и свързаните с тях трансформации. Специфика на социоаналитичния разговор като метод за добиване на достоверна и качествена емпирична информация е, че той се случва само и доколкото интервюерът чрез „забравяне на себе си“ (срв. Бурдийо, 2010: 48) успява да конституира онази диалогична междина, наричана от Бурдийо пространство на *не-насилническа комуникация* (срв. Бурдийо, 2010: 41). Това позволява „да направиш свои проблемите“ на Другия, „да го обхванеш и *разбереш* такъв, какъвто той е, в неговата единична необходимост“ (пак там, курсивът мой – М.Т.). „Правенето свои проблемите на другия“ и „разбирането на това, което е“, обаче, както подчертава Бурдийо, зависи от придобитата способност на аналитика „да се постави мислено на мястото, което анкетираният заема в социалното пространство“ (пак там). Условието за възможност светът да бъде видян през нечии други очи, т.е. да

---

<sup>3</sup> За разлика от Бурдийо, социоанализата на самонаследяването разграничава Кой-от Какво-идентичност, стъпвайки на разграничението между хабитуса на действащите агенти, които личността е в различните полета и пронизания от биографичното *illusio* личностен хабитус (вж. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013). Това разграничение е превърнато в ключов методологически постулат, който влиза в критически диалог с Хана Арендт (срв. Арендт 1997: 155) и с феноменологическата психопатология на Джовани Стангелини (вж. Стангелини 2018).

бъде разбрана присъщата му необходимост, е „владее на социалните условия, чийто продукт представлява [анкетираният]: владее на условията на съществуване и на социалните механизми, чиито ефекти се упражняват върху категориалната съвкупност, от която той е част, и владее на неотделимите помежду им психически и социални обусловености, свързани с неговата особена позиция и особена траектория в социалното пространство“ (пак там). Именно чрез така проведеното „генерическо и генетическо разбиране“ изследователят може да предостави възможност на анкетирания да се превърне в „истински херменевт на своя опит, представляващ констелация от практически можения и неможения“ (вж. Deyanov, Sabeva, Petkov 2015). Както в случаите на фрактализирана личностна идентичност, така и в случаите на успешно самонаследяване анализантът чрез „себеразказването и себеразбирането“ има шанс да придобие „частична автономия спрямо връхлетялото го“ (срв. Събева 2016: 244), обективирайки специфичения афективен „труд“, разгръщаш се като всекидневно усилие по инвестиране в постигането на личностната кой-идентичност.

В методологическия текст *Да се разбира* (включен в колективния труд на Бурдийо и колеги върху социално породеното страдание *Нищетата на света*), Бурдийо настоява върху необходимостта от саморефлексивно отношение на анкетьора в анкетната ситуация, която „все пак остава, каквото и да правим, социално отношение, упражняващо ефекти [...] върху получените резултати“ (срв. Бурдийо 2010: 23 – 24). За да се минимизират „действията по конструкция и ефектите, които те също така неизбежно произвеждат“ (срв. Бурдийо 2004: 24), *техническа стратегия за провеждане на разговора* е на респондента да се предостави възможно най-голяма свобода в изборите<sup>4</sup> по отношение на времето и мястото на срещата,

---

<sup>4</sup> Бурдийо настоява върху специфична двойственост на хабитуса му, в основата на която стои, от една страна, интериоризирането на „външната необходимост“, т.е. на специфичната „логика“ на практическия свят, който обитава и в който е действащ агент, а от друга страна – под формата на вече придобит „практически усет за правилност“ свободно „избира“ „правилните“ за този свят и за него самия действия, думи, решения. Следователно „изборите“, които агентът прави, макар и реализиращи се в границите на интериоризираната „външна необходимост“, са наред с това и импровизационни, творчески, т.е. свободни (срв. Бурдийо 1993: 85; Бурдийо 2007: 215 – 216; 218 – 236).

нейната продължителност, местата, които счита, че трябва да се покажат и видят, хората, които трябва да бъдат споменати, срещнати, или онези, с които трябва да се говори, и не на последно място – свобода по отношение на обговаряните теми и самоприписваните идентичности, чрез които „избира“ да представи себе си тук-и-сега в интервюто. Тази техническа стратегия дава възможност за рефлексивно сработване на практическия му усет за правилност при „избора“ им, което разкрива за аналитичния поглед ключовите проблемни контексти, актуално натоварвани със „смисъл и значение“ (срв. Бурдийо 2007: 219) от респондента, а така също и констелацията, в която те са обективно и афективно обвързани от респондента, следователно и обвързани за него.

*Суровите емпирични данни* от проведеното теренно изследване са казаните думи и извършените действия, направените в разговора заключения, жестовете, призивите, категоризациите, експлицитно или имплицитно демонстрираните отношения, начините на говорене, изборът на темите, за които се говори, последователността и организацията на наративните епизоди, телесното поведение, афектите, отказите, мълчанията и премълчаванията, логизмите и алогизмите на практиката и дискурса, лапсусите, моженията и неможенията на анализанта, достъп до които осигурява социоаналитичният разговор. Те са възприети като практикологически изводи, чиито условия за възможност, чиито предпредикатни очевидности<sup>5</sup> указват към отговор на въпроса защо не други, а именно те се появяват като съзнателни или несъзнателни реакции и избори в хода на разговора.

Огромният обем на транскрипцията на проведените разговори поражда необходимостта от прилагането на диференциран подход,

---

<sup>5</sup> „Теорията на всеобщите и общовалидни предпредикатни очевидности на мисълта“ е последователно разработвана от Деян Деянов в контекста на неклассическата трансцендентална логика като логическа теория на практическите логики на теоретичните и практическите практики (вж. Деянов 2001). Тази логическа теория не само е в състояние да идентифицира собствено логически проблеми на логиката на практика, но и да предложи техни решения. Посредством „теорията на всеобщите и общовалидни предпредикатни очевидности“ се постига експликация, която е в състояние да съхрани „логическата форма на мисълта като жива мисъл, като логиката, на която мислим“ (пак там) – нещо, което посредством методите на логическата логика не може да бъде постигнато.

насочван от основните въпроси на изследването, а именно – какви са и как се разгръщат конкретните хабитуални стратегии, стоящи в основата на процесите по предприемане, интеграция и адаптация към наративно представените жизнени преходи; как се формират политиките за живеене в малкото населено място в биографичен и професионален план; какви са стратегиите за разгръщане на биографични траектории в конкретния емпиричен казус? Такъв диференциращ прочит на транскрипцията позволява техниката, която с Деян Деянов можем да наречем „*партитурно четене*“. Приложението ѝ по отношение на транскрибирания текст позволява отчленяване на ключови дискурсивни фрагменти, формиращи в съвкупността си отделни „партитури“, всяка от които е „уникално адекватна“<sup>6</sup> (вж. Гарфинкъл 1993) на конкретен изследователски въпрос.

За нуждите на представяния тук анализ са експлицирани различни „партитури“ от дискурсивни фрагменти, имащи ключово значение за аналитичните фокуси на проведеното изследване. От една страна – това е изследователският проблем за **диалектиката между трансформациите на населеното място и трансформациите на хората**, живеещи там, т.е. съпадението или разминаването между историята на мястото и историята на действащите там агенти. В представяното тук изследване този изследователски проблем – съобразно с уникалните исторически трансформации на с. Ръжево Конаре и неговите жители<sup>7</sup> – е анализиран през призмата

---

<sup>6</sup> В късните етнометодологически изследвания „изискването за уникална адекватност на метода“ демонстрира неконвенционалността и неklasичността на подхода на Харолд Гарфинкъл. Противопоставяйки се на всяко предварително изграждане на аналитичен и теоретичен инструментариум, това изискване указва към настояването изследователският метод да се разгръща „ендогенно“ – възплетено-рефлексивно и отвътре на изследваната всекидневна практика. Ендогенността на аналитичния инструментариум означава следователно и „членовост“ от страна на етнометодолога, т.е. придобиване на възплетено-рефлексивното умение реално и актуално да се практикува анализираната дейност (вж. Гарфинкъл 1993).

<sup>7</sup> В редица свои блестящи анализи на архивни документи и изследвания на с. Ръжево Конаре Стойка Пенкова разглежда и коментира уникалните исторически и жизнени трансформации, протичащи в селото по времето на социализма. Сред тях са проблематизациите на хетеротопните и хетерохронните измерения на трансформиращото се социалистическо село, живите разкази на и за прехода на посетителите на „образцовото стопанство“ ТКЗС „Георги Димитров“, анализирани

на теоретизациите на Бурдийо върху отнологичното съучастничество между хабитус и хабитат, но с фокус именно върху „случването“ на „съвпадение“ („съучастничество“ по Бурдийо) или „разминаване“ („хистерезис“ в термините на Бурдийо) между обективирана и инкорпорирана история, т.е. между това, което Стойка Пенкова определя като „онтологично съучастничество между социално и биографично *illusio*“ (вж. Пенкова 2024б). Друг акцент на изследването е аналитичното внимание към разгръщаните – от практическия усет за правилност на анализираната личност – **стра-тегии за обживяване** на новите места и позиции, заети в резултат от предприети жизнени преходи. Вследствие на всичко това става възможна и последната аналитична стъпка, представена в настоящия текст, а именно – **експлициране на социоаналитичния профил на личностната кой-идентичност** на анализанта.

## КЪМ СОЦИОАНАЛИЗА НА ЛИЧНОСТНАТА ИДЕНТИЧНОСТ

### *Теоретичен профил на изследваните лица*

Проведеното социоаналитично изследване удържа разработения в проектното предложение профил на лицата, които според изследователската хипотеза на екипа са *носители, мотиватори и трансформатори* на живота и условията за живот в малките населени места. Доколкото изходна предпоставка на проекта е, че в малките (и особено отдалечените от големите градове) населени места има изместване в поколенческата структура на населението, то там активното поколение не са хората на средна възраст: „В села с липсващо младо и средно поколение пенсионерите се превръщат в носители на трансформациите в българските села. [...]“ (срв. Документация 2019: 3 – 4). „Младите пенсионери“ обективират и друг силен изследователски акцент, поставен в проектното предложение: „децата на социализма“<sup>8</sup> „съставят една силно хетерогенна в социално и културно отношение група от хора, които в своя жизнен път

---

през Книгата за впечатления, а така също и формирането на дистинктивните идентичности на „героите на социалистическия труд“ в контекста на превръщането му в „демонстративно образцово стопанство“ (вж. Пенкова 2019; Пенкова 2022; Пенкова 2024б).

<sup>8</sup> С „деца на социализма“ се визират хората, родени през 40-те и 50-те години на 20-ти век. Към настоящия момент те са на пенсионна възраст.

преживяват по сходен, но и по различен начин времевите измерения на опита за справяне с промените след 1989 г. [...] Това е социално значима знаеща и можеща група в България, които бидейки пенсионери, продължават да възпроизвеждат жизнени и биографични модели, позволяващи им да се справят всекидневно с „връхлитащото“ ново“ (срв. Документация 2019: 3 – 4). Достигнали пенсионна възраст, немалка част от представителите на това поколение предприемат и друг жизнен преход – решението да се завърнат в родните села, „към корените си“ там, или да се преместят на село, закупувайки къща с цел трайно установяване, а именно интегриране в местните общности и участие в локалните форми на обществен, културен, социален и икономически живот. Именно така „младите пенсионери“ „всъщност осигуряват локалната идентичност на територията, включително и чрез паметта, която носят“ (пак там).

Чрез тези ключови за проекта изследователски акценти значимата, но неизследвана досега **диалектика между трансформациите на хората и трансформациите на местата, жизнените преходи на хората и променящите се във времето села** е превърната в **основен изследователски проблем**.

### *Профил на респондента на проведеното изследване*

Анализираната личност е разпозната като релевантна на проблематиката на проекта и на разработения личностен профил на изследваните лица, доколкото личната история на живота ѝ съставлява поредица от „премествания“ в различни полета и „помествания“<sup>9</sup> в различни позиции в тях:

*Аз се замислих, че в моя жизнен път на около всеки 7–8 до 10 години аз съм правил завой... [...]. Т.е. на всеки 7–8 години аз сменям амплотата си на живот. Дори когато бях в армията, аз се движех в две коренно различни сфери – в армията. Т.е. две години бях във... на много висока позиция в София..., след това отидох в строителст-*

---

<sup>9</sup> В *Биографичната илюзия* Бурдийо казва – „Биографичните събития (курсивът мой – М.Т.) се дефинират като *поставяния и премествания* („placement et déplacement“) в социалното пространство, т.е. по-точно в различните последователни състояния на структурата на разпределение на тези видове капитал, които „играят“ в съответното поле“ (срв. Бурдийо 1997: 76 – 77). Тук за нуждите на анализа „placement“ е визирано в смисъла на поместване, заемане на позиция в социалното поле чрез пласиране на капиталите, с които разполага действащият агент.

*вото, след това станах инженер... по електроника. [...] Малко трудно се съчетават такива неща – строителство, електроника... и след това пък администратор... И след това вече... като се пенсионирах от армията, тогава пък влязох в една наука – метрология. [...] Изкарах 9 години в метрологията и тогава реших да променя коренно... позицията и се кандидатирах за кмет (смее се). Защото вече живеех тука де... между впрочем. През това време си смених и социалния статус – станах от гражданин... станах селянин.*

Доколкото всяко „преместване“ води до форма на „поместване“ в контекста на специфичната за полето или подполето „външна необходимост“, се изискват инвестиции за интериоризирането ѝ, т.е. инвестиции във формирането на съответната „както-идентичност“. Именно поради това всяко поредно „преместване и поместване“ поставя ново начало. От цитирания дискурсивен фрагмент става ясно, че три „биографични събития“ в смисъла на Бурдийо (срв. Бурдийо 1997: 76–77), или, казано на езика на проекта, три жизнени прехода имат за личността – такава, *каквато* тя е, и тази, *която* тя е тук-и-сега към момента на интервюто, функциите на „събития с излъчваща сила“. Така е, доколкото „други събития, които са предшестваха или следваха това събитие“, са „по-ясно разбираеми в светлината на това парадигмално или образцово събитие“ (срв. Стангелини 2018: 189). Тези три ключови биографични прехода са 1) пенсионирането от армията, 2) смяната на местоживеенето на семейството от столицата в родното село, 3) кандидатирането и избирането за кмет на населеното място. На това ще акцентирам допълнително.

### ***Хората и местата: трансформации***

#### ***Хората: трансформации***

И така, към момента на провеждане на соcioаналитичния разговор (2021 г.) анализиранията личност е в средата на мандата си като кмет на своето родно село, в което се е завърнал окончателно със съпругата си преди няколко години. Биографичната бразда, прокарана от пенсионирането от армията, отдавна е оставена в миналото, но с една важна особеност – понастоящем биват удържани натрупаните културни и социални капитали от онзи период – административна компетентност, придобита в резултат на заемането на високи

ръководни постове, както и натрупани множество професионални компетентности в различни сфери – строителство, телефонна апаратура и комуникационни технологии. Удържани са и компетентностите в специфичната област на метрологията, придобити след пенсионирането. Не на последно място – демонстриран е голям обем социален капитал: приятелства, познанства и контакти с множество и различни хора от региона и от цяла България, от които анализантът може да се възползва в случай на необходимост. С други думи, пред нас е изключително богата и комплексно изградена чрез „ризуалите на институцията и номинацията социална идентичност“ (срв. Бурдийо 1997: 77), покривала широки „социални площи“<sup>10</sup>, имаща различни, диференцирани интереси, в съвкупността си породени от, но и формиращи широк кръгзор. Това е личност, чийто хабитус имплицира множество и различни предразположения<sup>11</sup>, които търсят възможности за своята ре-актуализация в условията, установени след предприемането на поредния жизнен преход – промяната на местоживеенето от столицата в родното село:

*Тук съм раждан, тук съм израснал, в нашето училище съм учил... [...] Имам спомени, нали..., аз тук съм израснал... И след това, като заминах за Пловдив – 4 много хубави години (в Електротехникума – вметката моя – М.Т.), след това 4 години във Велико Търново (във Висшето военно училище – вметката моя – М.Т.), след това 40 години в София. Абе все нещо си ме връщаше тук... Когато починаха родителите ми, къщата остана сама... Беше грехота да я заличаваме... това, направеното от тях..., както и е грехота да се заличава направеното от селото... И се върнах и почнах... Т.е. първо 4–5 години живеяхме на принципа в петък следобед тръгваме за Ръжево Конаре и понеделник сутрин тръгваме за София. [...] И тука, като почнахме да идваме, и изведнъж се почувствахме и собственици на нещо, което ние можем да направим. Защото апартаментът е построен от други. Не че къщата не е построена от нашите*

---

<sup>10</sup> С това понятие Бурдийо обозначава едновременно заеманите към определен момент позиции в различни полета, позволяващи на личността „да се намеси като действащ агент“ във всяко от тях (срв. Бурдийо 1997: 77).

<sup>11</sup> Предразположенията на действащия агент, т.е. формираните в резултат на процесите на социализация утаени способности, възможности в потенциал на хабитуса, „не водят по предопределен начин до определени действия: те са явни и изпълнени само при съответните обстоятелства и във връзка с дадена ситуация“ (срв. Бурдийо 2007: 234).

*родители, но ние си влагахме вече нашите усилия. Започнахме да го чувстваме като дом – той стана дом – не само къщата, в която идвахме да престим... там през месец..., а започна да се превръща в нашия дом. И когато се оваканти една длъжност тука, в Института по метрология в Регионалния отдел, аз кандидатствах. Просто така... Жена ми ме подкрепи. Три години живеех на село и пътувах до Пловдив. И когато се появиха изборите...*

„И когато се появиха изборите...“ – може да се твърди, че това е повратен за личностната идентичност на респондента момент в живота. Тук и сега – „когато се появиха изборите“ – хабитусът, като ансамбъл от вече формиранни „принципи на виждане и разделение“, като „социална история“, утаена в тялото, бива „улучен“, засегнат, провокиран от импулс, излъчван от актуалния социален живот – импулс, видян и разпознат като-възможност-за-мен-тук-и-сега. За да се представи социологическата специфика на спомнатата „засегнатост“, на това импулсиране от страна на външния свят, т.е. едновременната случайност и детерминираност на „избора“, на решението на анализанта да се кандидатира за кмет, си заслужава да се представи целият дискурсивен епизод:

*Кандидатствах без особени амбиции..., нещо... – случайно беше, бих казал. Хората ме... явно помнеха и моите родители и имаха добро мнение за моите родители. Те бяха така... много уважавани... в селото. Явно техните спомени надделяха над емоциите. И така станах и кмет. Та... не мога да го обясня... нямам примерно ясно начертано в линията си ясно желание да стана кмет. Не съм имал такова желание...*

И в този момент, след това „ординерно“ (в етнометодологически смисъл)<sup>12</sup> обяснение, звучащо логично и изглеждащо достатъчно в рамките на обичаен всекидневен разговор, е нужна само лека настойчивост от страна на интервюера, само едно тихо вметнато: „И все пак нещо...“, за да започне „себеразказването и себе-

---

<sup>12</sup> Според Харви Сакс и разработвания от него Анализ на разговора, „вършенето да се бъде ординерен“ е специфичен етнометод, „членови“ метод във всекидневното взаимодействие. Той се състои в предпочитанието, конвенционално демонстрирано от участниците при всекидневното разказване на истории, описваната случка да се представя не откъм нейната изключителност, а откъм „баналността“ ѝ, откъм „ординерността“ на ситуацията – т.е. като „случване-на-познато-събитие“ (вж. Sacks 1984).

разбирането“<sup>13</sup>, представянето на неповторимостта на един човешки живот, разказът за едно съществуване, снел едновременно „единичността, уникалността и всеобщността“ (срв. Бурдийо 2010: 32) на личностната кой-идентичност:

*Самият факт, че аз цял живот съм служил на... държавата, колкото и да звучи като клише. Аз..., моят съзнателен живот... цял живот съм служил на държавата. Първо 22 години в армията, после пак съм бил в структурата на армията, после в метрологията – в Института, нали... Българския институт по метрология..., нали... Все съм бил държавен служител. Аз никога не съм се занимавал с частна дейност – никога не съм имал склонността да правя пари, да заработвам пари, да участвам в някакви схеми, далавери или нещо такова. Винаги съм бил подчинен на реда, на закона, на нормите. И понеже най-... местото в село, което е най-близо до тези понятия – в селото това е кметското – то е продължение на този стереотип на поведение. Иначе трябваше да се занимавам да... гледам зеленчуци – не ми е амлоато...*

Не само тук-и-сега, но и „така“ – чрез предприемането на по-редния жизнен преход – кандидатиране за кметския пост, хабиту-сът реализира една от онези „щастливи срещи“ (Бурдийо) с актуалните условия, предоставящи възможност за негово *повторно* осъществяване. Осъществяване, в което формираните предразположения (под формата на експлицитни и имплицитни знания, умения, компетентности, можения, възможности за разграничаващо и разбиращо гледане) имат обективен шанс за своята реактуализация. Представеният тук случай е точен пример и емпирична демонстрация на настояването на Бурдийо, че „[x]абитусът като система от предразположения да бъдеш и да действаш е възможността и желанието да бъдеш, което по определен начин търси да създаде условията за своето осъществяване и така да наложи най-благоприятните условия за това, което той е“ (срв. Бурдийо 2007: 235).

---

<sup>13</sup> Т.е. това, което Бурдийо определя като „асистирана автоанализа: в немалко случаи сме имали чувството, че интервюираният се възползва от предоставената му възможност да си зададе въпроси относно себе си и от предоставеното му от нашите въпроси и предложения (винаги отворени и многовариантни) разрешение или подстрекателство да извърши един труд по експлициране, често пъти едновременно болезнен и резултатен, и да изкаже, и то с неимоверна експресивна интензивност, дълго време премълчаваните си или потискани преживявания и размисления“ (вж. Bourdieu 1991).

Поредният преход – преминаването от редови жител на селото към социалнозначимата и общественопрестижната, т.е. *дистинктивната* позиция на кмет, в конкретния казус може да бъде характеризирани през споменатото по-горе понятие на Стангелини „събитие с излъчваща сила“ – събитие, което „лъчи“ не само върху конкретната личност, но и върху цялото ѝ семейство, както може да се съди от множество разкази на съпругата му, сред които и този:

*И като видях с какъв хъс гори... И аз, дори да съм против, си казах – аз съм неговата съпруга, аз трябва да съм до него, трябва да го подкрепям... и... затова така... [...] И така някак си тръгнахме всички – цялото семейство – много надъхани... Дъщерята, въпреки че живее там (в Германия – вметката моя – М.Т.), непрекъснато намира някакви фирми по интернет, някакви дарения, праща имейли и така нататък. Синът и той помага. Аз – каквото мога, нали... Тука това мислехме, тука – това, тука – това. Разбираш ли? – като някакви младежи с някакъв ентузиазъм. Просто всички бяха много изненадани, че от позицията на нашите години можем така да врим да се случват нещата... Да се случват!*

Именно в контекста на тази афективна общност на съмишленици заемането на кметския пост формира „и този път като за пръв път“ (според прочутата етнометодологическа формула) ново *illusio*, чрез което „практическият усет за правилност“ на анализирания личност, реактивирайки натрупаната „социална история“, се заема с разгръщане на нова биографична стратегия, задавайки допълнителен субективнозначим смисъл<sup>14</sup> на настоящия живот не просто в родното село, а в *родното Ръжево Конаре*.

### **Местата: трансформации**

Уточнението от последното изречение на предходния абзац не е случайно. То е необходимо, доколкото не само според Бурдийо „единичността, уникалността и всеобщността“ на един човешки живот се

---

<sup>14</sup> А може би дори нещо повече, предвид – от една страна – актуалното незавидно състояние на село Ръжево Конаре, чието оставане встрани от динамиката на живота в община Калояново се усеща от изследваната личност и от местните жители много остро, за което свидетелства изказването „Тук сякаш времето е спряло...“, а от друга страна – огромния афективен заряд на впускането в анализирания жизнен преход – „Това село трябва да си дойде на мястото! (...) А тоя локомотив, това село, тоя лъв да се събуди, трябва някаква външна сила“.

снемат едновременно в биографичния разказ (срв. Бурдийо 2010: 32), но и според „методологическия постулат“ на Габриеле Розентал в анализа на биографичния случай е необходимо да се постави „въпросът за общото в индивидуалното“ (срв. Розентал, 2013: 149), т.е. за *вписването* на „индивидуалното преживяване и разказа за него в различните социално-исторически контексти на тяхното възникване и тематизиране, включително в ситуацията на интервюиране“ (срв. Розентал, 2013: 152–153). С други думи, от една страна – историята и личностната идентичност на действащия агент са обусловени от историята и идентичността на мястото, но от друга страна – миналото не остава в миналото, миналото е част от настоящето, доколкото личностната идентичност на респондента, такава каквато е тук-и-сега, поддържа специфични отношения с това минало.

*Именно тази диалектика между историята и идентичността на мястото там-и-тогава и историята и идентичностите на мястото и личността тук-и-сега ще бъде тематизирана в следващите редове.*

За тази цел по необходимост се позовавам на анализите, които Стойка Пенкова представя в блестящата си студия, поместена в настоящата книга. В изследването си Пенкова проследява „трансформациите и дистинкциите“ в българското социалистическо село Ръжево Конаре през рефлексивния въпрос „как“ ТКЗС „Георги Димитров“ се превръща в „демонстративно образцово стопанство“ (вж. Пенкова 2024б). Комунистическата власт, водена от мотива да форсира окрупняването на земеделските земи в България чрез коопериране, „избира“<sup>15</sup> село Ръжево Конаре, за да създаде стопанство „за пример“ там, целенасочено конструирайки го като „**дистинктивно място**“ и делегирайки му важни вътрешни и външни функции<sup>16</sup>. Основната теза на Пенкова е, че създаденото като „об-

---

<sup>15</sup> Според цитираната от Пенкова *Кореспонденция* (вж. Пенкова 2024б), село Ръжево Конаре е „избрано“ от комунистическата власт поради „естественоисторическите условия“ и „застъпнените производствени отрасли“, но вероятно и не на последно място – заради широката подкрепа на комунистическите идеи от жителите му, довела до многото интернирани жители, включване на немалка част от местните в ремсисткото и партизанското движение, организирането на яташка мрежа (пак там). В резултат на това Ръжево Конаре става известно като „болшевишко село“ (пак там).

<sup>16</sup> „От една страна, демонстративното и образцово стопанство трябва да бъде „пример“ и „образец“ за селата, в които се „планува създаването на нови ТКЗС“, място за посещение с познавателна (идеологическа) цел на ученици, студенти, войници,

разцово“ кооперативно стопанство не просто се превръща в „място за пример“ чрез „наложено отгоре изискване за отличителност чрез хаbitуализирана вяра (...) в дистинктивността като лична съдба и отговорност; (...), но има *нещо в повече*: превръщането му в „демонстративно образцово стопанство“ е резултат от сложни трансформации в **първичните** диспозиции на участниците в процеса, които **хаbitуализират своята избраност и формират специфични диспозиции за инвестиране, влагайки ги в общата, символно конфигурирана представа за свят – тази, в която стопанството е „за пример“**, а неговите успехи са споделяни *с и от* всички, които искат да се докоснат до тази избраност“ (срв. Пенкова 2024б).

В разгръщането на тезата си Пенкова поставя важни акценти, които са от ключово значение и за настоящата статия, доколкото без удържането им изследваната личностна идентичност не може да бъде „разбрана“ (в смисъла на Бурдийо) откъм нейната вътрешна „необходимост“, т.е. откъм нейната „единичност, уникалност и всеобщност“ (срв. Бурдийо 2010: 32). Тук ще се спра, от една страна, на теоретично промисленото през Бурдийо понятие за „място“, т.е. „избраното“ от комунистическата власт село и превърнатата в „дистинктивно място“ земеделска кооперация, а от друга, на тезата на Пенкова за „хаbitуализирането на избраността“ и формирането на „дистинктивни идентичности“ на кооператорите и техните наследници (срв. Пенкова 2024б).

Според Бурдийо мястото, т.е. „местоположението“, е „точката от физическото пространство, в която даден агент или вещь се оказват поместени, „имат място“, съществуват“ (срв. Bourdieu et al. 1999: 159). Но те „съществуват“ – добавя Пенкова – „като локализация, като позиция, като ранг“ в оразмереното от комунистическата власт социално пространство, на чиито „’апели’ отговарят със своите действия и практики (...) интерпелирайки се в идеологическата и символната му значимост, ставайки-такива-каквито-трябва-да-бъ-

---

т.е. на „младата смяна“, както и удовлетворяващо любопитството на „чужденци, които се интересуват от ТКЗС“; от друга страна, живеещите в него трябва да „бъдат подготвени добре“, за да не намаляват „престижа“ на ангажираните с кооперативното дело, и да работят с „максимум усилия и амбиция“, за да демонстрират предимствата и образцовостта на това „избрано място“ (вж. Пенкова 2024б).

дат“ (срв. Пенкова 2024б). Именно така се случва „онтологичното съучастничество между *биографично и социално illusio*“ (срв. Пенкова 2024б), т.е. „съвпадението“ между стремежите в настоящето и мечтата за „светлото бъдеще“, която задава смисъл, цел и посока на живота и всекидневието на *комунистическа България*, и стремежите в настоящето и мечтата за „светлото бъдеще“, която задава смисъл, цел и посока на живота и всекидневието на *кооператорите*.

Това, което ми се струва важно и на което ще акцентирам, допълнително развивайки анализа на Пенкова, е, че споменатото „съвпадение“ се обективира и в друго отношение – така както „Партията“ се слива с държавата и я замества във функциите ѝ, така и ТКЗС „Георги Димитров“ *излъчва огромна символна енергия към село Ръжево Конаре*. В резултат на „разсейването“ ѝ върху селото и идеологическото „облъчване“ на всекидневния живот на неговите жители се формира единен, цялостен конструкт, ново „местоположение“, ново „място в света“. Това „друго място“, тази „хетеротопия“ (срв. Пенкова 2024б), този вътрешноspoен – от хабитусите на разпозналите себе си като селяни кооператори – социален конструкт не е нито само селото, нито само кооперацията – това е „място“, *в което ТКЗС-то е селото и селото е ТКЗС-то*. Както за погледа отвътре (този на ставащите „такива-които-трябва-да-бъдат“ – кооператори, и станалите „тези-които-трябва-да-бъдат“ – дистинктивни агенти), така и за погледа отвън (този на партията, на посетителите, наблюдателите, „филмборите“ и т.н. – срв. Пенкова 2024б) *избраното село и „образцовото стопанство“ стават неразличими*.

Този процес възпроизвежда описаната от Бурдийо в *Мъжкото господство* (вж. Бурдийо 2002) логика на проектиране на социалното в природното<sup>17</sup>, в резултат на която фактът на конструирането на дистинктивното „място“, на социалния дублет кооперация/село бива забравен. Отгук и „естествеността“ на структурната и сим-

---

<sup>17</sup> В *Мъжкото господство* (вж. Бурдийо 2002) Бурдийо показва логиката, по която случайната биологична разлика между мъжете и жените, бидейки натоварена със социална значимост се превръща в структурна необходимост на културната традиция – в символно господство на мъжете над жените. В резултат на разгръщащите се във времето процеси на социализация социалната произведеност на мъжкото господство бива забравена като такава и придобива видимостта на природна, естествена необходимост. С това отношението между причина и следствие се преобръща.

волната трансформация на селото – изграждането му като „село за пример“ и превръщането му в общински център (срв. Пенкова 2024б). Символната ефикасност на тази идентичност на Ръжево Конаре не е останала в миналото. Тя все още вълнува местните, които помнят онова време, а така също и изследваната личност, както свидетелства изказването:

*От село за пример сега сме село за... помощ, на което трябва да се оказва помощ! (...) Защото, когато е вземано решението да се развива това село, са подходили по възможно най-перспективния начин – за онова време. Последствията от това нещо още да видим – значи, няма по-голямо село в региона, по-широко изправени улици – широки улици, мащабно строителство, мисъл за бъдещето (...)*

Афективната натовареност на това изказване, в което разочарование и гордост по отношение на Ръжево Конаре са неразривно преплетени, има своето основание в посочената от Пенкова трансформация на „първичните диспозиции“ (срв. Пенкова 2024б) на изследваната личност в качеството ѝ на наследник, хабитуализирал както дистинктивността на мястото, така и тази на родителите си<sup>18</sup>, превръщайки я в своя собствена отличителност<sup>19</sup>. Модусът, чрез който се проявява тук-и-сега тази отличителност, е стремеж за установяване на нова, екстатична форма на битийно съответствие, защото: „Това село трябва да си дойде на мястото! (...) Потенциал – страшен потенциал!“. Именно от позицията на интериоризираната личностна дистинктивност и от контекста на огромната разлика между това, което Ръжево Конаре е било и е сега, ре-

---

<sup>18</sup> Тук препращам отново към вече цитирано по-горе в текста изказване: „Хората ме... явно помнеха и моите родители, и имаха добро мнение за моите родители. Те бяха така... много уважавани... в селото“

<sup>19</sup> „Тази лаборатория, която аз оставих в София, беше уникална. Наистина... Делегациите, които идваха в института, ги водеха в нашата лаборатория. Вдигнахме лабораторията на много високо ниво (...) Винаги съм бил подчинен на реда, на закона, на нормите (...) Има, нали, една създадена идея, че държавните служители са хора, които не знаят какво да правят. Аз не съм скучал. Винаги съм имал много работа и винаги съм си работел работата! И навсякъде, откъдето съм тръгнал, съм оставил обучен заместник! И с това се гордея! Няма място, от което съм си тръгнал, и да не съм оставил обучен заместник! И сега, като прекратя тоя мандат, съм казал, че ще си избира някой да го обучавам, пък те дали ще го избера...“

ализирайки кметския си мандат, изследваната личност изгражда съобразена с настоящите социални, икономически, културни и политически условия визия за бъдещето на селото, търсейки различни начини за преодоляване на замирането и изолацията му от икономическия и социалния живот на общината – „Щом не можем да го индустриализираме нека поне да го социализираме – да го превърнем в една хубава спалня на Пловдив!“<sup>20</sup>, т.е. в контекста на стремежа за решаване на актуалните проблеми на селото – безработицата<sup>21</sup>, занемарената пътна инфраструктура<sup>22</sup> и т.н. – търсене на решение, което не само да удържи позитивите от миналото: „най-голямото село, с най-широките и прави улици“, с детска градина и средишно начално училище, с поща, с църква и „читалище, което е най-голямата сграда в цялата община“, с огромния, но пустеещ сграден фонд, с големите зелени паркови площи в централните части на селото – „Колко села могат да се похвалят с 26 декара зелени площи в центъра?!“, но и да им вдъхне нов живот чрез търсене на и разговори със дарители, доброволци, специалисти, наематели, евентуални инвеститори<sup>23</sup>, все с мисъл за това

---

<sup>20</sup> „И затова гледам да създам условия точно за това нещо – както в собствената си къща, така и в селото. Защото, когато има комуникация, когато има място за живеене, когато имаш социалноангажирани дейности като поща, детска градина, училище, здравен дом, читалище... аптека, т.е. всички социални дейности да са застъпени в това село, хората ще... бъдат привлечени малко или много... заради факта, че няма да се чувстват изолирани.“

<sup>21</sup> „Тука единствения проблем, който пречи да си живеят хората, е, че няма работни места. (...) А тука сме на 10 км, на 20 км сме от Пловдив и нямаме нищо, нищо нямаме – няма фабрика, няма цехче, няма нищо! Грешна била политика на социалистите, че изграждаха цехове – цехове имаше в Пъдарско, цех имаше в Главатар. Ей тука на 3 км цех имаше в село, цех имаше в Калояново и хората тука работеха на 5 км и през свободното си време гледаха и животни, и земя. Сега... нито едното, нито другото. Това е най-големият проблем. Превърнаха ни в спалня!“

<sup>22</sup> „Потенциалът е огромен! За жалост пък, примерно улиците са в окаяно състояние. За 16 км улици в това село не повече от 8 са асфалтирани и те са в окаяно състояние, защото асфалт не са виждали, откакто са асфалтирани – минават... крпки, това-онова, но няма така... цялостен проект. И нова улица не е асфалтирана от... не знам колко години – може би 20 – 30 години няма новоасфалтирана улица. Това, естествено, прави впечатление.“

<sup>23</sup> „Тука (посочва пощата) е перфектно да стане коцентър. Защо трябва да се бутат по сградите в Пловдив. Оптика имаме – докарай ги тука 50 – 60 млади човека да звънят по телефоните, и ето ти ги – те парите ще дойдат! Ще дойде и банкоматът... (...) Вивакомци си държат стаята затворена, ДСКаса си държат

как „потенциалът“ – материалното наследство от комунизма – да бъде повторно успешно реализиран:

*И сега точно със заместник-кмета (на общината) това коментирах – аз за догодина за бюджета искам проекти – проект за читалището, проект за спортната площадка, проект за младежкия дом, проект за парка. Да има готови проекти, защото, когато има готови проекти, можем да кандидатстваме по някоя от програмите...*

Именно така – чрез интериоризиране на характерната за един отминал период отличителност на ръжевоконарци и на Ръжево Конаре, чрез удържане на натрупаните в миналото капитали и формиран „потенциал“, които търсят възможността за своята повторна реализация, не само хабитусът на изследваната личност реализира една от онези „щастливи срещи“ (Бурдийо) с актуалните условия, предоставящи възможност за негово повторно осъществяване чрез кметския пост – това е и стратегията, която изследваната личност съобразно със собствената си вътрешна необходимост и в качеството си на кмет се опитва да приложи по отношение на Ръжево Конаре.

Именно във и чрез способността да се видят, да бъдат идентифицирани възможностите за повторна реализация както на личния потенциал чрез заемането на кметския пост, така и възможностите за повторна реализация на „огромния потенциал“ на Ръжево Конаре минало, настояще и бъдеще са обвързани в една възможна визия за бъдещето на селото, която търси да създаде условия за реализирането си. Именно така „историята общува със самата себе си“ в настоящето и гледа към бъдещето на Ръжево Конаре и хората в него. В това се състои и споменатата по-горе диалектика между историята и идентичността на мястото там-и-тогава и историята и идентичността на мястото и изследваната личност тук-и-сега.

---

*стаята затворена – 400 квадрата и 400 квадрата, ето ти ги 800 квадрата помещение – идеално! И на тази сграда вторият етаж е празен – погледнете колко е. Ами кооперацията, здравния дом... Да, ама са на втория етаж... (...) Страшен потенциал! Страшен! Ами стадион, който е уникална мотописта. Две са в България! (...) Едната е в Търговище, другата е в това село. Предложили са им – да си установят база и да си тренират, защото е къде-къде по-евтино... Да си идват тука и да си тренират, пък да се състезават другаде – те нали си обикалят. Е, защо не са го разрешили? И пари да им дават! И пари да им дават! – казали, нали: „Ще ви дадем и пари“.*

Не само активното търсене на възможности за реализиране на материалното наследство от комунизма е част от изследваната тук диалектика между трансформациите на хората и трансформациите на Ръжево Конаре – „емблемата“ на Ръжево Конаре – неговото славно минало и по думите на анализиранията личност – „най-голямото постижение на хората – колективизацията“, се явяват в разговора като самостоятелна тема в контекста на големия, според нея, проблем, с който се сблъсква – демотивацията и апатията на местните жители:

*Има нещо друго, което ми направи впечатление. Значи... навремето това село е изградено на волонтаристичния принцип, на доброволното начало – този здравен дом, това читалище са изградени с доброволен труд на хората! Те са ги направили! Паркът, значи, читалището е построено 1959 година, а паркът – 1960 година, нали. Това са изключително с доброволен труд на хората. Изключителен ентузиазъм...! През това време, нали, ТКЗС, механизация, еди-какво си, колективизация и т.н. Този целият ентузиазъм изведнъж се превърна в един абсолютен нихилизъм. Нищо не ги вълнува. Нищо! Т.е. махалото е било отклонено максимално нагоре и сега е някъде... надявам се сега да... надявам се това нещо да се... махалото да се отклони в другата посока и да постигнем някакъв ентузиазъм.*

Именно с това е свързана и друга важна за кмета задача – да припомним на хората този вече забравен афективен опит – опита на колектива, и преминавайки отвъд реактивната, защитната активност<sup>24</sup>, да разбуди истински ентузиазъм и мотивация, насочени към постигане на нови, общи за жителите и селото блага<sup>25</sup>. Зад думите „Аз съм колективен играч – искам хора с мен, искам хора пред мен, искам хора зад мен“ всъщност прозира както един минал различен и личен опит от работа с хора, така и една понастоящем трудно понасяна самотност<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Като напр. инициативата на местните за защита на бреговете на река Стряма от добива на инертни материали от концесия, която те считат за „незаконна“.

<sup>25</sup> Тук могат да бъдат споменати организираните доброволни колективни мероприятия за почистване на парковите площи, залесяване на бреговете на реката с млади дръвчета, получени като дарение, и т.н.

<sup>26</sup> „Ето – направете ми социологическо проучване защо в това село има сега застой. Ето, аз ти казвам – принципа на махалото. Ето, аз ти казвам – имало е огромен ентузиазъм – ти не можеш да си представиш какво е. Те са направили впечатление на централно ниво, за да може това село да бъде обявено за пър-

**Към социоанализа на личностната идентичност:**

**„Кмет“ като лично име**

Както е посочено по-горе в представянето на методологията на изследването, важна част от провеждането на социоаналитичния разговор е специалното внимание, насочено към демонстрираните в самия разговор особености на дискурса и на неговата структура, а така също и към телесното поведение и афективните реакции на изследваната личност – те заявяват отношението ѝ към темите, които „избира“ да обговори. В обговарянето им се самопоказва една специфична за конкретния казус отчетлива афективна инвестиция в тях. Появата ѝ демонстрира **основната специфика от социоаналитичния профил на личностната кой-идентичност в изследвания казус, а именно *сравняване между заемана позиция и личностна идентичност във всеки пореден жизнен преход в резултат на установяване на рефлексивно отношение, взаимоотносяне, диалектика между тях.***

Към момента на провеждане на изследването тази специфика се самопоказва в модуса **„Кмет“ като лично име:**

*Лошото е, че ми забравиха името. Дори и малките деца ме срещат и ми казват: „Здрасти, кмете!“ . Те ми забравиха името... Аз с това се шегувам – звънят ми приятели от София и ми викат: „Кмете, здравей...“ , викам: „Чакайте, бе...“ . Колега от Военното училище: „Здравей бе, кмете.“ – „Аз си имам име!“ – „Ти си кмет вече!“ . Не искам да съм кмет просто защото, както предишната кметица казва: „Да си кмет, е професия – до време“. Да си човек, е за цял живот. Това, че отдавам големи усилия за кметството... не знам... аз така съм научен... Аз не мога да оставя нещата наполовина...*

---

*вопроходник, дете се казва... Най-голямото постижение на това село – колективизацията, е заменена от егоизъм, апатия. Това е социологически фактор на това село. Те са изключително консервативни – факт. (...) И тука си има насложавания такива... ммм... за мен са отрицателни фактори... които по неизвестна причина точно около 40-те години са преодоленни... този страх от новото... и е преодолян и селото изведнъж е направило „бум“ и оттогава пак се е върнало това традиционно и консервативно мислене – страх от новото. Всеки един по отделно казва: „Аз съм за новото, аз съм да има, аз съм да стане“. Колективния... Когнитивната мисъл ли как беше този термин – е строго консервативна. Ето – това ми обяснете! Това е една тема, която в това село е... Поотделно всеки един е за напредничавото. Всеки един може да ти каже дори колко обича... и така нататък, и като се стигне до колективно решение – точно обратното“.*

Афективната инвестиция в изказването и телесният хексис при произнасянето му указват, че изследваната личност поради това, че се самоидентифицира с актуално заеманата позиция<sup>27</sup>, е „засегнатата“ (в смисъла на Бурдийо) и поради това преживява „твърде лично“ необходимостите и проблемите на заемания пост и полето, от чиято структура понастоящем е част.

Множество свидетелства могат да бъдат приведени в подкрепа на горното твърдение. Към това сочи напр. отношението му към позицията и работата на кмета, проявило се в контекста на обсъдената тема за градушката от 2021 г., унищожила реколтата на кооперативните стопани от община Калояново, включително и на тези от с. Ръжево Конаре:

*Една журналистка беше много изненадана... Обажда ми се и казва: „Господин кмете, доволни ли са от компенсациите?“ . Аз казвам: „Аз откъде да знам? Нито знам кога ще ги получат, нито какво... “. И тя: „Ама как? Вие нямате ли земя да гледате?“ . Викам: „Ами не. “. И тя казва: „Ами Вие с какво се занимавате?“ . И аз казвам: „Ами аз съм кмет. Работя като кмет“. Тя беше много изненадана, защото всеки един оттука... селските кметове, си има някакъв бизнес – кой гледа овце, кой гледа малини, кой рози, нали... а аз работя като кмет! Много странно! (смейки се). И те са свикнали от общината, като дойдат, аз да съм си тука, нали... (сmee се). Та... това е може би другото поколение кметове, което трябва да превъзпитаме през следващите поколения – да си гледат... да работят като кметове (набляга – вметката моя – М.Т.), а не да са...*

Настояването „кметът да си гледа работата“ не се появява случайно в разговора – според мен то е ефект от **една отдавна интериоризирана необходимост**:

*Самият факт, че аз цял живот съм служил на... държавата, колкото и да звучи като клише. Аз... моят съзнателен живот... цял живот съм служил на държавата. (...) Все съм бил държавен служител. Аз никога не съм се занимавал с частна дейност (...) Винаги съм бил подчинен на реда, на закона, на нормите“. И още: „Винаги съм имал много работа и винаги съм си работел работата... И нався-*

---

<sup>27</sup> И именно поради това „чува“ и интерпретира по този специфичен начин („Те ми забравиха името“) изказванията на хората, които споменава в този дискурсивен фрагмент.

*къде, откъдето съм тръгнал, съм оставил обучен заместник! И с това се гордея!*<sup>28</sup>

Именно така минало и настояще биват обвързвани в единния поток на една вътрешно интегрирана и непротиворечива жизнена траектория, съставена от множество преминавания, множество премествания и помествания, обживявания на различни позиции от различни полета – жизнена траектория, пронизана от биографичното *illusio* на един хабитус, който *създава заеманата позиция*, изхождайки от – според знаменитата формула на Бурдийо – собствените си принципи на виждане и разделение, от цялата възплетена необходимост на хабитуса, установявайки ново, екстатично онтологично съучастничество (вж. Bourdieu 1980). В него не агентът е функция от интериоризацията на обективната необходимост на полето и позицията, която заема в него, а обратно – самият агент създава чрез думи и действия света на общото съществуване, задавайки нови граници между полетата и нови структурирания вътре в самото поле (вж. Деянов 2004).

Диагностицирането на социоаналитичния профил на личностната идентичност я представя не като статична структура, която постои във времето като същата, като вече постигнала себе си, а в един **особен модус на движение-към-себе-си, на „различие в еднородността“** по думите на Бурдийо. Това различие, или създаването, постигането на себе си „всеки следващ път като за пръв път“ (ако използвам отново тази етнометодологическа формула), се разгръща във и чрез динамиката на рефлексивните отношения към мястото, на което пребивава, спецификата на професията, която упражнява към момента, към хората и техните думи и действия. Те като ответ, като отговор обратно ѝ влияят.

В подкрепа на това твърдение си заслужава да се фокусира аналитично внимание върху етнометода (срв. Гарфинкъл 2005: 15 – 25), демонстриран в проведения разговор, чрез който личността реагира на провокираните от нейните действия и думи реакции на околните – не така, че да им стане съответна (доколкото – както вече беше казано – кметът смята жителите за аполитични<sup>29</sup> в сми-

---

<sup>28</sup> Тези дискурсивни фрагменти са вече цитирани в текста, но поради значимостта им за коментирания в този параграф теза са приведени отново части от тях.

<sup>29</sup> „*Страхотна апатия и незаинтересованост, когато става дума да се направи нещо за селото, нещо общо*“.

съла на Арент, вж. Арент 2001), а чрез търсене на начини да направи тях адекватни на едно ново състояние на Ръжево Конаре, което не е това на настоящето, а е бъдещо състояние – още несъществуващо, но въобразено като такова:

*Огромен потенциал! Огромен! ... Програми ми трябва да бъдат готови (...) ... та като отпуснат от Европа – да се кандидатства! ... Това село трябва да си дойде на мястото! Това е най-голямото село в общината като територия! Беше най-голямо като брой жители.*

Затова може да бъде изведен един имплицитен, но устойчиво присъстващ приоритет – изследваната личност търси да види, да чуе и да разбере първо, че, а после и как местните виждат, интерпретират, коментират, идентифицират действията му, насочени към реализиране на промени, макар и малки<sup>30</sup>. Така се наблюдава един опит – тенденция в поведението на анализираната личност – да промени начина на възприятие на местните жители, т.е. да формира ново отношение, нов поглед – да забележат, да видят новото, различното, доброто, което се прави за селото и хората там, и да се включат в тази обща, колективна работа, насочена към подобряване на условията на живот в Ръжево Конаре.

Анализите на емпиричния казус разкриват споменатата по-горе специфична „стратегия на практическия усет“, а именно това, че *биографичното illuſio на личностната кой-идентичност и позиционно обусловеното illuſio на конкретната какво-идентичност* (свързаната със заеманата актуална професионална позиция – на военен, на служител на висока административна позиция, на кмет и т.н.; или с града или селото като настоящо място за постоянно жи-

---

<sup>30</sup> Тук могат да бъдат посочени напр. ремонтът на пейките и чешмичката, изграждането на напоителна система – все в централния парк, където ходят майки с малки деца; посещенията на млади хора от външни на селото доброволчески организации, боядисали моста и почистили единия от парковете; дарителите, които дъщеря му изнамира по интернет, помогнали за изрисването на голямата картина в центъра; дарението на съвременни книги за библиотеката, но така също и ремонтът със средства по програма на мемориала на загиналите партизани в централния парк, а така също и поставянето на паметна плоча на загиналите през комунистическия период, „защото и едините и другите имат загинали хора. И трябва поне някакво удовлетворение да получат и те“, защото „разделенията пречат на общата работа“ – поради това „защо само едната певческа група да репетира в читалището – то нали е за всички? Значи, и другата трябва да ходи – едините единия ден, другите другия ден!“

веене) непосредствено сработват в установяване на диалектическа връзка между тях, чрез която хабитусът, задвижван от биографичното *illusio*, обживява и превръща в „свое“ полето, в което е поместена актуално заеманата позиция, като го оформя, изхождайки от собствените си принципи на „виждане и разделение“, т.е. установявайки форма на екстатично онтологично съучастничество между кой- и какво-идентичност. Тя се актуализира всеки път при различните жизнени преходи, при преминаванията от място на място, от състояние към състояние, от позиция на позиция, от статус към статус. Погледнати от тази перспектива, те вече се представят като „различия в еднородността“ (Бурдийо) на „кой-идентичността“, доколкото самата тя нетематично се отнася към конкретното това-тук-сега откъм собствената си „истинност“, установявайки екстатични модуси на онтологично съучастничество с различните полета, в които е действащ агент, и създавайки така условията на собственото си съществуване във всяко от тях, превръщайки ги в свят, в който да се чувства като у дома си (Бурдийо). Тази инвестиционна структура на личностната идентичност може да бъде изведена единствено по аналитичен път чрез внимание към сработванията на рефлексивността – рефлекс при установявания, преустановяванията, възстановяванията и т.н. на битийните съответствия между от една страна – хабитуса на действащия агент такъв, какъвто той е тук-и-сега, т.е. като всеки път конкретен модус на хабитуса на личността, и от друга – условията, в които са произвеждани думите и действията, чрез които се осъществява адаптацията към новите условия, предизвикани от биографичните събития на жизнените преходи.

В заключение може да се обобщи, че анализираният емпиричен казус дава основания да се твърди, че „биографичното *illusio*“ като „символен нерв“ на хабитуса на личностната идентичност (вж. Deyanov, Sabeva, Petkov 2013) следва да се мисли не „в противоположност на различните форми на *illusio* на полетата, в които агентът е действащ агент“ (пак там), а напротив – следва да бъдат експлицирани модусите, в които се снемат диалектическото отношение между тях, в условията на което кой-идентичността не само инвестира и дава нова и различна визия на какво-идентичността, т.е. на заеманата позиция (а оттам влияе и върху състоянието на самото поле), но и бива позитивно променяна чрез обратното влияние, чрез влиянието на променената позиция. Именно тази **рефлекс-**

**СИВНОСТ** и взаимно влияние, диалектика между двете е същностната специфика на анализирания емпиричен казус. Тя се проявява за социоаналитика в множество дискурсивни фрагменти от социоаналитичния разговор и има функциите на символен нерв, който, пронизвайки многобройните поколенчески, професионални и др. преходи на личността, съставящи твърде различни биографични епизоди, всъщност ги навързва в единството на една калейдоскопична и на пръв поглед разнопосочна, но всъщност вътрешно непротиворечива жизнена траектория.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Арент, Х. 1997. *Човешката ситуация*. София: Критика и хуманизъм. [Arent, H. 1997. *Choveshkata situatsya*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София: УИ „Св. Климент Охридски“. [Bourdieu, P. 1993. *Kazani neshta*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“].
- Бурдийо, П. 1997. *Практическият разум. Върху теорията за дейността*. София: Критика и хуманизъм. [Bourdieu, P. 1997. *Prakticheskiyat razum. Varhu teoriyata za deynostta*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Бурдийо, П. 2002. *Мъжкото господство*. София: ЛИК. [Bourdieu, P. 2002. *Mazhkoto gospodstvo*. Sofia: LIK].
- Бурдийо, П. 2004. Да се разбира. В: *Етносоциология: интердисциплинарен модул*. Пловдив. [Bourdieu, P. 2004. *Da se razbira*. V: *Etnosotsiologiya: interdistsiplinaren modul*. Plovdiv].
- Бурдийо, П. 2007. *Размишления по Паскал*. София: Панорама плюс. [Bourdieu, P. 2007. *Razmishlenya po Paskal*. Sofia: Panorama plus].
- Бурдийо, П. 2008а. Противоречията на наследството. В: *Социологически проблеми*, 2008/1 – 2. [Bourdieu, P. 2008a. *Protivorechiyata na nasledstvoto*. V: *Sotsiologicheski problemi*, 2008/1 – 2].
- Бурдийо, П. 2008б. Ритуалите на институиране. В: *Социологически проблеми*, 2008/1 – 2. [Bourdieu, P. 2008b. *Ritualite na instituirane*. V: *Sotsiologicheski problemi*, 2008/1 – 2].
- Бурдийо, П. 2010. Да се разбира. В: *Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“*, книга Социология, том 102. [Bourdieu, P. 2010. *Da se razbira*. V: *Godishnik na Sofiyskya universitet „Sv. Kliment Ohridski“*, kniga Sotsiologiya, tom 102].

- Гарфинкъл, Х. 2005. *Изследвания по етнометодология*. София: Критика и хуманизъм. [Garfinkel, H. 2005. *Izsledvaniya po etnometodologiya*. Sofia: Kritika i humanizam].
- Гарфинкъл, Х. 1993. Приносът на етнометодологията към социологическите изследвания (Интервю на Бенета Джулс-Розет с Харолд Гарфинкъл). В: *Социологически проблеми*, 1993/2. [Garfinkel, H. 1993. Prinosat na etnometodologiyata kam sotsiologicheskite izsledvaniya (Intervyu na Benetta Jules-Rosettes s Harold Garfinkel). V: *Sotsiologicheski problemi*, 1993/2].
- Георгиев, Д. 2019. „Тук вече никой не живее...“: социоаналитични измерения на уязвимостта при „обезселеното село“. В: *Социалната уязвимост: социоаналитични перспективи*. Съставители: Минева, М., Ташева, М. 2019. Колективна монография. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, ISBN 978-619-202-532-8; Ел. издание. [Georgiev, D. 2019. „Tuk veche nikoy ne zhivee...“: sotsioanalitichni izmerenya na uyazvimostta pri „obezselenoto selo“. V: *Sotsialnata uyazvimost: sotsioanalitichni perspektivi*. Sastaviteli: Mineva, M., Tasheva, M. 2019. Kolektivna monografya. Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“, ISBN 978-619-202-532-8; El. Izdanie].
- Деянов, Д. 2001. *Увод в логиката и методологията на хуманитарните науки. Хуманитаристиката след смъртта на човека*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, Пловдив. [Deyanov, D. 2001. *Uvod v logikata i metodologiyata na humanitarnite nauki. Humanitaristikata sled smartta na choveka*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Деянов, Д. 2004. Логика на молекулярните перформативи и нормализация. В: *Критика и хуманизъм*, 1, кн. 17. [Deyanov, D. 2004. Logika na molekulyarnite performativi i normalizatsya. V: *Kritika i humanizam*, 1, kn.17].
- Документация на проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ с договор КП-06-Н40/5, 2019–2024 г. [Dokumentatsya na projekta *Zhiznени prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*, finansiran ot FNI s dogovor KP-06-N40/5, 2019 – 2024 g.].
- Коев, К. 2017. *Етнометодология и логика на всекидневното разбиране*. София: Нов Български университет. [Koev, K. 2017.

*Etnometodologiya i logika na vsekidnevnoto razbirane*. Sofia: Nov balgarski universitet].

Пенкова, С. 2019. „Който иска да разбере какво значи – „народна Република“ – нека посети Ръжево Конаре“: хетеротопни и хетерохронни измерения на трансформиращото се социалистическо село. В: *Трансформиращото (се) село*. Съст. Златкова, М., Пенкова, С., Антонов, С., Кацаров, С., Митев, Т. ISBN 978-619-7249-56-99 [Penkova, S. 2019. „Koyto iska da razbere kakvo znachi – „narodna Republika“ – neka poseti Razhevo Konare“: heterotopni i heterohronni izmerenya na transformirashtototo se sotsialisticheskoto село. V: *Transformirashtototo (se) село*. Sast. Zlatkova, M., Penkova, S., Antonov, S., Katsarov, S., Mitev, T. ISBN 978-619-7249-56-9].

Пенкова, С. 2022. Противоречия на наследството – живите разкази на и за прехода. В: *Фрагменти от селото в преход: хора и места*. Кръстанова, К., и Антонов, С. (съст.). Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“. [Penkova, S. 2022. Protivorechya na nasledstvoto – zhivite razkazi na i za prehoda. V: *Fragmenti ot seloto v prehod: hora i mesta*. Krastanova, K., i Antonov, S. (sast.). Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“].

Пенкова, С. 2024а. Жизнените преходи като праксеологическа нагласа: методологически контексти и аналитични интерпретации. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Penkova, S. 2024a. Zhiznenite prehodi като prakseologicheska naglasa: metodologicheski konteksti i analitichni interpretatsii. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtototo (se) село: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].

Пенкова, С. 2024б. Трансформации и дистинкции в българското социалистическо село: как ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре се превърна в „демонстративно образцово стопанство“. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско универси-

- тетско издателство. [Penkova, S. 2024b. Transformatsii i distinktsii v balgarskoto sotsialisticheskoto selo: kak TKZS „Georgi Dimitrov“ v s. Razhevo Konare se prevarna v „demonstrativno obraztsovo stopanstvo“. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Попова, К. 2000. Анализ на жизнеописателния разказ (Биографичният метод на Габриеле Розентал). В: *Биография, памет, разказ*. Съставител: Лиляна Деянова. [Popova, K. 2000. Analiz na zhizneopisatelnya razkaz (Biografichniyat metod na Gabriele Rozental). V: *Biografya, pamet, razkaz*. Sastavitel: Lilyana Deyanova].
- Програма за развитие на селските райони 2014 – 2020. [https://www.seea.government.bg/documents/Rural\\_Development\\_Program\\_2014-2020\\_new.pdf](https://www.seea.government.bg/documents/Rural_Development_Program_2014-2020_new.pdf). [Programa za razvitie na selskite rayoni 2014 – 2020. [https://www.seea.government.bg/documents/Rural\\_Development\\_Program\\_2014-2020\\_new.pdf](https://www.seea.government.bg/documents/Rural_Development_Program_2014-2020_new.pdf)].
- Розентал, Г. 2013. Биографичните изследвания като историческа социология: методологически разсъждения. В: *Социологически проблеми*, 2013/1 – 2. [Rosenthal, G. 2013. Biografichnite izsledvaniya kato istoricheska sotsiologiya: metodologicheski razsazhdeniya. V: *Sotsiologicheski problemi*, 2013/1 – 2].
- Стангелини, Д. 2018. Психичното страдание и конститутивната крехкост на човешката личност. Интервю на Светлана Събева и Тодор Петков с проф. Джовани Стангелини. В: *Социологически проблеми*, 2018/1. [Stanghellini, D. 2018. Psihichnoto stradanie i konstitutivnata krehkost na choveshkata lichnost. Intervyu na Svetlana Sabeva i Todor Petkov s prof. Giovanni Stanghellini. V: *Sotsiologicheski problemi*, 2018/1].
- Събева, С. 2016. Да слушаш страданието: социоанализата и „патосният“ обрат в понятието за опит. В: *Социологически проблеми*, 2016/1 – 2. [Sabeva, S. 2016. Da slushash stradanieto: sotsioanalizata i „patosniyat“ obrat v ponyatiето za opit. V: *Sotsiologicheski problemi*, 2016/1 – 2].
- Ташева, М. 2022. Жизнени преходи и личностна идентичност: един емпиричен казус. В: *Фрагменти от селото в преход: хора*

- и места. Кръстанова, К., и Антонов, С. (съст.). Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“. [Tasheva, M. 2022. Zhizneni prehodi i lichnostna identichnost: edin empirichen kazus. V: *Fragmenti ot seloto v prehod: hora i mesta*. Krastanova, K., i Antonov, S. (sast.). Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“].
- Bourdieu et al. 1999. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. 1980. Le mort saisit le vif. Les relations entre l’histoire incorporée et l’histoire réifiée’. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 32–33 (avril – juin).
- Bourdieu, P. 1991. Introduction à la socioanalyse. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 90, décembre 1991. La souffrance. pp. 3–5.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov T. 2015. Bourdieu and Stanghellini: socioanalysis and phenomenological psychopathology. In: Stoyanov, D. (ed.) *Towards a New Philosophy of Mental Health: Perspectives from Neuroscience and Humanities*. Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- Deyanov, D., Sabeva, S., Petkov, T. 2013. The psychopathology of everyday life as a problem before socioanalysis. In: Stoyanov, D. (ed.) *Psychopathology: theory, perspectives and future approaches*. New York: Nova Science Publishers.
- Garfinkel, H. 1967. *Studies of Ethnomethodology*. University of California.
- Sacks, H. 1984. „On Doing ‘Being Ordinary’”, *Structures of Social Interaction. Studies in Conversation Analysis*, ed. by J. Maxwell Atkinson and John Heritage, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, H. 1995. *Lectures of Conversation*. Oxford: Blackwe.

ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И НАСЛЕДСТВО:  
ИНСТИТУЦИОНАЛНИ  
И КУЛТУРНИ ПРАКТИКИ





# ПРЕОСМИСЛЯНЕ И ПРЕДОГОВАРЯНЕ НА ОБЩНОСТНА ИДЕНТИЧНОСТ. СЛУЧАЯТ ПЧЕЛАРОВО

*Мария Кисикова*

**Резюме:** Село Пчеларово, едно „чисто“ българско родопско село близо до Кърджали, изглежда като „типичен“ случай на замиращо село, където местата и институциите са изпразнени от смисъл, а културните ценности (в рушация се музей) са загубили стойност. Трансформациите, които настъпват в селата по време на т.нар. Преход, в Пчеларово се реализират през необходимостта отминалото да се преосмисли, а общността да се преконфигурира. Като изхождам от такива допускания, търся в различни проявления на социалното знаци за предоговаряне на значенията, преосмисляне на миналото, откриване на наследници и преутвърждаване на общността. В така представените процеси определени елементи от паметта и отминалото могат да останат под пелената на забравата (в рушация се музей), а отделни хора и институции носят заряда на трансформацията, като приемат инициативи по преосмисляне, предоговаряне и встъпване в наследство.

**Ключови думи:** памет, наследство, село, фолклор, свещено<sup>1</sup>

В изследователската си работа на терен етнологът има възможност да посети повече или по-малко познати места, да наблюдава определени аспекти от социалните взаимодействия, да общува с представители на местната общност и институции. И макар основните етнографски методи и техники да не се отличават особено от обикновените обществени взаимодействия (наблюдение, разговор, участие), отиването на терен вкарва изследователя в много необикновена ситуация. В случая разликата между „обикновено“ и „необикновено“ се поражда от преминаването от ролята на всекидневен човек в ролята на изследовател (поставянето на „етноложките очила“). Позицията на изследовател предполага физическите и социалните реалности да се наблюдават като нещо ново и непознато, в тях да се търсят утаени социални отношения и вложени смисли, да се възприемат в перспективата на отминаващото време и конкретизиращото пространство. В общуването с различните местни представители се подхожда от позицията на непредубедения интерес,

---

<sup>1</sup> Статията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

всички предварителни очаквания, знания, мнения, стереотипи се оставят в скоби и изследователят задава въпросите си като незнаещ. Колкото повече предварителни знания, информация и опит има изследователят от взаимодействие в подобен на проучвания терен, толкова по-лесно може да се ориентира в контекста и във въпросите, които да постави (независимо дали знае, или не знае техните отговори). Доброжелателният събеседник от своя страна е склонен да се ангажира с обяснения по въпроси, които иначе може да му изглеждат очевидни, безинтересни и саморазбиращи се. Успехът на тази социална игра в академичния свят се измерва със събрани емпирични данни (фотографии, видеозаснемане, аудиозаписи на разговори, копия на архивни документи, теренни бележки) и тяхната интерпретация, а в социалното взаимодействие на терен – с взаимното признаване на тези роли и легитимирането на техните претенции<sup>2</sup>.

Когато за първи път отидох на терен в село Пчеларово през 2017 г., не ми костваше особени усилия да изглеждам незнаеща<sup>3</sup>. Макар да имах известен изследователски опит на различни терени (между тях и селски), както тогава, така и днес не разполагам с личен опит от живот в селска среда (дори и за малко). През годините, в които трупам теренна информация, имах възможност да посещавам селото и да наблюдавам следите на времето по сградите и публичните пространства, да отбелязвам човешките усилия, които се опитват да ограничат щетите или да го задвижат в друга посока. Разговарях с хора, които отвориха домовете си и споделиха с мен своите спомени, истории и опит. В периода на принудителна социална изолация (световната пандемия от КОВИД-19 в България се отрази най-силно в периода 2020 – 2021 година) гостоприемна се оказа институцията на Държавния архив в гр. Кърджали, където успях да се запозная с архивите на селските институции (най-вече читалище и

---

<sup>2</sup> Изследователските методи в антропологията са разгърнати в пълнота в изследването на Ръсел Бърнард (вж. Bernard 2006); вж. също Крейпо 2000. Относно различните роли, които човек приема във всекидневието си, за да изгради положителен образ за себе си и да спечели одобрението на общността, вж. Гофман 2000.

<sup>3</sup> Първите си теренни проучвания направих заедно с колеги от Катедра „Етнология“ на ПУ „Паисий Хилендарски“ в рамките на проекта *Трансформиращото (се) село* (ФП17 – ФИФ014), по-късно ги продължих в проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* (КП06 – Н40/5). Голяма част от вдъхновението дължа на колегите си.

кметство), да разкрия част от тяхната история, отбелязана в архивните документи. Днес, обръщайки се назад към изминалите години, у мен все по-устойчиво се настанява убеждението, че едва съм докоснала повърхността на социалните процеси и отношения, които протичат в Пчеларово; това, което не знам, изглежда дори повече, отколкото беше в началото. Настоящото изследване е опит за различен прочит на събраните данни с разнообразен характер и за преосмисляне на направените наблюдения и интерпретации.

Село Пчеларово е малко планинско селище в Източните Родопи, то се намира в община Черноочене, област Кърджали, и е разположено на централния път между общинския и областния център; през него минава също така пътят, свързващ два съседни областни града (Кърджали и Хасково). Първото впечатление за селото беше за не особено оживено място с почти липсващо движение на хора и превозни средства, централна част (пред кметството и читалището), необратимо белязана от архитектурните решения на социализма и еклетиичната среща на рушаща се обществена сграда (едноетажна постройка, чиято функция е била на нещо средно между ресторант и столова), новопостроен параклис и военен паметник. Едно от първите неща, които за нашите събеседници (кметския наместник и читалищния секретар) се оказа важно да споделят, беше, че Пчеларово е единственото изцяло българско село в общината. След това в съзвучие с ролята ни на етнологзи – изследователи ни представиха етнографската сбирка в читалището, подариха ни книжка с историята на Пчеларово, писана от местен краевед, и ни пратиха да разгледаме (при желание) стария музей. Препоръчаха ни също като забележителности да посетим старата църква и бора до нея – дърво на 500 години. Обходът на селото, който предприехме след първата ни среща, потвърди впечатлението за село с малко жители и много рушащи се сгради, особено видимо при обществените постройки. При всяко следващо теренно посещение през годините (2018, 2021, 2022, 2023) освен другите задачи, които си поставях, предприемах все същия обход по маршрута до старата църква и до музея. Отминаващото време беше благосклонно към частните имоти и пагубно за обществените сгради – събраните серийни фотографски данни показват, че сградата на старото селско училище е изцяло разрушена и през годините е почти напълно погълната от природата. От друга

страна, на мястото на порутени и недостроени къщи са се появили нови или ремонтирани постройки. На фона на тези противоположни тенденции сградите на църквата и музея изглеждат като пространства на безвремето. Макар че в църквата успях да вляза само през 2017 година, тъй като тя се ползва рядко и стои заключена, по външната ѝ архитектура не настъпват видими промени. Музея съм разглеждала и заснемала при всяко свое посещение (отвън и отвътре) и всеки път изглежда като предходния.



Старото училище през 2017 г.



Старото училище през 2021 г.



Музеят през 2017 г.



Музеят през 2021 г.

В теренните си записки от 2018 г. съм отбелязала:

*„Накрая преди да тръгнем отново насниха музея... уникален е! Разруха, има оставени експонати, които са мръсни, разхвърляни. Таблата със снимки от соца стоят – разпадащи се. Няма ключалки и брави – с тел се привързват вратите, за да не зяят. Сградата е на два етажа и човек има чувството, че може да се продъни вторият етаж“.*

Картината на пчеларовския музей, съдържащ културни ценности, загубили своята стойност, и разказващ история, в която, изглежда, общността не се припознава, ярко беляза първите ми теренни впечатления от селото<sup>4</sup>.

Още от началото Пчеларово удобно се помести в популярния стереотип за българското село като запустяло, рушащо се, обезлюдено<sup>5</sup>. Моята гледна точка на изцяло външен на селския контекст човек разпознаваше във визуалните прояви на селото следите на низходящо социално развитие – изоставени къщи, рушащи се обществени постройките (училище, детска градина, медицинска служба, ресторант и пр.), забравени места на памет. Този образ на Пчеларово, фиксиран в съзнанието ми още при първото ми посещение, повлия в голяма степен върху последвалите научни търсения. Музеят се оказа онази въпросителна, която постоянно подхранваше моя интерес и насочваше вниманието ми към проблема за паметта и наследството. Като институции на паметта музеите са важен инструмент на националната държава в конструирането на наратива на нацията в историческа перспектива<sup>6</sup>. По времето на социализма, когато е създаден пчеларовският музей, институциите на паметта се

---

<sup>4</sup> Архивното проучване показва, че има регистрирана музейна сбирка към читалището на с. Пчеларово от 1934 година. Тя включва монети и някои други предмети, открити при разкопки в местности около селото. Те са заведени към фонда на читалището, без да бъдат експонирани. Няколко десетилетия по-късно в резултат на политиките на социалистическата държава започва целенасочено да се работи за създаването на музей в селото. Местната общност се включва (читалището изпълнява координираща роля) в събирането на предмети за етнографската сбирка към музея, както и на истории и спомени за Пчеларово. Официалното откриване на музея е през септември 1984 година в рамките на честванията по случай 40 години от 9 септември 1944 г. Експозицията предлага информация в разделите „Археология“, „Етнография“ и „Социалистическо строителство“. Няколко табла са посветени на войните от 1912 – 1913 година, които се явяват освободителни за региона.

<sup>5</sup> Този образ се появява в периода на т.нар. Преход (след 1989 г.), когато в държавата се извършва значима и продължителна трансформация на социалните процеси, институции и отношения. И макар че част от тези процеси са провокирани от държавните политики преди 1989 г., в последните десетилетия обезлюдяването на селата се преживява като пълна деструкция на социалната тъкан и на българското. Интерпретации в този смисъл се намират напр. в *Села за продан* 2015.

<sup>6</sup> Относно ролята на музея в съграждането на нацията и националната държава вж. задълбочения анализ на Николай Вуков (срв. Вуков 2016: 41 – 48), както и сборника *Музеят отвъд нацията?* като цяло.

превръщат в „идеологически институти, пряко подчинени на управляващата комунистическа партия“ (срв. Недков 2006: 238), които трябва да се грижат за „социалистическото и комунистическото възпитание на широките народни маси, за мобилизирането им в изпълнение на държавно-стопански и политически задачи и за възпитание в тях на любов към своя край, към своята Родина“ (цит. съч., с. 243<sup>7</sup>). В допълнение към това обаче музеят конструира официалния наратив за местната общност и региона, вътре се поместват артефакти от мястото, очертават се неговата историческа стародавност и национална значимост. Когато мястото на памет се руши, а изоставените в него вещи са загубили своята ценност, наративът за собствената значимост, изглежда, се е разпаднал. Това е знак за прекъсване на континуитета в обговарянето на общностната идентичност и за противящи процеси по преконфигуриране на разказа за своето. Динамиката засяга елементите, които биха могли да са новите ценностни ориентири и значенията, които ще им се придадат, така че общността да преоткрие своята местна и национална значимост и да изпълни със смисъл нов наратив. Наличието на музей, оставен на милостта на времето, е една от стъпките в тази посока – пасивен отказ да се признае музейният наратив в неговата цялост като легитимно представящ общността. Друга стъпка е „спасяването“ на част от артефактите от експозицията в сградата на читалището – тук представители на местната общност (неслучайни хора, но не и музейни експерти) извършват активно действия по преглед и подбор на онези експонати, които в резултат на това биват повторно оценностени и съхранени като легитимен образ на своето. Те най-напред (при създаването на музейната сбирка) са били подбрани, деконтекстуализирани, аранжирани и съобразени със съответните идеологически изисквания на времето от музейни експерти, а впоследствие цялостното идейно послание е разрушено – част от елементите са извадени от него и са аранжирани в нова конфигурация, а други са загубили ценност и са оставени на забравата. Случаят с пчеларовския музей е ключов пример, който вплита в себе си проблема за паметта и забравата, за пренареждането на смислите и избора на наследства, за обезценяването и валоризирането на едни стойности за сметка на

---

<sup>7</sup> В случая авторът цитира архивни документи на Комитета за наука, изкуство и култура.

други, за търсенето на нови основания на общностната идентичност и конструирането на нов наратив. През него в умален мащаб могат да се забележат основните социални актьори, които задвижват тази трансформация – хората, носители на власт и институционалност в общността (които например решават кои артефакти от музея да бъдат спасени и кои да останат там), хората, носители на инициатива (предприемащи активни действия по търсене на нови ориентири на идентичността, нови смисли), и общността, която възприема или не, одобрява или не различните действия по преконфигуриране на идентичността и съответно им придава (или не) легитимност. Следващите страници предлагат аргументи в тази посока.

### **ПРАЗНИКЪТ НА СЕЛОТО И МЕСТНИТЕ ИНСТИТУЦИИ. „ФОЛКЛОРНАТА ТРАДИЦИЯ“**

Празникът има важна роля не само в организирането на трудовия ритъм, но и в консолидирането и преутвърждаването на общностите, (пре)осмислянето на миналото, заявката за принадлежност и идентичност (срв. Живков 2000: 268 – 269). Селските събори са обичайна практика на колективно празнуване, календарно прикрепена към светец – покровител (на селището, на селищния храм, на родове в селото), чиято основна функция е насочена към поддържане на общностното единство и утвърждаване на идентичността. С времето в организирането и провеждането на събори настъпват промени, като религиозният елемент отстъпва на заден план и се утвърждава техният културен, търговски, развлекателен характер<sup>8</sup>. По времето на социализма съборите се превръщат в инструмент на партията държава (чрез Комитета за култура и неговите предшественици) за „медийно рециклиране на фолклора“ и включването му в системата на идеологическа обработка, „за патриотично и естетическо възпитание“ на населението (срв. Пейчева 2008: 219 – 221). По думите на Лозанка Пейчева властимащите „узурпират“ събора, като използват миналото и преработената „фолклорна традиция“, за да легитимират своите политически амбиции и претенции<sup>9</sup>. След промените от 1989 г. събори продължа-

---

<sup>8</sup> Периклиева, В. <https://balgarskaetnografia.com/praznici-i-obichai/selishtni-praznici/2019-05-29-11-59-15.html> (21.06.2024).

<sup>9</sup> Срв. също Kaneff 2004: 139 – 162.

ват да се провеждат, инициират, „възстановяват“, като често държавата е изместена от местни власти и неправителствени инициативи (срв. Пейчева 2008: 226). Ролята на комунистическата партия в идеологическата (зло)употреба с народните събори вече не е факт, но „идеологемното им осмисляне като форуми на културното наследство, възстановената традиция, образцовото минало, като символи на чистия, изворен, автентичен фолклор остава“ (срв. Пейчева 2008: 223). В разгръщащите се днес процеси на *ретрадиционализация*, в които става модерно „българското“ да се открива и презентира чрез народните традиции (срв. Лулева 2020: 200), появата на селски събори и фестивали се случва все по-често.

Съборът в Пчеларово е възстановен по инициатива на кметския наместник и читалищния секретар преди 11 години (след около 20-годишно прекъсване), като повторното му инициериране се свързва с освещаването на новопостроения параклис „Св. Троица“ в центъра на селото. Това определя решението на местната власт за дата на селищния празник да се избере последната събота на месец май<sup>10</sup>, като понякога по различни конюнктурни съображения датата се измества с една или две седмици (при съвпадение със Задушница или с Деня на Ботев). Според моите събеседници и организатори на събитието в по-предишни години на няколко пъти е променяна датата на събора, като понякога е местен през месец октомври или през първата седмица на месец май. Изборът на дата показва успешно прилагане на познатата „традиция“ съборът да е свързан с покровителя на селищния храм, предимно в пролетно-летния сезон – през октомври е храмовият празник на старата църква в селото, „Св. Петка“. С това обаче се изчерпва религиозното съдържание на пчеларовския събор, тъй като в него не се включват литургии и/или курбан, което иначе често съпровожда подобни селищни празнувания. Той се оформя като изцяло светско събитие, което допълва годишния празничен календар на селото<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Според събеседниците ми идеята е съборът да се отбелязва на Св. Дух (Петдесетница), който сам по себе си е подвижен празник, поради което е избрана последната събота на май.

<sup>11</sup> А иначе курбанът на селото се прави на Голяма Богородица (15.08.) на оброчен камък, посветен на Богородица, намиращ се по пътя между центъра на селото и старата църква. За него ще стане дума малко по-нататък.

Съборът на Пчеларово е възстановен с усилията на местната власт и инициативна група от граждани, като в организацията му участват читалищният секретар и кметският наместник. Това дава възможност да се конструира и излъчи идейно послание от страна на локалните институции на власт (вкл. в сферата на културата), което да се оформи и представи по подходящ начин на общността. На събора, който имах възможност да наблюдавам<sup>12</sup>, основните идейни послания бяха оформени и представени с различни средства. Най-отчетливо те биват интегрирани във встъпителните поздравления на официалните лица. Този структурен елемент от програмата е устойчив и често съпътства подобни общностни събития. Официалните приветствия могат да се разглеждат като ключ към разбирането на текста и подтекста, на експлицитните тези и имплицитните послания, които авторите на изказванията (които са и представители на местната власт) са вложили в тях. В случая официалната част включва три приветствия – на кметския наместник в селото, на областния управител на област Кърджали и на общинския кмет от Черноочене – в този ред. Изказването на кметския наместник е предварително подготвено и съдържа основната идея, която празникът се очаква да реализира:

*Пчеларово има минало, достойно за уважение, настояще, което е в нашите ръце, и бъдеще, за което трябва да работим. Наш дълг е да запазим **наследството** и да предадем на поколенията **традициите** на **родното село** (...) **Традицията** е силна, защото сме запазили такава празници. Показваме **бита**, **културата** и **родовата памет**, за да запазим онова, което са ни **завещали** нашите **предци**. Нека в празничния ден бъдем заедно, както сме заедно през годините. Заедно да бъдем и **занапред** за едно по-добро, европейско бъдеще на родното село.*

Приветствието съдържа идеята за консолидирането на минало, настояще и бъдеще в (нов) приемлив за общността наратив. Той, изглежда, следва да се гради върху основата на познати, утвърдени принципи – **традиции**, **наследство**, **бит** и **култура**. Ясно се разпознава призивът за единно действие на общността както при споделеното празнуване, така и при споделената отговорност за предаване на завета на предците. Приветствието е непосредствено обръ-

---

<sup>12</sup> Той се проведе на 9.06.2018 г.

щение към вътрешната общност, която трябва да разпознае и възприеме ценността на традицията и родното наследство и да легитимира усилията на местната власт.

Приветствието на областния управител на област Кърджали е кратко и импровизирано, но също дава ориентири относно целите и намеренията на институциите на местна власт, а именно – възстановяване на „...традицията всички пчеларовци да се събират по родните си места, за да възкресят отново това село, за да го направят пъстро, живо, така, както е било назад през годините“. От изказването му имплицитно се разбира, че Пчеларово вече не е така **пъстро** и **живо**, както е било преди, но в селският празник е заложено очакването той да придаде нова притегателна сила на мястото. Подобни идеи се изказват и в приветствието на общинския кмет: „Основната идея беше да се откъснем от галопиращото ежедневиe с всичките нужди, с всичките грижи и така нататък. (...) А това е една възможност нашите земяци, вие, всички представители на старите пчеларовски родове да се срещнете, да имате възможност за такава среща...“. Тук прозират някои от познатите разбирания за събора като родова среща и като споделено празнуване с важни следствия за общностната идентичност. Но също така става ясно, че селският събор може да се ползва като инструмент за решаване на определени социални проблеми и предизвикателства, стоящи пред местните власти<sup>13</sup>.

Това, което в приветствията е само рамкирано, в последващата програма на събора придобива плътност и изява. В нея се разкриват представите за онези елементи от миналото, от местната култура, които следва да се приемат и преживяват като споделено наследство на общността. Сценарият на селския празник продължава със сценични изяви и всеобщо веселие. Сценичните изяви включват изпълнения на самодейни състави от читалищната система на региона, в които доминират фолклоризирани песни и танци. Изпълнителите носят сценично облекло, което наподобява традиционно облекло. Прави впечатление, че участниците в самодейните състави обхващат всички възрастови групи: от 4 – 5-годишни до

---

<sup>13</sup> Наблюденията си върху събора в Пчеларово разгръщам по-подробно в Кисикова 2019. Интересни размисли провокира сравнението с описания в статията на Стоян Антонов празник Дядовден, провеждан в с. Черешово, общ. Сливо поле, обл. Русе (вж. Антонов 2024).

над 70-годишни, и всички те представят музикални композиции, които мелодично и интонационно следват принципите на българския фолклор<sup>14</sup>. Поставени на сцена, изпълненията от различните самодейни състави на фолклоризирани музикални произведения излъчват основните послания на онази *традиция* и *наследство*, които според организаторите на събора следва да се запазят чрез празника. Знаците на регионалното (местно облекло, носии) и националното (трибагреник) придават допълнителни нюанси на фолклора като еманация на българското, чрез които общността да въобрази своето единство и същност<sup>15</sup>. След сценичните изпълнения програмата на събора продължава с общо веселие, в което присъстващите на празника могат да се включат в танците и хората. Музикалният фон развива и надгражда предходната част, като отново имитира фолклора, но с по-модерен аранжимент (попфолк). (Не)желанието на общността да се включи в общото веселие, е израз на (не)одобрението към предложената версия за своето – онези ценности, представи, атрибути, които могат да създадат фундамента на новия разказ за общността. При следваща моя среща с кметския наместник и читалищния секретар скоро след събора те изказаха пред мен удовлетворението си от провеждането на празника и споделили с тях задоволство от страна на общността<sup>16</sup>. Това създава впечатление, че представителите на местната власт и общността са хармонизирали представите си за „нашата традиция“ и взаимно са признали претенциите си за легитимни.

---

<sup>14</sup> Липсва осъзнатост у събеседниците ми за разликата между фолклора като част от социалната система на една общност (каквато е бил вероятно в предходни столетия) и фолклоризирани музикални изпълнения и имитациите на народни носии, които са резултат от авторски усилия на композитори, хореографи, дизайнери (както се случват днес). Тези изпълнения функционират в съвсем различен социален контекст и изпълняват други функции. Участниците в тях вече не са носители на фолклора, а сценични изпълнители.

<sup>15</sup> По подобен начин местната общност в с. Калековец, общ. Марица, обл. Пловдив (пре)осмисля своята локална идентичност въз основа на специфичен фолклорен танц, претърпял хореографска преработка в резултат от културните политики по време на социализма (вж. Кръстанова).

<sup>16</sup> Те няколко пъти повториха, че след събитието са искали мнението на хората и оценката им за селския празник. Подчертаха, че за първи път „всички са доволни“ от празника, предишни години не било така.

## ИНИЦИАТИВИТЕ НА Д.Б. – РЕЛИГИЯТА И СВЕЩЕНОТО

Другият случай, който привлече моето внимание по време на срещите ми в Пчеларово, беше на Д.Б. – мъж, пенсиониран полицай, на 55+ години, – който е част от местна инициативна група, ангажирана с подкрепа на общността в културно, икономическо и социално отношение, с опазване на традициите и популяризиране на селото<sup>17</sup>. Сдружението има конкретно разписани цели, но инициативите на Д.Б., които ще представя тук, са негов личен ангажимент, не се извършват или подпомагат от инициативната група. Събеседникът ми възприема Пчеларово като свое родно село и след приключването на професионалната му кариера в Кърджали той закупува къща и се установява в селото. Свободното си време Д.Б. запълва с лични проекти по ремонт и реновиране на светите места в селото. Една от популярните местни истории, която ми беше разказана от читалищния секретар, описва свещените места (оброчни камъни), които обграждат Пчеларово от всички страни. В разгърнат вид историята може да се намери на страницата на сдружението:

*Така, върхът, находящ се източно от селото бил наречен „Сток Петра“ на името на Свети Петър. До него е местността „свети Георги“, където има вековен дъб и оброчни камъни. Тези места се посещавали от вярващите пчеларовци в определен календарен ден, като се изпълнявали обреди за здраве и благополучие. Задължителен елемент от празника било и жертвоприношението. На мястото са се клали животни – вол, теле, агне или овца и се приготвяли курбани. С кръвта на закланото добиче пръскали оброчния знак, за да бъде чута молитвата им и приета жертвата. На оброчния знак и около него са палели свеци. На юг от селото е местността „Свети Архангел“, където са били и първите гробища. На запад, близо до местността „Клоката“ е „Свети дух“, едно от лицата на Светата троица. Пчеларовци вярвали, че Светият Дух им е давал своите благодатни дарове и го почитали и се прекланяли пред вълшебната му сила. На североизток е „Божейме“ за който връх по-горе стана дума, където благодарните пчеларовци построили параклис. Поблизо до селото е голата височина „Света Елена“, а в централната*

---

<sup>17</sup> Повече за сдружение „Възраждане на Пчеларово“ може да се види на специализирания им сайт: <https://pchelarovo.org/сдружение/> (21.06.2024). В цитирания откъс е запазен оригиналният правопис.

му част, до чешимата „Чучура“, е запазен оброчния камък „Света Богородица“, където и до днес всяка година на 15 август, признателните пчеларовци поднасят курбан и палят свеци. В ниското, край Пчеларовската река, на пътя за Хасково е „Свети Йеремия“, кръстено така на пророка Св. Йеремия.<sup>18</sup>

Първият проект на Д.Б. засяга оброчния камък „Св. Елена“, където той изгражда дървена беседка с пейки, покрита с керемиди и оградена, като е подобрен и достъпът до мястото. Приблизително същата идея прилага и спрямо втория си проект – оброчния камък „Св. Богородица“, който се намира в рамките на селото. Както се разбира от разказа на Д.Б., той извършва всички дейности, необходими за реализирането на проекта, по своя инициатива и със собствени ресурси – това се отнася за подготовката, проектирането, изискването на строителни разрешителни, съгласувателните процедури със съответните звена в община Черноочене, както и за организацията, финансирането и изпълнението на дейностите със собствен и с наеман труд. След завършването на строителните дейности Д.Б. организира осветяване на мястото и почерпка за местната общност.



**Оброчният камък на  
Св. Богородица през 2017 г.**



**Оброчният камък на  
Св. Богородица през 2021 г.**

Инициативите на Д.Б. са интересни с акцента, който поставят върху религията и свещеното. Той не сподели пред мен мотивацията си да се ангажира с реновиране именно на свещените места и

<sup>18</sup> Текстът в цялост е изключително интересен и заслужава специален анализ. Понататък той продължава с истории от „турското робство“ и Левски – устойчиви мотиви на националната митология (<https://pchelarovo.org/история/> (21.06.2024).

отбеляза за себе си: „*Аз горе-долу съм вярващ, но не ходя всеки път като чуكنе камбаната*“<sup>19</sup>. В разговора стана ясно, че той отделя време и лични усилия и в помощ на църквата „Св. Петка“, когато е необходимо. Смятам, че неговото насочване към религиозното е само най-видимото проявление на по-широка тенденция, която засяга местната общност (но и по-широко – макрообществото), свързана с преоткриване на свещеното като важен ориентир за преосмисляне на общностната идентичност. Намирам проявление на тази тенденция в свидетелството, оставено в *Летописната книга* на читалището, че от 1992 г. църквата „Св. Петка“ в Пчеларово е обявена за паметник на културата с местно значение, придружено с отрязък от „Държавен вестник“, постановяващ този факт (личен архив). В около 140 записи, предхождащи този (за периода 1945 – 1992 г.), църквата по никакъв начин не провокира интереса на летописците<sup>20</sup>. В същата смислова област се поместват наративите, с които читалищният секретар очерта пред мен забележителните места и моменти в селото – те включваха истории за светци, които на път за Йерусалим отсядат край Пчеларово заради красотата му<sup>21</sup>, описание на светите места около селото и препоръка да посетим старата църква. Тези разкази се открояват по-силно и придобиват допълнителна значимост чрез поместването им на страницата на сдружението „Възраждане за Пчеларово“ – от петте статии в рубриката „История“ три са посветени на свещени места (параклиса, църквата и оброчните камъни)<sup>22</sup>. Както отбелязва Дима Канеф, традиционните практики, обвързани с християнството или

---

<sup>19</sup> Интервю с Д.Б., проведено на 28.06.2018 г.

<sup>20</sup> *Летописната книга* на читалището е много интересен документ, който има специфично двойствено битие. Тя започва да се списва през 1928 г. и първото книжно тяло е депозирано в териториалната дирекция на Агенция „Архиви“ в гр. Кърджали през 1976 г. (фонд 103, оп. 2, а.е. 11). През 1979 г. тогавашният читалищен секретар прави препис на книгата във втора летописна тетрадка и от 1980 г. нататък продължава да пише в нея. И днес *Летописната книга* се намира в читалището и в нея продължават да се въвеждат нови записи. Нейно копие от 2017 г. имам в личен архив. Съдържанието на *Летописната книга* фокусира изследователския ми интерес в Кисикова 2024.

<sup>21</sup> Тази история намира място и в речта на кметския наместник при откриване на селския събор. Тя присъства като аргумент за красотата на мястото и косвено за неговата изключителност, богоизбраност.

<sup>22</sup> <https://pchelarovo.org/история/> (21.06.2024).

предхристиянски представи, съдържат различна ценностна система, алтернативен код отвъд контрола на държавата, което само по себе си съдържа потенциална заплахата (срв. Kaneff 2004: 106 – 107). По време на държавния социализъм се прокарва последователна атеистична политика с цел да бъдат изтласкани различните проявления на религиозното и да се заменят с нов светоглед, достоен за човека от комунистическото общество (срв. Лефтеров 2021: 78). След промяната на управлението през 1989 г. отношението към религията и свещеното търси начини за проява в обществените отношения. Завръщащият се интерес към религията в Пчеларово приема няколко ортодоксални форми, по-близо до синкретизма на народното християнство и предхристиянски разбирания – правят се курбани, вярва се, че духовете на светиите пазят селото от земетресения, градушки и болести по хората и животните, но църквата стои заключена (един свещеник обслужва няколко села). Така и Д.Б. като „горе-долу вярващ“ избира да реновира оброчните камъни във и около селото, като тази негова лична инициатива има пряко въздействие върху общността и среща нейното (не)одобрение. Намесите на Д.Б. пренасочват вниманието на местните хора към свещените пространства и провокират размисъл и реакция. Читалищният секретар няколко пъти изрази положителното си отношение към проектите на Д.Б., оцени високо неговата инициатива и факта, че я реализира сам, без чужда помощ. Но в разговора с него се прокрадваха и по-различни мнения на хора от общността: „Някои хора помагат, други с възмущение идват“ (Д.Б.). Има и такива, които виждат в работата по проектите му скрити политически амбиции – намерение да се кандидатира за кмет. Включването на общността в ритуалното осветяване на реновираното пространство, споделеното поклонение и хранене е начин да се потвърди легитимността на извършената трансформация и да се признаят позициите на участниците във взаимодействието.

Инициативите на Д.Б. са интересен пример, при който се откроява ролята на частната инициатива, която идва отдолу и запълва вакуума от изтласканата свръхдържава от времето на държавния социализъм. Той е любопитен, защото местната власт не подкрепя реализацията на проектите (нито им пречи), но и местната общност не е съвсем единодушна в одобрението си. Публичните простран-

ства са споделени и общностно усвоени и когато един човек по собствено усмотрение, без обществени обсъждания реши да се намеси и да промени тези места, това носи потенциал за конфликт в общността. Самият Д.Б. смята, че дарява собствения си труд, време и финансови средства за хората: „Нещо да направя за селото, за бъдещето, за децата...“. По-интересното е, че с тези свои действия Д.Б. активизира идентификационни процеси в общността, при които въпросът за вярата и свещеното са изведени на преден план. Смятам, че с акцента върху религията този казус предлага нови принципи, по които би могла да се преориентира (макар и частично) новата конфигурация на общностната идентичност, ново (или забравено старо) основание, около което да се пренареди новият наратив за своето.

Примерите, които показах дотук, засягат случки, инициирани от определени социални актьори от пчеларовската местна общност. Те притежават специфичен статус в общността, белязан от (само)овластеност и инициативност. Кметският наместник и читалищният секретар като представители на селските институции имат ангажимента да развиват политики в полза на общността или да пренасят политиките на централната власт в локален контекст. Техните действия носят институционална легитимност и се възприемат като изразител на официалния наратив за общността. Д.Б. като член на сдружението „Възраждане за Пчеларово“ е част от неправителствения сектор, който има възможност да развива собствени инициативи, неподкрепени и независещи от местната и/или централната власт (самоовластява се), и да допринесе за задвижването на нови процеси и промени. В допълнение към това личните инициативи на Д.Б. го поставят в специфична позиция – на човек, който се ползва от натрупания социален капитал и икономически ресурси да получи признание и да го трансформира в символен, като по този начин трупа легитимност и получава овластен статус (вж. Бурдийо 1993). Така в публичните събития, инициирани от местната власт, се влага съдържание, което да очертае и потвърди значенията на своето – това са културата, традицията и наследството, представени чрез сценично облекло, музика и танци, които имитират фолклорните образци и се представят за автентични. В частните инициативи на Д.Б. акцентът е поставен върху религиоз-

ното и свещеното, което провокира вниманието на общността и дава нов тласък на идентичностните търсения. От разговорите с кметския наместник, читалищния секретар и Д.Б. става ясно, че те държат сметка за реакциите на общността, за тях е важно как се възприемат инициативите им. До мен тази информация достига, филтрирана през възприятията и перспективата на събеседниците ми. Последният пример насочва вниманието към случай на семейна двойка, която след пенсия решава да закупи къща на село и се премества да живее в Пчеларово. Те не пазят родова обвързаност с Пчеларово. Техният случай е възможност да насоча поглед към общността „отдолу“, към процесите, които протичат във връзка с текущото пренареждане на основите на идентичността.

### **ПРЕНАРЕЖДАНЕ НА ОБЩНОСТТА И ВСТЪПВАНЕ В НАСЛЕДСТВО**

Янка и Димитър Кичкови живеят в Пчеларово от 2008 година<sup>23</sup>. След като прекарват по-голямата част от живота си в Кърджали, те решават да закупят къща и да се оттеглят да живеят на село. Избират Пчеларово като намиращо се близо до Кърджали, където се ползват от медицински и социални грижи и посещават децата си. Завръщайки се на село, Янка и Димитър възприемат нов житейски стереотип, свързан с отглеждането на домашни животни и извършване на земеделска дейност в собствената градина<sup>24</sup>. Историите, които те пресъздават пред мен в опит да аргументират избора си да мигрират на село, преплитат спомени от детството, родови истории, разкази за адаптацията в Пчеларово и пр., като двамата по доста различен начин оформят своя биографичен наратив в перспективата на селото. В историята на Димитър неговото настоящо селско битуване е аргументирано чрез миналото на неговите прадеди, скотовъдци и земеделци, които той успешно наследява и цял живот се грижи за градина и животни паралелно с другата си работа. Историята на Янка е по-различна – тя израства в село, без да

---

<sup>23</sup> Янка е родена през 1946 г. в с. Войводово (Хасковско), а Димитър – през 1936 г. в с. Доброволец, днес заличено, присъединено към гр. Кърджали (с Указ № 970, обнародван на 4 април 1986 г., <https://www.nsi.bg/nrmm/reports/front-documents/526/download> (21.06.2024)). Според Димитър селото е премахнато заради строежа на яз. „Кърджали“.

<sup>24</sup> За начина, по който Янка и Димитър разказват за живота на село, връзката си със селото и промененото си всекидневие, разказвам по-подробно в Кисикова 2022.

придобие нужните знания и умения за земеделска работа, напуска го на 14 години и през останалата част от живота си не проявява интерес към селския живот и земеделските практики. През трансформацията, която тя преживява след преместването в Пчеларово, и историите, които споделя, може да се разсъждава относно някои от процесите, които протичат в общността.

Единият от сюжетите в историята на Янка се отнася до земеделската работа, която първоначално тя възприема като непозната и чужда. *„Аз не знаех, че съществува Пчеларово даже! И да дойда старините си да карам тука, да се уча на земеделие, да гледам кокошки, зеленчуци...“*<sup>25</sup>. Но както и самата тя отбелязва, постепенно започва да проявява голям интерес към земеделието, което я поставя в нова позиция – тя, освен че е нов жител на селото, също така е и самообучаващ се пенсионер. Започва активно да търси информация от книги, вестници и други четива, разговаря с опитни хора от селото и се интересува от цялостния процес по отглеждане на градина. *„И почнах да проявявам интерес, да ходя при бабите, да гледам, да ги питам кога садят фасула, доматиите. Как ги правят, как ги културчат доматиите. Какво се къса, какво се бере, какво трябва да се пръска. (...) И много работи научих“*. От думите ѝ става ясно, че тя придобива знания относно това **какво** се прави (садене, бране, връзване, копаене, пръскане, торене и др.), както и умения относно това **как** се прави (инструменти, техники и технологии). Историята ѝ продължава с описание на случки от собствения земеделски опит, който трупа всяка година: *„Патладжан не става. Опитах. Садях първите години. (...) Бостан не става, дините не стават, много вода трябва и... почвата – бедна такава. Поливах, на другия ден пак трябва да поливах“*. В крайна сметка земеделието започва да я влече и да я радва по собствените ѝ думи. В резултат на това тя добива знания и опит, които ѝ печелят признание и уважение от съселяните. *„Сега даже другите от Пчеларово идват мен да питат. Дето цял живот са били тука на село и са работили. Разсади да взимат от мен, като съм сяла чубрица, идват цялото село. (...) Там босилека съм посяла на земята. Щото правя доста семе и те идват тук пчеларовци да питат:*

---

<sup>25</sup> С Янка и Димитър съм провела поредица от разговори. Цитатите тук са от интервю, проведено на 26.06.2018 г.

„Имаш ли босилек? Имаш ли чубрица?“. Разказът на Янка представя процес по (само)обучение в знания и умения, които човек до късен етап на своя живот не е усвоил. Тези истории описват процес по възприемане на ново културно (и технологично) знание, съпътствано и с текущо прилагане, изпробване и надграждане на тези умения в практиката. Това може да се тълкува и като встъпване в наследство – Янка проявява интерес към земеделското знание и технология и внимание към носителите на това знание от местната общност. Процесът предполага общуване с опитни земеделци от селото и постепенно навлизане в общността. Той бива маркиран като завършен от отношението на съселяните, които признават статуса ѝ на вещица в земеделието.

Другата значима промяна, която засяга Янка след преместването в Пчеларово, се отнася за свободното време. След като по-голямата част от деня ѝ е ангажиран със земеделска работа в градината, в свободното си време тя преоткрива интереса към самодейността. „Аз обичам да пея и да играя, обаче нямах тая възможност. Като дойдох тука, имах повече време и отивам към читалището.(...) Дадох ми една хубава униформа и почнах да ходя. Малко е селото, обаче си поддържат обичаите.(...) Така че, общо взето, ходя, включвам се в техните мероприятия“. Самодейният състав на читалището „Златните баби от Пчеларово“ е създаден (според архивните документи на читалището – „възстановен“) през 1986 г. по идея на читалищен деец. В *Летописната книга* на читалището е отбелязано на няколко пъти, че жените провеждат редовни репетиции и се подготвят за участие в събори и прегледи на художествената самодейност. Женският самодеен състав е брандиран като група за автентичен фолклор и като такъв той се включва в Събора на народното творчество в Копривщица през август същата година<sup>26</sup>. В летописа е отбелязано: „На 8 и 9.08.1986 г. групата взе участие на тържествата в Копривщица, където се представи отлично с няколко песни и народния обичай „Карален“. Там бе награден със златен медал и всяка индивидуално със златна значка. Тогава групата бе наречена „Златните баби“. При първото ни посещение в пчеларовското читалище специално ни обърнаха внимание на всички грамоти, които самодейният състав е спечелил от различни свои участия. Те кра-

<sup>26</sup> Относно особената роля на събора в Копривщица срв. Пейчева 2008: 203 – 226, също така Kaneff 2004: 151 – 152.

сяха стените в едно от читалищните помещения. Успехите им намират място и в *Летописната книга*. Така описаните обстоятелства създават представата, че самодейките от Пчеларово представят автентичен фолклор (като песни, танци, но и носии), имат локална специфика и ценност, признати са от най-значимите институции на държавата в тази сфера по онова време. Независимо колко „изобретена“ е тази традиция<sup>27</sup>, тя се възприема като ценна, разпознавана е като носител на съществени основания на собствената идентичност, празнично отигравана е и на селските събори.

Историята, разказана от Янка Кичкова, представя изключително любопитна ситуация. Въпреки че самодейният състав е локално маркиран (пчеларовски) и е носител на важни значения и ценности на местната общност, чиято значимост постоянно се потвърждава, групата няма чувство за изключеност/изключителност и спокойно приема нови членове дори и когато те са външни на общността и не са носител на локалното културно наследство. От друга страна, Янка оценява факта, че селото си е запазило обичаите и не среща никакви съпротиви (вътрешни или външни) да стане член на самодейната група и да представя пчеларовското културно наследство и традиции, сякаш са нейни собствени<sup>28</sup>. За Янка участието в читалищната група е начин за приятно прекарване на свободното време, ангажирано с музика, пътувания и представяния на сцена в специално сценично облекло („униформа“). Както отбелязва Ана Лулева, днес са постигнати цели, които социалистическата държава при цялата си финансова, идеологическа и пропаганда подкрепа за самодейността не успява да постигне – да превърне народната музика и като цяло фолклора в част от културата на свободното време (срв. Лулева 2020: 200).

Случаят на Янка Кичкова проследява една нишка от процесите, протичащи в общността, като задава перспектива към разбиране на случващото се. Общността се поддържа чрез механичен прираст,

---

<sup>27</sup> Според идеята на Ерик Хобсбом за изобретяването на традицията в контекста на изграждането на националните държави (вж. Hobsbawm 1983).

<sup>28</sup> В статията си върху Калоферското мъжко хоро Ана Лулева дава информация за негативни реакции на местната общност при опит външни хора да се включат в изпълнението на ритуала; реакции, свързани с въобразяването на уникалното собствено наследство и запазването на неговата чистота (срв. Лулева 2022: 206 – 208).

като новите жители на селото се установяват тук в зрелите етапи от своя живот, след като значителна част от професионалната им кариера е привършила. Има случаи на семейства, които присъстват в Пчеларово като сезонни гости (притежават къща, която ремонтират, но обитават само по време на почивките си), но се срещат и други, които предприемат трайно заселване в селото, независимо дали защото това е родното им село (както при Д.Б.), или по други причини (като при Янка). Интересна е разликата в подхода на Д.Б. и Янка към общността. Д.Б. разполага с ресурсите и социалния капитал да инициира групови и индивидуални дейности, които повдигат проблема за идентичността и провокират реакцията на общността. Янка от своя страна, след установяването си в Пчеларово полага специални усилия да бъде приета от общността, като придобива знания, трупа опит и получава признание за усвояването на локалното културно наследство. Нейният случай показва, че процесът по предаване и встъпване в наследство се е изместил генерационно и не покрива обичайното взаимодействие между деца и възрастни. Той се реализира между по-възрастни и по-млади пенсионери, между вътрешни и приходящи. Различен характер имат придобиването на земеделски знания и умения и влизането в ролята на една от „златните пчеларовски баби“. Първото е свързано с всекидневна трудова практика, която също така формира житейски стереотипи и има следствия за идентичността (Янка търси знанията и одобрението на пчеларовската общност, независимо че има и други източници на информация, вкл. съпруга ѝ, така че накрая тя става земеделка/селянка от Пчеларово). От друга страна, включването в групата на читалищните самодейки има не по-малко значими измерения, свързани със символи и ценности на общността. Бидейки група, изпълняваща „автентичен фолклор“, самодейният състав се явява носител и изразител на онази общностна традиция, която получава най-висока оценка, съдържа еманацията на „българското“. Това послание последователно се прокарва при организирането на селските събори – чрез празничното отиграване на фолклора (а всъщност фолклоризирани музикални и танцови сценични изпълнения) се утвърждават кохерентността и континуитетът на местната общност. На въпроса какво трябва да запълни празнината, останала след разпада на стария наратив (визуализиран в изоставения музей), пчеларовските ин-

ституции отговарят: фолклорът (сценична проява, която имитира фолклора). Други социални актьори в общността проявяват собствена инициативност, в резултат на която предлагат алтернативен отговор на въпроса (или поне допълващ първия): вярата и отношението към свещеното могат да допълнят и доразвият този наратив. Встрани от това сред общността, която следва да одобри и придаде легитимност на претенциите да се предлага „правилният“ отговор, протичат процеси по обмяна. Общността нараства механично чрез мигранти отвън, които са приети и въведени в местната култура и на всекидневно, и на символно равнище. Янка усвоява местните земеделски знания и практики и без съпротива е приета за член на самодейната група за „автентичен фолклор“. Външните хора, които не споделят десетилетния опит от живот в Пчеларово, също така не знаят нищо за стария наратив, разпадащия се музей и битките за паметта, които протичат под повърхността. Те могат удобно да се впишат в това, което се представя за локално наследство (всекидневно и празнично) и да възприемат за легитимно всяко послание, облечено в институционалност и власт. С минаването на години този ефект на забравата може да се постигне и чрез смяната на поколенията – хора, които нямат житейски опит от живота през XX век.

Представените тук три случая изглеждат само бегли щрихи към социалните процеси, които протичат в една малка селска общност. Опитвах се да разгледам тези на пръв поглед необвързани лични решения и инициативи в перспективата на протичащите процеси по преосмисляне на общностната идентичност, утвърждаване на нейните същностно определящи характеристики и приноса на всеки от участниците в тях. Все още смятам, че наблюденията ми са твърде недостатъчни, за да мога да очертая убедително по-плътна картина на трансформациите, които протичат в местната общност по отношение на нейната самоидентификация и начина, по който местните разказват за себе си. Срещите и разговорите с представители на тази общност, които предстоят, ще покажат доколко взаимното оглеждане на трите казуса тук има основания. Или други събития ще маркират различна посока на общностното развитие в Пчеларово.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Антонов, С. 2024. Жизнени преходи и празничност: актуализирана традиция. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Antotnov, S. Zhizneni prehodi i praznichnost: aktualizirana traditciya. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Бурдийо, П. 1993. *Казани неща*. София: УИ Св. Климент Охридски. [Burdiyo, P. 1993. *Kazani neshta*. Sofiya: UI Sv. Kliment Ohridski].
- Вуков, Н. 2016. Музеят отвъд нацията, нацията отвъд музея: бележки върху постнационалното и музейните репрезентации. В: *Музеят отвъд нацията?* София: Гутенберг, 36 – 75. [Vukov, N. 2016. *Muzeyat otvad natsiyata, natsiyata otvad muzeya: belezhki varhu postnatsionalното i muzeynite reprezentatsii*. V: *Muzeyat otvad natsiyata?* Sofiya: Gutenberg, 36 – 75].
- Гофман, Ъ. 2000. *Представяне на Аз-а във всекидневието*. София: ИК Петър Берон. [Gofman, A. 2000. *Predstavayane na Az-a vav vsekidneviето*. Sofiya: IK Petar Beron].
- Живков, Т. Ив. 2000. *Увод в етнологията*. Пловдив: УИ Паисий Хилендарски. [Zhivkov, T. Iv. 2000. *Uvod v etnologiyata*. Plovdiv: UI Paisiy Hilendarski].
- Кисикова, М. 2019. За паметта и наследяването – ракурси към идентичността. По примера на село Пчеларово. В: *Трансформиращото (се) село*. М. Златкова, С. Пенкова, Ст. Антонов, Т. Митев (съст.). Пловдив: УИ Паисий Хилендарски, 112 – 137. [Kisikova, M. 2019. *Za pametta i nasledyavaneto – rakursi kam identichnostta*. Po primera na selo Pchelarovo. V: *Transformirashtototo (se) selo*. M. Zlatkova, S. Penkova, St. Antonov, T. Mitev (sast.). Plovdiv: UI Paisiy Hilendarski, 112 – 137].
- Кисикова, М. 2022. „Аз не знаех, че съществува Пчеларово даже! И да дойда старините си да карам тука, да се уча на земеделие, да гледам кокошки...“. Селото като (не)очакван избор. В: *Българска етнология*, кн. 1, 54 – 71. [Kisikova, M. 2022. „Az ne znaeh,

- che sashtestvuva Pchelarovo dazhe! I da doйда starinite si da karam tuka, da se ucha na zemedelie, da gledam kokoshki...“. Seloto kato (ne)ochakvan izbor. V: *Balgarska etnologiya*, kn. 1, 54 – 71].
- Кисикова, М. 2024. *Читалище и време. Институционално съграждане и обществена трансформация. Из страниците на Летописната книга*. Пловдив: УИ Паисий Хилендарски. [Kisikova, M. 2024. *Chitalishte i vreme. Institutsionalno sagrazhdane i obshtestvena transformatsiya. Iz stranitsite na Letopisnata kniga*. Plovdiv: UI Paisiy Hilendarski].
- Крейпо, Р. 2000. *Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите*. София: Лик. [Kreyuro, R. 2000. *Kulturna antropologiya. Kak da razbirame sebe si i drugite*. Sofiya: Lik].
- Кръстанова, К. 2024. От традиционното хоро до сценичното изкуство и културното наследство. Културни политики и социална трансформация. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Krastanova, K. 2024. *От traditsionnoto horo do stsenichnoto izkustvo I kulturnoto nasledstvo. Kulturni politiki I sotsialna transformatsiya*. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Лефтеров, Ж. 2021. Атеистичната политика на Българската комунистическа партия: цели, етапи, резултати. В: *Комунистическите режими и религиозните общности. Сборник материали от национална научна конференция, 8 март 2019 г., НБУ*. София: НБУ, 77 – 98. [Lefterov, Zh. 2021. *Ateistichnata politika na Balgarskata komunisticheska partiya: tseli, etapi, rezultati*. V: *Komunisticheskite rezhimi i religioznite obshtnosti. Sbornik materialy ot natsionalna nauchna konferentsiya, 8 mart 2019 g., NBU*. Sofiya: NBU, 77 – 98].
- Лулева, А. 2020. Традиция и традиционализация: Калоферското мъжко хоро. В: *Етнологията в променящия се свят: Сборник в чест на 80-годишния юбилей на проф. д.ф.н. Радост Иванова*. А. Лулева и др. (съст.). София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 197 – 216. [Luleva, A. 2020. *Traditsiya i traditsionalizatsiya:*

- Kaloferskoto mazhko horo. V: *Etnologiyata v promenyashtiya se svyat: Sbornik v chest na 80-godishniya yubiley na prof. d.f.n. Radost Ivanova*. A. Luleva i dr. (sast.). Sofiya: Akad. izd. Prof. Marin Drinov, 197 – 216].
- Музеят отвъд нацията? Казаларска, Св., Вуков, Н., Мишкова, И. (съст.) София: Гутенберг, 2016. [*Muzeyat otvad natsiyata? Kazalarska, Sv., Vukov, N., Mishkova, I. (sast.) Sofiya: Gutenberg, 2016*].
- Недков, С. 2006. *История на музейното дело в България*. София: Европрес. [Nedkov, S. 2006. *Istoriya na muzeynoto delo v Bulgariya*. Sofiya: Evropres].
- Пейчева, Л. 2008. *Между селото и вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена*. София: Акад. изд. Проф. Марин Дринов. [Peucheva, L. 2008. *Mezhdu seloto i vselenata: starata folklorna muzika ot Bulgariya v novite vremena*. Sofiya: Akad. izd. Prof. Marin Drinov].
- Села за продан 2015. Колева, Г. и Д. Пикард (съст.). София: Омда. [*Sela za prodan 2015. Koleva, G. i D. Pikard (sast.) Sofiya: Omda*].
- Bernard R. 2006. *Research methods in Anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Kaneff, D. 2004. *Who owns the past. The Politics of Time in a „model“ Bulgarian village*. Oxford: Berghahn Books.

# ОТ ТРАДИЦИОННОТО ХОРО ДО СЦЕНИЧНОТО ИЗКУСТВО И КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО. КУЛТУРНИ ПОЛИТИКИ И СОЦИАЛНА ТРАНСФОРМАЦИЯ

*Красимира Кръстанова*

**Резюме:** Жизнените преходи могат да засегнат отделния човек, но и цялата общност, като отразяват и се включват в процеса на социалната трансформация. Текстът представя изследване на случай (Калековски тракийски танц) и анализира преходите в живота на селската общност, прочетена през конструирането и употребите на културното наследство. Роля за осмисляне на жизнените преходи имат културните политики. Чрез читалищата се провежда идеята за преработването и модернизирването на селската празничност, така че тя да се впише по нов начин в живота на хората. Така на практика се пораядат и „изобретените традиции“ (по Хобсбаум). В последните повече от 20 години съвременните политики са насочени към съхранение и валоризиране на културното наследство. Хората от местната общност (пре-)осмислят идеята си за културно наследство и приемат сценичния вариант като важен елемент от собственото минало и настояще. Анализът на материала разкрива процесите на социална трансформация, които се проявяват в културните практики и наследяването.

**Ключови думи:** жизнени преходи, културно наследство и наследяване, културни политики, изобретени традиции, културни практики

Спецификата на жизнените преходи често се изгражда във връзка със социалните трансформации, породени от политически, икономически, културни, демографски и подобни причини. Като се следват идеите на Жорж Баландие (вж. Balandier 1977), трябва да се отбележи, че тези трансформации са плод не толкова на външни причини, колкото се създават в недра на самото общество. Затова процесите, отнасящи се към формирането и промените на социалната система, трябва да бъдат наблюдавани и изучавани. Лилиан Воайе, един от изследователите на творчеството на Ж. Баландие, отбелязва, че във всекидневния живот се виждат неща, които другите биха сметнали за незначителни, докато той открива в тях белези за това, което насочва към бъдещето, а преходите към ново състояние се открояват в полето на социалните практики (вж. Voué 2008). Те показват, че промените настъпват в резултат на действията на членовете на общността, които изграждат свои стратегии, участват в значими събития и/или рутинни дейности, трансформиращи средата, но и хората. Жизнените преходи могат да за-

сегнат отделния човек, но и цялата общност, отразявайки и включвайки се в процеса на социалната трансформация.

Целта на статията е да представи преходите в живота на селската общност, прочетена през конструирането и употребите на културното наследство. Тук става въпрос за изследване на случай – тракийски танц с локална специфика, който днес е представителен за местната общност и е важен белег за нейната културна идентичност. Да се разбере как се приема културният факт като наследство, как се валоризира и предава на наследниците, са важни въпроси, които поставя този текст.

Село Калековец е част от община Марица, а характеристиките на начина на живот, традиции и култура го приобщават към Пловдивския край. Изследователите отбелязват, че в периода от XIV–XX в. тук съществува демографска динамика – резултат от преселнически вълни, които довеждат различни групи население, приобщили се към заварената култура (Пловдивски край 1986). В селата устойчиво се развива земеделието, което векове наред е в основата на икономическите дейности в района. В хода на модернизацията и индустриализацията през миналия век по-ярките културни различия между различни преселнически групи започват да се стопяват и остават предимно локалните специфики, породени от начина на живот и труд, както и от традициите, които изграждат основата на местната идентичност (срв. Колева 1986: 9 – 20). Дали може да се разбере как е протичал този процес? Не е правдоподобно да се правят големи обобщения в етнологията, но пък е възможно да се проучат отделни културни явления, които да отворят вратите към това познание.

Етнологското наблюдение и събраните емпирични данни са резултат от проекта „Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване“<sup>1</sup>, а разгръщането на проблематиката е следствие от научните обсъждания на членовете на екипа. Основно вниманието е насочено към конкретни личности и техните практически действия, чрез които се натрупва уникален житейски и биографичен опит, включен в процеса на културна

---

<sup>1</sup> Проектът *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* с научен ръководител доц. д-р Стойка Пенкова се осъществява от екип на ПУ „Паисий Хилендарски“ и е финансиран от НФ „Научни изследвания“, договор КП 06 – Н40/5

трансформация, отразяваща социалните промени, но и актуализацията на жизнения свят на селото.

### **НАРОДНО ЧИТАЛИЩЕ „ПРОБУДА“ И ХУДОЖЕСТВЕНАТА САМОДЕЙНОСТ (КОНТЕКСТ)**

Един от основните социални актьори в с. Калековец е Народно читалище „Пробуда – 1927“, създадено на 12 декември 1927 г. от Николай Хубенов (инициатор) с участието на учителите Стойко Маринов, Мария Кръстева, Данаела Кръстева, Тинка Бенева, ветеринарния лекар Васил Балтов и будните селяни П. Яланджийски, Рангел Г. Яланджийски, Илия Танков, Тодор Катърски, Димо Катърски, Михаил Стайков, Иван Мавелски, Константин Кънчев, Ташко Иванов, Георги Ташев, Димо Кирджийски, Игнат Костов. Филип Златанов предоставя своя дюкян за нуждите на читалището. За председател е избран Димо Кирджийски, а за касиер Илия Танков. За поддържане на читалището членовете събират средства от търгове, на които продават дарени от местните хора продукти, както и от билети за театрални постановки. През 1932 г. за учители в селото са назначени Тодор Джурмански, Невена Павлова и Надежда Урумова, които се включват в читалищната и библиотечната дейност (срв. Врачев 1979: 51 – 55). Ръководството на читалището успява да събере средства и да преустрои наличното помещение, така че то да служи за планираните дейности, благодарение на поставяните на сцена през годините театрални спектакли. Учредяването и работата на читалището е местна инициатива на хората, които разбират необходимостта от създаване на нови форми в културния живот на общността. Това се случва в период, когато държавната културна политика подкрепя местните инициативи в тази посока и урежда законодателно тези съзидателни културни процеси.

Народно читалище „Пробуда – 1927“ е учредено в периода, когато в България е приет първият Закон за народните читалища, който урежда взаимоотношенията между институциите, свързани с читалищното дело – Министерството на народното просвещение, Върховния читалищен съюз, Читалищните съюзи по окръзи, читалищните ръководства по места, училищните инспектори и т.н. (срв. Кисикова 2024: 151 – 157). Според Закона за народните читалища, влязъл в сила през 1941 г., читалището се разбира като културно-просветна институция, която трябва да обединява всички

слоеве на обществото (срв. Велев 2020: 31 – 43). Затова основна задача на Народно читалище „Пробуда – 1927“ е да се грижи за духовното израстване и удовлетворяване на културните и образователните потребности на местната общност.

Летописецът на историята на читалищното дело в Пловдивския регион Теодоси Врачев отбелязва важни моменти от формирането на неговите съставни части – театрална трупа и библиотека, а по-късно и читалищен народен университет (срв. Врачев 1979: 51 – 55). За кратък период читалището в с. Калековец се помещава в частна работилница, а по-късно – в училището. Още при учредяването му започват да се събират средства както за неговите дейности, така и за построяването на собствена сграда. В началото се събират дарения от земеделските производители, които се продават на пазар. Заедно с това създадената самодейна театрална трупа подготвя представления, за които продава билети. Първият спектакъл „Руска“ е представен три пъти за един месец. За няколко години са подготвени доста пиеси и сред тях голям успех имат „Вражалец“, „Рада“, „Вълчи времена“, „Свекърва“ и др. Преди началото на Втората световна война се подготвя и представя и оперетата „Розата на чифлика“. С активната културна дейност приходите на читалището се увеличават и се взема решение те да бъдат разпределяни в три основни пера: 50% за закупуване на книги за библиотеката, 30% за построяване на самостоятелна читалищна сграда и 20% за издръжка на читалището. Изискването средствата да се изразходват по този начин и в това съотношение, е въведено още в първия закон от 1927 г. (чл. 11). В закона от 1941 г. това е потвърдено в чл. 33. Театралната дейност върви ръка за ръка с образователната и библиотечната работа. В тях е заложен стремежът за просвещаване на населението, който се проявява и в създаването на т. нар. народен университет. В България в периода между двете световни войни читалищата стават средища за разпространяване на научните знания, което е задача на читалищните народни университети (срв. Цонева 2021: 462 – 473; срв. Велев 2022: 63 – 80). Чрез среща с изявени общественици и учени, лектории, сказки, беседи се разясняват разнообразни въпроси – от чисто практически до нравствено-етични, духовни, религиозни теми. Хората от селото се запознават с новостите в земеделието, коопе-

ративното дело, културния живот в страната. В годините след основаването си Народно читалище „Пробуда – 1927“ в с. Калековец се утвърждава като важен за общността културен център.

След 9 септември 1944 г. вследствие на прилагането на т. нар. класово-партиен подход, настъпват промени в работата на читалището. Те могат да се разглеждат в контекста на институционализацията на българската държавна пропаганда, която до края на 1944 г. организационно изгражда структурата на новото Министерство на пропагандата. С указ от 10 октомври 1944 г. към него се прехвърля Върховният читалищен съюз, който започва да изпълнява задачата да легитимира новата власт и да спомага за осъществяването на идеите при налагане на новата политическа линия в страната, залегнали в плановете на Отечествения фронт (срв. Чуканов 2006: 1 – 19). През 1945 г. излиза Наредба-закон за дейността на народните читалища, който е основополагащ за техните дейности почти 50 години и действа до 1996 г. (срв. Държавен вестник 1945: 142). Според публикуваните изисквания те изпълняват задачите на държавната планова икономика, която включва и културните дейности. Ръководството на централно ниво се осъществява от страна на Отечествения фронт и местните Съвети за духовно развитие, възникнали в края на 80-те години (срв. Велев 2020: 31 – 43). Това ново положение се отразява и в кратката история на Т. Врачев, който описва ролята на част от читалищните дейци в „борбата против фашизма“. По-същественото е, че започват да се изпълняват планове и дейности, спуснати „отгоре“ и контролирани от Окръжния съвет за култура. Те включват както библиотечната, образователната и пропагандната дейност, така и развитието на художествената самодейност.

Целенасоченото развитие на художествената самодейност е процес, който след Втората световна война се регулира от държавата. Създадените вече читалищни ядра се структурират в културни клубове, танцови, хорови и фолклорни състави, чиято задача е населението да бъде запознавано с българското изкуство. Това е част от нова културна политика, замислена от Министерството на информацията и изкуството и управлявана от Дирекция на народната култура (след 1944 г.), след това – Камара на народната култура (1946 – 1947 г.) и Камара на науката, изкуствата и културата (1948 – 1956 г.). Изгражда се служба „Народна художествена самодейност“,

която през 1952 г. е преименувана в Управление „Културно-просветни институти и художествена самодейност“, а към него са обособени сектори „Музикална самодейност“ и „Танцова самодейност“ (по-късно – „Танцово изкуство“) (срв. Еленков 2008: 181 – 238).

През 1954 г. към Комитета за наука, изкуство и култура се създава Централен дом за народно творчество, който е под шапката на Управление „Културно-просветни институти и художествена самодейност“. Той се ръководи от директор, а към него работи Съвет, в който влизат завеждащите отдели („Музикална самодейност“, „Танцова самодейност“, „Театрална самодейност“, „Самодейно изобразително и приложно изкуство“ и „Издания и документация“) и представители на творческите съюзи. Към отделите на Централния дом за народно творчество са създадени сектори по въпросите на репертоара, по учебно-методическите въпроси, научни и творчески проучвания, обработване и популяризиране на народното творчество. Задачата е да „се осъществява идейно-художествена, научно-творческа и методическа помощ на художествената самодейност и се подпомага развитието на народното творчество в страната“ (вж. Илиева 1981). Едновременно с това към отделите „Просвета и култура“ към градските и окръжните народни съвети са разкрити методически кабинети по художествена самодейност, които осъществяват пряката връзка със самодейните колективи към различни централизирани структури, вкл. и читалищата.

През 1956 г. започва да се издава списание „Художествена самодейност“, в което постоянни рубрики са „Репертоар“, „Беседи“, които имат методическо съдържание, за да подпомагат ръководителите и специалистите в съответната област. С публикуването на рубриците „Прегледи и фестивали“, „Из живота на колективите“ се цели обмяна на опит и представяне на положителни практики.

Ценен източник за хореографско разработване и поставяне на танц на сцена е и списание „Танцово изкуство“. Всички тези стъпки са насочени към изпълнение на една от важните задачи, а именно – да се съдейства за подготовката на репертоара и да се организират участията в регионални и национални прегледи и фестивали на художествената самодейност.

Следващата важна стъпка е подготовката на професионални ръководни кадри, развиващи самодейността по места. През 1951 г. се

съставя план за работа, според който се изисква да се организират курсове за повишаване на квалификацията на сътрудниците. В специална „Инструкция за работа на отделите, отделенията и службите „Просвета и култура“ народните съвети се задължават да

„ ... организират курсове, семинари, кръжоци и др. за повишаване на идейно-политическото ниво (...) на ръководителите на самодейните колективи и на самите самодейци, снабдяват художествените самодейни колективи с репертоарни материали; грижат се за материалното подпомагане на самодейни колективи по решение на КНИК (Комитет за наука, изкуство и култура – бел. моя), следят отблизо работата на художествените самодейни колективи, организират обсъждане на тяхната работа“ (срв. Найденова 2018).

По-късно се предвижда продължаване на курсове за ръководители на самодейни колективи, но и подобряване на работата на тези курсове и създаване на постоянно действащ курс или школа „с откъсване от производството“<sup>2</sup>. Дирекцията на народната култура през 1946 г. за първи път организира двугодишен курс за обучение на ръководни кадри на танцовата самодейност в страната. От създаването си Централният дом за народно творчество организира краткосрочни и дългосрочни курсове за квалификация и преквалификация на кадри, работещи в областта на художествената самодейност.

През 1951 г. се създава Балетното училище в София, което има и специализация за български народни танци. В началото то предлага само една специалност – „Класически танц“, а по-късно – през 1956 г., е открита втората специалност – „Български танц“ за изучаване на народни танци. Основател на тази специалност е Кирил Харалампиев – хореограф, педагог и изследовател, чиято огромна творческа дейност го утвърждава като една от най-изтъкнатите личности в националния ни танцов фолклор. Същата година училището е преименувано в Държавно хореографско училище. През септември 2004 г. е открита и трета специалност – „Модерен танц“. От 1 март 2001 г. училището е преименувано в Национално училище за танцово изкуство и е включено в системата на училищата

---

<sup>2</sup> Действащ курс или школа „с откъсване от производството“ означава, че за определен период от време човекът е освободен от професионалните си задължения и се посвещава единствено на съответната квалификация.

по изкуства, които се ръководят от Министерството на културата. То е единствената от такъв мащаб образователна институция за професионално обучение в областта на танцовите изкуства на класическия балет, модерния танц и българския фолклорен танц не само за България, но и за целия Балкански регион.

През 1951 г. е основан Държавният ансамбъл за народни песни и танци, носещ днес името на Филип Кутев. В сайта на Националното училище за танцово изкуство – София, са публикувани любопитни данни за историята на обучението на танцьори и хореографи. С появата на ансамбъла се поставят на дневен ред редица важни задачи, между които на първо място – обучението на професионални кадри. Иван Тодоров, Кирил Дженов, Маргарита Дикова и Люба Вълчева, които са преподаватели по народни танци в Държавното балетно училище, настояват за специално обучение за фолклорни танцови изпълнители. По онова време основна роля в училищното обучение имат съветските педагози балетисти. Те подкрепят идеята за създаване на специалност, подготвяща професионални изпълнители на танцов фолклор и кадри за новоосновения Държавен ансамбъл. Това довежда до откриването през 1956 г. на вече споменатата специалност „Български танц“, която дава професионална квалификация „танцьор“. В нея се изучават дисциплините: „Български танци“, „Класически екзерсис“, „Танци на народите“, „Съвременни танцови техники“, „Композиция и импровизация“, „Репертоар“, „Учебна практика“, „Теория и методика на специалността“, „История на танца“, „Разчитане и описание на танца“, „Актьорско майсторство“, „История на изкуството“. Учебният материал включва също и изучаване на основните етнографски фолклорни области. Сред първите педагози са творци с безспорен принос в българската хореография – Кирил Дженов, Маргарита Дикова, Иван Тодоров и др. (вж. Сайт на Националното училище за танцово изкуство – София).

Четири години по-късно – през 1960 г., в Пловдив се създава Националната школа за подготовка на художествени ръководители на самодейни състави. Един от преподавателите в нея е изтъкнатият хореограф Дойчин Дойчинов, който споделя:

„През 1957 г. положих първия държавен изпит по хореография, тогава нямаше специално училище и академия. От основаването на АМТИИ, тогава институт, в Пловдив съм бил преподавател, в Националната

школа за подготовка на художествени ръководители на самодейни състави – също. Почти всички хореографски кадри по някакъв начин са контактували с мен и са ми били или курсисти, или студенти. Водех национални, окръжни, зонални курсове и правех по 50 постановки на година с нашия и други ансамбли“ (срв. Иванова 2001: 1 – 17).

Неговите спомени разкриват историята за изграждане на структурите на художествената самодейност в страната, както и създаването на професионалисти, работещи в областта на танцовото изкуство.

По решение на Първия конгрес на българската култура (1967 г.) през 1969 г. се създават Институтите за културно-просветни кадри в Благоевград, Хасково и Варна. Там се обучават секретари на читалища, директори на културни домове, културномасовици, ръководители на самодейни музикални, театрални и танцови формации. Сред специалностите, които се предлагат за обучение, е хореографията. Хореографът Мария Къосева е завършила в института в гр. Хасково, а след това е преминала и през шестмесечния курс в Пловдив:

*Да. В Пловдив – Богданов, Балабанов, Шишманов – аз съм негова възпитаничка, тъй като след завършването на института тук, в панаира имаше такива 6 месечни курсове. Богданов, Балабанов, Шишманов, Дойчинов – това са светилата в Пловдив. Като хореография и хора, които са се занимавали с фолклор. Много големи. Колко години аз играех в ансамбъл на Шишманов, Дойчинов водеше ръченица<sup>3</sup>.*

Завършването на такъв курс е важно условие да се работи като ръководител на танцов състав в читалище или друга институция.

През 50-те години държавната политика е насочена към създаване на условия за професионално изпълнение на фолклора – песен, танц, обред, използвайки богатото културно наследство за създаване на репертоар (вж. Абрашев 1989). Независимо че в голямата си част фолклорното танцово изкуство се разгръща като любителско творчество към различни културни институции (читалища, училища, предприятия и т.н.), то черпи опит от създадените професионални ансамбли, каквито са Държавният ансамбъл за народни песни и танци, носещ днес името на Филип Кутев, Държавните фолклорни

---

<sup>3</sup> Интервю с Мария Къосева, главен художествен ръководител на пловдивския Фолклорен танцов ансамбъл „Дилянка“, работила и в читалището на с. Калековец, проведено на 19 ноември 2021 г. от Кр. Кръстанова. Навсякъде в цитата е запазен оригиналният изказ (бел. моя, авторът).

ансамбли „Тракия“, „Пирин“, „Родопа“, „Мизия“ и т.н. Те разработват сценични произведения на основата на българския фолклор и стават пример за работа и интерпретация на ръководителите на самодейните състави. Една от изследователките на историята на българската хореография Даниела Иванова-Найберг отбелязва:

„Така постепенно „големите“, наложилите се със свой почерк и (методика) хореографи – като създатели на произведения с ярък стил – през 60-те и 70-те години на миналия век оформят облика на новия „сценичен фолклор“. Те хореографират танци, които се превръщат в репертоар на стотици състави – и професионални, и самодейни“ (срв. Иванова-Найберг 2011).

Известните хореографи създават норма за претворяването на един народен танц на сцена. Нагледно чрез своите произведения и чрез методическо описание те открояват елементите на този процес: изучаване, описване и поставяне на танц, сценично изразяване на регионалните особености в танца (обработка на фолклорен материал, ритми, размери, движения, костюми, танцови техники), специфични изобразителни и изразителни средства (стил, образност, рисунък на танца), хореографски текст, сценично действие и пластика, видове сценични форми (дивертисментен танц, сюита, тематични и сюжетни танци, драматургично танцово произведение), избор на определена сценична форма за възпроизвеждане на конкретна идея в танцова постановка, композиционни принципи и т.н. Хореографите по места се ползват от този опит, за да създадат собствени танци.

Друга важна особеност при създаването на сценични танци от хореографите е акцентът върху местната танцова традиция. Още в началото, при залагане на особеностите на самодейното танцово изкуство, сведения за които намираме в Правилника на „Централния дом за народно творчество“ от 1955 г., важно място заема идеята за провеждането на научни и творчески проучвания, на основата на които да се обработва и популяризира българският фолклор (вж. Найденова 2018). Изследователи от научните институти на БАН започват активна проучвателна дейност и публикуват материали от различни региони (вж. Кацарова 1955, вж. Джиджев 1972). Те се интересуват най-вече от теоретичното изследване на българския народен танц, неговата специфика и качества, като правят морфологичен преглед на движенията и жестовете, както и на елементите на тан-

цовия синтаксис на метроритъма (вж. Илиева 1981). Това дава възможност да се анализират особеностите и да се изведе своеобразието на народното танцово изкуство. Хореографите по места се стремят да изучават и обработват местния фолклор. За това говорят спомените на проф. Райна Кацарова-Кукудева:

„Дейни хореографи заработиха в провинцията като ръководители на самодейни танцови групи, а наред с това и бурни изследвачи и популяризатори на местния танцов фолклор: Богдан Балабанов, Георги Шишманов и Димитър Терзиев в Пловдив, Стоян Богданов – в Пазарджик, Димитър Василев и Никола Колев – в Сталин [днес гр. Варна, бел. на автора], Евгения Горанова – в Плевен, Иванка Трайкова – във Враца, Георги Абрашев – в Стара Загора, Койчо Добрев – в Коларовград [днес гр. Шумен, бел. на автора], Дора Вериева – в Бургас, Евгения Паненчева – в Силистра, Иван Несторов – в Русе“ (срв. Кацарова 1955).

Регионалните музикално-танцови и фолклорни проучвания са насочени към изследване на вариативността и във връзка със средата, бита и функциите, които танците изпълняват. Така се прави опит да се съхрани и представи многообразието в българските народни танци, а също и да им се придаде нова художествена оценка с оглед на изпълнението им на сцена.

Този подход продължава почти до 90-те години на XX в., за което говори Мария Къосева:

*Много е важно репертоарът на един ансамбъл да бъде подходящ за изпълнителите, да се съобрази с възрастта. ... В селата имат колективи, имат автентичен фолклор, като на Копривицица, които ходят. Тези колективи, тези групи ходят на всеки четири години, за да се надиграват, взимат награди и т.н. Водещите хореографи Богданов, Балабанов, Дойчинов, работеха с разработен фолклор, но стъпваха върху автентичния. От едно автентично хоро вземаш движенията и след това го разработваши за танца. Стъпваши задължително на автентичното хорце<sup>4</sup>.*

Така се правят записи на местните танци, след което се обработват, за да се въведат на сцена в живота на общността. В периода до 90-те години на XX в. към читалищата са утвърдени групи за изворен фолклор и танцови състави, които имат за задачата да използват

---

<sup>4</sup> Интервю с Мария Къосева, проведено на 2 октомври 2021г. от Кр. Кръстанова.

местните традиции и да ги продължават по нов начин. Тази необходимост се налага от цялостната промяна на начина на живот и икономическите дейности в селата, което води до промяна на празничната система и навлизане на нови културни модели, вследствие на културните политики, провеждани през периода на социализма.

Връзката между професионалните хореографи и танцьори и самодейците по места е установена още в началото на 50-те години, когато Комитетът за наука, изкуство и култура издава Инструкция за провеждане на културно-просветна работа. Горица Найденова обръща внимание на факта, че в нея специално е отбелязано изучаването на български народни песни, танци, масови песни. Тя добавя, че в този случай картината е по-сложна, защото се изисква масовизиране на изкуството чрез включването му в самодейността, а това минава под знака на възпитаването на народните маси (срв. Найденова 2016). В документ без заглавие, вероятно план за работата на Централното управление на КНИК за 1952 г., е отбелязано:

„Да се положат най-големи грижи за създаване на тесни връзки между професионалното изкуство и художествената самодейност, като се осигури от страна на професионалното изкуство най-непосредствена и широка помощ на художествената самодейност. Хората на изкуството в нашата страна трябва да считат за почетно задължение своята работа в художествената самодейност“ (срв. Найденова 2016).

Този императив намира отзвук във всички изпълнителски изкуства, като свързва естетическата и идеологическата страна в работата и на професионалистите, и на участниците в читалищните дейности. Културните и образователните дейности, вкл. и в читалищата се превръщат в инструмент на пропагандата и комунистическото възпитание.

През 1956 г. към НЧ „Пробуда – 1927“ с. Калековец, днешна община Марица, се създава „Ансамбъл за песни и танци“. По този повод в книгата си *Негаснещи огнища* Теодоси Врачев отбелязва, че през 1956 г. под ръководството на Тодорка Катърска, Петър Стоичков и Тодор Тончев се поставя началото на ансамбловата самодейност с участието на четиридесет души в хора и двадесет и шест души в танцовия състав. За ръководител на ансамбъла е привлечен висококвалифицираният деятел Атанас Маринкиев, който е изявен музикант и по-късно става директор на Музикалното училище в

Пловдив. Танцовият състав се ръководи от изтъкнатия хореограф Богдан Балабанов (срв. Врачев 1979: 51 – 55). Тяхната дейност е много професионална и привлича интереса на хората, така че броят на участниците рязко нараства до 180 души през 1957 г. Под тяхно ръководство ансамбълът постига големи успехи. На първия републикански фестивал той получава парична награда, както и втора награда – сребърен медал. Зад постиженията стоят както ръководителите, така и оркестрантите на ансамбъла – Петър Г. Тошев, Георги Ламбрев, Георги Стойков, дядо Рангел Милев, Костадин Делийски, Георги Тафров, както и самодейците от селото.

Основните ръководители на ансамбъла го напускат заради професионалното си развитие и той се оглавява от местния хореограф Дойчо Арабаджиев. Под неговите напътствия участниците продължават да репетираят усърдно, те сами шият костюмите си и изработват допълнителни материали, необходими за тяхното представяне на сцена. През този период продължават да се явяват на републикански прегледи и фестивали, където се представят достойно и печелят награди. Сформиран е и драматичен състав под ръководството на Марин Маринов и Славен Тачев, като съставът продължава традициите на театралната самодейност в селото.

През 1985 г. Богдан Балабанов се връща като ръководител и възстановява танцовият състав. След неговата смърт ръководител на състава е Мария Кьосева, а от 1999 г. тя е заместена от Даниела Ангелова. Кръстници на състава стават самите танцьори, които му дават името „Тракийци“. В момента на проучването танцовият състав „Тракийци“ наброява приблизително 60 деца на възраст от 6 до 16 години.

Създаването на ансамбъла (по-късно – фолклорна група „Тракийци“) и театралния състав, както и подкрепата за библиотеката и читалището като цяло осигурява възможност за местните хора да се занимават с любителско творчество в областта на музиката и танца. Читалището е средище на местната самодейност, пазител на традициите, обичаите и българския фолклор. Зад стените на читалището и в паметта на местните самодейци се съхраняват местните народни и социални обичаи, фолклор, музика, песни, танци и други. Днес читалището търси възможности да се адаптира към нуждите на съвременния човек и в същото време да продължи да съхранява, развива и популяризира ценностите на културното наследство сред младите поколения на селото.

## ТРАКИЙСКИ МЪЖКИ ТАНЦ – СТИЛ И ЛОКАЛНА ТРАДИЦИЯ

Политическите и стопанските промени, настъпили след 9 септември 1944 г., водят до значителни социо-културни трансформации, заложен в социалистическия идеологически проект за модернизация на селото (вж. Янчева 2015). В България е подета борба срещу „отживелиците от миналото“, като в този израз влизат религиозността и честването и следването на празници, обичаи и обреди с религиозно съдържание (вж. Косев 2017). Така танци, песни, облекло, присъщи за празничния живот на селото, са обезценени. Те са отречени като част от социалистическите обществени отношения, от съвкупността от поведение и норми, характерни за „новия човек“. За да се „омекоти“ този преход, традициите, идващи от миналото, трябва да се преработят и да придобият „съвременни“ естетически качества. Така от една цялостна културна система се избира малка част, която се представя в нова форма и с нов смисъл, т.е. може да се говори за „изобретени“, въобразени (по израза на Ерик Хобсбаум) културни форми и явления, свързани преди всичко със сценичното представяне на народното танцово изкуство. Това може да се разчете и в конкретния пример с Калековския тракийски танц.

Тракийската фолклорна област се характеризира със старинни черти, които определят ритмиката, музикалния съпровод, темпото, динамиката, стила. Обикновено мъжките хора се изпълняват само в съпровод най-често на гайда, но от 40-те години насам и на акордеон, който бързо след навлизането си измества традиционния инструмент. Танцът се изпълнява само от мъже, които са овладели до съвършенство техниката на игра, стъпките, движенията на тялото:

*Тракийски мъжки хора има много. Примерно „Грите пъти“ е най-известното мъжко хоро. То е хоро за майстори. Музикалната фраза върви на 8 такта – 8, 16, 32, 48..., а танцовата фраза може да е на 11 такта, може да е на 27, на нечетен. Това е характерно за фолклора в България, но особено за тракийските хора и за тракийските мъжки хора. Тракийското мъжко хоро е за майстори. Това, което е характерно за него, е, че то се играе „на прът“ – „на прът“ ще рече в права редица. Играчите са хванати или на предна леза, или на колан. Не са хванати за ръце, не е свободно скъсано. То е ей така кръстосани ръцете и хванати най-вече за колан. Мъжката позиция е хванати повече за колан. И се играе, да кажем от 5, 6, 7 човека. Този, който дава командите, той седи в средата между тях или най-от-*

*пред. Тези мъжки хора имат музикална тема точно за тях, не може на 2/4, на някакво право хоро да се играе. Гайдата си има тема точно за това хоро. Този, който води – чисто вербално – казва, айде, сега прашка, лява прашка, дясна прашка, трополи – и те играят, играят по команда – ха сега, двойно пречукни... Играят, играят, играят, докато се уморят и за почивка обикновено право хоро играят в кръг. И после пак се хващат и пак по команда: давай сега, капитанската примерно. На тези хора не се хваща никой друг, не се хващат стари, не се хващат млади, не се хващат моми, не се хващат невестки. Хващат се само тия мъже, които го играят това хоро и които се признават един друг за майстори, майстори на това хоро<sup>5</sup>.*

Може да се каже, че неговата специфика се състои в особената комбинация на музикален метроритъм и танцов ритъм, стъпки и темпо, силует, който се оформя от захвата, позицията на тялото на играчите, композицията и орнаментиката на танца.

Оказва се, че не е достатъчно само изучаването на българския фолклор, а се налага неговата сценична интерпретация – както на „голямата сцена“, така и в читалищните салони по селата. След 1947 г. в България започва да се разгръща танцовата самодейност и в повечето случаи тя стъпва на местните традиции в музиката и танца. Проф. Даниела Дженева обяснява:

*Обменът на фолклорен материал, на музикални теми и на танци е започнал след първите прегледи на самодейното изкуство. Не съм сигурна точно коя година – 1947, 1949 или 1950 г.<sup>6</sup>, най-напред в Пазарджик, а после и в София започват да се събират колективи от различни краища на страната, запознават се хореографите, обменят информация и разбират, че е много интересно и че има различни танци от това, което те танцуват. Те проявяват желание да ги научат, най-малкото – да ги видят. Така започва преминаване на хореографа от това, което той знае и прави със своите танцьори, към други области. Знаем, че когато се създава първият ансамбъл през*

---

<sup>5</sup> Интервю с проф. Даниела Дженева, от Академия за музикално, танцово и изобразително изкуство, Факултет „Музикален фолклор и хореография“, катедра „Хореография“, Главен художествен ръководител и хореограф на Фолклорен ансамбъл „Тракия“. Интервюто е проведено през 2021 г. от Красимира Кръстанова.

<sup>6</sup> Първите прегледи са проведени през 1946 година в Плевен и Пловдив и представляват състезания между танцови групи, наричани по онова време „агитки“. През 1947 година е проведен национален преглед на младежката художествена самодейност в София. (вж. Пейчева 2008).

1951 г., с едни огромни магнетофони, огромни... тръгват за първи път да излязат от Шоплука, да излязат за първи път от Лозен, Герман и Радомир, стигнали са до Добрич. Това е било един къртовски труд на влачене на тази техника, с която са записвали само звука – за камери и за тези 9-милиметрови ленти въобще все още и дума не може да става. По този начин са започнали малко по малко да събират материал. Тогавя те разбират, че е най-добре да имат певници и танцьори от всички области. Защото те са носителите. И така започват чрез хората, които назначават, да събират носители на фолклора. Те не са били толкова перфектни, както сега – сега са професионални танцьори, те са много добри. Но тогавя те са носели стила. И този, който е играл добруджанско примерно, което е било в основата на „Ръченица с шиници“, те не са можели да играят шопско, но пък са показвали добруджанския стил<sup>7</sup>.

Разказът на проф. Дженева подчертава ролята на носителите на традицията за формирането на специфичен стил на танцовия спектакъл.

Тази практика продължава и днес:

*Самият материал естествено, че се търси от носители. Макар и през ХХI в., материалът се търси от възрастни хора, от архивни ленти или видеокасети, които се разчитат. При нас никога не е имало танц, който да е авторска измислица. ... Истинското движение в танца винаги си личи. И танц, който не е построен върху едно, две, три истински движения, има предпоставка да се разпадне, ако не е събран около този материал<sup>8</sup>.*

Този практически опит показва колко е важна живата традиция, нематериалното танцово наследство за създаване на специфичен образ и стил, който почива на автентичните игрови техники и ритми, важна основа и условие за постигане на висока художествена стойност на сценичния танц.

И още една особеност в това отношение – живата традиция е уникална, защото тя се предава през хората, които я усвояват непосредствено в нейното битуване:

*Става въпрос за стила. Разликата е много малка и много тънка, тя трябва да се усети през тялото. Един най-обикновен чапраз, едно*

---

<sup>7</sup> Интервю с проф. Даниела Дженева, проведено през 2021 г. от Кр. Кръстановя.

<sup>8</sup> Интервю с проф. Даниела Дженева.

*мъжко набиване, някои го правят от пръсти към пета, други го хлопнат на цяло ходило. Много е тънко да се обясни, но този, който го е играл между дядовци, братя така, той трудно ще се отучи, за да направи другото. Стилът е много важен. Хорото си има корен. То няма как да се изчегърта... Във всяко село си е особен. .... На 4 км в друго село, може да е със същото име, може да е със същия тактов размер, но винаги има нещо по- различно. Ей това е интересното на тракийските хора<sup>9</sup>.*

Това наблюдение разкрива няколко важни характеристики на танцовото културно наследство:

1. То е характерно за дадена общност и малките подробности изграждат неговата уникалност.
2. Предава се от предци на наследници по пътя на „учене чрез правене“, в което важна роля има както усвояването на конкретните техники чрез показване и изпълнение, така и сетивността, т.е. тялото се приема като специфичен инструмент, който се обучава, а усещанията са тези подсказки, които водят към съвършеното научаване/приемане.
3. Очевидна става връзката между нематериалното културно наследство, в случая музика и танц, хоро, с териториалната общност, която го припознава като свое и припознава себе си в него, т.е. то става изразител на местната идентичност.

Тези предварителни думи и отбелязани особености са важни, за да се разбере делото на хореографа Богдан Балабанов при създаването на „Мъжкия тракийски танц“ в с. Калековец, а след това и неговото осмисляне от местната общност. Още при първото си идване в Народно читалище „Пробуда – 1927“ със задача да създаде ансамбъл хореографът проучва местната игрова традиция, за да я вplete в сценичен танц с онези акценти, които произлизат от наследените музикални и танцови образци и придават „цвет“ и индивидуалност на авторската композиция. Както се разбира от контекста, той следва инструкциите за развитие на художествената самодейност. Те насочват към цялостното и задълбочено опознаване на местните традиционни практики, които да бъдат обновени, но така, че да придобият нов смисъл и ново съществуване. Изпълняваното единство с музикален съпровод на мегдана хоро в народната празничност

---

<sup>9</sup> Интервю с проф. Даниела Дженева.

трябва да се превърне в сценично изкуство, разбираемо и възприемано от хората. Това предопределя и качеството на създаденото произведение, което придобива нов самостоятелен живот.

Богдан Балабанов е бил един от известните и талантиви хореографи в България, които горят в своята професия. Под негово ръководство Ансамбълът към Народно читалище „Пробуда – 1927“ печели много награди. Той използва местната танцова традиция, за да изграти танцов спектакъл със спазването на всички естетически стандарти в танца и музиката, които превръщат традиционното местно хоро в сценично изкуство. Затова, когато през 1985 г. иска отново да се върне в читалището, хората го приемат с голямо въодушевление:

*През 1985 г. г-н Балабанов дойде и сам се представи тук, като каза, че е работил в Калековец. 1958 г. е бил в Калековец и 1959 г. е снимката, която е на фестивал в София. Тогава в-к „Кооперативно село“ е писало, че „китното тракийско селце танцува и пее в София, в столицата на България“ – парафразирам, защото това съм го чела. Той дойде и се събрахме хора от нашето поколение, приятели, познати, наши съмишленици. Залата за танци още не беше направена, използваше се само за събрания и отидохме в училището, ползвахме големия салон, ползвахме в началото и коридорите на училището<sup>10</sup>.*

Със завръщането му започват репетиции, създаден е нов репертоар, в който „Тракийското мъжко хоро“ отново е в центъра на програмата.

Той създава и младежка танцова група: „... той приключи с 44 деца танцов състав, а големите приключиха със самите сезони, започнаха да се отказват и приключиха голямата група“<sup>11</sup>. Несъмнено това е грижа за обучение и предаване на танцовите знания и умения, а заедно с тях – и на нематериалното културно наследство на младото поколение.

Интересна е също връзката на танца с местното облекло:

*... започнаха репетициите и първото участие дойде есента. И първото участие беше за Нова година за празниците. Бяхме много добре подготвени. Към репетициите той се отнасяше като абсолютен професионалист. Всичко беше много изпитано, такава дисциплина...*

---

<sup>10</sup> Интервю с Николинка Тошева, секретар на читалище „Пробуда – 1927“, проведено от Кр. Кръстанова през 2021 г.

<sup>11</sup> Интервю с Николинка Тошева.

*Първо излизахме жените, след това мъжете и вдигахме залата на крака с ръкопляскания, такова въодушевление... Другото вълнуващо беше, че ние нямахме носии. И всички бяхме с фустаните на бабите, шитите ризи, престилките, тъкани на ръка, от гардеробите извадени, направо си миришеха на нафталин<sup>12</sup>.*

Този тип елементи всъщност създават усещането за връзка на настоящето с миналото и на съвременните участници с предците.

Хореографът Стефан Костов описва „Тракийския мъжки танц“ (срв. Костов 1964) в подробности и изброява основните движения, а това са:

„Движение 1 „Тракийка напред“, Движение 2 „Тракийка назад“, Движение 3 „Прибежка назад“, Движение 4. „Характерна дробинка“, Движение 5 „Приситване и прескок с набиване“, Движение 6 „Прибежка напред“, Движение 7 „Преплети“, Движение 8 „Пражка с набиване“, Движение 9 „Трополи“, Движение 10 „Дясна и лява хлопка“, Движение 11 „Прескок с набиване“, Движение 12 „Подчертано приклякане и прескок с набиване“, Движение 13 „Тракийка с дробинка“, Движение 14 „Клякане и приситване с набиване“, Движение 15 „Трополи и дробинка с набиване“, Движение 16 „Подскок с лост напред“, Движение 17 „Дясна лява и голяма хлопка“, Движение 18 „Подскок с набиване“, Движение 19 „Подчертано приклякане с пляскане, Движение 20 „Подскок с лост назад“, Движение 21 „Последователно пристъпване“, Движение 22 „В два такта“, Движение 23 „Подскок с набиване“, Движение 24 „Дясна, лява хлопка, голяма хлопка и прескок с набиване“.

Описанието на танца представя комбинацията от определени движения и стъпки в тяхната последователност, което позволява да се изградят танцовите фигури, включени в цялостната композиция. Тя съдържа осем фигури, създадени от две групи танцьори. Това показва, че различните движения обхващат всички възможни стъпки, характерни за танца, които произлизат от хората, играни в Пловдивска и Пазарджишка област.

И все пак коя е характерната особеност на „Калековския танц“? За това може да се съди от изказванията на участниците в танцовия състав:

---

<sup>12</sup> Интервю с Илияна Илиева, участник в Ансамбъла на читалище „Пробуда – 1927“.

*Правехме танц, не хорà. Първо излизахме жените, след това мъжете и вдигахме залата на крака с ръкопляскания, такова въодушевление. ... Трополенето беше само мъжки танц. Мъжете са много по-енергични. Ние сме по в умерените ритми. За мъжкия танц се изисква мъжка сила. И като започне онова трополене, сцената предварително се измиваше с вода, защото това трополене беше наистина уникално. Докато ние – по-умерени, имаше и забързани ритми при нас... Накрая завършихме и мъжете, и жените, беше страхотно и публиката – на крака<sup>13</sup>.*

И още:

*Мога да ви разкажа една случка. Един мой братовчед прави сватба на Ловен ресторант. Имам двама племенници и моите двама синове изиграха заедно на самата сватба този Тракийски танц. И от публиката дойде един мъж и каза: „Ама това са на г-н Балабанов танците“. Позна по стъпките. И сега, като Ви говоря, настръхвам, защото децата бяха ученици, но просто изиграха танца, а човекът позна стъпките<sup>14</sup>.*

От споделените думи се разбира, че характерните стъпки от сценичния вариант са преминали в празничната култура на местната общност.

Очевидно е, че това, което представят танцьорите, не е обичайното хоро, а танц, разработен на негова основа. Той е авторски художествен проект, който ползва специфичен детайл от „Калековското хоро“ и го подчертава. Всички участват в научаването на „Мъжкия тракийски танц“ и „Калековското хоро“, както и останалите танци, които са поставяни от г-н Богдан Балабанов. Местната общност оценява високо неговите обработки, тъй като основните елементи са изградени на базата на местните хорà. Освен това тези танци са наградени още през 1959 г. на Републикански преглед в столицата на България. Наградата издига престижа както на изтъкнатия хореограф, когото всички уважават и ценят, така и на местната общност, която започва да се припознава с танца. Това е и причината, поради която хората от с. Калековец го приемат като свое. „Калековският танц“, преминал през хореографска обработка и превърнал се в изкуство, поема ролята на онова уникално „Кале-

---

<sup>13</sup> Интервю с Илияна Илиева, проведено през 2021 г. от Кр. Кръстанова.

<sup>14</sup> Интервю с Николинка Тошева, проведено през 2021 г. от Кр. Кръстанова.

ковско хоро“, което е белег за местна принадлежност и в последните години се приема като (нематериално) културно наследство от общността.

\* \* \*

Представеният случай показва, че културните политики влияят за осмисляне на жизнените преходи на общността. Във връзка с т. нар. марксистко-ленински подход на комунистическата партия следва да се промени битът на населението, като начинът на живот в селата се доближи до този в градовете, за да може работническо-селската класа да изгради хомогенност във всекидневния живот. Модернизационните процеси в българското село са изхвърлили от употреба традиционното облекло. И макар за първите публични концертни изпълнения да се използват местните женски и мъжки носии, хореографът заедно с дизайнери предлагат ново сценично облекло, което представлява художествена интерпретация на т.нар. национален костюм. Това е период, в който се изграждат нови национални символи, чрез които се интимизира изобретенията, за да бъде вплетено в националната идентичност (срв. Дечев 2010: 5 – 126). Стефан Дечев и Николай Вуков работят и по проблема за формиране на идеята за „българска национална носия“, която носи символиката и смисъла на представяне на националното (срв. Дечев, Вуков 2010: 159 – 294). Тук обаче можем да добавим една специфика на случая: изработените за ансамбъла костюми не носят никаква локална орнаментация или колорит. Украсата се изразява със съвременен рисунък на цветя, ушити с машинна бродерия. Този външен вид на сценичния костюм може да се свърже не толкова с българската идентичност, колкото с идеята за социалистическата нация, която се стреми да намали или дори да изличи различията, за да се свърже на международно равнище с културата на социалистическите страни.

Тъй като през първата половина на ХХ в. празничността е силно белязана от религиозния календар, то в съответствие с максимата за „религията като опиум на народите“ е наложен стремежът към обезценяване на традиционните елементи, които „принадлежат към миналото“. Все пак се осъзнават стойностите на народното изкуство и целта е то да бъде преработено, модернизирани, така че да се впише по нов начин в живота на хората. Така тради-

ционното (Тракийско Калековско) хоро служи за основа на сценичното му преобразяване и се оценява високо като изкуство. Получените награди от регионални и национални конкурси и фестивали предизвиква възторжено чувство в местната общност, която го признава като собствено признание и се опитва да продължи сценичната версия в моментите на празнични изживявания. Все пак хорото е изведено от „естествената си среда“, така както е функционирало в епохата на преиндустриалното общество и времето до средата на XX в., и само отделни елементи са подчертани, за да получи то специфична характеристика и разпознаваемост на сцена. Заради това за него важи с пълна сила определението на Хобсбаум за „изобретените традиции“.

През последните повече от 20 години съвременните политики са насочени към съхранение и валоризиране на културното наследство. Регламентите на голяма част от конкурсите и фестивалите са насочени към представяне на обичаи, местни културни практики и наследени форми на нематериално културно наследство. Това кара хората да (пре-)осмислят идеята си за културно наследство, да оценят високо и приемат сценичния вариант като важен елемент от собственото минало и настояще.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Абрашев, Г. 1989. *Въпроси на хореографската теория*. София: Наука и изкуство [Abrashev, G. 1989. *Vaprosi na horeografskata teoriya*. Sofia: Nauka i izkustvo].
- Велев, В. 2020. Основни етапи, свързани с изработването на законодателство в сферата на читалищата. В: *Научни трудове на Университета по библиотекознание и информационни технологии*. Том 18. [Velev, V. 2020. *Osnovni etapi svarzani s izrabotvaneto na zakonodatelstvo v sferata na chitalishtata*. V: *Nauchni trudove na Universiteta po bibliotekoznanie i informatsionni tehnologii*. Том 18].
- Велев, В. 2022. *Исторически преглед, развитие и съвременност на читалищното дело в България (подбрани моменти)*. Монография. Академично издателство „За буквите – О писменехъ“. [Velev, V. 2022. *Istoricheski pregled, razvitie i savremennost na chitalishtnoto delo v Bulgaria (podbrani momenti)*. Monografia. Akademichno izdatelstvo „Za bukвите – O pismenehъ“].

- Врачев, Т. 1979. *Негаснещи огнища, част 2. Читалищата в Пловдивски окръг*. Пловдив: Окръжен съвет за култура. [Vrachev, T. 1979. *Negasneshti ognishta, chast 2. Chitalishtata v Plovdivski okrag*. Plovdiv: Okrazhen savet za kultura].
- Григоров, Б. 2018. Титаните на танца. В: *Трудове на работния семинар 5 – 7 април 2018. Вторият период от развитието на българската фолклорна хореография*. Асоциация за български музикално-танцов фолклор. Под общата редакция на доц. д-р Мария Дражева. [Grigorov, B. 2018. Titanite na tantsa. V: *Trudove na rabotniya seminar 5 – 7 april 2018. Vtoriyat period ot razvitiето na balgarskata folklorna horeografiya*. Asotsiatsiya za balgarski muzikalno-tantsov folklor. Pod obshtata redaktsiya na dots. d-r Maria Drazheva]. <https://issuu.com/folkxplorer/docs/proceedingsbgrigorov>
- Дженев, К., Харалампиев, К. 1965. *Теория за строежа на движението в българската народна хореография*. София: Издателство „Наука и изкуство“. [Dzhenev, K., Haralampiev K. 1965. *Teoria za stroezha na dvizheniyata v balgarskata narodna horeografia*. Sofia: Izdatelstvo „Nauka i izkustvo“].
- Дечев, С., Вуков, Н. 2010. От калпака до цървулите. Как се създава българската национална носия. В: *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX – XXI век)*. София: Институт за изследване на изкуствата [Dechev, S., Vukov, N. 2010. Ot kalpaka do tsarvulite. Kak se sazdava balgarskata natsionalna nosia. V: *V tarsene na balgarskoto. Mrezhi na natsionalna intimnost (XIX – XXI vek)*. Sofia: Institut za izsledvane na izkustvata].
- Джиджев, Т. 1972. Фолклор и художествена самодейност. В: *Проблеми на българския фолклор*. София: БАН. [Dzhidzhev, T. 1972. Folklor i hudozhestvena samodeynost. In: *Problemi na balgarskiya folklor*. Sofiya: BAN].
- Държавен вестник. 1945. Наредба-закон за народните читалища. Обн. ДВ. бр. 142 от 1 Януари 1945 г., попр. ДВ. бр. 152 от 4 Юли 1945 г., изм. ДВ. бр. 59 от 12 Юли 1996 г., отм. ДВ. бр. 89 от 22 Октомври 1996 г. [Darzhaven vestnik. 1945. Naredba-zakon za narodnite chitalishta. Obn. DV. br. 142 ot 1 yanuari 1945 g., popr. DV. br. 152 ot 4 yuli 1945 g., izm. DV. br. 59 ot 12 yuli 1996 g., otm. DV. br. 89 ot 22 Oktomvri 1996 g.].
- Еленков, И. 2008. *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологи-*

- чески основания, институционални режими. София: Институт за изследване на близкото минало, Институт „Отворено общество“. [Elenkov, I. 2008. *Kulturniyat front. Balgarskata kultura prez epochata na komunizma – politicheskoto upravlenie, ideologicheski osnovaniya, institutsionalni rezhimi*. Sofia: Institut za izsledvane na blizkoto minalo, Institut „Otvoreno obshtestvo“].
- Иванова-Найберег, Д. 2001. Интервю с Димитър Дойчинов. Из поредицата интервюта, провеждани в периода 2000 – 2002 г. във връзка с проучването върху състава за народни танци като културно явление в България. [Ivanova-Nayberg, D. 2001. Intervyu s Dimitar Doychinov. Iz poreditsata intervuyuta, provezhdani v perioda 2000 – 2002 g. vav vrazka s prouchvaneto varhu sastava za narodni tantsi като kulturno yavlenie v Bulgariya]. [https://www.academia.edu/40146662/Интервю\\_с\\_хореографа\\_Димитър\\_Дойчинов\\_2001](https://www.academia.edu/40146662/Интервю_с_хореографа_Димитър_Дойчинов_2001)
- Иванова-Найберег, Д. 2011. *Съставът за народни танци като културно явление в България*. София: Марс-09. [Ivanova-Nayberg, D. 2011. *Sastavat za narodni tantsi като kulturno yavlenie v Bulgariya*. Sofia: Mars-09].
- Илиева, А. 1971. Български народни танци и тяхната музика, В: *Българско музикознание* т. 1. София. [Ilieva, Ana (1971). *Balgarski narodni tantsi i tyahnata muzika*, V: *Balgarsko muzikoznanie* t. 1. Sofia].
- Илиева, А., Тумангелов, Б. 1972. Обредни игри и хора в българските народни празници и обичаи. В: *Танцова самодейност*, кн. 9, 10. София. [Ilieva A., Tumangelov B. 1972. *Obredni igri i hora v balgarskite narodni praznitsi i obichai*. V: *Tantsova samodeynost*, kn. 9, 10. Sofia].
- Илиева, А. 1981. Танци. В: *Българска народна култура. Историко-етнографски очерк*. София: Издателство „Наука и изкуство“. [Ilieva, A. 1981. *Tantsi*. V: *Balgarska narodna kultura. Istoriko-etnografski ocherk*. Sofa: Izdatelstvo „Nauka i izkustvo“].
- Кацарова, Р. 1955. *Български танцов фолклор*. София: 1955 [Katsarova, R. 1955. *Balgarski tantsov folklor*. Sofia: 1955].
- Кисикова, М. 2024. *Читалище и време. Институционално съграждане и обществена трансформация. Из страниците на летописната книга*. Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендар-

- ски“. [Kisikova, M. 2024. *Chitalishte i vreme. Institutsionalno sagrazhdane i obshtestvena transformatsia. Iz stranitsite na letopisnata kniga*. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hlendarski“].
- Колева, Е. 1986. Историко-демографски преглед. В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София: БАН [Koleva, E. 1986. *Istoriko-demografski pregled. V: Plovdivski kray. Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofiya: BAN].
- Костов, С. 1964. Тракийски мъжки танц. В: *Танцова самодейност, 1960*, кн. 12 [Kostov, S. 1964. *Trakiyski mazhki tants. V: Tantsova samodeynost*, кн. 12].
- Коцев, Л. 2017. *Модернизация в българското село през социализма (етноложко проучване по материали от Софийско)*. Автореферат на дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. [Kotsev, L. 2017. *Modernizatsia v balgarskoto selo prez sotsializma (etnolozhko prouchvane po materialy ot Sofiysko)*. Avtoreferat na disertatsia za prisazhdane na obrazovatelnata i nauchna stепен „doktor“].
- Найденова, Г. 2018. Административно управление на художествената самодейност в България между есента на 1954 и 1960 година. В: *Алманах на Национална музикална академия „Панчо Владигеров“*. Година 10 (2018). [Naydenova, G. 2018. *Administrativno upravlenie na hudozhestvenata samodeynost v Bulgariya mezhdru esenta na 1954 i 1960 godina. V: Almanah na Natsionalna muzikalna akademiya „Pancho Vladigerov“*. Godina 10 (2018)]. <https://almanac.nma.bg>
- Национално училище за танцово изкуство – София. [Natsionalno uchilishte za tantsovo izkustvo – Sofia]. [http://mc.government.bg/images/2\\_NUTI.pdf](http://mc.government.bg/images/2_NUTI.pdf)
- Пейчева, Л. 2008. *Селото и Вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. [Peucheva, L. 2008. *Seloto i Vselenata: starata folklorna muzika ot Bulgaria v novite vremena*. Sofia: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“].
- Петров, К. 2021. *Приносът на българските хореографи за сценичното пресъздаване на народните танци ч. 1 и 2*. Варна: Славена. [Petrov, K. 2021. *Prinosat na balgarskite horeografi za stsenichnoto presazhdavane na narodnite tantsi ch. 1 i 2*. Varna: Slavena].

- Дечев, С. 2010. (предговор, съставител, автор и научен редактор). *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX – XXI век)*. София: Институт за изследване на изкуствата. [Dechev, S. 2010. (predgovor, sastavitel, avtor i nauchen redaktor). *V tarsene na balgarskoto. Mrezhi na natsionalna intimnost (XIX – XXI vek)*. Sofia: Institut za izsledvane na izkustvata].
- Тумангелов, Б. 1981. Традиционното наследство в социалистическата култура на НР България. В: *Българска народна култура. Историко-етнографски очерк*. София: Наука и изкуство. [Tumangelov, B. 1981. Traditsionnoto nasledstvo v sotsialisticheskata kultura na NR Balgaria. V: *Balgarska narodna kultura. Istoriko-etnografski ocherk*. Sofia: „Nauka i izkustvo“].
- Цонева, П. 29/2021. Читалищни народни университети. В: *Вестник История, АзБуки, Проблем №: 5*, 462 – 473. [Tsoneva, P. 29/2021. Chitalishтни народни universiteti. V: *Vestnik Istoria, AzBuki, Problem №: 5*, 462 – 473] <https://doi.org/10.53656/his2021-5-2-chit>
- Чуканов, К. 2006. Българската национална пропаганда и нейната институционализация през 40-те години. Опит за сравнение на структурата на дирекцията на националната пропаганда и министерството на пропагандата (информацията и изкуствата). В: *Анамнеза*, Год. I, кн. 3 [Chukanov, K. 2006. Balgarskata natsionalna propaganda i neynata institutsionalizatsia prez 40-te godini. Opit za sravnenie na strukturata na direktsiyata na natsionalnata propaganda i ministerstvoto na propagandata (informatsiyata i izkustvata). V: *Anamneza*, God. I, kn. 3] [http://www.anamnesis.info/broi3/Kiril\\_4ukanov\\_statiq\\_br3.pdf](http://www.anamnesis.info/broi3/Kiril_4ukanov_statiq_br3.pdf)
- Янчева, Я. 2015. *Колективизацията в българското село (1948 – 1970). Колективна памет и всекидневна култура*. София: ИК „Гутенберг“, [Yancheva, Y. 2015. *Kolektivizatsiyata v balgarskoto selo (1948 – 1970). Kolektivna pamet i vsekidnevna kultura*. Sofia: ИК „Gutenberg“].
- Balandier, G. 1977. *Histoires d'Autres*. Paris: Éditions Stock  
DOI :[10.1522/030080082](https://doi.org/10.1522/030080082)
- Hobsbawm, E., 1983. Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds). *The Invention of Tradition*, Cambridge: 1983, 1–14.

Voyé, L. 2008. Présentation du texte de Georges Balandier „Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale”, *SociologieS* [En ligne], Découvertes / Redécouvertes, mis en ligne le 28 octobre 2008, consulté le 08 mai 2023.  
URL: <http://journals.openedition.org/sociologies/2203>;  
DOI: <https://doi.org/10.4000/sociologies.2203>

# ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И ПРАЗНИЧНОСТ: АКТУАЛИЗИРАНА ТРАДИЦИЯ

*Стоян Антонов*

**Резюме:** В статията е представен празникът Дядовден, отбелязван в с. Черешово, като пример за актуализирана традиция. В различните етапи от конструирането на празника са открити трансформации, които имат отношение към статута на *дядото*, а с това и към основния жизнен преход в селска среда – този към т. нар. трета възраст. Същевременно празникът е средоточие на взаимодействие между индивидуалното и общностното, което се разглежда като напасване на личния към социалния ритъм. Разгледани са ритуалната, официалната и забавната част от тържеството и са отбелязани промените в действията, участниците и публиката.

**Ключови думи:** актуализирана традиция, ритуал, село, трансформация, отличителност.

## ВЪВЕДЕНИЕ

Целта на този текст е плътно да бъде описан един уникален празник – Дядовден, да се интерпретира теренната информация и да се коментират различните трансформации<sup>1</sup>. Празникът предизвиква интерес, защото, както е видно от името му, е свързан с определена възрастова категория, а това предполага евентуален символен отговор на проблема за остаряването. От друга страна, селският контекст задава специфични параметри както на жизнените преходи, така и на празника.

Подходът е етнографски и етноложки като методология, проблем и мащаб, доколкото с разглеждането на *малко място* (един празник в конкретно село) се прави опит да се коментира *голямата тема* за жизнените преходи и трансформациите в селска среда (срв. Eriksen 2001: 2).

Основни компоненти в жизнените преходи са смяната на социалния статус и промяната на ритъма на живот. И пенсионерът, който се е върнал на село, след като е преживял значителна и по

---

<sup>1</sup> Статията е резултат от изследване в рамките на проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Нейно първоначално експозе, озаглавено *Актуализираната традиция в трансформиращото се село: случаят „Дядовден в село Черешово“*, бе представено в края на първия етап на проекта (Антонов 2022).

определение – по-активната (трудова по-ангажираната) част от живота си в града, и работещият, сменил поприще, професия или просто решил да притежава селски имот, могат да се окажат в ситуация да променят драстично или плавно начина си на живот или евентуално да се опитват да променят новата за тях среда. Освен това преходите са ритуализирани (вж. van Gennep 1960), с което се гарантира правилното (и еднопосочно), структурирано преминаване от един статус в друг. Ритуалите от своя страна в личностен или колективен план задават ритъм<sup>2</sup>. Но също така е известно например, че индивидът и общността следват различни ритми. Това, от една страна, означава, че при пенсиониране/преместването си на село човекът е „изваден от ритъм“ и е необходимо да организира живота си наново. От друга страна, му се налага да се включва в общностните изяви, определящи социалния живот.

Тоест *живеенето заедно* изисква известна синхронизация между *идиоритмията* (личния ритъм) и *хетероритмията*, наложена отвън (по *фантазма* на Ролан Барт – срв. Barthes 2002: 40). Такъв опит за напасване на ритъма и неговото политическо (властово) (срв. Шмит 2019: 23) измерение виждам в *актуализираната традиция* на Дядовден в село Черешово<sup>3</sup>. Тя е най-вече на символно равнище, защото става дума за празник, наситен с ритуали, а не за комплекс от всекидневни практики.

В предходното експозе, представено в рамките на проекта, описах протичането на този ден, както бе отразено в медийни публикации, и го интерпретирах, служейки си с понятието *актуализирана традиция* (*updated tradition*), разбирано като реставриране, допълване, реинтерпретиране на наследен комплекс от практики и ритуали в нов социален контекст (вж. Антонов 2022). Предварително може да се направи уточнение, че изследваното явление като механизъм на конструиране (използването на институционален

---

<sup>2</sup> Клифърд Гийърц формулира два основни подхода към ритуалите на преход в антропологията, от които прозира връзката между личност и общност: „социологически“ на Емил Дюркем и „социо-психологически“ на Бронислав Малиновски (срв. Geertz 1957: 32).

<sup>3</sup> Село Черешово се намира в община Сливо поле, област Русе. Основано е през 1855 г. от около 30 семейства (приблизително 150 души) преселници балканджийци най-вече от Габровско и Дряновско. Към днешна дата населението му е под 100 жители. По-подробно за историята и паметта на селото вж. Генчева 2018.

подход; заемането на определени ритуали; обличането в носии и пр.), както и в създаването на сравнително устойчив сценарий се доближава до *изобретената традиция*. То обаче се отличава съществено от последната с това, че в неговите условия поне до настоящия етап не се претендира за връзка с миналото извън самата история на измислянето на празника и досегашното му отбелязване, нито фиксира протичането му (вж. Hobsbawm 1992). С други думи, актуализирана традиция е изобретена традиция, която според обстоятелствата, нуждите и възгледите на участниците се обновява като действия, осмисляне и разказване<sup>4</sup>.

В рамките на теренно изследване имах възможност пряко да наблюдавам празника, което ми позволява в настоящия текст да уплътня описанието на събитието и да надградя размислите върху идеите за синхронизирането на жизнени преходи и трансформации в личностен и обществен план, за връзките между памет, идентичност и наследяване, за механизмите на конструиране на символна власт и остойностяването на остаряването.

## ПРАЗНИКЪТ

Дядовден в село Черешово се отбелязва на 22 януари, т.е. на следващия ден след Деня на родилната помощ (Бабинден). През 2023 г. на съответната дата наблюдавах на терен протичането на празника. За отбелязване е, че в предходните две години (2021 и 2022) честванията му бяха отменени във връзка с мерките за неразпространение на Ковид 19.

От множеството медийни публикации, репортажи и описания на участници в предходни издания имах предварителна представа за общия сценарий на протичането на празника, което обстоятелство е улеснение за наблюдателя и допринася за улавянето на възможно най-много детайли в процеса на документиране на прак-

---

<sup>4</sup> Независимо че все още нямам в завършен вид концептуална дефиниция за *актуализирана традиция*, именно натрупването на теренна информация и откриването на дискусия предлага евентуални перспективи и за по-нататъшни употреби на понятието. В контекста на изследването на *традиционализацията* чрез примера на Калоферското мъжко хоро Ана Лулева определя материализирането на български традиции в набиращите популярност фестивали именно като „вълна на актуализиране и ревитализиране“ на традицията (срв. Лулева 2020: 202). Вж. в същата публикация и основните параметри на дискусията по темата за традицията.

тики, ритуални действия, актьори и роли. Основната задача, която си бях поставил, бе да следя, от една страна, за устойчивите схеми и модели, установени до онзи момент, и от друга страна, за възможни отклонения (аномалии) в общата картина на празника, които евентуално биха могли да се интерпретират като свидетелства за трансформации.<sup>5</sup> С други думи, измененията в празнично-ритуалния комплекс биха могли да бъдат индикатори за трансформации в живота на хората и местната общност.

Предварително бях информиран, че ще има много гости и е необходимо потвърждаването на присъствието, че изданието на празника е по европрограма, че в 11 часа мъжете ще тръгват от площада за Дядото, че след това в клуба на читалището ще бъде сервирана порция храна (осигурена от организаторите), а *„мезе и пиене всеки ще си носи“*.

Към 10 часа на селския площад започнаха да се събират хората. Екипи на две национални телевизии вече бяха на място и вземаха интервюта от Татяна Хараламбиева, председателка на Народно читалище „Христо Ботев 1926“, и от Сидер Златев, кметски наместник. Впоследствие на няколко пъти телевизиите предаваха „на живо“. Основен обект на интерес бяха петима мъже, облечени с носии, изработени по един и същ, може да се каже – коледарски – модел (цървули, навуца, потури, пояс, риза с шевици, елек, ямурлук и калпак) и държащи овчарски геги и „лозунги“<sup>6</sup>, застанали около окичено с цветя на главата магаре, впрегнато в каручка, украсена с бъклица и цветни балони. След кратък период от време пристигнаха и десетина жени, пременени с такъв тип (сценични) носии, които заедно с други желаещи под съпровода на тъпан, акордеон и саксофон изиграха две или три хора, начело с председателката на читалището, все още националното знаме<sup>7</sup>. След около половин час се оформи про-

---

<sup>5</sup> Сравняването с отбелязването на Дядовден с минали години е възможно и валидно именно поради факта, че е натрупан достатъчен документален архив от медийни отразявания.

<sup>6</sup> „При жива баба дядо не бива да работи“, „Това, което дядо знае, баба не знае“, „На дядо окоето във виното“, „Старият котарак млади мишлета лови“, „Вечна дружба с дядо“.

<sup>7</sup> По-късно научих, че става дума за общинска женска фолклорна група, специално поканена да изпълни няколко народни танца като част от артистичната програма на тържеството, а музикантите са били наети за процесията от мегдана до дома на Дядото и обратно.

цесия начело с музикантите, мъжете с носиите и магарешката каручка и останалия народ, която се отправи към дома на „Дядото“. По „определение“ в това шествие би трябвало да присъстват само мъже, но това изискване не бе поставено под въпрос и в групата се включиха всички желаещи, в т. ч. и жени. През цялото време „отиването за Дядото“, както наричаха този елемент от празника, бе документирано чрез заснемане с камери, телефони и дрон. Под музикалния съпровод стигнахме до разклона към улицата, където живееше Дядото – Марин Ангелов Николов. Тук една част продължихме към къщата му, а други останаха при каручката на кръстовището – улицата е стръмна и не е подходяща за такъв транспорт. Домакинът, съпругата му и две-три близки, облечени в носии, посрещнаха на вратата гостите, поканиха ги да влязат в двора, където бе наредена трапеза с почерпка – мястото бе ограничено и не можеше да събере всички от процесията. Репортерите, музикантите, мъжете с народните облекла и вероятно по-важните или по-любопитните успяха да влязат. Дядото се настани на масата и канеше гостите да се почерпят. На двора фолклорната група изпълни няколко народни танца под съпровода на музикантите, а кметският наместник специално вдигна тост за здравето на Дядото. И в този сегмент хората, които не бяха ангажирани с ритуална роля, основно снимаха случващото се. Понеже се стремях да бъда на възможно повече наблюдателни позиции и сновях сред множеството, дочух от останалите на улицата ритуалната припряност, изразена с „Кога ще изнасят Дядото?“.

Става дума за характерен момент от сценария на празника, при който двама мъже трябва да отнесат Дядото до каручката. В случая към 11 часа двама от пременените в носии чрез захват „столче“ изнесоха Дядото от двора на улицата, но не го пренесоха чак до каручката и останалите, чакащи долу на кръстовището, а след няколко крачки го оставиха да продължи сам. Малко преди да пристигне до каручката, отново го вдигнаха по същия начин и го настаниха в нея.

Процесията, вече в присъствието и на свещеник, се отправи към селската чешма. Там кметският наместник и кметът на община Сливо поле ритуално умиха лицето на Дядото и му подариха традиционните за повода кърпа, бродирана с т.нар. национална шевица, и сапун. Свещеникът направи водосвет – първо благослови и поръси Дядото, който в това време бе със свален калпак, а после – и останалите присъстващи. След това Дядото отново бе качен на каручката и процесията

ята пое по обратния път към площада. На няколко пъти мъже бутаха превозното средство, за да помогнат с придвижването. Тогава разбрах, че много трудно било намерено магаре в едно от близките села, което да бъде наето за случая, и хората се притесняваха дали ще го опазят да го върнат живо и здраво на собственика му.

По сценарий Дядото и мъжете трябва да бъдат посрещнати на площада от жените, но в случая повечето жени бяха с шествието. Там чакаха председателката и секретарката на читалището. Последната, облечена в носия, го посрещна с погача и го приветства с пожелания за здраве. Както и преди тръгването бяха изиграни едно или две хора под водачеството на председателката, развяваща националния флаг. Към този момент – малко след 11:30 ч. – музикантите бяха освободени, а тържеството се пренесе в клуба на читалището.

Местата по масите бяха обозначени с табелки, като вероятно се следваше някаква йерархия – официалните лица, организаторите, гостите, местните. Преброих към 80 души, от които около половината бяха външни за селото. Същевременно отвън останаха хора, които бяха дошли за празника, без да знаят, че местата са ограничени и е било необходимо предварително да резервират присъствието си или да бъдат поканени. В сепарето на салона бе отделена маса и за децата. Интериорът на помещението бе допълнен с надписите „Може да съм дядо, но не си лягам с баби“, „Дядовден Made in Chereshovo“, а точно над подиума, намиращ се в единия край на салона, бе разположен официалният плакат на събитието и негова по-различна и по-голяма реплика. Общото между двата визуални продукта бе надписът „Дядов ден“ и под него – изображение на мустакат мъж, обут в потури, облечен с риза, пояс и елек, с калпак на главата, седнал върху буре, държейки в ръцете си лъжица и вилица. На плаката тази картина се допълва от необходимите реквизити – мястото и времето на проявата и логата на спонсори и организатори. На по-голямата версия присъстват надписите „Черешово '23 г.“ (над „Дядов ден“, като числото е изписано върху по-светъл фон – явно е върху заличена предишна година), „след бабин ден“ (под него), „Сухо шише се суши на шосе“ (най-долу, под фигурата). На подиума също имаше маса с настанени хора, но пред него бе оставено празно пространство, което бе централното място за следващите части от програмата. Тех-

ническото оборудване включваше микрофон, тонколони, компютър. В края на тази сцена срещу подиума бяха разположени две камери на стативи<sup>8</sup>.

След като гостите заеха местата, си председателката на читалището призова да бъде изпълнен „химнът“ на селото. Неговият текст бе разпечатан и беше на разположение през няколко места на масите. Това спомогна към нейното изпълнение да се присъединят и някои от присъстващите. После програмата продължи под ръководството на нает за целта водещ, чиято роля бе да обявява изпълнителите, да дава думата на официалните лица и да забавлява гостите с шеги и анекдоти (основно със сексуален подтекст) в паузите между номерата.

В репертоара бяха включени фолклорни танци, хореографски интерпретации на обичаи („Нестинарство“, „Задявка“), народни и естрадни песни, вариететни номера със съответни сценични костюми („ориенталски“, „цигански“, „латиноамерикански“, „хавайски“, „руски“, „милитъри“, „древноегипетски“ и др.). Изпълнителите бяха, и деца и възрастни, и любители, и професионалисти (от областния град Русе). Гостите също се включваха да танцуват, когато на „сцената“ не се представяха професионалните артисти.

Приветствия отпавиха свещеникът (с благословии), общинският кмет (с акцент върху връзката между традицията на Дядовден, интереса към мястото, повишаването на цените на имотите и изграждането на пътната инфраструктура) и председателката на читалището. В нейното изказване бе подчертано, че селото е основано от балканджийски родове, че Дядовден е измислен към 1957 г., че наследникът на единия основател (Милчо Станчев) е сред нас (тук той вдигна ръка, за да бъде видян), а наследничката на другия (Дамян Дамянов), за съжаление, не е имала възможност да дойде от Стара Загора. След това председателката се обърна към Дядото и му поднесе подарък – бутилка вино с брандиран етикет („Честит празник. Здраве! Щастие! Пари! Късмет! Радост! Придружени с вечна младост!“), обяви, че за първи път е избран и Дядото, който ще поеме ролята си на следващия празник – Валентин Петров (също пременен в народна носия), и му подари градинско декоративно джудже.

---

<sup>8</sup> Впоследствие разбрах, че от заснетия материал щял да бъде монтиран 10-минутен филм за празника.

Привечер бе разиграна и томбола – всеки посетител преди това можеше да си закупи билет/и и съответно имаше шанс да спечели награда – предмет от бита.

След тази официална част, изпълнена по сценарий, тържеството продължи в свободен формат с изпълнения на *Soda A'coustic* (четиричленна музикална „банда“ от Русе), представяща кавъри на хитове от българската и световната рок- и попсцена. Към този момент повечето от гостите на тържеството вече се бяха разотиили.

По време на целия следобед имах възможност да проведа разговори с няколко от гостите. Единият бе от мъжете, които бяха сред главните действащи лица в процесията по вземането на Дядото (от тези с коледарско облекло) – млад човек от областен град в Южна България, установил се със семейството си в Черешово, след като е бил нает от арендаторската земеделска фирма (а преди това е живял и работил в чужбина). Друг мой събеседник – белгиец (но обявен от местните за холандец), занимаващ се с реставриране на стари автомобили, който си е купил къща в селото – сподели, че Черешово му харесва повече, отколкото родното му място. Трети бе гост от София, чиято връзка с мястото било приятелско семейство. Той бе дошъл специално за празника и с шеговит тон отбеляза, че Дядото е като папата – избира се до живот<sup>9</sup>. Валентин Петров, Дядото за следващата (2024) година, в контекста на разказ за семейната история се похвали, че в дома си е уредил музей, където е нарисувано родословното му дърво<sup>10</sup>. В досегашни публикации като година на измислянето на празника основно се посочваше 1968 г., затова попитах председателката на читалището защо съобщи нова датировка на началото на Дядовден. Обяснението беше, че нейната майка ѝ разказала, че празникът започнал да се отбелязва, когато е дошла млада булка в селото, т.е. в годината между сватбата и раждането на първото ѝ дете – 1957-а.

---

<sup>9</sup> Както бе отбелязано, на този Дядовден за пръв път в историята на празника бе обявен Дядото за следващата 2024 г., т.е. при жив настоящ Дядо.

<sup>10</sup> При празнуването на Дядовден през 2024 г. медиите отбелязват, че в дома на Дядото Валентин Петров присъстващите са разгледали семейния музей, където е представено и родословното дърво на семейството му (66-годишният Валентин Петров е новият Дядо на Дядовден в Черешово. – *Утро*, 22.01.2024, <https://utroruse.com/article/992075/> (последно посетен на 5.05.2024).

\* \* \*

За да се регистрират трансформации в протичането на празника и съответно – в отношението към него, е нужно към това, замислено като „плътно“ описание, да се добави и референтна информация, извлечена от разговори, спомени и най-вече медийни публикации, отразяващи предишни (а и следващото – през 2024 г.) чествания.

По отношение на авторството на Дядовден и това, че е бил провокиран от Бабинден, няма съществено разминаване в различните наративи и текстове. Споменават се Дамян Д. Дамянов (1908 – 1993) и Милчо С. Станчев (1918 – 2002), но във вариантите на имената, с които са известни в селото – Дамян Хаджийски и Милчо Стефанов, и че празникът бил измислен от тях като шеговит отговор на Бабинден<sup>11</sup>.

За началото обаче на „оригиналния“ Дядовден данните са донякъде противоречиви. Най-често посочваната е 1968 г.<sup>12</sup> или по-общо – в края на 1960-те години. Втора датировка, която се налага в последно време, поставя началото на празника около десетилетие по-рано: 1957 г.<sup>13</sup> или „петдесетте години на миналия век“<sup>14</sup>. Съ-

---

<sup>11</sup> Сръ. с изказването на Рачо Стоянов, кмет/кметски наместник на селото (1986 – 1999), предадено от журналист: „Вече не помня кой каза: „Абе, откъде накъде бабите ще си имат празник, а ние не! Че с какво сме по-лоши от тях? Що не си направим един Дядовден, напук на Бабинден“ (Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – 168 часа, 17–23 януари 2003, с. 25). Димитър Георгиев пък е разкрил подробности относно връзката между двата празника: „Знаете каква е традицията. Ако влезе мъж на Бабинден, там му се случва нещо неприятно – събличат го гол. И дядовците си пият ракията в кръчмата и решават: „Абе, що тъй бабите могат да правят Бабинден, а дядовците да не можем да направим Дядовден“ (Ключуков, Андрей: В русенското село Черешово отбелязаха Дядовден. – БНТ, 23.01.2020, <https://bntnews.bg/bg/a/v-rusenskoto-selo-chereshovo-otbelyazakha-dyadovden>, последно посетен на 1.02.2022).

<sup>12</sup> Вижте къде се празнува Дядовден. – Радио Веселина, 18.01.2024, <https://www.radioveselina.bg/news/8092/vizhte-kyde-se-praznuva-djadovden> (последно посетен на 5.05.2024).

<sup>13</sup> Димитрова, Зоя: В село Черешово за пореден път отбелязаха Дядовден. – БНР, Програма Христо Ботев, 22.01.2024, <https://bnr.bg/hristobotev/post/101938127/valentin-petrov> (последно посетен на 5.05.2024).

<sup>14</sup> Според Рачо Стоянов (Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – 168 часа, 17 – 23 януари 2003, с. 25). В този диапазон е датирането „преди повече от половин век“ (Дядовден се мести от русенското село Черешово в Брюксел. –

ществува и трета версия, преместваща началото по-късно, която следва от интервю със самия Милчо Станчев от 1985 г. Пред репортера той отбелязва: „Главният инициатор е Дамян Хаджийски, седем-осем години по-голям от мене. Той предложи да празнуваме организирано този ден преди десетина години. Щом бабите имат Бабинден, защо и ние, дядовците, да нямаме Дядовден? То и преди това по комшиийски се събирахме на 22 януари веднага след Бабинден, но официално с присъствието на всички дядовци от селото си правим празника отпреди десет години“<sup>15</sup>.

Варира и титлата на основния персонаж на празника: *Баш дядо*<sup>16</sup>, *Главен дядо*<sup>17</sup>, *Дядо, Дядо на селото*<sup>18</sup>. Постоянното условие е, че той се избира предварително. Критериите, по които се прави изборът, са надградени с течение на времето. В моите детски спомени бе останало, че Баш Дядото е най-старият в кондиция (и благосъстояние) мъж<sup>19</sup>. Всъщност индикаторите, които се цитират за избор на Дядото, не са свързани с възрастта, а с други качества. През 1985 г. е казано, че трябва да е „най-заслужилият“<sup>20</sup>. В интервю с д-р Любомир Господинов, за трета година Главен дядо през 2003 г., без да са изречени експлицитно, качествата, които трябва да притежава, се подразбират: „*Аз не исках да бъда дядо, притеснителен съм, не пея песни, но старейшината преди мен (...) ме убеди, докато му мерех кръвното (...): Някога бабите помагали на селото, защото израждали децата. Ти си доктор, също*

---

Утро, 22.01.2013 (от БГНЕС), <https://utroruse.com/article/3647/>, последно посетен на 1.02.2022).

<sup>15</sup> Крайнов, Костадин: Пътненка в Черешово. – *Нов живот*, 1985, бр. 7, с. 6. Използвам възможността публично да благодаря на Мария Д. Петрова, дъщеря на Дамян, за това, че ми изпрати копие на този репортаж.

<sup>16</sup> Дядовден празнуват в с. Черешово. – *БНР, Радио Шумен*, 22.01.2017, <https://bnr.bg/shumen/post/100786603/dadovden-praznuvat-v-schereshovo> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>17</sup> Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – *168 часа*, 17 – 23 януари 2003, с. 25.

<sup>18</sup> В село Черешово отпразнуваха уникален Дядовден. – *Kmeta.bg*, 23.01.2016, <https://kmeta.bg/v-selo-chereshovo-otpraznuvaha-unikalen-dyadovden/> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>19</sup> Когато съм чувал да се пита: „Кого избраха за Дядо?“, и след отговора: „Че той ли е най-старият?“.

<sup>20</sup> Крайнов, Костадин: Пътненка в Черешово. – *Нов живот*, 1985, бр. 7, с. 6.

помагаш на хората. Ама ти си жива баба и дядо едновременно!<sup>21</sup>. Десет години по-късно те са формулирани по следния начин: „Задължително трябва да е весел и добродушен и да се отнася със закачки към бабите“<sup>22</sup>. През 2014 г. към посочените изисквания е добавено: „и задължително да има внуци“<sup>23</sup>, през 2017 г. са актуализирани и с това да бъде *кореняк* (местен)<sup>24</sup>, а през 2024 г. са допълнени с „да има активна обществена дейност“<sup>25</sup>.

Следващият ключов момент е свързан с устойчивостта на сценария и на участниците. Както стана известно от интервюто на Милчо Станчев през 1985 г., около 1975 г. е започнало организираното честване, а преди това мъжете се били събирали „по комшийски“ на 22 януари. Той подчертава различните приноси на двамата автори при измислянето на празника – Дамян е бил „главният организатор“, а за себе си Милчо отбелязва: „...дълги години бях секретар на съвета, трополях, помагах“. Благодарение на неговите думи, се установява приблизителният първоначален сценарий на Дядовден. Основните точки в него са следните. Предната вечер Дамян обикалял из селото и канел дядовците, а и по-младите. На самия празник се събирали в ресторант „Кавака“ – идвали 120, 150, 170 мъже, включително от съседните села Юпер и Сеслав, но заведението не можело да побере всички „мераклии“. След това разказът уточнява, че през последните години „всичко става по-тържествено“: сутринта по-млади дядовци се обличали в носии и с украсена

---

<sup>21</sup> Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – *168 часа*, 17 – 23 януари 2003, с. 25.

<sup>22</sup> Черешово праща уникалния Дядовден в Брюксел. – *Factor.bg*, 22.01.2013, <https://faktor.bg/bg/articles/kultura/art-faktor/chereshovo-prashta-unikalniya-dyadovden-v-bryuksel-5724> (последно посетен 1.02.2022).

<sup>23</sup> Моллов, Росен: Дядовден отбелязаха в русенското село Черешово. – *Епицентър*, 22.01.2014, <https://epicenter.bg/article/archive/33315/11/0> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>24</sup> Дядовден празнуват в с. Черешово. – *БНР, Радио Шумен*, 22.01.2017, <https://bnr.bg/shumen/post/100786603/dadovden-praznuvat-v-schereshovo> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>25</sup> Казано е от Валентин Петров, който добавя: „...тази година аз бях избран за дядо и с нетърпение очаквам да служа на селото“ (Димитрова, Зоя: В село Черешово за пореден път отбелязаха Дядовден. – *БНР, Програма Христо Ботев*, 22.01.2024, <https://bnr.bg/hristobotev/post/101938127/valentin-petrov>, последно посетен на 5.05.2024).

магарешка каручка отивали да вземат Дядото (следвали основните ритуали – носенето на ръце, измиването на чешмата, но е имало и пеене на благословии). Преди празненството в ресторанта, което е било вечерта, свирела „военната музика от Русе“. По време на тази празнична вечеря имало „доклад“, а след него „веселби“, „дядовска самодейност, песни...“. На първия организиран Дядовден Милчо Станчев бил изнесъл доклада, в чието шеговито съдържание се обръщало внимание как през изминалата година дядовците са успели да задоволят нуждите на своите деца, внуци и правнуци – колко прасета им отгледали, колко вино им направили, с какво им пълнели багажниците, какви апартаменти и леки коли им били осигурили<sup>26</sup>.

През 90-те години на ХХ в. вероятно е имало отстъпление в организираното отбелязване на Дядовден – без да е напълно преустановено, празнуването му се свеждало до сбирка на мъжете „в тесен кръг“. При това положение през 1998 г. Дядовден е бил „възстановен“<sup>27</sup>. Впоследствие като основен организатор на „културната програма“ се намесва общинската власт от Сливо поле, подкрепена и от областната управа в Русе.

В случая възстановяването е свързано с промяна на изначалната концепция за мъжки празник чрез включването на жените<sup>28</sup>. Според медийна публикация за честването през 2003 г. 2001 г. е била една от най-критичните за празника. Тогава несъгласните с избора на Дядо избрали „алтернативен“ и си организирали собствен Дядовден. Първите пък поканили и „бабите“, но дори според съпругата на Дядото не се било получило: „*Като ни няма, псуват ли се, какво правят, не знам, но по-весело си изкарват*“<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Крайнов, Костадин: Пътненка в Черешово. – *Нов живот*, 1985, бр. 7, с. 6 – 7.

<sup>27</sup> По инициатива/с дейното участие на Татяна Хараламбиева (читалищен деец – председателка на НЧ „Христо Ботев – 1926“, кметски наместник (1999 – 2000) и управителка на местната земеделска фирма, преди да отстъпят със съпруга си бизнеса на своя син).

<sup>28</sup> „Заедно с жените за първи път беше 1998 г. През другото време всяка година се събираха мъжете в тесен кръг. Повод да се почерпят“ (Т. Х.); „До началото на демокрацията, 90-те години, са празнували само дядовци. От 90-а година насам сме поканили и бабите, и те присъстват, за по-добро настроение на самия празник“, Сидер Златев, кметски наместник (Кючуков, Андрей: В русенското село Черешово отбелязаха Дядовден. – *БНТ*, 23.01.2020, <https://bntnews.bg/bg/a/v-rusenskoto-selo-chereshovo-otbelyazakha-dyadovden>, последно посетен на 1.02.2022).

<sup>29</sup> Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – *168 часа*, 17 – 23 януари 2003, с. 25.

В следващите издания общият сценарий на тържеството е сравнително устойчив – освен вече наблюдаваните действия елемент, който присъства в наратива на празника, е тестът за издръжливост на алкохол, правен с напредването на вечерта – ако човек произнесе (три пъти): „Сухо шише се суши на шосе“, значи още не е опиянен. Празникът, както се вижда, е обект на фото- и видеозаснемане и на журналистически интерес, с което влиза в новините на национални и регионални медии. Важна точка в тези истории е подчертаването, че обичаят е уникален за България. Различия се наблюдават в някои детайли. Например през 2016 г. вместо магарешка каручка е бил ползван автомобил<sup>30</sup>. През 2013 г. наред със задължителното българско знаме е било развято и европейското<sup>31</sup>, а постоянният плакат „Това, което дядо знае, баба не знае“<sup>32</sup> е бил допълнен от „През 2014 Дядовден в Брюксел“<sup>33</sup>. Томболата, като част от тържеството в клуба на читалището, вероятно е била организирана за пръв път през 2019 година<sup>34</sup>. Важно е да се отбележи, че на Дядовден през 2020 г. на Марин Николов, тогава Дядо за десети пореден път, е била връчена грамота „за принос в съхраняването на българските традиции“ от името на областния управител<sup>35</sup>.

В допълнение към описанието на празника може да се спомене една медийна публикация, която известява, че на 2.02.2024 г. дрянското село Гостилица отбелязало Дядовден. В случая не е от

---

<sup>30</sup> <https://kmeta.bg/v-selo-chereshovo-otpraznuvaha-unikalen-dyadovden/> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>31</sup> Дядовден се мести от русенското село Черешово в Брюксел. – *Утро*, 22.01.2013 (от БГНЕС), <https://utroruse.com/article/3647/> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>32</sup> Харалан Друмев: *Кое е това, което дядо знае, а баба не знае? Виното и ракията, и запръжките за Дядовден, туй-онуй... Здраве да има, най-важното, на всички хора.* (Кючуков, Андрей: В русенското село Черешово отбелязаха Дядовден. – *БНТ, Денят започва*, 23.01.2020, <https://bntnews.bg/bg/a/v-rusenskoto-selo-chereshovo-otbelyazakha-dyadovden>, последно посетен на 1.02.2022).

<sup>33</sup> Черешово праща уникалния Дядовден в Брюксел. – *Factor.bg*, 22.01.2013, <https://faktor.bg/bg/articles/kultura/art-faktor/chereshovo-prashta-unikalniya-dyadovden-v-bryuksel-5724> (последно посетен 1.02.2022).

<sup>34</sup> Единствения в България Дядовден празнуваха в село Черешово. – *Dunavmost*, 22.01.2019, <https://www.dunavmost.com/novini/edinstveniyat-v-balgariya-dyadovden-praznuvaha-v-selo-chereshovo> (последно посетен на 1.02.2022).

<sup>35</sup> Жителите на русенското село Черешово празнуваха Дядовден. – *БТА*, 22.01.2020, <http://www.bta.bg/bg/c/BO/id/2139328> (последно посетен на 1.02.2022).

съществено значение да се сравнят двете тържества, колкото да се обърне внимание, че в текста на новината се откриват буквални съвпадения с разказа за черешовския Дядовден: *„Празникът е създаден през 1968 г. от беловласи мъже, които решили да отговорят на традицията за Бабинден. Идеята била да се създаде празник, на който да се почитат мъжете и техните приноси за семейството и обществото. Веселбата започвала с избор на Дядо, който трябва да е весел, с добър нрав, да се отнася със закачки към бабите и да има внуци.“*<sup>36</sup>.

### ПРОЧИТЪТ НА ЕТНОГРАФСКИЯ ТЕРЕН

Към описанието на празника в неговия първоначален и в актуализирания му вид заслужава да се добави и, че той е съпроводен от историята си. Устойчивите формули в него го конструират и като действие, и като разказ. В този наратив са замесени конкретни личности (двамата създатели и избираните за дядовци), а обстоятелството, че те присъстват в центъра на едно колективно отбелязвано събитие и че около тях се гради концепцията на празника, дава сечението на биографиите на общността и на индивида. С други думи – празникът е фиксиран като календарен и се разполага в един годишен цикъл, но същевременно отразява и санкционира, натоварвайки със символна власт, конкретна личност, отговаряща на определени условия, в нейната линейна жизнена траектория. Заедно с името на Дядото наративът отчита и за коя поредна година той изпълнява ритуалната си роля, а понякога и кой поред е<sup>37</sup>. Освен това избираният вече не е дядо само за своите внуци – той е „дядо“ за цялата общност. Наслаждане на жизнени преходи и трансформации в традицията (а с това – и в колектива) може да бъде забелязано и в ключови моменти от времевия ход на празника. Например преходът от събирането „по комшийски“ към организи-

---

<sup>36</sup> Ангелова, Веселина 2024: Дядовден празнуват в Гостилица. – *Борба Дряново*, 2.02.2024, <https://dryanovo.borbabg.com/2024/02/дядовден-празнуват-в-гостилица/> (посетен на 20.04.2024).

<sup>37</sup> В медийните репортажи се съобщава и на колко години е Дядото, но тази информация може да е била предоставена по настояване от страна на самите журналисти и да не е била част от местните разкази. Причина за това може да се търси както в стремежа за даване на профилни данни, така и в евентуалния опит да се свърже названието на празника с конкретно възрастово измерение на главния персонаж.

ран празник е свързан със социално активизиране (когато това „трополях, помагах“ е казано от бивш секретар в кметството, е показателно<sup>38</sup>). След това, между първоначалния организиран вариант на тържеството към „възстановения“ Дядовден в днешно време, се разполага своеобразната криза, свела празнуването до „почерпка на мъже в тесен кръг“. Първата същностна трансформация се вмества в периода на възход на художествената самодейност при прехода към т. нар. развито социалистическо общество, а втората съвпада с големите социални и икономически промени от началото на 90-те години на миналия век. Към тези обективни линии на времето, от една страна, на трансформации на празника, а от друга страна, на трансформации в обществената среда в културен, политически и икономически аспект, може да се наложат, макар и спекулативно, и жизнените траектории на двамата основатели. През 1975 г. те са съответно на 67 и 57 години, т.е. в пенсионна и предпенсионна възраст, отгледали деца и внуци, в апогея на – може да се каже – творческата си зрялост. Умират съответно през 1993 и 2002 г., между които се разполага прекратяването на организираното отбелязване на Дядовден, възстановяването на празника и кризисната 2001 година<sup>39</sup>.

Съотнасянето между жизнени преходи и трансформираща се среда се забелязва и в съвременния дискурс на празника. В единия случай самото установяване на възникването на Дядовден е осъществено чрез изследователско отношение към миналото и синх-

---

<sup>38</sup> В този смисъл поради фиксирането на началото в определен исторически момент има вероятност сценарият на празника (или отделни негови компоненти) да е бил консултиран с етнографи, културномасовици и пр. дейци. На този етап на проучване няма доказателства за първоначално поставяне на такава теза, но съпадението с времето на действие на комунистическите политики към обичайно-празничната система, позицията на основния автор на организацията като „секретар в Съвета“ и цитираната фраза дават основания да се работи и по проверката на такава хипотеза.

<sup>39</sup> Може да се спекулира какво е довело до разкола през 2001 г. Допускам, че е възможно да е имало политическа причина, но също така е вероятно фактор за конфликта да е било обстоятелството, че новоизбраният Дядо – д-р Л. Господинов – не е кореняк, въпреки че не е сигурно дали това изискване е било поставено тогава. По-важното в този случай е, че е регистрирана обществена реакция, което показва значението, което местните придават на празника и на ролята на главния празничен персонаж.

ронизиране на преходен момент от живота на даващата сведението майка на моята събеседничка – когато е дошла млада булка в селото. Същевременно в друг случай, когато се съобщава кога е измислен празникът, се обвързва и с възрастта на избрания Дядо: „Дядовденът в Черешово е традиционен празник, който съществува от далечната 1957 година, като Валентин Петров е негов връстник“<sup>40</sup>. Шеговитата аналогия, че изборът на Дядо е като при папата – до живот, също препраща към обвързаност на житейския път на личността с ролята, която изпълнява на празника. При този пример обаче това е напомняне за смъртта. Този нюанс е забележим в цитираната публикация за празника от 2003 г. В нея журналистът представя един диалог между бившия кмет Рачо Стоянов и Дядото: „Д-р Господинов, повечето ни дядовци, нали умряха, те помнеха много неща за Дядовден! (–) Благодаря ти, Рачо, ти ме успокой! – с горчива усмивка го прекъсва най-новият дядо...“. В случая би могло да се предположи, че обстоятелството, че празничният персонаж във всекидневната си социална роля е лекар, изостря чувствителността му по темата. Но тези нотки се долавят и в планираната от него реч: „На този Дядовден ще пожелаем на хората плодородие и догодина пак да се съберем. Защото, за съжаление, някои от празнуващите умират през годината. В такава възраст сме“<sup>41</sup>.

Аномалията, отчетена при датирането на възникването на празника в различните периоди, освен че експонира връзка с личността на Дядото, поставя въпроса за отношението към паметта и наследството. Прави впечатление, че най-ранното коментирано сведение (от 1985 г.) препраща към хронологично най-близко и най-непрецизно съобщено време („десетина“ години преди това). В последните празнувания годината на началото е времево най-отдалечена и е обявена конкретно – 1957-а. Между тях се разполагат данните за 1968 г. или края на 1960-те. Това показва, че „дядовците основатели“ не са показвали интерес към миналото в контекста на

---

<sup>40</sup> Димитрова, Зоя: В село Черешово за пореден път отбелязаха Дядовден. – *БНР, Програма Христо Ботев*, 22.01.2024, <https://bnr.bg/hristobotev/post/101938127/valentin-petrov> (последно посетен на 5.05.2024).

<sup>41</sup> Георгиев, Николай: Дядовден правят в село Черешово. – *168 часа*, 17 – 23 януари 2003, с. 25.

празника (самият той все още не е имал история) или поне медията, която е правила репортажа, е спестила реалното отношение. Датировката на Милчо – „преди десетина години“ – може да значи точно преди 10 години, а може и да е ориентируваща. Още повече че когато съобщава разликата между неговата възраст и тази на Дамян, той казва „седем-осем години по-голям“, а всъщност годините са десет<sup>42</sup>.

От същия извор става известно, че при първото отбелязване на празника е имало доклад, в който, като се вземе предвид журналистическото описание, не било споменато за традиции, нито са били правени препратки към паметта. Същевременно се подразбира насоченост към наследството, но не като наследяване от миналото, а като материално осигуряване на бъдещето на потомството – деца, внуци, правнуци. Самата идея, че Дядото трябва да има поне още две поколения след себе си, също подкрепя такъв извод. В съвременния вариант обръщенията и речите по време на празника са обърнати осезаемо към миналото и в по-голяма степен коментират понятията *памет* и *наследство*. Референциите към основаването на селото, годината на първото празнуване, изричното споменаване на имената на Дамян Хаджийски и Милчо Стефанов (както са в местната памет), но и съобщаването на наследниците им в речта на председателката на читалището през 2023 г. подчер-

---

<sup>42</sup> Ако трябва да се направи предположение, което да се опита да примири противоречието на данните, то на този етап приемам следното. Независимо, че в разказа на Милчо Станчев е налице известна неопределеност, той е с най-голяма валидност, защото, от една страна, сведението му хронологично е най-близо до действителната дата, а от друга страна, самият той е едно от двете основни движещи лица на събитията. Той не отрича, че преди 1975 г. мъжете не са празнували Дядовден – просто не е било организирано. В такъв случай сведението за 1957 г. може да се тълкува като отправен момент на отбелязването на Дядовден без утвърден сценарий и ритуали. Ако тогава е било началото с описаните салтанати (в духа на казаното от самия Милчо – „по-салтанатлия“), е по-трудно да се приеме, че първо – авторите са всеобщо възприели Дамян и Милчо, защото тогава ще са били съответно на 49 и 39 години (и не са били дядовци), и второ – това би трябвало да е отразено в цитирания журналистически материал. Колкото до 1968 г., съм склонен да допусна, че е резултат от някакво усредняване на данните за началото на обикновения Дядовден и организирания празник. Последната година съвпада с реформата на църковния календар, но доколко това има отношение към случая, не се наемам да коментирам.

тават както разполагането на Дядовден като действие и като разказ в сечението между индивидуалното и общественото, така и функцията на празника да припомня. Показателно е и изказването на Валентин Петров, поел ритуалната си функция през 2024 г. (припомням, че за пръв път през 2023 г. предварително бе съобщено кой ще бъде следващият Дядо): „По този начин почитаме паметта на нашите предци“<sup>43</sup>. Кметът на общината дори конкретно посочва: „...празникът е да почетем паметта на онези, които са го основали, да продължим традицията и да я предадем“<sup>44</sup>. Ако при измислянето на празника паметта не е била на дневен ред, а фокусът е бил към символното утвърждаване на грижата на дядовците за материалното добруване на наследниците им, то при неговата актуализация се обръща специално внимание върху усилията да се поддържа паметта на споминалите се дядовци и да се предаде традицията на потомците.

Във вече цитираното признание на последния Дядо – „...тази година аз бях избран за дядо и с нетърпение очаквам да служа на селото“ – експлицитно се подчертава отговорността от поемането на ритуалната роля. То кореспондира и с изказването на предходен Дядо, че е притеснителен, не пее и с това заявява, че разбира значението на фигурата на Дядото и осъзнава, че не отговаря на условията да бъде удостоен с тази чест. В медийните публикации са представени изискванията при избора на Дядото и може да се каже, че те постоянно се били актуализирани. Подразбиращото се условие за възраст (т.е. по силата на природни обстоятелства) не се поставя. Критериите, които постепенно се допълват, са на основата на социални характеристики. Първоначалното неопределено „най-заслужил“ с течение на времето добива измерими параметри. Следващите от прилагането на модела на Бабинден черти, като „весел, добродушен и да се отнася със закачки към бабите“ (т.е. да притежава

---

<sup>43</sup> В същия репортаж е отбелязано и следното: „Празникът дава възможност на хората да се обединят, да се наслаждат на богатата българска кухня и да продължат да предават тези ценни традиции на следващите поколения“ (Димитрова, Зоя: В село Черешово за пореден път отбелязаха Дядовден. – БНР, Програма Христо Ботев, 22.01.2024, <https://bnr.bg/hristobotev/post/101938127/valentin-petrov>, последно посетен на 5.05.2024).

<sup>44</sup> 66-годишният Валентин Петров е новият Дядо на Дядовден в Черешово. – Утро, 22.01.2024, <https://utroruse.com/article/992075/> (последно посетен на 5.05.2024).

определени умения в социалното общуване, и то в спектъра на забавното и шеговитото), постепенно се надграждат с всяко следващо издание с нови изисквания: да има внуци (да е фактически дядо), да е местен (локалният произход е привилегиран) и да е ангажиран с обществените дела (да е публично активен). С последната добавка персонажът на Дядото от типаж „душа на компанията“ вече е със статута на личност, натоварена със символна власт<sup>45</sup>.

Като продължение на заявяването за служенето от страна на последния Дядо (Валентин Петров) и за извеждането на паметта като основен концепт на актуализирания празник може да се разположи отразеното от медиите, че при вземането от дома му присъстващите са имали възможност да разгледат „семеиния музей“, където е било изложено и родословното дърво на фамилията му. В този случай също може да се говори за синхронизиране на семейното и общностното – използвано е частното пространство на дома за позициониране в публичната сфера. Музеят и родословната схема илюстрират връзката с паметта и наследството и изразяват идентичността на автора им. По този начин те могат да бъдат модел за останалите.

Запомнянето на времето на основаване и цитирането на имената на авторите на празника показва, че не се претендира за „вековна“ традиция – тя има рождена дата, логично обяснение за възникването и дори има автори за разлика от анонимността на фолклора. Освен това, те са определяни и като „звезди“, което означава, че в корените на обичая са забавлението и шеговите отношения. От друга страна обаче, под шеговитата форма е наследено устойчиво ядро от оргиастични елементи, експлицитно изразени с проверката на „носене на пиене“, девиза на празника: „Кое дядо знае, баба не знае“, част от останалите елементи от визуалния интерфейс на тържеството, шегите и анекдотите със сексуални конотации, а и самата развлекателна програма с кабаретен характер. Би могло да се обобщи, че тази част от Дядовден е провокирана от

---

<sup>45</sup> От откъслечни разговори, дочути преди много време, си спомням, че по време на тържеството в ресторанта волята на Баш дядото е закон – присъстващите изпълнявали и най-причудливите му желания. Тост и в първоначалната версия на ритуалния персонаж той е натоварен с власт, но в контекста на забавата и уменията да измисля оригинални хрумвания, т.е. като звезда.

практиките и обредността на Бабинден, като символно я изравняват с последните („Щом като има Бабинден, трябва да има и Дядовден“) и заедно представят жизнения преход към една социална зрялост, обгърната от ореола на специфично знание за живота.

В схемата на празнуването на Дядовден оргиастичните елементи са предшествани от няколко ритуала, които имат препратки към традицията. Предвид акцента на настоящото изследване за дълбочаването в анализа им би имало нужда от по-широка етнографска, етнологичка и антроположка дискусия, затова се ограничавам само до няколко шриxa. Ключови са вдигането и носенето на Дядото и измиването му на една от селските чешми. Най-общо казано, това е акт, от една страна, чрез вдигането и носенето – на овластяване, а от друга страна, с умиването се бележи преходът от едно състояние в друго. По този начин Дядото встъпва в ритуалната си роля. Това действие е повтаряно всяка година, защото ролята му е само в контекста на празника – той губи своята власт в ритъма на всекидневието. Самата процесия на отиване за Дядото, както и обличането в празнични дрехи (носия) намира структурен и функционален еквивалент в общия модел на ритуалите на преход. Дори фразата „Кога ще го изнасят?“, изказана сред публиката, е пряко свързана със суетнята при сватба/погребение. Определеното на персонажа може да се интерпретира както като временна смърт в лиминалната фаза на прехода, така и като конструиране на неговата пасивна роля в този момент от празника. Дядото хем е облечен във власт, хем е ограничен от властта на самия колектив или на традицията.

Като се има предвид структурното подобие на дядовденските обреди с традиционни ритуали, както и подчертаната връзка с бабинденските практики и легитимацията си чрез по-стария и предходен в календара Бабинден, от една страна, и посочването на конкретните автори на празника, от друга, може да се твърди, че Дядовден е измислен, но е измислен така, че да не противоречи на традиционното разбиране за празник, да изглежда естествен. Ако се припомни установената досега линия на времето, отнасяща се до този ден, все пак може да се забележи, че преминаването към „организирано“ отбелязване е свързано с активизма на (бивш?) секретар на кметството, и то в период на възход на художествената

самодейност и провеждането на специална политика на Българската комунистическа партия (БКП) към празнично-обредната система в периода на социализма. Наративът за празника обаче създава впечатление за спонтанно хрумване и на организиране *от долу нагоре*, въпреки че точно в онези години конструирането е било в обратна посока (вж. дискусията по-нататък).

След като този социалистически тип културни дейци напускат сцената поради естествения житейски ход на времето и на обществените трансформации след рухването на режима, на преден план излизат нови активисти. Те се възприемат като наследници на основателите на празника, изразяват коалицията *читалище – местен частен бизнес – местна власт* в лицето на конкретен актьор или деятели. Този активизъм може да се интерпретира като проява на отговорност към своята общност от страна на новите значими социални актьори, издигнали се благодарение на стопанското предприемачество. С течение на времето Дядовден привлича интереса и участието на администратори на общинско и областно равнище. Тази ангажираност евентуално е породена от оценяването на потенциала на събитието като социално мобилизиращ фактор, изпълнен с позитивни възприятия, знаковостта му като местно наследство и медийната му популярност. В крайна сметка наред със селското читалище, което чрез проектиране осигурява финансиране за някои от дейностите и артистичните изяви по време на тържеството, основен (съ-?)организатор на последните чествания става община Сливо поле с евентуална подкрепа от областната управа. Тоест поне на символно равнище се наблюдава трансформация в инициативата от *от долу нагоре* към *от горе надолу*. Заедно с това ритуалното обличане с носии, което е било заложено още при създаването на Дядовден и е възстановено при обновения вариант на празника, наситеността с обредни действия и масовото участие на местните хора са довели до това, че в последните години обичаят е припознат като част от „българската традиция“ и е „инвентиран“ в няколко платформи за местни фестивали, с което е разпознат като *фолклорен фестивал*<sup>46</sup>. Може да се обобщи, че горепосоче-

---

<sup>46</sup> Дядовден, село Черешово, <https://fest-bg.com/event/дядовден-село-черешово/>; Обичай „Дядовден“ в с. Черешово, [https://www.sabori.bg/folk\\_fest\\_sub/view.html?oid=60748](https://www.sabori.bg/folk_fest_sub/view.html?oid=60748); Дядовден в Черешово,

ните актуализирания на празника и политическото внимание, което му отделят общинската и областната администрация, заедно с интереса на гости на селото и репортери изкарват събитието от локалната рамка на една първоначална „мъжка пиянска вечер“ и го остойностяват като *местно наследство* (не само на селото, но и на общината и областта) и като *българска традиция* – в някои случаи с експлицитни препратки към европейския контекст.

Общо погледнато, и участниците, и формите на участие също се променят. Независимо че в интервюто на Милчо Станчев за организирания Дядовден се споменава включването на „военната музика от Русе“, случващото се на тържеството в развлекателната му част – песни, игри, шеги и закачки е в резултат на участието на присъстващите. Тоест забавлението се осигурява най-вече от самите възрастни мъже и споменаването на песните и певческите умения са доказателство за това. В ритуалната част също – дядовците „къпят“ Дядото и му пеят благословии. В обновената версия на празника е по-различно. Първо, в схемата на Дядовден се открояват три фази: обредна, официална, развлекателна, преливащи една в друга<sup>47</sup>. Второ, ритуалното измиване е възложено на представители на властта (също те са основни оратори, които изнасят речи при тържеството в клуба), а благословиите са отправени от свещеника. Забавата в помещението на читалището в голяма степен е в резултат на сценичните изяви на външни професионалисти и любители артисти. Тоест налице е промяна от активно участие в създаването и изпълнението на творби в различни жанрове към по-скоро пасивно потребление на художествения продукт. Освен в артистичната част от празника са регистрирани трансформации по още няколко скали. В първоначалната версия с гордост се споменава за гости от съседните села, но те са малцинство по отношение на местните участници. В съвременния вариант гостите са значителна част (има и чужденци), а когато се постави въпросът за дела

---

<https://фестивалитевбългария.com/дядовден-в-черешово/> (последно посетени на 1.02.2022).

<sup>47</sup> И в предходния вариант на празника може да се открие официален сегмент – докладите, които били представяни по време на тържеството в ресторанта. Те обаче независимо от формата си са били с подчертано забавно съдържание, макар то да е било изградено на основата на факти.

на местните спрямо придошлите, кореняците черешовчани са малцинство. И при първоначалния организиран празник са били кадени и по-млади мъже, без да са дядовци (без да имат внуци), но в днешно време присъстват и малки деца. При празнуването на „оригиналния“ Дядовден жени не са били допускани, а във възстановения те не само присъстват, но имат и обредни функции (за жените вж. малко по-нататък). По този начин затворената общност на познаващи се добре възрастни мъже поради естествения ритъм на живота е трансформирана в публика, отворена за индивиди, без разлика на възраст, пол и местопроизхождение. Хетерогенността на новата празнична общност определя и ограниченията върху творческите изяви и импровизации („Като ни няма, псуват ли се, какво правят, не знам, но по-весело си изкарват“)<sup>48</sup>.

Най-отчетливо е кардиналното нововъведение с допускането на жени – първоначално по-скоро като придружителки, а впоследствие – и като участнички с ритуална роля. Включването на жените всъщност бележи в изказванията основната разлика между предишния и възстановения Дядовден. Нещо повече – когато кметският наместник разказва за историята на празника, той проектира вододела между стария и новия обичай на фона на прехода към демокрация. Събитието вече обединява целия колектив, като уравнивява женската и мъжката позиции (и съответно премахва противопоставянето Бабинден – Дядовден): „Мъжете признават, че не могат без нежните си половинки“<sup>49</sup>, но удържа „традиционното“ разделение на половете с даването на специфична обредна роля и на жените (да посрещнат мъжете след вземането на Дядото). Тази трансформация също би трябвало да е свързана с профила на активиста, защото един от основните или основен инициатор за възстановяването на Дядовден е жена. И в този аспект може да бъде открито наслаждането и синхронизирането на жизнени преходи (решението на Татяна Хараламбиева и нейния съпруг да се

---

<sup>48</sup> Даже изместването на времето на тържеството – от вечеря в ресторанта и забавления до зори към обяд и празнуване до късно вечерта – показва съобразяване с новата реалност, определена от поканени длъжностни лица и участници, наети професионалисти, допускането на жени и деца.

<sup>49</sup> След Бабинден в Черешово отбелязаха и Дядовден, <https://nova.bg/news/view/2012/01/22/25961/след-бабинден-в-черешово-отбелязаха-и-дядовден/> (последно посетен на 1.02.2022).

занимават с аграрен бизнес), промени в ритуалната система на колектива (включването на жени в един изначално замислен като мъжки празник) и големи обществено-политически трансформации (прехода към демократично и гражданско общество).

Мястото на медиите в цялостния процес е ключово. Репортажите, интервютата и историите, които журналистите поднасят на публиката, поддържат устойчивостта на наратива, но също така и регистрират и отразяват промените в практиките и обредните действия. В тази връзка, макар и встрани от коментирания тук проблем, е разпространението на обичая другаде, което дори е съчетано с прекопиране на черешовския наратив за него, както е в случая с Дядовден в дяновското село.

И накрая – колективният спомен за създаването на празника и актуализирането му като традиция с постоянното напомняне, че това е уникален за България (и съответно – за Европа) обичай, подхранват у жителите на селото чувството за дистинктивност. Тоест Дядовден се превръща в отличителен знак на местната идентичност.

### ИЗВОДИ И ДИСКУСИЯ

Макар и измислен в ново време, Дядовден съществува в други части на страната като традиционен (?) празник – корелат на Бабинден<sup>50</sup>. Той маркира ритуално жизнен преход в една особена социална зрялост, обременена със знание (срв. Радойнова 2015: 311), а делегираната символна власт на Дядото реабилитира остаряването като ценност.

След новоустановените данни в историята на Дядовден се открояват два етапа, предхождани от междинни периоди, условно разделени от 1957 г., 1975 г., началото на 90-те години на ХХ в. и 1998

---

<sup>50</sup> Мария Кисикова любезно ме насочи към едно от най-ранните описания на Бабинден. Те е дело на Олив Лодж и в контекста на изследвания тук проблем може да се обърне внимание на данните относно доминацията на жените по улиците, песните и ритуалните действия със сексуални конотации, пиенето на вино, малтретирането на мъжете. Авторката свидетелства, че в една от къщите било позволено на съпруга да остане по време на женската веселба и всички разбирали, че той бил привилегирован или откупен. Бил и много полезен, защото наточил вино и донесъл дърва (вж. Lodge 1947). Последното е в пряка връзка с цитираното разтълкуване на основния плакат на Дядовден („Това, което дядо знае, баба не знае“): виното и ракията.

година. Двата пълнокръвни етапа са в контекста на две различни рамки на отношение към ритуалност, традиция и фолклор.

Първият съвпада по време с политиката на БКП за създаване на нормативна „социалистическа празнично-обредна система“ като част от партийната програма за „комунистическо възпитание на трудещите се“, имаща антирелигиозен и антитрадиционен характер, макар, както отбелязва Петър Петров, да „произвежда традиция“ чрез изпълване на социалистическия празник с „ново актуално съдържание“ (срв. Петров 1997: 109, 117 – 120). В този контекст е обяснимо защо изследваният празник не съдържа в концепцията си препратки към миналото, паметта и традицията. Това е не само защото празникът е новоосновен и няма своя история, но и защото въпросните референции не са прокламирани за ценност в тогавашното общество – фокусът на партийната пропаганда е бил насочен към светлото комунистическо бъдеще, а не към традиционното или буржоазното минало. Докладът, който организаторът на Дядовден в Черешово пресъздава в интервюто пред репортера, е пример за *синхронизация* или онова „съвпадение“, както отбелязва Милена Ташева, „между стремежите в настоящето и мечтата за „светлото бъдеще“, която задава смисъл, цел и посока на живота и всекидневието на комунистическа България, и стремежите в настоящето и мечтата за „светлото бъдеще“, която задава смисъл, цел и посока на живота и всекидневието на кооператорите“ (вж. Ташева 2024).

Паралелно с това и във връзка с горните политики същият период е характерен с усилията на изследователи хореографи, фолклористи и етнографи да деконтекстуализират фолклорното изразяване и да го подготвят за представяне на сцена под формата на народно изкуство в рамките на т. нар. художествена самодейност. По този начин селските читалища стават основен инструмент за комунистическо възпитание (вж. Кръстанова 2024 и дискусията там).

Като цяло в условията на хомогенизиращите политики на държавната идеология по време на социализма (включително чрез институционализираните традиционни практики, водещи до създаването на фолклорен обект и фолклорната идентичност) именно традиционните практики създават различия (срв. Kaneff 2004: 132, 136 – 137, 140, 147 – 148, 152). Дядовден е засегнат от фолклоризацията, доколкото основните действащи лица на ритуала се обли-

чали в т.нар. народни носии. Но освен този елемент, който в периода след 1998 г. е възстановен и в днешно време е един от водещите, не бяха намерени данни за други прояви на фолклоризация.

Оригиналният организиран Дядовден е измислен в тази културно-политическа ситуация и е изкушаващо да се предположи, че е създаден в резултат именно на горепосочените политики<sup>51</sup>. Досега не бяха открити податки, които да позволят празникът да бъде разглеждан като пряк резултат от горепосочените политики. Напротив възникването му се представя като частна инициатива. Това не означава, че не е имало канали на въздействие – предположение, което се нуждае от проверка.

В следващия период „възстановяването“ на Дядовден е поето от местните активисти с водещата *личност – коалиция*<sup>52</sup>, съчетаваща позиции в местната власт (макар и само за 9 месеца като кметски наместник), в културната институция (председател на читалището) и в стопанството (земяделски предприемач)<sup>53</sup>. При този обрат активистите се обръщат към миналото, наследството и традицията, отсъстващи в идейното осмисляне на празника. Черешовският случай е само един от многото в България – Лозанка Пейчева обръща специално внимание при трансформирането на властта по места на новите актьори и на *възстановената традиция* (срв. Пейчева 2008: 223 – 226). Същевременно, както обобщава М. Ташева, „самите местни жители са инициатори и носители на промените в българските села“ (срв. Ташева 2024) – те са трансформиращи се и трансформирани и с това са ключови за изследване и разбирането на явлението.

Постепенно, не без помощта на медиите, но и на основата на политическите връзки на мястото обичаят попада в ползрението на администрацията (на общинско и областно равнище) и в публичното

---

<sup>51</sup> Срв. с изследването на Мария Кисикова, в което тя прави връзки между актуалните политики, медийния дискурс и дейността на конкретно селско читалище по „възстановяването“ на народни ритуали и обичаи (срв. Кисикова 2024а: 252 – 254).

<sup>52</sup> В случая използвам термина, за да обознача съчетаването на възловите за едно място властови позиции в конкретен социален актьор. В студията на М. Ташева е отразено подобно „сравнение между заемана позиция и личностна идентичност във всеки пореден жизнен преход“ (вж. Ташева 2024).

<sup>53</sup> За ролята на новите активисти като заместващи ролята на държавата и на комунистическата партия именно чрез примера на визираната личност вж. Антонов 2019.

политическо говорене влизат в употреба понятия като *памет, наследство, традиция, предци* (вж. Кисикова 2024б). С тези характеристики изследваното явление е идентифицирано и като фестивал и препраща към наскоро коментираните в български контекст фестивализация и неолокализъм (срв. Стоилова 2021: 65, 68, 77 – 81, 84 – 89).

Трансформирането на участниците в тържеството в публика на представленията в контекста на връзката между политическото, празничността и публичността е по-скоро глобален феномен (вж. Гаврилова 2018). Като се има предвид тази трансформация, чрез перифраза на извода на Петър Петров, направен върху анализа на друг терен, но с известни типологични съответствия до черешовския, може да се каже, че празникът *на* дядовците се превръща в празник *за* тях (срв. Петров 1997: 120 – 122). Също така обобщението на изследователя, че „организирането на празника „отгоре“ (каквото е случаят с обновления Дядовден б. м., С.А.) ограничава спонтанността и креативността на обикновените хора. На тях се отрежда ролята на „поканена“ публика“ (срв. Петров 1997: 124), е валидно и за настоящия случай, с допълнението, че друг вариант на празника е трудно постижим. Основната предпоставка за това са коментираните по-преди обективни житейски обстоятелства и трансформацията от хомогенна общност в хетерогенна публика.

Следващ съществен момент е свързан с конституирането на местната идентичност около уникалността на празника. Обстоятелството, че в този си вариант Дядовден е изцяло местно творение, води до отличаване на празника, на главния обреден персонаж и на цялото село. Тези характеристики на Дядовден наподобяват някои елементи от Калоферското мъжко хоро – сравнение, налагащо се от известността на последното, „мъжкия елемент“ в двата обичая и от пряката им връзка с *традиционализацията* като „възстановка на народни традиции“ и използването им като идентификационен ресурс (срв. Лулева 2020: 211). Това, което отграничава Дядовден, обаче е придържането към наратива за измислянето на празника и приемането на идеята за промяна (т.е. за актуализиране на традицията според условията). Отказът от твърдото нормиране на протичането на празника и отвореността за постоянно надграждане удържат уникалността на Дядовден, независимо че в различните му аспекти се откриват аналогии в други контексти.

Тук най-важна е фигурата на Дядото. Самото сравнение с папската позиция, макар и направено на шега от страна на гост на тържеството, подсказва, че Дядото притежава характеристики на *отличен*. Той е избран, защото притежава определени качества, ценени от тези, които го удостояват с честта. Това наблюдение в някаква степен кореспондира с извода на Стойка Пенкова относно това как героите на социалистическия труд превръщат кооперативното стопанство в образцово: „те *сами-са-направили-себе-си*, интериоризирайки (отвън навътре) избраността на мястото и формирайки (отвътре навън) дистинктивни идентичности, чрез които да го обживеят и превърнат в това-което-то-наистина-е“ (срв. Пенкова 2024)<sup>54</sup>. Прилагането от страна на изследователката на тази бурдийовистка идея помага случаят на избор на Дядото и обредите, с които той е овластен за конкретния празничен ден, да бъде разглеждан като *ричуал на институиране*. Самият Пиер Бурдийо отбелязва, че чрез този тип ритуали се установяват „трайни и често неотменими различия между избраните и изключените, по подобие на средновековния ритуал на посвещаване в рицарство“ (срв. Bourdieu, 1998: 54). Спирам се на този цитат заради споменаването в него на посветителския ритуал и провокиран от заявеното от последния Дядо, че с *нетърпение* чака да служи на селото – по подобие на рицаря, служещ на своя сюзерен – *извора на почестите*<sup>55</sup>. „Да се институира идентичност, по Бурдийо означава да се наложи име, което е равнозначно на това да се припише социална същност“ (срв. Пенкова 2024). И като „папа“, и като служещ Дядото задава хоризонт за символна личностна реализация, възможна именно в с. Черешово<sup>56</sup>.

В крайна сметка би могло да се обобщи, че чрез актуализиране на традицията се:

- 1) дава възможност за взаимно синхронизиране, макар и само в един определен календарен момент – този на празника – на личния и на социалния ритъм;

---

<sup>54</sup> Разликата е във факта, че Дядото е само един, а отличаването по принцип се отнася за няколко души (въпреки че все пак са малцина, за да не се допусне девалвация на отличието).

<sup>55</sup> В това изказване може да се открие една „интериоризирана необходимост“ (Ташева 2024).

<sup>56</sup> Срв. с модуса „*Кмет* като лично име“ в казуса на Ташева (Ташева 2024).

- 2) поддържа местната идентичност;
- 3) прави опит за хомогенизиране на вече хетерогенната селска социална тъкан;
- 4) осъществява символен индивидуален, но колективно санкциониран преход към третата възраст, при който остаряването е почет, а удостоеният чрез ритуала придава отличителност и на мястото.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Антонов, С. 2019. Визуална история и „битката за паметта“ (един случай на трансформиращо се село). В: Златкова, М., Пенкова, С., Митев, Т., Антонов, С. (съст.). *Трансформиращото (се) село*. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 70 – 111. [Antonov, S. 2019. Vizualna istoriya i „bitkata za pametta“ (edin sluchay na transformirashto se selo). V: Zlatkova, M., Penkova, S., Mitev, T., Antonov, S. (sast.). *Transformirashtoto (se) село*. Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“, 70 – 111].
- Антонов, С. 2022. Актуализираната традиция в трансформиращото се село: случаят „Дядовден в село Черешово“. В: Кръстанова, К., Антонов, С. (съст.). *Фрагменти от селото в преход: хора и места*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 34 – 40. [Antonov, S. 2022. Aktualiziranata traditsiya v transformirashtoto se selo: sluchayat „Dyadovden v selo Chereshevo“. V: Krastanova, K., Antonov, S. (sast.). *Fragmentsi ot seloto v prehod: hora i mesta*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, 34 – 40].
- Гаврилова, Р. 2018. Храна и публичност: срещи в празника. – *Българска етнология*, 4, 488 – 506. [Gavrilova, R. 2018. Hrana i publichnost: sreshti v praznika. – *Balgarska etnologiya*, 4, 488 – 506].
- Генчева, Л. Д. 2018. *От Балкана до равнината. Историите на Черешово*. Русе: Лени Ан. [Gencheva, L. D. 2018. *Ot Balkana do ravninata. Istoriite na Chereshevo*. Ruse: Leni An].
- Кисикова, М. 2024а. *Читалище и време. Институционално съграждане и обществена трансформация. Из страниците на летописната книга*. Пловдив: Университетско издателство „Паисий Хилендарски“. [Kisikova, M. 2024a. *Chitalishte i vreme. Institutsionalno sagrazhdane i obshtestvena transformatsiya. Iz stranicite na letoписната книга*. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hilendarski“].

*stranitsite na letopisnata kniga*. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hilendarski“].

Кисикова, М. 2024б. Преосмисляне и предоговаряне на общностна идентичност. Случаят Пчеларово. В Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Kisikova, M. 2024b. Preosmislyane i predogovaryane na obshtnostna identichnost. Sluchayat Pchelarovo. V Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, ].

Кръстанова, К. 2024. От традиционното хоро до сценичното изкуство и културното наследство. Културни политики и социална трансформация. В Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Krastanova, K. 2024. Ot traditsionnoto horo do stsenichnoto izkustvo i kulturnoto nasledstvo. Kulturni politiki i sotsialna transformatsiya. V Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, ].

Лулева, А. 2020. Традиция и традиционализация: Калоферското мъжко хоро. В: *Етнологията в променящия се свят: Сборник в чест на 80-годишния юбилей на проф. д.ф.н. Радост Иванова*. (А. Лулева и др. съст.). София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 197 – 216. [Luleva, A. 2020. Traditsiya i traditsionalizatsiya: Kaloferskoto mazhko horo. V: *Etnologiyata v promenyashtiya se svyat: Sbornik v chest na 80-godishniya yubiley na prof. d.f.n. Radost Ivanova*. (A. Luleva i dr. sast.). Sofiya: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“, 197 – 216].

Пейчева, Л. 2008. *Между селото и вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. [Peucheva, L. 2008. *Mezhdu seloto i vselenata: starata folklorna muzika ot Balgariya v novite vremena*. Sofiya: Akademichno izdatelstvo „Prof. Marin Drinov“].

- Пенкова, С. 2024. Трансформации и дистинкции в българското социалистическо село: как ТКЗС „Георги Димитров“ в с. Ръжево Конаре се превърна в „демонстративно образцово стопанство“. В Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, . [Penkova, S. 2024. Transformatsii i distinktsii v balgarskoto sotsialisticheskoto selo: kak TKZS „Georgi Dimitrov“ v s. Razhevo Konare se prevarna v „demonstrativno obraztsovo stopanstvo“. V Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashtototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, ].
- Петров, П. 1997. Съборът в Радуил. За социалистическата трансформация на един религиозен празник. – *Български фолклор*, № 3 – 4, 104 – 129. [Petrov, P. 1997. Saborat v Raduil. Za sotsialisticheskata transformatsiya na edin religiozen praznik. – *Balgarski folklor*, № 3 – 4, 104 – 129].
- Радойнова, Д. 2015. Да би младо знаело, да би старо можело. За възрастта в българската фолклорна култура. В: Златкова, М., Петкова, Б., Антонов, С. (съст.). *След следващата запетая. 20 години етнология в Пловдивския университет. Сборник от юбилейна научна конференция, Пловдив 2012*. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, 306 – 314. [Radoynova, D. 2015. Da bi mlado znaelo, da bi staro mozheo. Za vazrastta v balgarskata folklorna kultura. V: Zlatkova, M., Petkova, B., Antonov, S. (sast.). *Sled sledvashtata zapetaya. 20 godini etnologiya v Plovdivskiya universitet. Sbornik ot yubileyna nauchna konferentsiya, Plovdiv 2012*. Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“, 306 – 314].
- Стоилова, Е. 2021. Празници и фестивали на храните: валоризация на локалното кулинарно наследство. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“. [Stoilova, E. 2021. Praznitsi i festivali na hranite: valorizatsiya na lokalnoto kulinarno nasledstvo. Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski“].
- Ташева, М. 2024. Към една социоаналитична интрепретация на жизнените преходи в трансформиращото (се) село. В Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, . [Tasheva,

- M. 2024. Kam edna sotsioanalitichna intepretatsiya na zhiznenite prehodi v transformirashtoto (se) selo. V Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashtoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, ].
- ШМИТ, Ж.-К. 2019. *Ритмите през Средновековието*. София: Издателство „Изток-Запад“. [orig. Jean-Claude Schmitt. *Les rythmes au Moyen Âge*].
- Bourdieu, P. 1998. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Eriksen, T. H. 2001. *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London – Sterling, VA: Pluto Press.
- Geertz, C. 1957. Ritual and Social Change: A Javanese Example. – *American Anthropologist*, 59 (1), 32–54. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/666528>.
- Hobsbawm, E. 1992. Introduction: Inventing Traditions. – In: Hobsbawm, E., Ranger, T. (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1 – 14.
- Kaneff, D. 2004. *Who Owns the Past? The Politics of Time in a 'Model' Bulgarian Village*. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Lodge, O. 1947. Babin Den: Midwives' Day in Bulgaria. – *Man*, 47, 83–85. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2793190>.
- van Gennep, A. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Pre

ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И АКТЬОРИ  
НА ПРОМЯНАТА:  
СЛОВЕСНИ И ДИГИТАЛНИ РАЗКАЗИ





# ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И КРИЗИ НА „МЛАДИ ПЕНСИОНЕРИ“ В СЕЛА СЪС „ЗАТИХВАЩИ“ ФУНКЦИИ – ПОЛИТИКИ И ГРАНИЧНОСТ<sup>1</sup>

*Анелия Авджиева*

**Резюме:** В селата със „затихващи“ функции се наблюдава различна степен на активност на все по-застаряващо население в лицето на „младите“ пенсионери – родените през 40-те и 50-те години – тези, които не са напуснали селата, и малкото, които са се завърнали в тях. Чрез проследяване на житейския път на някои останали и завърнали се ще очертая няколко важни акцента в осмислянето на социализма като период на носталгия в пограничните зони тогава и сега, какво се случва след промените от 1989 г. и с какво се сблъсква един „млад“ пенсионер, взел решение да води природосъобразен начин на живот в своите старини или решил да възстанови/запази „връзката с корените“ си. От интерес са формите на локално взаимодействие, както и как човек се справя с липсите – на хора, на връзки, на търсена комуникация, на здравна и институционална помощ и др., и как се случва преходът от град към село, от работещ към пенсионер.

**Ключови думи:** „млади“ пенсионери, остаряване, погранични села, взаимопомощ

Конструктът за „селото“ като утопия и хетеротопия не е чужд на хуманитарните и социалните науки. Като обект на научни интереси в тези социални и културни територии се изследват различни аспекти на всекидневния и празничния живот, на уседналостта и мобилността, на устойчивото развитие, културно-историческата памет, различните форми на наследство, както и погледът към тях като своеобразни хъбове за иновации и трансформации. По-малко внимание е обърнато на обитателите на селата и по-конкретно на „младите“ пенсионери<sup>2</sup>, които се завръщат, но и които са останали и тяхната роля за поддържане на устоите на идентичността и паметта в локален аспект. Тяхната роля е ключова в села със „затихващи“ функции (но и не само), каквито са по-голямата част от селата в пограничните зони на страната.

---

<sup>1</sup> Статията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

<sup>2</sup> Поколението на родените в края на 40-те и през 50-те години.

Пограничните зони на една суверенна държава като че ли по правило са обект на двойствени политики. От една страна, на почти пълно изоставяне поради отдалечеността от големите градове, които действат като големи социо-икономически инкубатори, обединили в себе си разнородни ресурси, способстващи за техния растеж и развитие. От друга страна, на насърчаване на тяхното икономическо (но и не само) развитие на национално, и в контекста на Европейския съюз и на международно равнище, чрез различни рамкови програми за развитие, поради ограничените ресурси. Тези процеси имат своите отражения както в полето на икономиката и демографията, така и в културните пластове, оплитащи човешките взаимоотношения, включително биокултурното наследство<sup>3</sup>. Обезлюдяването на пограничните зони е тенденция, която се наблюдава глобално, но има ясни глокални специфики, най-вече изразяващи се в овластяване на хората в пенсионна възраст (що се отнася до българския пример), които стават основни актьори. Тяхната дейност се оказва ключова за възраждането на местата и привличането на нов интерес към тях. От значение е и Ковид пандемията за промяната в социо-културната динамика на селата, по време и след която не малко млади семейства и хора решиха да се завърнат в родните или да се заселят в съвсем непознати за тях села и да открият или да преоткрият живота на село – това обаче би била тема на друго изследване.

Фокусът ми е насочен към основен процес от житейския път на човека – остаряването като период на надграждане и предаване на вече усвоеното и въплътено познание и неговото практическо прилагане във всекидневието на остаряването чрез заемане на нови позиции и тяхното вписване в живота на село<sup>4</sup>. Настоящият текст ще представи примери от пограничните зони на община Ивайловград, като се концентрира върху две съседни села – Покрован и Хухла. Чрез личните истории на „млади“ пенсионери в тези села ще се раз-

---

<sup>3</sup> Повече за биокултурното наследство виж анализа на Елица Стоилова, която разглежда подробно неговата роля като „взаимодействието между природно и културно и на връзката между биологично разнообразие и наследство“ (Стоилова 2024).

<sup>4</sup> Повече за целта на проекта *Живнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* виж на:

<https://selovprehod.uni-plovdiv.bg/index.php/component/content/article/16-2022-02-04-16-33-00/50-2022-02-07-22-10-17?Itemid=101> (посетен на 08.01.2023).

крие картина, която да обрисова политиките и тяхното въздействие – наличие, липси и трансформации, както и различните стратегии за справяне със старостта и липсите – на хора, на комуникация, на развитие, на наследници. Целта на текста е да отговори на въпроса как останалите и завръщащите се пенсионери в села в погранични територии се справят с житейските кризи на остаряването. Хипотезата ми е, че основните способности за справяне с тези кризи се коренят в понятия като солидарност, взаимопомощ и активизъм на „политики отдолу“, които не са универсални, а имат своите локални вариации, пряко обвързани с пространството като социална и природна среда. Следвам синхронна историческа траектория, очертана от спомените на събеседниците ми, която е многократно пресечена от жизнените проекции в различните пътища на отделните актьори и пряко се влияе от историческото наследство, националните и международните политики и биокултурното наследство.

### **ИСТОРИЧЕСКИ КОНТЕКСТ И ТРАВМАТИЧНО МИНАЛО**

Покрован и Хухла – в миналото свързвани от мост над река Арда<sup>5</sup>, сега се намират на юг от язовир „Ивайловград“. Макар и мостът вече да е под водите на язовира, те са свързани чрез общата колективна памет, причислявайки се към Западна (Беломорска) Тракия, която има своята заплетена историческа съдба, бидейки на границата между България, Гърция и Турция (вж. Райчевски 2013; Порязов 2008; Шалапатов 2011 и др.). Тя е свързана с опустошаването, заграбването и безчинствата в редица селища в този край при оттеглянето на османските и гръцките военни части в края на Балканската война през 1913 г.<sup>6</sup>, познато като „Разорението на тракийските българи“,

---

<sup>5</sup> Мостът в момента се намира под водите на язовира, чийто строеж е започнал през 1959 г. и приключва през 1964 г., но присъства в спомените на по-възрастното поколение (около 70 – 90 годишните) най-вече чрез спомени от тяхното поранно детство и юношество. Той е запечатан и в един исторически момент на посещение на един бъдещ папа като апостолически визитатор – Анджело Джузепе Ронкали в с. Покрован, който прекосява моста на магаре в обиколката си на униатските селища в Югоизточна България през 1925 г.

<sup>6</sup> През септември 2023 г. са отбелязани 110 години от Разорението на българите от Беломорска и Одринска Тракия на фестивала „Мистериите на Хухла“ с искане тези събития да бъдат включени в историческата национална памет, подобно на тези в гр. Батак.

както и чрез връзките и смесените бракове поколения назад. Мотивът за избора на тези села, а не на някои други от общо 51 села в общината, се определя както от посочените по-горе връзки, така и от различната степен на активност на тяхното застаряващо население – тези, които не са напускали селата, и малкото, които са се завърнали в тях, както и трансформациите на селските пространства. Не мога да пренебрегна и факта за родовата ми свързаност с тези места.

Село Хухла отстои на 10 км от Ивайловград. Историята му е подробно представена от историчката Василка Ташкова (вж. Ташкова 2022). Има предположения, че то възниква заедно с три села в близост – Покрован, Горноселци (Горно юбрю ерен) и Камилски дол (Деве дере) в средата на XVI век, като се споменава, че „между четирите села (Горноселци, Покрован, Камилски дол, Хухла) има родствени връзки и жителите им поддържат много близки контакти“ (срв. Ташкова 2022: 179). Само с Покрован те са намалели след приемането на униатството в средата на XIX век, но не са изчезнали. В текста подробно са описани възникването, етимологията на името, поминъкът и развитието на селото, като се очертани и връзките с гореспоменатите селища. Сега селото наброява 30 души според националното преброяване от 2021 г.<sup>7</sup>, като двама от жителите са на възраст 10 – 14 и двама на възраст 30 – 39 години.

Село Покрован се намира на 9 км от Ивайловград. За историята и развитието на селото в напечатано, но не и публикувано официално издание, което включва и информация за периода 1964 – 1986, разказват Георги Вичев – архимандрит Велик – свещеник в селото близо 50 години от 20-те години на XX век и инж. Иван Георгиев – местен. Жителите му приемат униатството още през 1860 – 1861 г. – в самото начало на неговото появяване<sup>8</sup>. Не само жителите на това село в Из-

---

<sup>7</sup> Виж [https://infostat.nsi.bg/infostat/pages/reports/result.jsf?x\\_2=1962](https://infostat.nsi.bg/infostat/pages/reports/result.jsf?x_2=1962) (посетен на 11.10.2023).

<sup>8</sup> През 1860 г., малко преди борбата за независима църква на българите, група активисти решават, че трябва да се намери решение на въпроса, свързан с църковната независимост и влиянието на гръцкото духовенство над българското религиозно и културно самосъзнание. Така през същата година се изпраща писмо до римския папа за помощ, свързана с този въпрос. Като следствие от тези действия е сключена уния между група българи и католическата църква. За втори път в историята на българите се установява съюз между православни и католици и се появява групата на *католиците от източен обред* – т. нар. на местен жаргон *униати*.

точните Родопи се решават на тази стъпка, но пък това е единствената локална общност, в която всички българи (защото е било населявано и от турци) решават да приемат унията между Западната и Източната църква, с което след напускането на местните турци през 1913 г. то остава „религиозно изчистено“. В неиздадената версия на посочения по-горе труд, но налична сред някои от местните в печатен, почти апокрифен вариант, е проследена етимологията на името, включени са исторически бележки от Античността досега, дадена е подробна информация за приемането на унията, записани са спомени на оцелели и техните наследници за събитията през 1913 г., поместени са подробни списъци с топоними и значими точки за местните от селото и околността, проследено е как се развива „новото“ село (частта е озаглавена „Новият Покрован“) след края на Балканската война, през какви кризи преминава (войни, природни катаклизми, както и пандемии свързани с испанския грип и чумата), как се развива в апогея на социализма (в частта „Съвременният Покрован и Покрован през социализма“), поместена е информация за мигрантските вълни, като поименно са посочени първите мигранти, дадена е и етнографска информация, свързана с родовите връзки, песенния фолклор, местния диалект (има речник), кулинарията и др. Сега селото наброява 62 души според националното преброяване от 2021 г.<sup>9</sup>, предимно хора над 60-годишна възраст. Покрован и Хухла са единствените села, които не са променяли своите имена през годините (по време на османското владичество и на Възродителния процес), а населението се самоопределя като етнически българи.

През 2023 г. се отбелязаха 110 години от Разорението на тракийските българи през 1913 г., описани подробно от проф. Любомир Милетич в едноименния му труд (вж. Милетич 2019), който само няколко години по-късно описва събитията, обхождайки засегнатите селища<sup>10</sup>. Именно тази книга е като „библия“ за немалко от наследниците от селата, носещи тази колективна памет в община Ивайловград. Десетки хиляди семейства са жертви на оттеглящите се войскове части на османската армия, башибозука и част от гръцките

---

<sup>9</sup> Виж [https://infostat.nsi.bg/infostat/pages/reports/result.jsf?x\\_2=1962](https://infostat.nsi.bg/infostat/pages/reports/result.jsf?x_2=1962) (последно посетен на 11.10.2023).

<sup>10</sup> По темата работят и български историци като Светлозар Елдъров (2008), Георги Граматиков (2007), Стоян Райчевски (2013), Петър Ненков (2020) и др.

войски, опожарени са махали и цели селища, а случилото се, както тогава, така и в съвремението не е намерило нужния отзвук сред обществото – такава поне е възприятието на наследниците, което е засвидетелствано от изготвянето и изпращането на поредно протестно писмо към управляващите през септември 2023 г.<sup>11</sup>

Разказите са повторени в подробности и в различни локални трудове, като например този на отец Велик Вичев от село Покрован (2009), който подробно записва спомените на хора, спасили живота си, в книга, разказваща за историята и развитието на селото, както и в книгата на Димитър Пасков (1995) за с. Хухла и историята на едно семейство.

Паметта за събитията се предава както в семействата, така и на локално общностно ниво. Това се проследи и по време на фестивала „Мистериите на Хухла“ през 2023 г., чиято тема бяха именно тези събития: чрез изкуство – стихове и музика – се затвърждава колективната памет, която се вплита в творчеството като форма на изразяване и спомняне.

### **СПОМЕНИ ОТ СОЦИАЛИЗМА И ВЪТРЕШНОМИГРАЦИОННИ ПРОЦЕСИ**

Противоречиви са спомените на отделните хора в двете села, с които проведох разговори относно периода на социализма и живота им в тези години. Спомените им, исторически зададени като „тогава“, се оглеждаха в преживяванията и начина на живот „сега“, пречупени през личните и семейните истории. Разказите са конструирани в постоянна диспозиция на това какво е имало тогава и какво няма сега. Тогава, разказват местните, животът на селските общности по границата е бил по-добър – както икономически, така и като общуване – имало е хора в селата, в „нямането“ на разнообразие и свобода на изразяване хората „имали“: работа, дом, достъп до здравеопазване, достъп до културни събития и т.н. За по-голямата част от събеседниците ми – както тези, с които разговарях по време на теренните посещения, така и всички онези, които срещам в годините назад, връщайки се към родното място на родителите ми, паметта за живота в местата в техния пограничен район по времето

---

<sup>11</sup> Виж <https://tretavazrast.com/2023/09/19/иван-бунков-организатор-на-фестивала/> (последно посетен на 11.10.2023).

на социализма е по-скоро носталгична. Носталгия, която възприемам като „културна практика, а не зададено съдържание“, както е описана и от Даниела Колева в книгата ѝ *Памет и справедливост. Лични спомени и публични разкази за комунизма* (вж. Колева 2020). В книгата си тя развива понятието за соцносталгия, която разгръща през колективният разказ за нея – разказ, който се съотнася и към спомените на местните в изследваните погранични села.

За Мария Сотирова от с. Покрован годините на нейното детство са изпълнени със спомени за нищета и тежък физически труд, най-вече свързан с отглеждането на тютюн<sup>12</sup>, подобно на много нейни връстници. Родена през 1950 г., тя напуска селото на 13-годишна възраст, за да продължи да учи в гимназия по настояване на баща ѝ, за когото това е бил изход за Мария към по-добър живот. Спомня си ходенето пеша до училището в Ивайловград, както и как през зимните дни бащите на децата ги придружавали, за да им правят път през снежните преспи. Всяка седмица тя се връщала у дома при родителите си, за да им помага в отглеждането на тютюн и друга работа за семейството, но и за селото и района – например споделя как е участвала в изграждането на пътищата в района. Като най-щастливо определя времето на своето юношество, след като е напуснала селото, и след това ученето ѝ на педагогика в Пловдив. Споделя, че това, което ѝ е липсвало, е била подкрепата някой да я упъти в нейните желания – не е знаела кой град какви възможности ѝ предлага, за разлика от осведомеността, която има в днешни дни. Многократно се е сблъсквала с трудности около самото пътуване поради статута на погранична зона, достъпът до която се получавал след издаване на пътен лист. Запознава се със съпруга си в селото, като тайно сключват църковен брак в местната църква поради рестрикциите, наложени от комунистическата партия. По подобен начин кръщава по-късно и децата си. Нейният житейски път съвпада с този на голяма част от напусналите погранични села в община Ивайловград по време на социализма.

Колективният разказ се свързва с развитието на пограничните зони – и като инфраструктура, и като осигуряване на работни

---

<sup>12</sup> Това е масово отглежданата култура в община Ивайловград по време на социализма: „Самата категория на земята е девета, шеста категория. По-камениста. Тютюнът става най-добре...“ (Златка Христова, Хухла, 2023 г.).

места, и като транспорт, и като помощ за семейството. По време на социализма Покрован е било едно от най-големите села в района и е било общински център, обединявайки още 12 близки села, включително и с. Хухла. Най-често разказите се свързват с издаденото на 10 май 1982 г. *Постановление № 22 на Министерския съвет за ускорено социално-икономическо развитие на селищните системи от четвърти и пети функционален тип, от граничните райони и от Странджанско-Сакарския край през осмата петилетка и до 1990 г.* В него започва активно развитие на граничните зони, в които се включва и община Ивайловград. Мария Сотирова от Покрован, която решава да се завърне в родното село след пенсионирането си преди около 10 години, водена от чувството на свързаност с мястото, споделя:

*Значи, както е едно време, когато бях в бригадата, десети клас ученичка и правихме пътя, тогава за първи път дойде Тодор Живков и каза, ние наредени тука на Колибаря всички, и той каза: „Ооо, вие сте от Бога забравени и от властта изоставени! И той направи настина доста тогава вече, като видя какво представлява наистина Ивайловград, опита се да построи някакви заводчета – „Копринка“, за да могат хората да се задържат (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.).*

След това посещение и издаването на постановлението започва строителство на жилищни сгради на общински поземлени имоти и предоставяне на жилища безвъзмездно на хора от цялата страна, които решават да се заселят в пограничните зони. Осигурява се финансова помощ на човек и/или неговото семейство за заселване с условието, че трябва в продължение поне на 10 години новите заселници да останат, работят и да се развиват в избраното от тях място – доколкото това се е случило, има противоречиви мнения: *„От вътрешността дойдоха, оправиха се, взеха парите и си отидоха. Нищо не оправиха! Те не останаха тука. Никаква устойчивост няма. Колкото Странджа – Сакар беше устойчива. Както в Странджа, така и тука (бел. автор – е обезлюдено). Той, Тодор Живков, хубави работи правеше, ама...“* (Златка Долапчиева, Хухла, 2022 г.).

Резултатът за местните, не само от Покрован и Хухла, е масово изселване на млади хора и семейства от селата към общинския център Ивайловград, но и осигуряване на икономическа, транспортна, здравна и социална стабилност. Според бившия кмет на

Покрован Атанас Димитров, който заемал поста от 1973 г. до 2004 г. в продължение на 31 години, това постановление колкото е помогнало, толкова е и навредило поради изселването на младото население, което е могло да остане по селата и да ги развие още повече. Това мнение споделя и Мария:

*Та затова тези села просто се изпразниха. И после дойде едно ново постановление. Като направиха тези малки заводчета, вместо да пуснат превозни средства, които да вървят от Ивайловград до тука, и хората да си живееха тука, и цялме да запазим и училищата, и всичко! А те им дадоха жилища в града! И им казаха: „Елате в града!“ Горноселци напълно се обезлюдиха, в Покрован останаха само родителите – няма младо семейство, всички отидоха там, и децата се преместиха там, и така селото се обезлюдиха (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.).*

За друга Мария, пенсионира се преди няколко години и преместила се на село заедно със съпруга си като земеделски производители, това постановление е било по-скоро положително, защото е повишило качеството на живота им. Тя и съпругът ѝ са се възползвали от предоставената в него възможност и се пренасят да живеят в Ивайловград. Споделя, че за по-младите семейства, живеещи в граничните зони, имало възможност за безплатно пътуване в различни краища на страната през *Съюза на българските автомобилисти*<sup>13</sup>, което било допълнителен стимул за заселване и оставане и от което тя и семейството ѝ се възползвали многократно (за разлика от населението във вътрешността на страната).

Малко по-различен е пътят на Златка Христова от Хухла, майка на 5 деца, която променя неколkokратно местожителството си. Родена в Хухла, тя учи първо там до 7-и клас, после се мести да учи в Бургас, след което в гр. Мадан (1969 г.), следвайки съпруга си, който бил бомбаджия в местния рудник, а тя учила електротехника. Никога не е работила по професията си – работила е в счетоводство, ЗКД-то (Завод за крепежни детайли в Ивайловград), машинист, управител на стол, секретчик във военното поделение, била е машинописка в Партийния съвет. Нейните спомени за жи-

---

<sup>13</sup> Познат като СБА. Това е неправителствена и неполитическа обществена организация, създадена през 1957 г. под името Български автомобилен и туринг клуб (БАТК).

вота в пограничните райони са по-различни от тези на други респонденти поради професията на съпруга ѝ: „*Какви програми, какво говориш ти? Ния бяхме на заставата (бел. автор – на с. Ламбух, на с. Меден бук, на с. Славеево, на гр. Ивайловград), никой не ми е давал квартира!*“ (Златка Христова, Хухла, 2023 г.), но и същевременно: „*Всичко имаше по комунизма, живота беше по-спокоен. Животът ми беше по-труден. Винаги ми е било тежко – никой не ти казва колко деца да родиш, как да живееш, как ще процедираш със средствата. Яд ме е сега, като не слушат – никой никого не слуша. Сега на кой да се оплачеш? Преди имаше поне едно място, където можеш винаги да отидеш да се оплачеш*“ (пак там).

В средата на социализма започва и постепенната миграция от села в пограничните райони към по-големи градове във вътрешността на страната, което тогава е било трудно, тъй като било обвързано с конкретни изисквания: „*Ние тогава искахме да се заселим и ние така в градовете, но тогава не се даваше жителство. Аз исках в Пловдив да живея, не исках в Кърджали или тука, но там учих и там си останах*“ (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.). Впечатление прави частта от книгата за с. Покрован, в която поименно и чрез посочване на съответното населено място са изброени мигрантите и техните семейства, които успяват да се преместят през 70-те години, оставяйки след себе си своите близки и своите наследства, най-вече в лицето на къщи и земи (ниви, лозя, бостани, пасища – тогава част от ТКЗС, но останали в спомените им като „техни наследства“). Те продължават да инвестират усилия и средства в запазване на съществуващите връзки, в което обучават и своите преки наследници. Тези връзки в по-честия случай се губят с второто поколение, родено в новите градове и селища. В личните си спомени Атанас Димитров също си спомня намерението да мигрира, осуетено поради избора му за кмет: „*Ваши хора от селото те предложиха да станеш кмет – ако искаш – казвай, ако не искаш – недей. Само ти ще го оправиш това село – виждаш ли някой друг? Прибирам се в Покрован и не мога да проумея: „Аз, кмет на Покрован. Аз, кмет на Покрован“ Тъкмо щях да бягам [...]*“ (Атанас Димитров, с. Покрован, 2022 г.). Роден в средата на 50-те, той никога не е напуснал селото и е бил един от най-разпознаваемите хора в политическия живот в общината, също така и неформален лидер.

## ВРЕМЕТО НА ПРЕХОДА

Преходът в България е един доста дълъг период на смяна не само на политическата и икономическата система, но и на трансформация във всеки сектор на обществения живот, включително и в индивидуалните и колективните представи и ценностна система. От време на различни ограничения, затвореност и стремеж към унифициране при социалистическия режим се преминава към явно деклариране и манифестиране на различни „свободи“, високи нива на инфлация, масово обедняване на обикновения гражданин и ярки контрасти в обществения живот в изразяването на различните социални и икономически статуси<sup>14</sup>. Андрей Райчев и Кънчо Стойчев правят две кратки заключения: „а. в хода на Прехода се идеализира „социализмът“, животът при реалния социализъм. На финала на Прехода този социализъм вече се привижда като земен рай. Тоест „Беше хубаво“ се трансформира до „Беше много хубаво“, „Беше прекрасно, изключително“ и пр.; б. в хода на Прехода картината на „сегашна България“ става все по-черна. Накрая, като общо място се приема, че „Днешна България е ад“. Тя бива виждана като една напълно рухнала страна, без индустрия, без селско стопанство, ограбена, със слаба държавност и вилнееща престъпност. Този образ е така силен, че дори през 2004 г. (когато България достигна равнища на БВП приблизително равни на равнищата от 1989 г.) се споделя от над 2/3 от населението! Или: „Стана лошо“ също се усилва към „Стана много лошо“, „Стана кошмар, трагедия“ ( Райчев, Стойчев 2008: 68). В този период, подобно на други места в страната, продължава миграцията на жителите – както вътрешната към по-големи градове в страната, така и външната.

В тази политическа и икономическа ситуация 90-те години за пограничните райони са трудни – продължава обезлюдяването, затварят се фабрики вследствие на приватизацията, затварят се училища, читалища, детски градини, здравни служби, премахва се едно от основните средства за информираност – радиоточката: *„Просто нещата си отиват невъзвратно. Никога вече. В Покрован от 95-а година нямаме училище, нямаме детска градина и тогава после отидоха – последно затриха радиоточката, здравната служба,*

---

<sup>14</sup> Повече за прехода в България вж. Райчев, Стойчев 2008.

*МТС бригада няма, друга – няма“ (Атанас Димитров, с. Покрован, 2022 г.). След „перестройката“ от 1989 г. Златка от Хухла се пренася в София със семейството си за 1 година като осем месеца е работила денонощно, за да изхранва и изучи своите 5 деца (3 момчета и 2 момичета): „След 89-та имахме много заеми. В София работих в Орландовци на гъбарски цех – сутрин ставах в 6, връщях се в 11, после трябва да переш, да готвиш, моят мъж беше охрана там. [...] След София се върнахме на село – майка с 5 деца на 54 лева ме пенсионираха – това ми причини перестройката. 18 години след работа работя като магазинер-консултант (бел. автор – докъм края на 2020 г.)“ (Златка Христова, Хухла, 2023 г.).*

Скъсват се родови връзки, а децата, които отиват на гости при своите баби и дядовци са все по-малко с всяка изминала година или поради икономически причини, или защото последните са починали. Постепенно започват да се продават изоставени къщи.

#### **ЧАСТ ОТ ЕВРОПЕЙСКОТО СЕМЕЙСТВО – ЧУВСТВО ЗА ИЗОСТАВЕНОСТ, ПОЛИТИКИ ЗА МЯСТОТО И ХОРАТА И ОБЩНОСТНИ ПОЛИТИКИ ОТ МЯСТОТО И ХОРАТА**

*„Много е труден контактът между хората. Хората се затвориха“  
(Златка Долапчиева, Хухла, 2022 г.)*

Граничните зони на една държава имат по-особен статут не само що се отнася до възприемането на границата като разделяща една суверенна територия от друга, като риск, който изисква по-висока степен на защита и сигурност, но и поради отделянето на различни общности на базата на маркери като идентичност, език, култура и тяхната отдалеченост – географска, но и символна. Едновременно с това границата винаги е била конфликтна точка на национални и международни интереси и политики с различен интензитет, които надделяват над фактическото състояние на междучовешките отношения. Важни за тяхната сила и устойчивост са солидарността, взаимопомощта, съпричастността – механизми, които се отключват особено в състояние на различни по естество кризи, в каквито са поставени общностите в изследваните територии. Начините за преодоляване на тези кризи се изобретяват на първо място в самата локална общност, а после – чрез приемането

на адекватни мерки на политическо ниво, които да подпомогнат местните нужди.

В Покрован и Хухла немалка част от местните са на мнение, че са изоставени. На първо място – от държавата и от институциите:

*Нямат интерес. Нали сега с тази глобализация, с този Европейски съюз нали това ни прави, нали ни прави общи. Ама кой ще ти гледа – ние сме последната дупка на кавала! Ние сами трябва да си го решим проблема. Няма устойчивост в политиките – нито в предишните, нито в сегашните. Единственото, което ги е държало хората, е духът. [...] Какво направиха – едни панелки – нищо! [...] По-рано имаше някакви програми, но сега вече няма нищо. Няма я държава! Никаква! (Златка Долапчиева, Хухла, 2022 г.).*

На второ място – изоставянето е от другите хора (тези, които са „нагоре“, от вътрешността на страната, но и останалите жители на селото) и заради липсата на подкрепа: „Много е труден контактът между хората. Хората се затвориха“ (пак там). Това чувство на липса е травмиращо не само от гледна точка на чувството за общностност, но и от гледна точка на самоинициативността, творчеството и предприемачеството.

Един от механизмите за преодоляване на тази криза е свързан с взаимопомощта на базата на близко съседство или родствени връзки. Така тези, които трайно живеят в селата, понякога се включват в стопанисването на къщите и дворовете, засети с различни зеленчуци, на тези, които са приходящи и живеят там сезонно или само за кратки интервали от време. Помощта се изразява в грижа за имота: в поливане, прекопаване, почистване, прибиране на продукцията. Тези отношения непрекъснато биват захранвани чрез всекидневни дейности като ходене на кафе, пазаруване в града (в селата няма магазини, а по-голямата част от живеещите в тях нямат кола и/или шофьорска книжка) и реципрочно вършене на други малки услуги. Пример е как в два съседски противоположни двора в Покрован е прекаран маркуч (през улицата) за поливане и битови нужди от кладенец поради липса на вода (селото има проблем с водоснабдяването, особено в летния период) и отстъпване на част от частния двор за засаждане на зеленчуци. Очакванията са ползата да е двустранна: от една страна – „спасение“ за двора от подивяване, тъй като къщата вече не е обитаема (да обрасне с треви и да привлече потен-

циални гризачи и змии), от друга – осигуряване на пресни и свежи зеленчуци и достъп до вода за скоро преселилите се пенсионери от Ивайловград в отсрещната съседска къща.

От значение за преодоляване на кризата на остаряването и преместването на село е наличието на общи пространства за комуникация и срещи, за планиране на обществени събития. Село Хухла разполага с две ключови обновени пространства, които са притегателна сила за местните и тяхната гражданска и обществена активност – това са обновеното читалище „Хохла“ и местността с параклис „Св. Илия“ над селото, където се провежда фестивалът „Мистериите на Хухла“<sup>15</sup>. Читалището е ремонтирано чрез дарения – средствата са получени от чужденци посредством една мигрирала наследница. Там функционира и пенсионерски клуб „Златна есен“, който е част от този в Ивайловград и където всеки ден се събират местните, за да си поговорят и за да планират събития:

*При нас в село – ние сме 10 – 15 човека. Правим си празниците, честваме си. Всеки казва по нещо и после е до консенсус. Никой не може да се наложи на другия. По списък сме 37 човека към пенсионерския клуб, който принадлежи към този в Ивайловград, но има починали, има от София, от Ивайловград, като цяло се събираме около 18 – 20 човека, но 10 човека вършат всичката работа (Златка Христова, Хухла, 2023 г.).*

Пенсионерският клуб развива активна дейност като не само събира местни млади и по-възрастни пенсионери, но и чрез различни празници, които изобретява и провежда с помощта на двама по-активни и по-млади мъже, които не са в пенсионна възраст и които помагат безвъзмездно. Част от празниците не са традиционни и типични за селото и региона – например празник на тиквата, но те са повод за събиране и удържане на общността. Златка Христова е председател както на клуба, така и на читалището (неформално, тъй като читалището все още не е вписано като такова), тя държи и ключовете за местната църква, която почитава и поддържа. Освен това, тя често изпъл-

---

<sup>15</sup> Фестивалът се провежда за първи път преди 25 години, като събира творци от България и чужбина, и има няколко издания. През 2023 г. е проведен и друг фестивал на върха „Св. Илия“ по инициатива на племенника на организатора на „Мистериите“ Иван Бунков, който е насочен към по-млада аудитория, но в който се включва пенсионерският клуб, приготвяйки местни ястия за участниците.

нява поръчки на местните, като отива до Ивайловград, тъй като има собствен автомобил – за лекарства, за храна, за други нужни им стоки за дома и бита. В двора на дома ѝ, който се намира точно срещу читалището в центъра на селото, са добре дошли всякакви местни и външни гости, на които тя прави по кафе, предлага нещо сладко и по нещо сезонно от градината. При нея почти винаги има някой, който се е спрял да почине или за размисъл, макар жителите в селото да не са много, но то, както и други села в общината, се обживява през летния сезон. Една от основните трудности за нея, но и не само за нея, е липсата на адекватна здравна грижа и помощ за все по-застаряващите местни: „*Специално нашите гранични райони не трябваше да ги типат*<sup>16</sup>. *Който е отишъл до Свиленград, не се е върнал (бел. авт. – починал е). С тия счупени линейки няма да стигнеш до трите дъба (бел. авт. – местност с три големи дъбови дървета на входа на селото)*“ (Златка Христова, Хухла, 2023 г.). Мария от Покрован споделя, че често пътува към Пловдив, на разстояние от 200 км, за да помага в грижата за единствения ѝ внук, тъй като се страхува да го вземе на село поради липсата на адекватна спешна здравна помощ при нужда, което поражда прекалено голяма несигурност и риск.

В Покрован единствената поддържана обществена сграда е тази на дневния център за стари хора „Св. Василий Велики“, създаден и поддържан от сдружение „Каритас България“<sup>17</sup>: „*И така всичко си отиде. Няма стопански двор, няма МТС, няма ярмомелка, няма овцеферма с 950 овце, няма здравна служба, няма радиоточка – последна си отиде. Само столът на „Каритас“ съществува – единственото полезно*“ (Атанас Димитров, Покрован, 2022 г.). Той от време на време функционира и като кафене, събирайки тези от местните, които все още могат да се придвижват сами – предимно жени. Друго важно място е църквата „Св. Богородица“ и прилежащият към нея двор с пансион. Там в последните години са отседнали и деца, които идват на летен лагер за няколко дена. На същото място години наред са пребивавали и мисионери от Италия и Франция,

---

<sup>16</sup> Община Ивайловград не разполага с болница и спешно отделение. В града има няколко общопрактикуващи лекари, всички отдавна пенсионери, които се грижат за здравето на жителите от цялата община.

<sup>17</sup> Виж <https://caritas-sofia.org/bg/projects/дневен-център-василий-велики-покрован> (последно посетен на 11.07.2024).

правещи традиционни годишни дарения за местната униатска общност в средата на лятото: „И често пъти допреди да влезнем в Европейския съюз, два-три пъти на година идваха пълни тирове с храни – като хванем: олио, консерви, кафета, готови супи, консерва от грах, фасул, риби, меса – много неща! Но постепенно като влезнахме в Европейския съюз тая програмка отиде на кино [...]“ (Атанас Димитров, Покрован, 2022 г.). Не мога да пропусна и пространството на местната ловна дружинка, която привлича основно мъжката част от местните и дошлите. Нито едно от трите места обаче не успява да събере местните и да отключи техния активизъм, макар да има желание, а по-скоро се действа индивидуално: „Но тука сега ще ти кажа аз защо не се задържат млади хора. [...] Няма връзка между идващите и тука, които живеят, местните. Макар че и аз съм си местна, но все пак излезнала съм от седми клас да уча в града. [...] Няма тази сплотеност, това единство между хората – какво искаме, от какво имаме нужда, да направим нещо – има толкова пустеещи сгради“ (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.). И още: „Но сега вече, говоря за новия свят, за новата демокрация – то оттогава се промени всичко и като дойдеи тука вместо кмета, който е тука, наместника ли, който, той трябва, поне според мен той трябва да събира, ако не на седмица, поне на месец веднъж това население. Тези хора да ги попита...“ (пак там).

Що се отнася до помощта, която се очаква да се получи на база на национални и европейски политики, според Атанас Димитров: „Единствената помощ е, че като влезнахме в Европейския съюз, на 9 септември 2010 г. подписахме и първи минахме границата на село Славеево, Ивайловград и сега минаваме като пътуваме за Свиленград и като пътуваме нагоре [към вътрешността на страната – бел. авт.] минаваме през Гърция за по-бързо. По-лесно става“ (Атанас Димитров, Покрован, 2022 г.). И още: „Малко сме затънтен край. Няма и влак. Хората са казали – щом няма влак, няма такова (бел. автор – живот)“ (пак там). В противовес община Ивайловград има изготвен подробен Общ устройствен план с период на действие до 2035 г., засягащ всички аспекти от обществения живот, съобразен с националните<sup>18</sup> и европейските страте-

---

<sup>18</sup> Това са: Национална концепция за пространствено развитие, 2013 – 2025 г.; Национална стратегия за регионално развитие – 2012 – 2022 г.; Национална стра-

гии и политики. Осведомеността за този план от страна на местните е нулева, поради което те продължават да проектират чувството на изоставеност. Докато в Покрован възприятието е, че кметът (в случая – кметският наместник) е този, който трябва да събира населението, да му осигури места за комуникация и да подобри живота му, то в Хухла се наблюдават по-високи нива на активизъм, който помага на възрастните хора да променят не само селската среда, но и да им предоставя и възможност да приложат на практика своите познания и умения, усвоени през годините.

### **НЯКОИ ИЗВОДИ**

Кризите на остаряването често са породени от предварително изготвен план за спокойни старини – част от пенсионерите решават да напуснат градовете и да изживеят остатъка от живота си на село, с което да придадат смисъл на оставащите години и да запълнят липсата от полагаането на платен труд. Това завръщане често е идеализирано. Търсенето на спокойствие, чист въздух и работа със земята са от основните елементи, които са търсени:

*„Покрован е едно много хубаво и чисто село. То е малко по-високо от другите села, както е Горноселци. Има хубав въздух, хубава природа, привлича. Всеки казва, който дойде: „Ох, колко е хубаво!“ Наистина! Въздухът – могат хората да продължат и живота си тука. Независимо, които са живели в градовете. Колкото и да е, при тоя замърсен въздух тука се чувства, че дишаш...“ (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.).*

Ведно с това, тези хора все още са в активна възраст, в която могат да променят средата, която обитават, така че да я подобрят спрямо своите и на общността нужди. В изследваните погранични села нуждата се определя от обезлюдяването и подивяването на

---

тегия за устойчиво развитие на туризма в Република България 2014 – 2020 г.; Регионален план за развитие на Южен централен район от ниво 2 за периода 2014 – 2020 г.; Областна стратегия за развитие на област Хасково за периода 2014 – 2020 г.; Общински план за развитие на Община Ивайловград за периода 2014 – 2020 г.; Интегриран план за градско възстановяване и развитие (ИПГВР) на град Ивайловград 2014 – 2020 г.; други нормативни и стратегически документи (срв. с Общ устройствен план на Община Ивайловград:

[https://ivaylovgrad.bg/wp-content/uploads/2017/09/Записка\\_final.pdf](https://ivaylovgrad.bg/wp-content/uploads/2017/09/Записка_final.pdf) (последно посетен на 10.07.2024).

селските пространства и околните места<sup>19</sup>, което затруднява живенето на село, както и нуждата от достъп до лечебни заведения с оглед на влошаващото се здраве на местното население. Липсата на социален контакт също е водеща причина за изобретяване на и участието в събития, които да разнообразят и осмислят живота на пенсионера:

*И да се срещаме, да разговаряме от какво имаме нужда, как да го направим, как да възродим селото, как да приканим хората, които идват тука. Идват в годината събота, но като дойдат, те са като чужди, разбираш ли вече? Няма как. По-напред имаш родители, имаш братя, сестри. Сега ги няма родителите вече, няма ги братята и сестрите, половината са кой навън, кой навътре или пък са починали и като не те посрещнат, приемат, и ти не знаеш какво да правиш (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.).*

В един момент ремонтираната къща и поддържаният двор със зеленчукова градина не са достатъчни за преодоляване на кризата на старостта, а на преден план излиза необходимостта от взаимопомощ, съпричастност и споделеност, с които да се преодолее кризата на самотата: „Идваш тука и просто си стоиш сам вкъщи...“ (Мария Сотирова, Покрован, 2022 г.). Тази необходимост се запълва чрез ходене на екскурзии (от Хухла пътуват във и извън страната, в частност – до съседна Гърция, подобни дейности се опитват да организират и в Покрован); организирането и провеждането на обществени събития с фолклорен, религиозен, кулинарен или исторически характер (отбелязването на празници, участието във фестивали); обединяването около каузи, за които се работи като общност (ремонт на читалището, поддръжка на паметни места) и др.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Вичев, В. 2009. *Книга за село Покрован*. Хасково. [Vichev, V. 2009. *Kniga za selo Pokrovan*. Haskovo].
- Вичев, Г., И. Георгиев. 1964 – 1986. *Книга за село Покрован. (без година)* [Vichev, V., I. Georgiev. 1964 –1986. *Kniga za selo Pokrovan. (bez godina)*].

---

<sup>19</sup> Ключово тук отново е и биокултурното наследство, което е проблематизирано в изследването на Елица Стоилова (вж. Стоилова 2024).

- Ганева-Райчева, В. 2012. Политики и практики при конструиране на памет и наследство: Съюзът на тракийските дружества в България. В: *Социологически проблеми*, 1 – 2, 113 – 130. [Ganeva-Raycheva, V. 2012. Politiki i praktiki pri konstruirane na pamet i nasledstvo. Sayuzat na trakiyskite druzhestva na Bulgaria. In: *Sotsiologicheski problemi*, 1 – 2, 113 – 130].
- Граматигов, Г. 2007. Църквата в историята и съдбата на едно българско село. В: *Известия на Тракийския научен институт*, 7. [Gramatikov, G. 2007. Tsarkvata v istoriyata i sadbata na edno bulgarsko selo. In: *Izvestiya na Trakiyskiya nauchen istitut*, 7].
- Елдъров, С. 2008. Католическата църква, тракийските униати и Балканската война (1912 – 1913). В: *Известия на Тракийския научен институт*, 8. [Eldarov, S. 2008. Katolicheskata tsarkva, trakiyskite uniati i Balkanskata voyna (1912 – 1913). In: *Izvestiya na Trakiyskiya nauchen istitut*, 8].
- Илиев, Г. 2013. *Лятото на 1913 година*. Документирани свидетелства за геноцида над българите. София: Изток – Запад. ISBN 978-619-15218-9-0. [Iliev, G. 2013. Lyatoto na 1913 godina. Dokumentirani svidetelstva za genotsida nad bulgarite. Sofia: Iztok-Zadpad]
- Колева, Д. 2020. *Памет и справедливост. Лични спомени и публични разкази за комунизма*. София: Институт за изследване на близкото минало. [Koleva, D. 2020. *Pamet i spravedlivost. Lichni spomeni i publichni razkazi za komunizma*. Sofia: Institut za izsledvane na blizkoto minalo].
- Милетич, Л. 2019. *Разорението на тракийските българи*. София: Българска история – БИ 93. [Miletich, L. 2019. *Razorenieto na trakiyskite balgari*. Sofia: Balgarska istoria – BI 93].
- Ненков, П. 2020. Геноцидът над тракийските българи – първият геноцид в Европа през XX век. В: *Годишник – Висше училище по сигурност и икономика 1*, 122 – 135. [Nenkov, P. 2020. Genotsidat nad trakiyskite balgari – parviyat genotsid v Evropa prez HH vek. In: *Godishnik – Visshe uchilishte po sigurnost i ikonomika 1*, 122 – 135].
- Пасков, Д. 1995. *Човешки съдби и хухленската клادا*. София: „Полиграфски комбинат“ ЕООД. [Paskov, D. 1995. *Choveshki sadbi i huhlenskata klada*. Sofia: „Poligrafski kombinat“ EOOD].
- Порязов, Д. 2008. Погромът на тракийските българи през 1913 – разорение и изстребление. В: *Тракия, бр. 18, бр. 24*. [Poryazov, D. 2008. Pogromat na trakiyskite balgari prez 1913 – razorenie i iztreblenie. In: *Trakia, br. 18, br. 24*].

- Райчев, А., К. Стойчев. 2008. *Какво се случи?: Разказ за прехода в България 1989 – 2004*. София. [Raychev, A., K. Stoychev. 2008. *Kakvo se sluchi?: Razkaz za prehoda v Bulgaria 1989 – 2004*. Sofia].
- Райчевски, С. 2013. *Етническото прочистване на българите в Източна и Западна Тракия и Мала Азия (1903 – 1913 – 1923)*. София: изд. „Захарий Стоянов“. [Raychevski, S. 2013. *Etnicheskoto prochistvane na balgarite v Iztochna i Zapadna Trakia i Mala Azia (1903 – 1913 – 1923)*. Sofia: izd. „Zahariy Stoyanov“].
- Стоилова, Е. 2024. Биокултурното наследство в контекста на социалното конструиране на локалност. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, [Stoilova, E. 2024. *Biokulturnoto nasledstvo v konteksta na sotsialното konstruirane na lokalnost*. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhiznени prehodi v transformirashtototo (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Стоянова, В. 2013. Любомир Милетич и тракийските българи. В: *Исторически преглед*, 3 – 4, 60 – 66. [Stoyanova, V. 2013. *Lyubomir Miletich i trakiyskite balgari*. In: *Istoricheski pregled*, 3 – 4, 60 – 66].
- Ташкова, В. 2022. Хухла – старо българско село в Източните Родопи. В: *Сборник Тракия, том XI*, 178 – 195 <[https://macedonia.kroraina.com/tr/trakija\\_11\\_2022.htm](https://macedonia.kroraina.com/tr/trakija_11_2022.htm)> (11.10.2023). [Tashkova, V. 2022. *Huhla – staro balgarsko selo v Iztochnite Rodopi*. In: *Sbornik Trakia, tom XI*, 178 – 195].
- Шалapatov, Д. 2011. *Българските християнски селища в Западна (Беломорска) Тракия*. Хасково: изд. „Български писател“. [Shalapatov, D. 2011. *Balgarskite hristiyanski selishta v Zapadna (Belomorska) Trakia*. Haskovo: izd. „Balgarski pisatel“].

### **Връзки:**

- „Св. Василий Велики“ Дневен център за стари хора  
< <https://caritas-sofia.org/bg/projects/дневен-център-василий-велики-покрован> > (11.07.2024)
- Общ устройствен план на Община Ивайловград  
< [https://ivaylovgrad.bg/wp-content/uploads/2017/09/Записка\\_final.pdf](https://ivaylovgrad.bg/wp-content/uploads/2017/09/Записка_final.pdf) > (10.07.2024)

# БИОКУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО В КОНТЕКСТА НА СОЦИАЛНОТО КОНСТРУИРАНЕ НА ЛОКАЛНОСТ<sup>1</sup>

*Елица Стоилова*

**Резюме:** Студията разглежда връзката между човешкото (културното) и природното (биологичното) пространство като важна част от личните, колективните и селищните биографии. Нещо повече – идеята за селото като специфична локалност, наследство, селищни традиции, поминък, обичаи и култура е немислима без тясната връзка човек – природа. Жизнените преходи се мислят през връзката с пространството на селото и селския поминък.

**Ключови думи:** село, биокултурно, биокултурно наследство, ивайловградски тахан, валоризация, социално конструиране на локалности

## **КАК СЕ МИСЛЯТ ТРАНСФОРМИРАЩИТЕ СЕ ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ?**

Жизнените преходи в настоящата статия се мислят през връзката с пространството на селото и селския поминък. Разглеждат се два възможни аспекта на взаимодействието човек – пространство в контекста на селото. Едното е свързано с прекъсване на физическата връзка на даден човек със селото, най-вече в резултат на съзнателното му напускане. В опозиция – индивидите могат да имат различни стратегии за удържане на връзката си с дадена територия или вследствие на променени житейски траектории и преосмисляния на мотивите си да възобновят вече отслабена или загубена връзка с дадено село. Тези трансформации във взаимодействието човек – пространство (село) са свързани не само с физическото присъствие и въздействие върху конкретно пространство, но също и с преосмисляне на ценностите – валоризиране или обезценяване, които пораждат такива напускания или завръщания. Смесови конструкти, на базата на които се изгражда или се разрушава връзката с определено пространство, ще се гледат през призмата на взаимозависимостта и взаимовръзката *човек – пространство – биологично* или *социално – културно – природно*.

---

<sup>1</sup> Студията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

„Биокултурен“ е термин, наложен в началото на двадесети век с развитието на полето на биокултурната антропология като пресечна точка между културологичния и биологичния подход в антропологията (вж. Maffi 2008, Lende 2013). Хипотезата на текста е, че жизнените преходи не са само и единствено свързани с измененията в социалната кохезия на селата, но също и с промените във взаимодействието на обитаващите селата и прилежащите им биологични или екологични пространства. Така преходите в личните биографии се мислят в контекста на трансформиращите се не само социални връзки в селските общности, но и като изменения в един по-цялостен биокултурен план. Този подход ще разглежда селата не в разграничението на социално – природно или културно – биологично, а като биокултурни пространства, съвместяващи социалния опит и взаимодействието с природата. Биокултурният подход, който ще следва анализът, разглежда природните (зеделските) ресурси като интегрална част от личното и колективното наследство и идентичност. Нещо повече – смятам, че природните условия са фактор за формирането на самата специфична местна култура.

Текстът ще разгледа един от възможните модели на биокултурно взаимодействие чрез изследване на случай. Избран е пример за това как аграрният поминък, специфичните културни практики, опит и знание за отглеждане на храни, тяхната обработка и консумация се мислят и използват като ресурс. Това преосмисляне е свързано и с разбирането им като наследство, като нещо ценно и значимо, което трябва да се запази. Избраният случай разглежда преосмислянето на биокултурната връзка на обитаващите с обитаваната територия и представя пример за симбиотично биокултурно взаимодействие. Фокусът е върху запазването на знанието и практикуването на прединдустриална техника за производство на тахан в региона на Ивайловград. Занаятчийското таханджийство се съхранява като семеен занаят от семейство Каракехайови. Успешният им бизнес се основава на запазени през няколко поколения знания и практики. С цел разбиране на спецификите на биокултурното наследство изследването ще проследи и валоризирането на традициите не само през запазването на специфични технологични практики, но също и като свързани с преосмислянето на местното биологично разнообразие като наследство. Според

производителите не само старата технология, но и използването на местен сорт жълт сусам дава автентичността на техния продукт.

Изследването на този случай се базира на посещение в производствената база и разговор с най-младия от наследниците<sup>2</sup>, а също и на анализ на самопредставянето и публичния образ, който валоризира технологията за производство като традиционна, а самия продукт – като автентичен за региона. За да разбере изграждането на публичен образ на продукта и местните суровини, от които се произвежда, като специфични, ще анализирам официалния сайт на таханджиите, които са регистрирани под фирмата „Йордан Каракхайов“ ЕООД. Целта ми е да разбере как се конструира образът на един автентичен продукт чрез валоризиране на биокултурното наследство, като за постигането ѝ проследявам как семейство Каракхайови изграждат определен наратив около своето производство, който спомага за създаването на аура на автентичност, традиционност и определена връзка с местното биоразнообразие.

За разбирането на обратните процеси, в които се наблюдава скъсване на симбиотичното (балансирано) взаимодействие между обитаващите и територията на живеене, има много примери в района на Ивайловград, при които водеща е невъзможността да се практикува хармонично взаимодействие между човека и природата. Като примери за подобно нарушено биокултурно взаимодействие мога да спомена обезлюдяващите села Хухла и Покрован, които показват невъзможността да се запазят творените с поколения *биокултурни биографи*, а именно онези, в които хората и обитаващите от тях места са съществували в симбиоза.

Събраният емпиричен материал за селата Хухла и Покрован е в резултат на проведени две теренни проучвания с дистанция от две години (2021-ва и 2023-та) и слага специфичен акцент върху биокултурните взаимодействия, в който природният свят оказва сякаш по-силно влияние върху социалния. Трансформациите на тези доскоро много по-интензивно обитавани села и тяхното постепенно обезлюдяване повлияват и дори може да направят невъзможно практикуването на традициите, живеенето „както преди“ или както

---

<sup>2</sup> Посещението се осъществи с екипа на проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* и е част от опознавателната теренна работа от първия етап на проекта в периода 22 – 26 юли 2020 г.

си научен и можеш. Основният акцент, който материалът от терена очертава, е върху асиметричното биокултурно взаимодействие, в което природният свят все повече „поглъща“ окултурените човешки пространства с техните лични и колективни биографии.

Статията се насочва към един по-позитивен пример, в който технологичното знание и местните биокултурни специфики се вализират и трансформират в успешен бизнес. Тя търси отговор на въпроса как обитаваното място със специфичния си исторически разказ, предаван в контекста на колективна памет, местни символи, бит, традиции, но и природни характеристики и специфики, оформя човешкия биографичен разказ и идентичност.

### **СОЦИАЛНОТО КОНСТРУИРАНЕ НА ПРОСТРАНСТВОТО**

Подходът, който този текст следва, е да покаже двупосочните влияния между културната група и пространството ѝ на съществуване. Както заобикалящата среда оказва влияние върху културните специфики, знание и опит, които формират човешките групи, така и общностите трансформират пространствата вследствие на човешката намеса, като обитават, обработват или използват различни ресурси. Ареалите, обект на човешка дейност, в текста се разбират като места на биокултурно взаимодействие. Изборът на този термин има за цел да подчертае двупосочните влияния, в които човешката култура се моделира според обитаваната среда, но и едновременно с това я променя и осмисля. В контекста на тези двупосочни взаимодействия културният свят се представя като сътворен от взаимоотношенията природно – културно или биокултурно.

Човешката намеса в природния свят може да е както физическа – строеж на сгради и формиране на специфичен културен пейзаж, така и нематериална – в контекста на осмисляне и дефиниране на определени пространства, като имащи символно или икономическо значение за общността. Пример за подобно символно натоварване могат да бъдат мислените от дадена общност като свещени пространства, местата на историческа памет, на семейна и родова биография, на човешка дейност (ниви, лозя, бостани, пасица) или такива, в които тя да бъде избягвана (пространства, натоварени с определена сакралност или смятани за опасни, диви, не-човешки).

Социалното конструиране на пространството и производството на смисли и дискурси са проблематики, които са добре из-

ледвани от социалните науки. Следвайки моделите, зададени от американската културна антроположка Сета Лоу (Setha Low), българският етнолог Божидар Първанов заключава, че при анализ на пространствата „... трябва да вземем предвид както осезаемите и непосредствени форми и структури, така и абстракциите и формалните идейни концепции. Не може да се каже, че съществува пространство само по себе си“ (Първанов 2022: 10). В изследването си *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place (Пространствено представяне на културата. Етнография на пространството и мястото)* Лоу разглежда социалното конструиране на пространството като производство на смисли посредством възпътените дискурси. Тези дискурси според нея са свързани с личните и колективните емоционални интерпретации и връзки с местата (срв. Low 2016: 16).

Социалната антроположка Меглена Златкова проблематизира окултуряването като свързано с процесите на създаване на социалните пространства. За нея това се случва чрез вписването на социални интерпретации и антропогенни употреби, които конструират смислово и физически обитаваните от човешките общности пространства. В изследването си, посветено на миграциите, тя разглежда територията не просто „... като географска и природна даденост, а като усвоена и „... преработена – от населяващите я хора, конструирана е чрез тяхната култура“ (срв. Златкова 2014: 356 – 357). Според авторката, това преосмисляне и оценностяване на пространството се случва именно чрез културата и културните интерпретации. Така определени пространства Златкова свързва с процеса на окултуряване, което превръща различни места от селищната структура в позначови и натоварени с повече символни смисли и употреби. За нея това дава една „нееднородност“, дължаща се на това, че „... някои топоси са натоварени с особена значимост и символика, други не са така важни, някои са свързани с положителни практики и спомени, други – с трагични събития, белязали съдбата на отделни индивиди или на цели групи“ (пак там: 357).

В разглеждания от мен случай на изграждане на образ на специфичен местен продукт той се захранва с производството на положителни смисли, които да показват отличителността на една локалност и специфична за нея производствена практика. Природ-

ните условия на Ивайловградския регион и акцентирането на подходящите условия за производство на сусам също изграждат една положителна визия за възможността за отглеждане на специфичен продукт. Така природното – климатът – и специфичният сорт сусам се изтъкват като аргументи за автентичност. Обратно на засиленото производство на смисли, които да дефинират територията като специфична, пък е мисленето на останалите в село Покрован като обезлюждаващо пространство.

Според Златкова културата и културните интерпретации също така „... разполага[т] територията във времето, превръща[т] я в динамична и променлива съвкупност от природни характеристики, пейзажи, обекти, дейности, истории, значения и ценности“ (пак там). С това разкриват активните процеси на конструиране на различен тип пространства и прилагането на различни интерпретации и именування, които отново могат да бъдат мислени в контекста на взаимодействието човек – природа.

Този аналитичен контекст е подходящ за разбирането на фестивалните пространства, в които се случват „Мистериите на Хухла“, посредством интегрирането на знакови места и места на колективната памет. Но за да се разбере и осмислянето, и конструирането на природните пространства, контекстът, в който анализира Златкова, не е достатъчен, като за мен е необходимо включването в анализа и на природните пространства като обект на човешка дейност.<sup>3</sup>

Независимо от приложимостта на разбирането за окултуреното пространство, за мен то не изчерпва напълно разбирането на биокултурното, в което природата е равностойно включена в изграждането на културния свят, а не само пасивно трансформирана от него. Теоретичните интерпретации, разкриващи социалното конструиране на пространството, затвърждават и обслужват наложилата се през модерната епоха идеология за човека като властващ и управляващ природата и средата си на живот. Стремещът ми към холистично разглеждане на взаимоотношенията човек – природа

---

<sup>3</sup> Виж статията на Светослава Манчева, в която проследява стратегиите на различни актьори, разпознаващи себе си като местни, които те имат за осмислянето и представянето на културното, природното и историческото наследство на село Хухла (Манчева 2024).

като взаимозависими, води и до търсене на аналитични модели, които да ги разпознават и разкриват като симбиотично взаимодействие.

Развивайки идеите на Меглена Златкова и включвайки ги към анализа на социално конструираните пространства и концепцията за биокултурно, бих приложила разбирането за окултуряването на пространството и като усвояване и преработване на географските и природните дадености на дадена територия от населяващите я и взаимодействащите с нея културни групи. В този контекст общностите конструират определени територии смислово и ги трансформират в културен пейзаж, селище, място за лов, светилище или земеделска земя чрез своята култура и културни практики. В резултат на това трансформиране на природния свят в окултурен се случва и сдвояването на природа и култура, което аз мисля в контекста на биокултурното. Биокултурното пространство е усвоената физически и смислено преработена география и природа посредством културното конструиране, осъществяващо се чрез културните интерпретации и употреби. Подобни интерпретации мислят едни пространства като подивели, като рушащи се, като все по-завладявани от природата (както се случва в Хухла и Покрован). В тях е имало специфични природни условия за отглеждане на локални продукти, но човешките общности, които са поддържали това биокултурно наследство, постепенно изчезват. В други локалности все още запазват своята идентичност чрез валоризиране на специфични природно-географски области, които са подходящи за отглеждане на локален местен продукт (случая на ивайловградския тахан).

### **ИВАЙЛОВГРАДСКИЯТ ТАХАН И ВАЛОРИЗИРАНЕТО НА БИОКУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО**

Разбирането на симбиотичните взаимодействия или взаимозависимото съществуване между човек и природа може лесно да бъде разпознато в прединдустриалния свят, в който те са добре развити и поддържани.<sup>4</sup> Етноложките изследвания на това, което се разбира като „традиционна“ култура, разкриват познанията и опита за употреба на природните блага в контекста на модерното разбиране за устойчивост. Етнолозите също разкриват и тясната връзка между кул-

---

<sup>4</sup> Но тези връзки, изградени с поколения, имат различна съдба в наши дни.

турните специфики и географските особености, наличните (или липсващите) „ресурси“ и развитието на определени културни общности. Тези взаимодействия пораждаат специфични културни знания и практики, които спомагат за съществуването на една общност в контекста на „даровете“ и ограниченията на природния свят, с който тя взаимодейства. Предложеният в статията холистичен биокултурен подход ще подпомогне анализа на взаимоотношенията общности – среда. Културният опит и практики ще се анализират като следващи и зависещи от спецификите на природните дадености и климат, а природните дадености – като постепенно променящи се в процеса на окултуряване, което ги трансформира вследствие на развиващата се специфична култура и биокултурен опит (на обитаващата ги човешка общност). Подобен балансиран подход, който не предзадава човешката дейност, ще даде много по-плътено разбиране на добре наложени се концепти за културен пейзаж, автентични/традиционни храни и биоразнообразие. Той също дава нови посоки за мислене на наследството в неговата биокултурна цялост. Добър пример за подобни взаимодействия са местни поминъци, които са базирани на запазване на знанията, свързани с комбиниране на специфичния климат и условията за земеделие с култури, които с времето са доказали своята устойчивост и адаптивност именно към тези условия, които не само им позволяват да се развиват добре, но и допринасят за спецификите им и локалните им вариации. Биокултурното наследство обхваща и знанието за отглеждане, събиране, преработка и консумация на природните дадености. В контекста на производството на местни сортове и храни биокултурното знание и опит са от ключово значение.

Описаният биокултурен подход е приложен при анализа на конструирането на образа на жълтия сусам и на произведения от него по традиционна технология тахан като автентична храна от Ивайловградско. Текстът представя как практикуването на таханджийството в Ивайловград е свързано не само с предаването на родова памет, но също и с превръщането на биокултурните специфики на производството на ивайловградски тахан в ключов курс за спецификите на местната технология.

В своята статия *Икономически, социални и културни измерения на производството на сусамов тахан* етнологът Димитър Василев

разкрива и аргументира как и защо отглеждането и преработката на сусам може да се счита за традиционна за Ивайловградския регион икономика. Според него „[п]роизводството на сусамов тахан е било един значим за региона занаят, който запада след изместването на сусамата от слънчогледа като маслодайна култура в първите десетилетия на XX век и почти изчезва след социалистическата колективизация, но започва да се „възражда“ от края на същия този XX век“ (срв. Василев 2018: 250). Теренната работа е проведена в периода 2014-та – 2017-та година и е насочена към изследване на таханджии в Ивайловградско. Освен на собствен терен Василев се позовава и на задълбоченото изследване на Георги Граматиков (2008), посветено на производството на растителни масла по българските земи. Според данните, с които работи Граматиков, сусамът е култура, донесена от османското население през XV-ти век, която дотогава е била отглеждана в Мала Азия (срв. Граматиков 2008: 16 – 17). Регионът на днешната административна област Хасково, на територията на която е и община Ивайловград, е била считана за характеризираща се с едни от най-добрите условия за отглеждане на сусам, свързани със специфичния климат и почви (срв. Василев 2018: 251). Граматиков и Василев приемат, че традициите за производство на шарлан (студенопресовано олио) от сусам в този регион на България водят началото си от османския период. Популярността на извлеченото олио от тази маслодайна култура се свързва и с развитието на занаята яхнаджийство и създаването на работилници за преработка – *яхани* (в превод от персийски – „маслобойни“) (пак там: 252).

Развитието на технологиите и индустриалното земеделие води до промяна както в технологията за добиване на масло, така и в употребяваните и предпочитаните суровини. Постепенно животинската тяга, използвана за смилане на зърната, се заменя с електрически и дизелови механизми, а слънчогледът става доминиращата маслодайна култура (срв. Василев 2018: 253, Граматиков 2008: 78). Според Граматиков тези процеси довеждат не само до все по-намаляващия брой яхнаджийници и постепенно западане на занаята, но също така и до трансформация на тяхната дейност. Постепенно производството на шарлан става все по-непопулярно и занаятчиите се преориентират към производството на тахан (срв. Граматиков 2008: 78).

С политическите и икономическите промени, които настъпват в социалистическа България, останалите в Ивайловградско селски таханджийници стават част от новите структури на трудово кооперативните стопанства (ТКЗС). Политиката на Българската комунистическа партия за форсирана индустриализация повлиява и този занаят. Създаването на маслопроизводителни фабрики за рафиниране на слънчогледа в олио водят до западане и изчезване на яхнаджийството (срв. Василев 2018: 254). Запазването на функционираща яхнаджийница към ТКЗС-то в село Пелевун, която работи до края на 80-те години на ХХ век, Василев свързва с попадането на Ивайловградския район в гранична зона със строг пропускателен режим. Това води според него не само до по-слабата индустриализация и запазването на този занаят, но и до продължаващо потребителско търсене (пак там).

На официалния сайт на фирмата „Йордан Каракехайов“ ЕООД можем да прочетем, че тя произвежда сусамов тахан по стара технология; носи името на единия от основателите – Йордан Каракехайов. Другият съосновател е баща му – Димо Каракехайов, който навремето, преди 1989 година, е работил като таханджия (14 години). Според публикуваната информация той научава този занаят, който по неговите думи „не се учи за ден два“. През 1991 година бащата и синът построяват и пускат в производство работилница за производство на тахан (първата частна таханджийница в Ивайловградската община), която използва автентична технология на производство, запазена през десетилетията, с пещ на дърва и голяма каменна мелница.<sup>5</sup>

Виждаме, че семейството не използва в своята стратегия за промотиране на традиционния характер на тяхното производство аргументи, които да връщат много назад във времето, а се насочват към изграждане на визията за един занаят, предаван в семейството в рамките на три поколения от баща на син. Именно семейният характер на фирмата е акцентът, който се подчертава и в различните интервюта, давани за медиите, но също и при представянето на технологията за производство, което те правят за посетителите в производствената им база в Ивайловград.

---

<sup>5</sup> <https://www.susamovtahan.bg/about>

За да се аргументира автентичността на ивайловградския тахан, производителите му – семейство Каракехайови, налагат определен дискурс. Основна медия за представяне на този дискурс, който се свързва с производството и изграждането на аура на автентичност около природните продукти и производствените техники, е фирменият сайт на „Йордан Каракехайов“ ЕООД. На тази официална за фирмата платформа (<https://www.susamovtahan.bg/>) те рекламират себе си като ползващи се с доверието на клиентите фирма и като фирма, която се занимава „33 години производство на СУСАМОВ ТАХАН с несравнимо качество и вкус!“.

Друго послание, което задава облика на фирмата като иноватор и лидер в производството на тахан, е свързано с твърдението, че това е „първата частна таханджийница в Ивайловградска община...“. Спецификата на дейността на фирмата „Йордан Каракехайов“ ЕООД е производството на „сусамов тахан по стара технология“<sup>6</sup>. Тази технология не е просто с традиции, идващи от основателя на фирмата, който е работил 14 години в таханджийницата на тогавашното ТКЗС в село Пелевун (Василев)<sup>7</sup>, а е свързана също със съхраняването и предаването на „автентична технология“, чиито пазители те се заявяват. Тук освен наследяването на самата техника и запазването в рамките на три поколения на знанията и уменията за производство на тахан, това, което се предава и се валоризира, е и специфичният инвентар, с който това занаятчийско производство се реализира. Става дума за адаптирани и съхранени колкото се може по-близо до „традицията“ съдове, пещ и мелница. Споменаването им като част от специфичността на произвеждания продукт и техниката на производство също спомагат за представянето и валоризирането на продукта и неговата запазена марка като занаятчийски. Каракехайови представят определени традиции и знания, с които техният тахан и начинът, по който е произведен (включително и използвания инструментариум), като разграничаващи се от индустриалните техники и продукти.

Освен приемствеността на занаята и на техниките за производство, в конструирането на продукта като автентичен главна роля играе

---

<sup>6</sup> <https://www.susamovtahan.bg/>. Цитатите от сайта, приведени по-нататък в текста, са коригирани в съответствие със съвременната книжовноезикова норма.

<sup>7</sup> Пак там в секцията „За нас“

и свързването му с територията. Ивайловградският регион се конструира като подходящо пространство за отглеждане на специфичен сорт сусам. В дискурса за традиционността и автентичността се действа и определена връзка с благоприятния за специфичната маслодайна култура климат на региона и възможността да се гледа сорт сусам, който има своя специфика. Семейството също така е и пазител на *знанието за и практиките по* отглеждането на това локално биокултурно наследство – жълтия сусам. В изграждането на дистинктивност се включва и следването на преиндустриални техники за отглеждането и добиването на суровината. Отглеждането, събирането и преработката на жълтия сусам са подробно описани и визуално документирани от Каракехайови на техния сайт в специално отредена секция за технологията на производство. Там се представя целият процес – от засяването до превръщането на сусама в тахан. Във всяка от стъпките се демонстрира как се осъществява запазването и практикуването на знания и практики, които да гарантират не само качеството на суровината, но и да следват традиционните за региона практики. Това биокултурно наследство обхваща практическото овладяване на определени техники за добиване и обработка на жълт сусам, познаването на спецификите на точно този сорт и най-добрите технологични дейности и инструменти, с които сусамът да се превърне в тахан, запазвайки всички ценни вещества, които той съдържа в себе си.<sup>8</sup>

На сайта на производителите технологията за производството на тахан от сусам се описва в няколко последователни стъпки:

- засяване на сусама;
- прибиране на реколтата;
- измиване на сусама;
- изпичане на сусама;
- смилане на сусама.

Подробното описание на целия процес е свързано не само с валидиране на автентичността на практиките по производство, но е и своеобразен ресурс за обучение на потребителите относно процесите на производство и различните стъпки, които производителите изминават, за да създадат качествен продукт, получен с помощта на специфична технология.

---

<sup>8</sup> Виж <https://www.susamovtahan.bg/technology>

Описанието на практиките, свързани със засяването на сусам, разкриват различни аспекти на биокултурното наследство:

*Сусамът (...) обича топлия южен средиземноморски климат и песъчливи почви. (...) Засяването става през втората половина на май месеца, но може да варира седмица-две, определящ фактор е времето. Целта е да има достатъчно влага в почвата, нужна за покълване на семето. Затова и сеячите старателно следят късните пролетни дъждове. Сеенето става на ръка (при по-малки площи), като се хвърля около 350 – 400 грама семе на декар. По-големите производители са механизирали сеенето, като за това използват сеялки (от сайта).*

За да се произведе сусам и да се гарантира добра реколта, е необходимо не само да се направи първата стъпка – да се засее, но и тази практика да се съчетае с избирането на най-добрите условия за това („да има достатъчно влага в почвата, нужна за покълване на семето“) и да е налично познание за различните фази на развитие на растението и неговите специфични нужди. Тези знания не само са базисни, но са и овладени от производителите като практически опит, който се предава и развива от всеки от наследниците, включени в семейния бизнес.

Важно за Каракехайови е и да изградят визия за себе си като съзнателни и ангажирани производители, които от самото начало имат специално отношение към продукта, който предлагат. Както през целия процес на производство, така и при засяването те целят висококачествен и безопасен продукт, който не само да е с високо технологично качество, но и да е добър за здравето. Затова и в тази ранна фаза се подчертава:

*Сусамът не се пръска с хербициди и не се използват изкуствени торове, понеже се сее на големи площи, а добивите от декар са малки (при добра реколта – 45 – 50 кг от декар). За сметка на това се получава малко, но качествена и чиста продукция (от сайта).*

При събирането на реколтата, което се случва през месец септември, се прилагат отново биокултурни практики с цел да се разбере дали сусамът е достигнал „пълна зрялост“. Зрелостта на семето може да се определи и по промяната на самото растение, при което „най-долните листа пожълтят и окапват, а най – горните шушулки леко се разтварят“. Каракехайови подчертават, че именно зрелостта на семето е сред най-важните показатели за качеството на суровината и съответно – на произведения от нея продукт.

*Някой от по-неопитните производители избързват от страх да не би сусамът да изпадна на нивата, но правят огромна грешка, понеже точно в тези последни дни на узряване сусамът си набавя всички нужни и ценни полезни вещества, необходими при следващите процеси на преработка (от сайта).*

Прибирането на вече готовия зрял сусам също е свързано с определено знание и опит, но също така има и специфично наименование на процеса – скубане. Той отново е свързан с използването на предимно ръчен труд. След събирането на растенията следва и още една стъпка, в която те не се изнасят от нивата, а на място се подреждат по специфичен начин, спомагащ за допълнителното изсушаване и по-лесното им обработване. Първото е свързано с повишаване на хранителните качества на семената, но е важно и за технологичния процес, а второто предполага използване на природните условия за улесняване на процеса по отделяне на зрънцата сусам.

*Сусамовите растения са подреждат на снопове, от слънцето изсъхват и се разпукват, след това семето се изтърсва, събира и се пречиства от листата и пръстта които са изпадали заедно със семето. За целта се използва „веялка“ (в повечето случаи), стара машина с дървени лопатки и решета за изчистване на зърно, или триор. От „веялната“ сусамът се пълни в чували и пристига в таханджийницата на старинен кантар (от сайта).*

Следващите стъпки вече се преместват в различно пространство. И ако досегашните зависят от природната среда, в която се получава продукцията, от знанията, свързани с природните процеси и взаимодействието с климатичните условия, то трансформирането на суровината в преработен продукт става в създадена от човека среда – тази на таханджийницата. Там знанието за технологичните процеси се съчетава с познанието за суровината и начините на получаване на най-добрия възможен продукт от нея, при което различните машини позволяват по-голям контрол и възможност за влияние над процесите от страна на човека.

Подобно тематизиране прави уместно прилагането на по-задълбочен анализ в контекста на actor network theory (вж. Latour 1999). Наличните инструменти, машини и съдове, които са част от технологичната обработка на сусам, могат да се мислят не само като продължение на телесността на занаятчията, но и като про-

дължение на практиките на майстора. Така знанията за боравене със суровината задвижват техниката с цел да функционира по начина, по който майсторът прецени, че трябва да се борави и третира суровината. Анри Бергсон описва използваните от хората инструменти като „разширяването на социалните умения към нечовеците“, предаването на организационни тенденции на човека към материалните артефакти (срв. Bergson 1911: 138).

Не само знанията за производство на сечива и технологии, но и умението да се борави с тях, са част от културния опит. В контекста на обработката на храни, какъвто е и конкретният разглеждан казус, това знание е неразривна част и от биокултурния опит, в който технологичните изобретения се създават и използват в зависимост от спецификите на натуралните суровини, които трябва да се преработят. Интересен анализ на технологичното знание като формиращо трайни културни и социални конструкти в различните общества предлага социологът Ян Харис, който твърди, че технологичното знание като културно такова „...позволява запазването и предаването на поредица от актове (...), които надживяват своите създатели“. Цитирайки Лирой-Горхан (вж. Leroi-Gourhan 1993), Харис заключава, че „...техниките функционират като мнемотехники и като форми на епигенетично съхранение, те представляват „социализация“ на материята. От своя страна те улесняват социализацията на човешкото животно (...). Това е културна памет, която надхвърля индивидуалната“ (Harris 2005: 171).

Така при описването на следващите стъпки в технологията за производство на тахан се набляга именно тези натрупани от различните поколения технологични знания, техники и материали, които подпомагат преработката на суровия сусам в тахан.

Първата технологична стъпка, която се случва в таханджийницата, е измиването на сусама, при което се включват и други природни суровини за оптималното третиране на сусама. На сайта производителите подробно са описали тази практика, прилагайки допълнителни обяснения относно необходимостта от нея и начинът, по който различните природни материали взаимодействат един с друг, за да се постигне желаното от човека.

*След като сусамовото семе пристигне в работилницата, то се изсипва в каца със солена вода. Солената вода е с по-висока плътност,*

*което кара семенцата да изплуват на повърхността, а камъчетата и пещчинките да паднат на дъното.*

*След това сусамът се изгребва и се поставя в решета, където да се изцеди. Оттам сусамът се прехвърля в друга каца, която се пълни с чиста вода. Така сусамът се обезсолява, а на повърхността изплуват неохранените, повредени семенца. В крайна сметка получаваме добре пречистено здраво, охранено, сусамово семе.*

*Сусамът не се люци или бели, люспите са много ценни и действат като фибри за стомашино-чревния тракт (от сайта).*

Запазените колективни знания, които през годините са предавани от майстор на чирак, в този контекст се предават вътре в семейството. Всяка стъпка е не просто сляпо следвана, а се съчетава с разбиране на отделните компоненти от технологията, за да може да се контролират, управляват и елиминират нежеланите продукти (неохранените зърна) и да се извлече най-добрият резултат от действията. Изпичането на вече измития и подсушен сусам също се описва по сходен начин:

*След като окапе и последната капка вода, сусамът се мятва в голяма пещ и се разстила. Пещта е куполовидна, разделена е на две части с преграда, в по-голямата е зърното, а в по-малката – огънят. Печенето на сусама трае няколко часа, като през цялото време процесът преминава в сушене на зърното, а печенето е броени минути, „В това е и майсторлъкът на занаята“ – казва Николай (вуйчото – майстор пекар). Целта е да излезе влагата от смето и същевременно да се запазят всички ценни съставки в него (от сайта).*

В описаната технология се вижда колко важен елемент от нея са не само знанието и умението на майстора, но също и технологичното оборудване, което спомага по най-щадящия и запазващ качествата на зърното начин да се третира сусамът. В последния етап, когато изпечените зърна се превръщат в тахан, се вижда и значението на меленето с каменна мелница.

*Готовият сусам се изкарва от пещта и се изсипва в конусовиден кош, от който пада директно в мелницата. Мелницата представлява два големи камъка – „хромел“. Големината на камъните е за сметка на оборотите (малки обороти), по този начин се избягва загряването при мелене, което е изключително важно при смилането на маслодайни семена. Камъните са специално пригодени (наковани)*

*за мелене на сусам и периодично се коват според етапа на износване. Падацията сусам, под натиска на тежките камъни потича по улей, изкован в самия камък и се събира в съд, от който се налива в буркани (от сайта).*

В конструирането на идентичност се представят не само занаятчийските пред-индустриални практики като ключови, но също и опеределени биологични специфики на суровината (жълтия небелен сусам), както и пространствени характеристики (районът на Ивайловград с неговите специфични климатични и природни условия).

Ивайловградският регион се представя като подходящо пространство за отглеждане на специфичния сорт сусам – жълтия. Производителите отделят специално внимание да го представят като съдържащ множество полезни вещества:

*Нашият сорт освен по външен вид (яркожълт на цвят, с овална, леко тумбеста форма на семенцата) се отличава и с много по-добри показатели, по-високо процентно съдържание на растителна мазнина (сусамово олио), калций и други ценни микроелементи. (...) Сусамът, който използваме, е с много високо съдържание на растителна мазнина (над 60%) в сравнение с другите сусами (35 – 40%), което е изключително важно за маслодайните култури. Освен високата масленост съдържанието на минерали, витамини и фибри е в пъти по-високо. Отличава се с ярко изразен жълт цвят на семената (от сайта).*

Допълнително се валоризира и екологичността на региона заради липсващите индустрии.

Така създаването на автентичността на продукта съчетава няколко различни твърдения, като всяко едно придава допълнителна стойност на продукта и добавя различен аргумент за неговата не само дистинктивност, но и тясна връзка с традициите и биокултурното наследство. От една страна, изтъкват се практиките на щадящо земеделие, употребата на ръчен труд и липсата на химическо третиране. От друга страна, следването на традиционните практики по изпичане и мелене на сусам, за да се превърне в тахан (или тахън, както местните го наричат). От трета страна, акцентира се върху предаването в семейството знание и опазването на неиндустриални практики на земеделие и производство на храни. Именно следването на прединдустриалните практики, които се мислят за традиционни, се посочва от най-младия таханджия от фамилията Каракеха-

йови – Димо, като спомагащо за запазването не само на качеството на продукта, но и за предаването на едно семейно наследство, като каквото той разпознава таханджийството.<sup>9</sup>

Това преосмисляне на местния поминък, базиран на определени природни дадености, е свързано и с определени жизнени преходи, през които различните членове на семейството преминават: от социалистическо стопанско предприятие към частен бизнес, от предприемач към семеен бизнес, а после и към предаване на знанията и бизнеса на следващите в семейството. Тези жизнени преходи се случват в контекста на динамичните промени на определени населени места (в този случай – Ивайловград и региона), в които миграцията, обезлюдяването и общото чувство за изоставеност правят този пример специфичен.<sup>10</sup>

### БИОКУЛТУРНО НАСЛЕДСТВО

Ивайловградският тахан и таханджийството са пример за запазване в съвременето на развити в миналото биокултурни взаимодействия. Нещо повече, както Райчева подчертава, „... взаимодействието на човечеството с природата поражда усещането за „място“ и местна отличителност“ (срв. Райчева 2022: 58). Запазването на пълния процес от семето до буркана, който е в същината на техниката за производство на ивайловградския тахан, е свързано с конструирането на автентичен продукт, но също и с употреби на локално биокултурно наследство.

Терминът „биокултурно наследство“ е обект на изследователска проблематизация от последните десетилетия и се използва за подчертаване на взаимодействието между природно и културно и на връзката между биологично разнообразие и наследство. От една страна – самото биоразнообразие се мисли като наследство, но от друга – се преосмислят и самите концепции за наследство (вж.

---

<sup>9</sup> Твърдението беше изказано в неформален разговор при посещението на таханджинцията и след демонстрацията на технологията, която той направи за екипа ни през юни 2021-ва година.

<sup>10</sup> В тази връзка вж. Анализите на Милена Ташева и Анелия Авджиева. В своята студия Ташева говори за диалектика на трансформациите в селата и жизнените преходи на хората в тях (Ташева 2024), а статията на Авджиева има фокус върху село Покрован и жизнените трансформации, които се случват в едно обезлюдяващо се село (Авджиева 2024).

Agnoletti, Swiderska 2014; Scaramuzzi at al. 2023). В анализа си на развитието на понятието биокултурно наследство Силвия Скарамучи (Silvia Scaramuzzi) и колектив заключават, че в последните години все повече в контекста на обезлюдяващите региони, глобализацията и индустриализацията се очертава проблемът за бързата загуба на културно знание за „...управление на културния пейзаж и свързаните с него традиции и произтичащите от това промени както във възприятията на заинтересованите страни, така и в „усещането им за място“ (срв. Scaramuzzi at al. 2023: 1).

Тръгвайки от работата на нидерландската антроположка Мишел Кокс (вж. Cocks 2010) и публикациите на водещия институт за изследване и изграждане на политики към биокултурното наследство, базираният в Лондон International Institute for Environment and Development Biocultural heritage, Scaramuzzi at al. очертават следната дефиниция на биокултурно наследство: „свкупност от знания и практики на местните общности и техните биологични ресурси, които се съхраняват колективно, предават се и се обновяват от поколение на поколение“ (Scaramuzzi at al. 2023: 2). В този контекст примерът с тахана на семейство Каракехайови демонстрира тези процеси, в които се работи с уважение към старите техники, сортове и инвентар, но също така се интегрират нови маркетинг стратегии и канали за дистрибуция. В представянето на различните стъпки от производството таханджиите не пропускат да подчертаят важноста на региона, в който се отглежда суровината, и спецификите на сорта, с който работят.

Експертите от Международния институт за околна среда и развитие популяризират разбирането за биокултурното наследство (International Institute for Environment and Development – IIED)<sup>11</sup>, предлагайки негово подробно описание – за тях то е „...сложна система от взаимозависимости, в центъра на които е връзката между местните жители и тяхната природна среда“. Според експертите компонентите му включват различни биологични ресурси, като генетично разнообразие, културен пейзаж, но също и „...дългогодишни традиции, практики и знания за адаптиране към промените в околната среда и устойчивото използване на биологичното разнообразие“. Както при другите типове наследства, така и при

---

<sup>11</sup> Базирана в Лондон изследователска и активистка неправителствена организация.

това ключово е неговото колективно съхраняване и предаване от поколение на поколение (ИЕД 2023). То включва хиляди местни видове земеделски култури и животни, лечебни растения и диворастващи храни. Експертите от Института подчертават огромното богатство от биокултурни ресурси, които са част от процесите на конструиране на местни общности. Сред тях са изтъкнати и практиките за съхраняване, опитомяване и подобряване от общностите в продължение на поколения на местни видове земеделски култури и животни, лечебни растения и диворастващи храни.

Изследването и познаването на успешни практики в посока на опазване и валоризиране на биокултурното наследство е не само важно за трансформирането на имиджа на селото, но също и за показване на възможностите, които такива традиции имат за трансформирането им в успешни местни поминъци. Именно с тази цел представих различните стратегии, които производителите на тахан – семейство Каракехайови – използват не само за да популяризират своя продукт, но също и да покажат своята тясна връзка с територията, на която живеят. Тази връзка се осъществява, от една страна, чрез познаването и употребата на специфичните природни ресурси, а от друга страна, това е социалната връзка с предишните майстори на тахана и развиването на този занаят в съвременното с огромен респект към прединдустриалните практики. Подобно отношение не само задава едно публично говорене за спецификите и уникалността на територията, но също така е свързано и с процесите на социално конструиране на Ивайловград и региона като място с традиции в отглеждането на сусам и производството на тахан.

Детайлното познание на всяка стъпка от производствения процес в контекста на специфичните природни и биологични специфики на региона и на специфичния местен сорт жълт сусам е свързано и с желанието на Каракехайови този местен занаят и специфики да получат по-широка популярност. Така те не само са наследници на традицията, спомагащи за нейното съществуване като живо наследство, но също така участват в предаването на тази традиция: от една страна – вътре в семейството, а от друга – чрез споделянето на части от това знание с потребителите на техните продукти, но и с всички желаещи да посетят производствената им база. На сайта си те отправят покана към всички желаещи: „*Може*

да започват през делничен ден и да наблюдават автентичния процес на производство на пълнозърнест сусамов тахан!<sup>12</sup>. Семейство Каракехайови популяризират занаята и съхраняването на традициите не чрез статично музеифицирано преживяване, а в динамично и лично преживяване, в което потапят всеки желаещ. Несъмнено подобни практики могат да бъдат интерпретирани и като рекламни стратегии, но също така без съмнение те са и един ефектен и ефективен начин за опазване и популяризиране на биокултурното наследство.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Авджиева, А. 2024. Живнени преходи и кризи на „млади пенсионери“ в села със „затихващи“ функции – политики и граничност. В: *Живнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Златкова, М., Пенкова, С, Ташева, М. (съст.). Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Avdzhieva, A. Zhizneni prehodi i krizi na „mladi pensioneri“ v sela sas „zatihvashti“ funktsii – politiki i granichnost. V: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. Zhizneni prehodi v transformirashetoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Василев, Д. 2018. Икономически, социални и културни измерения на производството на сусамов тахан. В: Петров, Петър и Петрова, Иванка (съст.). *Агрокултурни трансформации в условията на европеизация и глобализация*, 275 – 303. София: ИК „Гутенберг“. [Vasilev, D. 2018. Ikonomicheski, sotsialni i kulturni izmerenia na proizvodstvoto na susamov tahan. V: Petrov, Petar i Petrova, Ivanka (sast.). *Agrokulturni transformatsii v usloviyata na evropeizatsia i globalizatsia*, 275 – 303. Sofia: IK „Gutenberg“].
- Ганева-Райчева, В. 2022. Трансформация на хората и местата: селото като екосистема. В: Кръстанова, К. и Антонов, Ст. *Фрагменти от селото в преход*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 57 – 61. [Ganeva-Raycheva, V. 2022. Transformatsia na horata i mestata: seloto като ekosistema. V: Krastanova,

---

<sup>12</sup> <https://www.susamovtahan.bg/technology>.

- К., Antonov, St., Fragmenti ot seloto v prehod. Plovdiv: Plovdivsko univesritetsko izdatelstvo, 57 – 61.]
- Граматиков, Г. 2008. *Традиционно производство на хранителни растителни масла в българските земи през XV – XX век*. София: ЕИМ – БАН. [Gramatikov, G. 2008. *Traditionno proizvodstvo na hranitelni rastitelni masla v balgarskite zemi prez XV – XX vek*. Sofia: EIM – BAN].
- Златкова, М. 2015. Град и миграции: визуализация на пространството. В: *След следващата запетая. Научна конференция. 20 години етнология в Пловдивския университет*. Меглена Златкова, Борислава Петкова, Стоян Антонов (съст.). Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски. 198 – 214. [Zlatkova, M. 2015. Grad i migratsii: vizualizatsia na prostranstvoto. V: *Sled sledvashtata zapetaya*. Nauchna konferentsia. 20 godini etnologia v Plovdivskia universitet. Meglena Zlatkova, Borislava Petkova, Stoyan Antonov (sast.). Plovdiv: UI „Paisiy Hilendarski. 198 – 214].
- Първанов, Б. 2022. Характеристиката и динамиката на пространствата в традиционната българска семейно-родова обредност (XIX – средата на XX век) (автореферат). София: Софийски университет „Св. Климент Охридски“. [Parvanov, B. 2022. *Harakteristikata i dinamikata na prostranstvata v traditionnata balgarska semeyno-rodova obrednost (XIX – sredata na XX vek) (avtoreferat)*. Sofia: Sofiyski univesritet „Sv. Kliment Ohridski“].
- Манчева, С. 2024. Жизнени преходи и трансформации в дигитални разкази на влогъри на българското село. В Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Mancheva, S. 2024. *Zhizneni prehodi i transformatsii v digitalni razkazi na vlogari na balgarskoto selo*. V Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Ташева, М. 2024. Към една социоаналитична интрепретация на жизнените преходи в трансформиращото (се) село. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). 2024. *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателс-

- ТВО. [Tasheva, M. 2024. Kam edna sotsioanalitichna interpretatsiya na zhiznenite prehodi v transformirashtoto (se) selo. In: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). 2024. *Zhizneni prehodi v transformirashtoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Agnoletti, M., Santoro, A. 2022. Agricultural heritage systems and agrobiodiversity. *Biodivers Conserv*, 31, 2231 – 2241.
- Bergson, H. 1911. *Creative Evolution*, trans. A. Mitchell, New York: Henry Holt & Co.
- Harris, J. 2005. The Ordering of Things: Organization in Bruno Latour. *The Sociological Review*, 53(1), 163 – 177.
- Latour, B. 1999. *Pandora's Hope: An Essay on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lende, Daniel H. 2013. Biocultural anthropology. In: Oxford Bibliographies in Anthropology, John, L. Jackson, Jr., (edit). Oxford University Press. Available at: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo9780199766567/obo-9780199766567-0095.xml>.
- Low, S. 2016. *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*. New York: Routledge.
- Maffi, L. 2008. Biocultural Diversity at a Glance diversity. *Biocultural Diversity Toolkit. An Introduction to Biocultural Diversity*. Terralingua. 13 – 14.
- Scaramuzzi, S., Scarpellini, P. Gabellini, S., Ranaboldo. C., Belletti, G. 2023. Enhancing territorial development based on biocultural identity. A capacity building approach. *Journal of Rural Studies*, 104, 103161.
- Swiderska, K. Argumedo, A., Wekesa, A., Ndalilo, L. Song, Y., Rastogi, A. 2020 *Indigenous peoples' food systems and biocultural heritage: Addressing indigenous priorities using decolonial and interdisciplinary research approaches Sustainability*, 14(18), 11 311 – 11 334.

# ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ И ТРАНСФОРМАЦИИ В ДИГИТАЛНИ РАЗКАЗИ НА ВЛОГЪРИ НА БЪЛГАРСКОТО СЕЛО<sup>1</sup>

*Светослава Манчева*

**Резюме:** Трансформиращото (се) село и неговите актьори създават активни образи, които се представят в дигитална онлайн среда. Влогъри с различни от „традиционните“ за селото умения разказват за преходи към извънградския начин на живот. Текстът прави опит за типологизация на влогъри от различни краища на страната, които представят гледните си точки към преживяванията и селото. Те адаптират знанието си към мястото и хората в онлайн пространства, образуват и създават връзки, взаимодействия и общности. Жизнените преходи и промените са разказани и показвани от тях, за да обучават в живот на село и взаимодействие с мястото. Как се (ре)конструират спомените за миналото и настоящето, в структурата на „нови“ дигитални разкази за българското село? Отговорът търся в (онлайн) стратегиите на разказвачите – влогъри на селото, които организират и популяризират образи от своя опит и взаимодействия.

**Ключови думи:** влогър, дигитален разказ, село, преходи, трансформации

Според Даниел Милър и Хедър Хорст дигиталното ни позволява да разберем и разкрием рамкираната природа на аналоговия или преддигиталния живот като култура и се проваля, когато станем жертва на по-широк и романтизиран дискурс, който предполага по-голяма автентичност или реалност на преддигиталното (срв. Horst, Miller 2012: 3). Как се (ре)конструират спомените за миналото на мястото и настоящото живеене в структурата на „нови“ дигитални разкази за българското село? Отговора на тези въпроси търся в стратегиите на разказвачите – влогъри на селото<sup>2</sup>, които организират и популяризират образи от своя опит и взаимодействия в общността от съмишленици на извънградския начин на живот.

Животът на определено място оказва значимо влияние върху житейския път на човек. Промяната в местоживеенето е преход, който засяга както начина на живот, т.е. културата, така и социалното и физическото пространство. Житейски разкази на влогъри,

---

<sup>1</sup> Статията представя резултати от изследване, проведено по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*, финансиран от ФНИ, договор КП 06 – Н40/5.

<sup>2</sup> Използвам селото с членувана форма в обобщаващ смисъл за селата в България, които се употребява и от влогърите.

които създават дигитално съдържание за живота на село и го разпространяват в онлайн мрежи, представляват съвкупност от микроистории за миналото и настоящето на личното, интимното, но припознати от други хора, общности. „Облечени“ в дигитални онлайн разкази, те представят образи на жизнени преходи и трансформации в българските села. Влогърите показват различни практики и отношения, както и техники на интерпретиране на миналото и настоящето в дигитална среда.

Анализът в настоящия текст се фокусира върху хората, които разказват селото през личния си житейски опит; през обитаване и трансформиране на пространствата и местата в селото; през общуване с жителите на селото; през жизнените си преходи; през динамичната промяна, инициативност и предприемчивост.

Подходът ми в изследването съчетава методи за събиране на информация в офлайн и онлайн/дигитална среда. Работата на терен съчетава наблюдения върху двете полета с намерението да се открият значими фактори за живота извън града. След продължителни наблюдения се фокусирах върху дигиталното онлайн пространство като място на динамични взаимодействия, които представят нов подход на конструиране на мисленето и говоренето за хората на село<sup>3</sup>. Една от целите на настоящия текст е да очертае възможен подход към типологизация на практиките на изграждане на образи и на начини на живеене в „трансформиращите (се)“ села в България. Правя анализ на дигитално съдържание, за да се открият величини, около които да се определят дейности и стратегии на влогърите в онлайн и офлайн среда. Анализът се стреми да проследи иначе недоловими взаимодействия в офлайн живеенето на село, като например честотата на създаване и споделяне на разкази, места, контексти, фокусиране върху определени теми, взаимодействия с хората и общностите. Тук се крие и недостатъкът на този анализ, а именно че дигиталното съдържание се приема по презумпция за истинно, тъй като е конструирано да изглежда такова. От анализа се опитвам да изведа специфики на избраните влогъри, а чрез дигиталната инфор-

---

<sup>3</sup> Работата беше съобразена с научноизследователската ми дейност по проекта *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване* в периода 2022 – 2024 г. Виж информация за проекта на <https://selovprehod.uni-plovdiv.bg/index.php> (посл. посетен на 2.02.2024).

мация, предоставена от тях, да се определят типове разказване за селото и видове дигитално присъствие.

Проучването на дигиталните разкази за селото от антропологична гледна точка е предизвикателство, от една страна, заради подхода към терена и методологията, която следва да отговори на изследователските търсения. От друга страна, дебатът за дигиталния терен все още продължава и в български контекст не излиза от сравнението с традиционните терени на изследване<sup>4</sup>. Интересът ми към дигиталния терен води началото си от употребите на онлайн средата като сфера на изследване на динамичен тип общуване и обмен на информация. Това поле на работа е специфично от гледна точка на мигновеното споделяне и предлагане на информация в кратък отрязък от време (за часове, ден, седмица и т.н.). Освен това важен фактор в този процес е наличието/липсата на доверие, което е необходимо в опосредстваното онлайн общуване, и постоянното печелене на такова от страна на създателите на съдържание. Друга причина за избора ми на дигитална среда за изследователски терен е утвърждаването на нейното значение и роля по време на Ковид 19 пандемията през 2020 и засилването на тенденцията през 2021 г. за повишено внимание към селото. В този период се появиха по-големи възможности за задълбочени изследвания в контекста на дигиталното споделяне на информация в различни онлайн групи и канали<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Приемам, че съдържанието, което е обект на проучването ми, в дигитална среда е вярно, дотолкова, доколкото изпълнява нечии цели. Дали това са маркетингови стратегии, или субективни предпочитания какво да се сподели с аудиторията, значението на споделяното остава на преден план. Позитивистичното изследване в дигитална среда не изключва антропологично съмнение в информацията от терена, а по-скоро хипотетично я приемам за истинна, за да се опитам да изведа повтарящи се модели.

<sup>5</sup> По това време се появява и публицистичната рубрика на Нова телевизия „Да хванеш гората“, която представя историите на част от влогърите, за които става въпрос в текста, и вдъхновява някои от тях да се завърнат в България и да споделят живота си на село.

Виж

<https://youtube.com/playlist?list=PLQUBAhHuqAWOw0p6aidKq1jTHGvmTWWQu&si=F9qUrdEe5j2debRa> (посл. посетен на 3.02.2024). Първото предаване е през септември 2021 г. Към днешна дата предаването се развива в самостоятелен бранд. През 2023 г. „Да хванеш гората“ се появява и като книга – „30 истории за неочаквания път към дома“ на Галя Щърбева, която е автор, продуцент и водещ на предаването. Виж <https://www.dahvaneshgorata.com/pages/index.php> (посл. посетен на 3.02.2024).

В публичната онлайн среда присъстват няколко типа канали на влогъри, които организират – изцяло или частично, дигиталното си съдържание около живота на село. Техните предишни/настоящи странични занимания определят до голяма степен характера на разказване. Влоговете, върху които правя анализа, са подбрани след продължително наблюдение в дигитална среда според няколко признака<sup>6</sup>. Първо, според темите, по които се споделя в тях, и начина на говорене за селото. Второ, някои от избраните влогове са свързани непряко и образуват виртуални общности (около голямата тема на влога) и микрогрупи (около последователите на влогърите). Подходът към дигиталните разкази<sup>7</sup> оформя бриколаж от случаи, в които се създава и популяризира онлайн съдържание. При наблюдението на влоговете се откриха някои основни характеристики на дигиталното съдържание<sup>8</sup>. Първо, то представя автобиографични микроразкази за житейски опит и преходи, и второ, стилът е ad hoc (в действие) информация за практики и процеси от живота на село или тип житейски съвети „как се справихме с...“; „как да си направите...“.

Дигиталният терен, на който се позовавам, е съвкупност от различни онлайн платформи, в които в по-голям процент се споделя/гледа видеосъдържание и в по-малък се цели общуване. При споменатите тук влогъри, които споделят дигитални разкази за селото, основната използвана платформа е Ютуб (YouTube). Допълнителен и също толкова важен начин на показване и изказване по темата представляват профилите на авторите в социалните мрежи Фейсбук (Facebook) и Инстаграм (Instagram).

---

<sup>6</sup> Влоговете са технологично развитие на блоговете, но с видео съдържание. Те са устойчива форма на социална медия, която обединява хора потребители около темите на съдържанието.

<sup>7</sup> Използвам „дигитален разказ“ в смисъла на структурирано изказване, показване на история, която има ясна идея и цел. В него може да са поместени кратки видеа, снимки, текст, които искат да покажат определен аспект от начина на живот. Казаното или изказванията извън тази структура са друг начин на споделяне на съдържание, тип мнение, което представлява допълнителна информация спрямо дигиталния терен, а тя пък помага за разбирането на контекста на разгледаните случаи. Те могат да са под формата на истории (story), снимка с текст, споделени в социалните мрежи Фейсбук и Инстаграм.

<sup>8</sup> Наблюденията върху дигиталната среда на влоговете са проведени до февруари 2024 г. Съдържанието, публикувано след това в каналите, не е обект на настоящия анализ.

## КОНТЕКСТ НА ЖИВОТА НА СЕЛО

Животът в българското село зависи от неговите обитатели и техните разкази. Кой са те и какво разказват, се проследява на местата (частни, публични, онлайн) на говорене за селото. В опита ми да разбера разказвачите на селото, е важно да се вземе предвид контекстът на селото като топос и образ. В разговори за живота на село често се препраща към предишните поколения, които са живели там<sup>9</sup>. Разказите се основават на връзката с мястото и паметта за хората като носители на колективна памет и наследство. „Разказът има аспекти, които паметта няма – той винаги е не само съдържание и форма, а и социален ритуал, различен от процесите на спомняне, и е съотнесен и със ситуацията, в която се разказва“ (Къосев 2017: 29).

Класическото разбиране за живота на село при влогърите, които проследявам, се характеризира най-често с живеене в къща в малко населено място; занимания със земеделие, животновъдство, занаятчийски практики; облагородяване на заобикалящата среда; употреба на природни ресурси и материали; (възобновяване на) традиции и фолклорни практики и др.

В част от изследванията на социализма в България се открояват няколко важни момента, които определят образа на живеене на село (вж. Колева 2017; Колева, Къосев 2017; Гаврилова 2021). Първият е замяната след 1944 г. на политическата система със социализъм и унищожаването на частния бизнес и собственост в страната. Друг важен момент е колективизацията и премахването на частната собственост върху земя и животни<sup>10</sup>. Още един съществен аспект са големите трансформации, които променят структурата на селото – жизнена и физическа, в резултат на засилена урбанизация и индустриализация<sup>11</sup>. В следствие на тези

---

<sup>9</sup> Илия Илиев разглежда биографии, публикувани между 1954 и 1988 година на произволен принцип, за да проследи какви модели за биографичен разказ са познавали неговите събеседници и какви са най-отчетливите видими послания в тях. В повечето случаи публикуваните автобиографии съдържат в началото кратко описание на семейството или рода на комунистическия деец, на когото е посветена книгата – срв. Илиев 2017: 84.

<sup>10</sup> За промените в българското социалистическо село в следствие на „заменки“ при колективизацията вж. Петров, Добрева 2021.

<sup>11</sup> За принудителното изселване и принудителната модернизация вследствие от строителството на язовири в социалистическа България вж. Гергова 2021.

травматични моменти и промени българското село придобива образ на застинало в миналото, немодерно и нежелано място за живеене. Подобни асоциации се пренасят и върху хората, които живеят в тези населени места. Създават се граници – не само икономически, а най-вече социални и културни. Активно се използват конотации с традициите и фолклора, които „са съхранени на село“. Компенсирането на „отнемането“ на селото от хората през периода на силна урбанизация е т.нар. виладжийска култура (срв. Кръстева-Благоева 2009: 25). Според Евгения Кръстева-Благоева една от основните причини за широкото разпространение на виладжийството в социалистическа България е стремежът към директен контакт с природата (срв. Кръстева-Благоева 2009: 24)<sup>12</sup>. Част от процесите на завръщане в селото днес се свързва с образи на пребиваване сред дивата, неподправената природна среда (вж. Авджиева 2024).

До голяма степен „големият“ разказ за българското село е изграден през социализма. Неговият отзвук отеква и днес в реконструирането на образа на селото и селяните. В периода след 1989 г. селото се превръща в двигател за оцеляване на градския човек. Непрекъснатите връзки с близките и роднините на село поддържат икономически много домакинства по време на прехода към демократично общество в България<sup>13</sup>. Глобализиращите процеси не остават встрани от селото и раздвижват погледите към тези територии като добре забравени връзки с предците. Преходът към селото е дълъг и особено бавен, тъй като то дълго след политическите промени, може би и днес, се мисли като застинало в миналото „скривалище“ на традициите и фолклорната култура. Този образ

---

<sup>12</sup> „Съществуват два основни типа вили, които могат да се разглеждат като израз на социалния статус и идентичност на собствениците им. В първата група спадат типични къщи за почивка, които наподобяват както античния римски предобраз (аристократична крайградска резиденция), така и модела на класическата руска дача. Вторият тип вили е широко разпространен в страната през социалистическия период. [...] [Е]дна от основните му функции е да компенсира загубения селски начин на живот на своите собственици“ (Кръстева-Благоева 2009: 24 – 25).

<sup>13</sup> За връзката между биографиите на хората с биографиите на пространствата и за трансформирането и адаптирането на селските културни модели към новите градски условия при хора, преместили се от селото към града пише антроположката Меглена Златкова – вж. Zlatkova 2001. За прехода към пазарна икономика в България вж. Атанасов, Петев, Матеева, Крачунов, Пасев, Желев 1991.

обаче не се запазва твърде дълго, тъй като глобализацията променя селото чрез засилената мобилност на хора, стоки, услуги и технологичния напредък. Урбанизиращите процеси, започнали през 50 – 60-те години на 20. век, продължават и след 1989 г., като променят населението на селата и го превръщат в такова от предимно възрастни хора<sup>14</sup>. Завръщането в селата се случва спорадично и непостоянно, повече за поддържане на връзка с родители и близки, по-рядко, но забележимо – за промяна в начина на живот.

### СЕЛОТО И ДИГИТАЛНАТА ОНЛАЙН СРЕДА

Спомнянето за периода преди 1989 г. започва да се реактивизира и по този начин да се осмисля миналото. Даниела Колева изследва паметта чрез автобиографични разкази и спомени за социализма в България. Поставя въпроса как се осъществява преходът от комуникативна в културна памет, т.е. опосредствана. Тя твърди, че „[к]омуникативната памет работи в модуса на биографичното запаметяване: всеки е еднакво компетентен, въпреки че всеки знае различно“ (срв. Колева 2020: 39 – 40). Колева разглежда понятието за култури на памет, което според нея е „свързано не просто с повишения интерес към миналото“ и „какво хората знаят за миналото, но и какво означава то за тях, как се отнасят към него, какво правят, за да съхранят (или не) следи от миналото“ (срв. Колева 2020: 44 – 45). Все повече хора се местят да живеят на село или т.нар. рерурализация се случва в последните 10 – 15 години, като най-силно се наблюдава по време на пандемията от Ковид 19<sup>15</sup>. Завръщането на село променя

---

<sup>14</sup> Пример за промяната и актьорите на промяната в селото е изследването на социалните антрополози Меглена Златкова и Добринка Парушева за село Спахиево. Според авторите „наративът за съдбата на селото през 90-те години на XX век следва линията на разрухата, разграбването на общата селска собственост и напускането на селото от неговите жители, но и на постепенното възраждане на грижата за възстановяване на селската общност, реконструирането на публични сгради, грижа за чистотата, възстановяване/възстановки на „обичаи от миналото“ (срв. Златкова, Парушева 2019: 147).

<sup>15</sup> През 2020 г. в преселванията между населените места в страната най-голямо териториално движение има по направлението „град – село“ (48.4%), следва направлението „град – град“ (29.9%) и „село – град“ (15.3%). Най-голям брой от преселващите се в страната са избрали за ново местоживеене област Пловдив – срв. Население и демографски процеси през 2020 година, НСИ, стр. 13

не само облика, а също говоренето за него в политически, икономически, социален и културен план (вж. Pileva, Periklieva, Markov, Jechkova 2023). Вследствие на тази тенденция се изграждат и „нови“ образи на живеенето на село като съвкупност от характерни практики и отношения с хората по тези места.

Появява се необходимост от нов разказ за живота на село, който да актуализира миналото по начин, който да изглежда, да звучи добре и за останалите хора, които споделят подобни интереси. Какво води до подобни процеси? Общият контекст на технологичен бум и „дигиталния обрат“ (вж. Дуеи 2013), преосмисляне на (близкото) минало, търсене на връзки с личната и колективната история, пренареждане на памети и други фактори, които да помогнат за запамяване на „новите“ разкази. Преосъзнаването на миналото (вж. Златкова, Парушева 2019) през живота на село е нов опит за рестарт на паметта и помненето, което е необходимост за запазване и удържане на общностни ценности.

Елементи от миналото, които негласно се помнят, но са трудни или неприятни, се избягват. Например т.нар. възродителен процес в някои от селата оставя силен отпечатък в историите и паметта на хората (вж. Колева, Кьосев 2017) и се отразява в начина, по който разказват и запамяват миналото<sup>16</sup>. В други случаи социализмът пък не се възприема вече като обща идеология, която е обвързана с предметите от миналото, а се взима нещо от миналото, което се харесва повече, например младостта, красотата, щастливите моменти от историята на дадена общност и др<sup>17</sup>. Дигиталното споделяне на живот на село се появява като компенсаторен механизъм за „препращане“ на миналото, с което да се рестартира животът на село. Селският живот се възприема и следователно се представя като олицетворение и пример за „опора на паметта“ (по М. Златкова) за националното, родното, наследството, което „трябва да пазим“.

---

[https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Population2020\\_IVGTQG5.pdf](https://www.nsi.bg/sites/default/files/files/pressreleases/Population2020_IVGTQG5.pdf)  
(посл. посетен на 2.02.2024).

<sup>16</sup> Пример за колективна памет на селото е Летописната книга на читалището село Пчеларово (вж. Кисикова 2024).

<sup>17</sup> Пример е отбелязването на празника Дядовден, описан от Стоян Антонов (вж. Антонов 2024).

## ДИГИТАЛНИТЕ РАЗКАЗИ ЗА СЕЛОТО

Динамиката на създаване на видеоразкази за живота на село може да се приеме като непрестанна модификация на случилото се и предаването му като история от местата и хората като „нова“ колективна онлайн памет. Визуалните разкази в дигиталното пространство създават огромна база данни (част от тях остава непубликувана) от свидетелства за съвременното състояние и истории за селото. Публичността на тези данни позволява компенсиране на противоречията или по-скоро негативните оттенъци на историята в разказването на историческото минало на селото. „Новите“ дигитални методи на разказване не се припокриват със старите колективни разкази или „стария исторически дискурс“ (вж. Антонов 2019), тъй като дигиталната среда позволява конструиране на истории през индивидуалния опит, който е разнообразен и с различни гледни точки. „Големият“ национален разказ присъства като свързваща линия с факти и историческа „достоверност“, а индивидуалният разказ представлява съществено ново начало, новото говорене за живота на село, истинския жив живот. Дигиталните разкази съчетават колективна и индивидуална памет за живота на българското село. Възможно е индивидуализиране на колективната памет, т.е. присвояване на общи ценности и истории, за да се конструира новият разказ за селото като място и топос на идентичности.

Тръгвам от разсъжденията на Даниела Колева за разказа като начин за създаване на общност (вж. Колева 2020), за да премина към дигиталния разказ за живота на село като нова, в контекста на подхода към селото, форма на групиране. Последователите на влогърите на селото се идентифицират като мечтатели за живеене на село или реално заживели на село, но продължавайки да общуват онлайн. Дигиталните платформи и разкази обединяват хора с подобен опит и позволяват създаване на колективен разказ за тяхната общност. Има повтарящи се сюжети в опита на разказващите – случки и житейски пречки, финансови, административни или други затруднения. Този тип ситуации се превръщат в тип съдържание „как се справихме с...“, което има за цел да покаже положителни развръзки за живота на село. Появата на подобни по структура и сюжет видеоразкази и канали показва необходимостта за

включване на индивидуалния разказ като опит в „големия“<sup>18</sup> разказ за живота на село. Присъединяването към групата на разказвачите и периодичното прибавяне на нови дигитални разкази за/на село обогатява „реквизита от истории“<sup>19</sup> за хората на село. Това, от една страна – има за цел да обясни как се случва процесът да живееш на село, и от друга, позволява разбирането на спецификите на този начин на онлайн (съ)живеене. Дигиталните разкази за селото се появяват, за да отговорят на въпроси или да компенсират липсата на съвременен разказ за живота на селото в България. Това може да се разгледа и в контекста на тенденцията за завръщане към природосъобразен начин на живот, към „корените“ и търсене на устойчива връзка със земята, рода, наследството<sup>20</sup>. В тази връзка дигиталният характер на разказите позволява достигане до съмишленици и отвъд територията на България. Често в коментарите на видеата се срещат отзиви за благодарност за споделянето на конкретното съдържание. Дигиталният разказ е медиатор в процеса на обвързване с „големия“ патриотичен разказ, както и с идеята за територията на селото като първообраз.

Чрез дигиталните разкази влогърите не само представят, а и конструират действителността за селото днес и там, където са. „Разказът се оказва не просто форма, в която да се поднесе някакво съдържание, а базисен модус на конструиране и организиране на човешката действителност“ (Колева 2020: 51). Дигиталният разказ е актуална „новозаписана“ памет, конструирана от множество лични микроистории. Онлайн влоговете са нова форма на конструиране на памет и колективен опит от селата, които могат да се разгледат и като колективна памет (по Асман, Кандо) на множество онлайн представи. Колективът или общността са предимно дигитални в начина си на сближаване и общуване, обединени около

---

<sup>18</sup> Заимствам определението, което се използва в историческия контекст на паметта и конструирането на национален разказ за образа на българското село (вж. Колева 2017).

<sup>19</sup> Даниела Колева разглежда теоретичните разбирания за смисъла на разказа и позовавайки се на разсъжденията на Аласдър Макинтайър за разказващия човек, твърди, че чрез „реквизита от истории“ на едно общество (включително нашето собствено) придобиваме разбиране за него“ (срв. Колева 2020: 51).

<sup>20</sup> За мотивацията на завърналите се на село вж. Pileva, Periklieva, Markov, Jechkova 2023.

идеята, завърнала/превърнала се като ценност, за живот на село. Комуникативната памет в тези общности включва обмяната на опит и знания за/на селото преди и сега и съвети за в бъдеще. По този начин дигиталните разкази „прелъстяват“<sup>21</sup> към живот на село, тъй като представят определени практики и места, които са възможни, реални, постижими и са признати като ценност<sup>22</sup>.

Влогърите на селото чрез своите дигитални разкази конструират сантимент към селото, който има за основа индивидуално осъзнаване на колективната и комуникирана памет на рода, предавана през поколенията – от „децата на социализма“ към техните наследници – сега „децата на прехода“. Чрез предзададения идеал за и индивидуалния опит със селото се трансформират мисленето и конструирането на нов разказ за него. Това се случва спрямо сегашните възможности за промяна на начина на живот и мотивацията и решенията за завръщане на село (вж. Pileva, Periklieva, Markov, Jechkova 2023) на отделни хора и семейства, обединени около завръщането в извънградското място като ценност.

В контекста на разказите за живота на село се наблюдава носталгия към миналото на селото или по-скоро – към живото село, пълно с хора и различни дейности. Причините за носталгията в говоренето може да се търсят в началото на прехода в България, когато родителите на разказвачите са били млади и активни, а техните родители възрастни и/или пенсионери на село. Носталгията се свързва с вече разказани истории и конструирани образи за селото и живота в него.

Влоговете и дигиталните разкази са начин за предаване на знание за селото, което е част от социализиращия процес при трансформациите вследствие на прехода към живот на село. От една

---

<sup>21</sup> Използвам „прелъстяване“ като конотацията, която Даниела Колева заимства от Ивайло Знеполски в контекста на идеята за различни тактики на комунистическия режим за „прелъстяване“ на населението и предимно на младежта (срв. Колева 2021: 123).

<sup>22</sup> „Прастарата форма на разказа се оказва особено привлекателна, тъй като разказът е универсален, има митически корени, лесно се помни, разбира и възпроизвежда, управлява времето и идентичностите, в състояние е да организира въображението и паметта на цели колективи, и то пресичайки класови и социални деления. Освен това през образите на своите автори, водачи на пролетариата, той може да носи авторитета на революционно универсално учение: митологичните му и прогресистки качества се сливат парадоксално“ (Кьосев 2017: 15).

страна, ученето се случва в контекста на дигиталната среда, което обаче не променя изначалната същност на заучаването и преподаването на знание, а позволява различен подход на случване. Характерен е процесът на адаптация и активно наместване към живота на село при наблюдаваните случаи. От друга страна, обмяната на опит и знание се случва постепенно, понякога в движение, друг път е в етап на затвърждаване, но се случва именно чрез хората, заселили се на село и разказващи за това онлайн. Случва се социализация от нов тип чрез онлайн съдържанието, която зависи от конкретния случай и условия – място, етап на преходност, контекст на споделяне/гледане на разкази. Необходимостта от общуване и опознаване на заобикалящата среда предизвиква различни стратегии на социализация. В контекста на дигиталните разкази се случват срещи с местните в читалищата, чрез междусъседските срещи и разговори, чрез общностните събития, като празници, събори и др.

Дигиталната онлайн среда и различните социални платформи предлагат гледни точки към личното, към индивидуалния, семейния опит като представителен разказ. Инфраструктурата на дигиталната среда обаче има много и различни характеристики. Функционалността и динамичният характер на социалните мрежи и платформите за споделяне на видеосъдържание влияят върху „наративните стратегии“ (вж. Колева 2017) на влогърите за представяне на живота на село.

### **ВЛОГЪРИ НА СЕЛОТО**

Следващите примери правят опит за дигитално картографиране на влогърите на селото. Разказването онлайн за живот на село в България започва да се забелязва по-активно през 2021 г. като отзвук от засилени процеси на заселване извън града. Ще разгледам 6 влога, които оформят две категории разказвачи: такива, които представят *живот на село*, и такива, които показват *пътешествия към селото*. И двата типа влогъри живеят по определен начин на село. Тяхното всекидневие показва различни преходи и стратегии за справяне, отразени в разкази за трансформации на селото.

*Случаят „Живот на село“ на Boho Soulz*

Първите влогъри на селото, чийто влог разглеждам, стават популярни през 2021 г. От началото на публикуването на съдържание

насочих изследователския си интерес върху този видеоканал и успях да проследя изграждането и промените в съдържанието, организирано около т.нар. „живота на село“<sup>23</sup>. Основните действащи лица са Моника и Цветелин, чиито семейства емигрират в Канада в края на 90-те години. Дватама се запознават чрез участието си в българския фолклорен ансамбъл „Димитровче“. През 2021 г. вземат решение да се завърнат в България и да си купят къща на село в област Ловеч. Твърдят, че решението им е било повлияно от публицитичното предаване „Да хванеш гората“ на Галя Щърбева. Влогърите продължават<sup>24</sup> своя видеоканал като започват разказите си „Живот на село“ от 30 май 2021 г. Те снимат видеа и публично показват моменти от новото начало на живота в България. Подобно на видеодневник представят защо и как избират къщата на село, какво за тях е важно да запазят в нея и защо. Документират подробно работата си по време на ремонта на къщата и дворното място, първите стъпки и развитието на умения в градинарството и др. Оформят дигиталното си съдържание, като рефлектират върху всекидневието си и споделят значими моменти, които представляват различни преходи: завръщане от чужбина в родината, заживяване в чуждо за тях село, нови всекидневни дейности и работа, веган хранене и храна – собствено производство<sup>25</sup>. Фокусирането на видеата върху пространствата и промяната на къщата показва визуално и физически реконструиране на образа на/за дома. Общият контекст показва разбирането за дома като за „крепост“, която сам си изградил и поддържащ, в нея има духа на миналото и сигурността на бъдещето, което сам създаваш.

---

<sup>23</sup> Видеоканалът Boho Souzl към 3.02.2024 г. има 44100 последователи; 6 поредици с видеа: „ЖИВОТ НА СЕЛО“ (145 видеа), „ДРУГИТЕ БЪЛГАРИ“ (22 видеа), „ЗВУКЪТ НА БЪЛГАРСКОТО СЕЛО“ (3 видеа), В ГРАДИНАТА С МОНИ (3 видеа), „DIY VAN CONVERSION“ (8 видеа), „VEGAN FOOD“ (7 видеа), „VAN LIFE ADVENTURES“ (17 видеа) – вж. <https://www.youtube.com/c/BohoSouzl/playlists> (посл. посетен на 3.03.2024). За сравнение – при предишни наблюдения каналът към февруари 2022 г. има около 18900 последователи, а към юни 2022 г. – 24400 последователи.

<sup>24</sup> Преди поредицата „Живот на село“ от България двамата правят съдържание на английски език за пътешествие в Канада.

<sup>25</sup> Чрез храната и уменията за нейното приготвяне, натрупани другаде, двамата са припознати като част от селото и символно стават част от неговата кулинарна общност чрез пряко участие в готварска сбирка в местното читалище.

Съдържанието на информацията, която споделят, има за цел да служи за пример и да е от полза за аудиторията им. Специфичното е, че поредицата няма ясен край, т.е. преживяването и подготовката на представянето му в дигитална форма продължава и към момента. Времето на създаване и споделяне е сравнително близо с времето на случване на историите. Споделянето на знания и умения зависи от хронологията на времето и сезоните, т.е. случва се т.нар. бавно живеене (от англ. ез. – *slow living*, еквивалент имат *slow food*, *slow culture*) и това определя съдържанието на видеата.

Видеоканалът *Boho Soulz* се разраства и изгражда общност от съмишленици, която общува не само онлайн, но и на живо. Влогърите повлияват върху решенията на други хора да заживеят на село и да стартират влогове, отразявайки своя опит и практики от живота в къща<sup>26</sup>.

Противоречията в образа за живот на село се наблюдават в интерпретациите на всекидневието им. Публикуваните видеа са конструирани и преосмислени разкази за (възникнали) трудности и предимства на живота на село. Разказите представят (възможности за) тяхното разрешаване и „тонът“ на говорене/визуализиране конструира определен образ на начина за справяне с „препятствията“ на село. Невинаги това може да е положителна развръзка, но стремежът към това се наблюдава в структурата на видеата<sup>27</sup>.

Подобни сюжети предоставят на останалата част от дигиталната общност пример, който да послужи и на други. Полезните съвети са от различно естество: административни, технологични, строителни, социални, културни, икономически и т.н., но може да са част от живота на село, с което се обяснява и целта на тяхното разказване.

*Случаят „Живот на село“ на LineD5*

*„Искаме да създадем място, където да посрещаме нашите внуци и те да си играят тук.“* Влогърите Дани и Петьо създават канала *LineD5* през април 2023 г., за да споделят видеа от процеса

<sup>26</sup> Това са влогърите *LineD5* и *Space of love*, за които става дума по-надолу в текста.

<sup>27</sup> Вж. заглавията на следните видеа: „ЖИВОТ НА СЕЛО: Съборихме старата плевня 🏠 | Ремонт на стара къща | *Boho Soulz*“, „ДВА ДНИ С НАС: Страх ни е да съборим плевнята 🏠 | Живот на село | *Boho Soulz*“, „ЖИВОТ НА СЕЛО: Ще събаряме старата плевня 🏠👷 | Ремонт на стара къща | *Boho Soulz*“.

по реновиране на новозакупена стара къща на село. Двамата съпрузи са над 50-годишна възраст и мотивацията им да купят къща на село е обвързана с желанието да имат място, където да играят внуците им и да посрещат близките си. Те казват, че са от поколението, което е израснало по поляните, а децата им сега живеят на затворено пространство. Заселването на село има своя ритъм, най-вече продиктуван от мобилността между едното (старото) и другото (новото) място. За разлика от Boho Soulz, те все още не живеят на село, а пътуват от града, за да ремонтират къщата. Целта на техния влог е да вдъхнови и други „с надежда един ден българските села да възвърнат стария си облик“<sup>28</sup>. Популярността на канала им показва, че голяма част от посетителите в Ютуб имат интерес към темата за живот на село и процеса по преустройство на стар имот<sup>29</sup>.

Още с първото си видео правят връзка с хората, които са ги вдъхновили да предприемат стъпка към промяна от панелка в града към къща на село<sup>30</sup>. Случаят с Дани и Петьо показва още една тенденция – че промяната в начина на живот от града към селото се мотивира от дигиталните разкази на другите влогъри на селото, които са предимно млади хора. Това доказва и активността на (виртуални) общност/и по темата, които взаимно се подкрепят в прехода към живота на село. Експлицитното потвърждаване, че възрастта им не е пречка да направят тази стъпка, представя още една гледна точка към възрастността и образа на селото като спокойно и отдалечено от бързия живот. Освен „младите“ пенсионери, които се завръщат да живеят на село, и младите семейства, които търсят по-спокоен начин на жи-

---

<sup>28</sup> Видеоканал LineD5 <https://www.youtube.com/@LINED5-pb2xd> (посл. посетен на 3.02.2024). Към февруари 2024 г. имат около 4000 гледания и 52 видеа. Средният брой гледания на видеата от последните 3 месеца е близо 9000 зрители, което е двойно повече от последователите на канала.

<sup>29</sup> Гледаемостта на видеата води след себе си и голяма аудитория от съмишленици, с някои от които двамата се срещат и на живо. Гостуват на други заселници на село и показват техния дом и опит на село – вж. видеото „Живот на село: Как прекарахме един ден с наши последователи“ [https://youtu.be/Ma08-68oD0A?si=MqH\\_ZvzOWkOQOSe7](https://youtu.be/Ma08-68oD0A?si=MqH_ZvzOWkOQOSe7) (посл. посетен на 3.02.2024)

<sup>30</sup> Вдъхновени са от други влогъри, които споделят за живота си на село: Мони и Цецо (Boho Soulz), Калина и Диан (Dido & Kali), Петър и Камелия (Happy Green Family), Лора и Халил (Имение ХаЛо) – вж. видеото „ЖИВОТ НА СЕЛО: СБЪДНАТА МЕЧТА – КАК И КЪДЕ СИ КУПИХМЕ СТАРА СЕЛСКА КЪЩА / LINE D5“ <https://youtu.be/9rPisAzqp0A?si=7ZLztOiRna2rKdIX> (посл. посетен на 3.02.2024)

вот, двамата влогъри – все още в работоспособна възраст, подреждат житейския си план на село. В този случай трансформациите в образите на селото засягат положителните възможности за промяна в начина на живот и при по-възрастните.

*Случаят „Живот на село“ на Space of love*

Надежда (24 г.) от град Свищов стартира влог на тема живот на село през октомври 2023 г., вдъхновена от историята на влогърите от Boho Soulz<sup>31</sup>. Със семейството си от 5-годишна е живяла извън България. След 17 години в Канада, през 2021 г., „вече с променен възглед към живота“, със семейството ѝ решават да се „приберат“ за „по-спокоен, свободен и независим от матрицата живот“<sup>32</sup>. В България следват промени в семейството ѝ, за които споделя накратко, но акцент са бъдещите им планове с баща ѝ да строят къща от естествени материали в Троянския балкан. Надежда решава да започне да разказва за част от ремонтите и дейностите на село и новия им дом. В първите видеа представя лична гледна точка към местата и дейностите в дома им. В следващите започва да се представя и баща ѝ. Оформя се модел на разказване във видеата, който се повтаря при влогърите. Темите и фокусът в тях имат за цел да показват личните преживявания на село. Моделът се адаптира спрямо реакциите на последователите и практиките на влогърите.

Общата тема на видеоканалите от типа на завърналите се на село може да се обедини около случая на *лайфстайл заселници и идеалисти на селото*. Те показват тенденцията на завръщане към родното, чието олицетворение е българското село. Мотивацията „отивам на село, за да се завърна“<sup>33</sup> е характерна за тях, както и за останалите влог канали от този тип. Заселването на село е процес на адаптация за някои и осмисляне на житейския път. Споделянето

---

<sup>31</sup> Videоканалът Space of love към 5.02.2024 г. има около 7170 последователи, 10 видеа в две поредици – „Селски влогове“ и „Направи си сам“. Средният брой гледания надхвърля 26000 – вж. <https://www.youtube.com/@spaceoflovebg> (посл. посетен на 5.02.2024).

<sup>32</sup> Вж. първото видеото „ОТ КАНАДА ДО БЪЛГАРСКОТО СЕЛО: Какво направихме за 2 години и какво следва? Откривам канала!“ <https://youtu.be/yfBIICcxVKQ?si=ZXXPZqlukHJHveG> (посл. посетен на 5.02.2024).

<sup>33</sup> Използвам твърдение на Меглена Златкова, която определя по този начин завръщането на село на „млади“ пенсионери и тяхната активна роля за преосмисляне и предаване на наследства – вж. Златкова, Парушева 2019.

на житейските стратегии на влогърите и техният опит в движение е също така динамична съвкупност от тактики на дигиталното съдържание<sup>34</sup>. Ако „завръщането“ е жизнен преход, то дигиталното разказване е реакция на преосмисляне на преживяното в движение и в процеса на трансформация – реална и символна.

Жизненият преход, чрез който влогърите се „завръщат“ към земята на село, се свързва с етап от възрастността и оценностяването на земята като територия на идентичност. Какво прави мястото да си струва да се завърнеш в него? Това може да са географски, икономически, културни или други характеристики, които обаче не отстъпват като фактор пред физическото и символното завръщане към корените и наследството. Село „назаем“ се появява, за да изпълни дълга към земята, да компенсира липсата на наследяване, на идентифициране с мястото.

#### *Пътешественици на село*<sup>35</sup>

Втората група влогъри са обединени около *пътешествията* към села и извънградските, природни места. Мобилността и туризмът са важна характеристика в начина на живот на този тип влогъри. Техните занимания, преди стартирането на влог, са свързани с дейности на открито и туристически разходки. При някои от случаите дигиталното съдържание комбинира разкази и за живот на село, и за пътуванията към него. Разделението между двете е условно и има за цел да опише стратегиите на влогърите за представяне на тяхната гледна точка спрямо преходите им в подобен контекст.

---

<sup>34</sup> Влогъри, които не използват тази стратегия и частично показват живота си на село с фокус към други занимания, това са Dido & Kali – вж. <https://www.youtube.com/@didoikali/videos> (посл. посетен на 3.02.2024). Те започват дигитално съдържание през 2021 г. с по-кратки и хаотични видеа, които излизат от тенденцията на другите влогъри за представяне на живота на село. Това се наблюдава в заглавията на видеата и броя на техните гледания. Ключовите думи „живот на село“ в заглавието не се използват често или въобще. За ролята на тага и ключовата дума във виртуалните общности пише Милад Дуеи (Дуеи 2013: 111). Най-новите влогъри от типа „живот на село“ са Мария и Иван от 'АЙ НА СЕЛО – вж. <https://www.youtube.com/@ainaselo> (посл. посетен на 3.02.2024). Стартират през септември 2023 г. и за два месеца имат 9 видеа. Нямаат постоянно съдържание, но именуваат целенасочено видеата си с ключовите думи „Живот в българско село“.

<sup>35</sup> Използвам определението *пътешественици* във физически и символен аспект.

Случаите на *пътешествениците* запознават с влогъри заселници, които имат ясна идея да живеят извън града, но с привилегиите и услугите на града. Те споделят дълго обмислени идеи за подобен начин на живот, които се реализират в определена степен, и показват представите им за живот на село, например в стара къща, в наследствена къща, в каравана и т.н. За този тип влогъри е характерно опознаването на селските райони и природа. Заедно с тези аспекти на мобилност в разказите си включват и хората по места, представени като живо наследство, което те приемат като част от преживяванията извън града.

*Случаят The Happy Green Family/Едно семейство на село*<sup>36</sup>

Влогърите от канала *The Happy Green Family* са на границата между двата типа влогове, които съм наблюдавала. Създатели са Петър и Камелия, които с двете си деца се заселват в хасковско село, където закупуват и реновират 100-годишна къща. Техните дигитални разкази се фокусират около всекидневието им в къщата, ремонтни занимания или градинарство. В по-голямата си част споделят за пътуванията си на различни места в страната и представят истории на хората и местата. Двамата имат образование по екология, били са начални учители в няколко малки населени места, но престават да се занимават с това. Интересът към природата допринася за разказите им, добавяйки знания и факти, чрез които наблюдават върху спецификите и богатствата на местата, показвани във видеата<sup>37</sup>. Темите представят гледната им точка не само към своето, но и към чужди села в страната. Фокусът е през всекидневието да показват ценни за тях аспекти, които обвързват с този начин на живот<sup>38</sup>. Стра-

---

<sup>36</sup> Videоканалът е създаден през 2021 г. и през септември 2023 г. престава да се обновява със съдържание, паралелно с другите им профили в социални мрежи. Към юни 2024 г. има около 9390 последователи, 120 видеа в три поредици – „Едно семейство на село“ (65 видеа със средно 14000 гледания на видео), „В страни от пътя“ (8 видеа със средно 11000 гледания на видео) и „Душата на Родопска планина (места и хора)“ (51 видеа със средно 13000 гледания на видео) – вж. <https://www.youtube.com/@HappyGreenFamily> (посл. посетен на 5.02.2024).

<sup>37</sup> Камелия представя частично и свое занимание да препродава стар порцелан.

<sup>38</sup> Споделят за себе си: „*Запазихме старата къща, която е на местни чорбаджии, тяхната история...климатът ни хареса повече от Централни Родопи, където е студено през повечето време*“ – вж. представянето им във видеото „Happy Green Family“ <https://youtu.be/A7v7hj0FwU?si=AshrMYjvJc79wNRT> (посл. посетен на 5.02.2024).

тегията им на мобилни заселници се потвърждава от пътуванията всяка седмица до близки места, където се срещат с местните хора, най-често в малки населени места и махали, и споделят историите им как живеят и се справят с живота по тези места<sup>39</sup>.

През 2023 г. публикуването на съдържание както във влога им, така и в социалните медии на канала спира изведнъж. В коментари на последователите им се търси и изисква обяснение, информация за това отдръпване на влогърите<sup>40</sup>. От съобщенията се разбира за обвързаността на хората, които ги следват, за техните очаквания и съжаление за отсъствието им. Също така от реакциите им се разбира за „правилата“ на споделяне на дигитални разкази – спазване на времето на публикуване, обявено от влогърите и изградено като навик у последователите; информиране за промени в техния живот и актуални и важни етапи в споделянето на съдържание. Изграждането на сравнително широка аудитория изисква отговорност към нея, тъй като се създава емоционална връзка. В повечето случаи връзките са онлайн, но и извън тази среда част от последователите се срещат с влогърите и общуват за случващото се около тях. Общността, която се изгражда, не може да се определи като онлайн или офлайн, а според инструментите и подходите на общуване. Влогърите на селото създават очаквания както у хората, така и към споделянето на важна информация, като например края на публикуване на съдържание. Случаят е показателен за отношението на хората в онлайн средата към ангажираността им с дигиталните разкази на влогърите и как тази динамична среда повлиява на общуването. Примерът показва, от една страна, сблъсък между онлайн и офлайн средата и представите за споделяне на личния живот с другите. От друга страна, влог каналът е запазен и все още могат да се гледат и коментират видеа от онлайн поредиците, което продължава ангажираността и след отказа от активно присъствие на създателите им. Показателно за характера на дигиталната среда е поведението спрямо нея и заради самото присъствие там.

---

<sup>39</sup> Пример е видеопоредицата „Душата на Родоп планина (места и хора)“ – вж. [https://www.youtube.com/playlist?list=PLCMszapy7q0UO3OEHh1or8JtqdMu\\_xOFe](https://www.youtube.com/playlist?list=PLCMszapy7q0UO3OEHh1or8JtqdMu_xOFe) (посл. посетен на 5.02.2024).

<sup>40</sup> Вж. коментари към последното видео на Happy Green Family от септември 2023 г. <https://youtu.be/kJ44fQy2bzQ?si=9o81jSUUsCEi923K> (посл. посетен на 5.06.2024).

Подобни промени в стратегиите на разказвачите се наблюдават и в други случаи от типа *пътешествия към селото*. Честата смяна на местоположението и динамиката в работата и начина на живот на част от влогърите предполагат непостоянство или възможност за промяна в споделянето на дигитални разкази. По-ясно изразените влогове от този тип показват непоколебимост в превеса на офлайн над онлайн средата, където дигиталното е инструмент за споделяне, а не основен начин за общуване и изграждане на общност от съмишленици.

### *Случаят Михаела Кирчева*

Михаела Кирчева е туристически мениджър, блогър и влогър, занимава се с дейности за популяризиране на Източните Родопи<sup>41</sup>. Нейният видеоканал е създаден през 2014 г., а поредицата „Живот на село“, която разглеждам за целта на настоящия случай, е стартирана през февруари 2021 г.<sup>42</sup>. Дигиталните разкази са организирани около представяне на всекидневни дейности в къщата ѝ в село в Източните Родопи. Влоговете са една част от съдържанието, което авторката създава и споделя онлайн, в друго тя представя екотуристически разходки и дестинации. Дигиталните видеоразкази са фокусирани върху живота на село, дейности на открито, посещения в други села и срещи с хора<sup>43</sup>. Чрез дигиталното разказване, авторката разкрива цялостна гледна точка към извънградския начин на живот и живеенето в къща на село, съчетано с работа и други занимания. Нейните истории кореспондират с работата ѝ в областта на туризма и честите пътувания в страната и извън нея.

---

<sup>41</sup> Михаела Кирчева участва в проект за Източните Родопи „Новото тракийско злато“ (2009 – 2014), чиято идейна рамка се опитва да съчетае биоземеделие, опазване на дивата природа и развитие на екотуризъм – вж. Станчева 2018.

<sup>42</sup> Към февруари 2024 г. поредицата има 56 видеа, средно с 8000 гледания на видео – вж. <https://youtube.com/playlist?list=PLmE2xM5b1QyoNwCOwaCYVurqdc9aJc9v0&si=XXzqXKHL1L6xTDtyE> (посл. посетен на 5.06.2024).

<sup>43</sup> В други видео поредици се акцентира повече върху дейностите на открито и туристически места, макар че темите не са строго разграничени и присъстват видеоразкази за живота на село – вж. поредицата „Приключения и природа“ – [https://youtube.com/playlist?list=PLmE2xM5b1QyoMLpiIMbEPPjNuzk\\_xopMF&si=qOfpG2u9Mr5y\\_s3E](https://youtube.com/playlist?list=PLmE2xM5b1QyoMLpiIMbEPPjNuzk_xopMF&si=qOfpG2u9Mr5y_s3E) (посл. посетен на 5.06.2024). Виж поредицата „Какво да посетя“ – [https://youtube.com/playlist?list=PLmE2xM5b1QyoNRP\\_TM9O\\_OS-Lpao\\_APBj&si=rfg33TCXq3\\_vmaBf](https://youtube.com/playlist?list=PLmE2xM5b1QyoNRP_TM9O_OS-Lpao_APBj&si=rfg33TCXq3_vmaBf) (посл. посетен на 5.06.2024).

Мобилността и гъвкавото всекидневие изграждат представа за живеенето на село като уседналост и динамичност едновременно. Пътешествията, в които участва влогърката, завършват или отправят гледната точка към селски, природосъобразен и устойчив начин на живот. Целта ѝ е да разкаже за своите преживявания и в по-малка част – да обучава в определени практики. Заради заниманията ѝ с (еко)туризъм, фокусът към живот на село е периферен и по-скоро част от цялостния контекст на създаване на дигитални разкази за лични преживявания. Именно затова определям влогърката като пътешественичка към селото, т.е. откривател на ценностите, свързани с пребиваването и живеенето извън града.

### *Случаят Самодивци*

Друг фокус към природосъобразен начин на живот чрез живеене на село показва влогът „Martin Stefanov“. Каналът е създаден от Мартин Стефанов през 2013 г., а през юни 2022 г. заедно със съпругата си, която е финландка, започват поредицата „Самодивци“<sup>44</sup>. Съдържанието е от типа *пътешествие към селото*, тъй като двамата не живеят постоянно на село, а се завръщат в България от Финландия само през топлите месеци (от началото на пролетта до края на есента). В поредицата видеа показват етапи на заживяване на село, изразяващи се в закупуване на дворно място с остатъци от къща, разчистване и облагородяване на мястото, земеделие и произвеждане на храна и природни продукти. Живеенето се случва в кемпер, около който се организира живеенето на село. Честата мобилност, съпътствана с разнообразни дейности в дворното пространство, определят разказите като допълнение към начина им на живот и работа. Стремежът към предлагане на сигурност и уседналост чрез изграждане на къща и начин на живот сред природата е пример за подготовка за нова уседналост или преход към селския природосъобразен начин на живот. Целта и характерът на видеата не са да обучаваат, а да показват и информират за етапите на промяна – физическа и символна, която участниците преживяват, адаптирайки се на новоизбраното място.

---

<sup>44</sup> Към февруари 2024 г. поредицата „Самодивци“ има 14 видеа със средно над 10000 гледания на видео – вж. <https://youtube.com/playlist?list=PL5mg9dUnvCB-9MNopRQdinnVcCPyk-kUb&si=WFlxoGiKVn4LYRtg> (посл. посетен на 5.06.2024).

Мобилността е важна за заселилите се на село и е съществен фактор в конструирането на техния начин на живот. Връзката с поголемите населени места е необходима, за да се балансира между удобствата на града и липсите в селото. Според Виолета Периклиева реалните измерения на живота на хората след заселването им извън града противоречат на заявените от тях стремежи, техните първоначални очаквания и нагласи. Това води до многократни промени на техните стратегии за адаптиране към новата жизнена среда (срв. Periklieva 2023: 77). Друг ракурс показва, че тези практики са част от модели на устойчив начин на живот, които според Атанаска Станчева изграждат общности от „млади хора и семейства или такива на средна възраст“, които избират да живеят „в хармония със заобикалящата ги среда“ и правят този избор „вследствие на опит, който са придобили извън България, или в резултат на свободния достъп до различни медии, носители на тези идеи“ (срв. Станчева 2015: 340). Влогърите на селото, които разглеждам, представят отчасти и двете гледни точки, като добавят личната, донякъде недоизказана представа за случващото им се, тъй като е в процес. Динамиката и активността на споделянето са важни, особено когато последното се прекъсне, както е при едни от влогърите.

Мястото има важна роля за влогърите на селото, защото е част от визуализациите на представите им за пространствата и историите за живота там. Дигиталните разкази включват мястото като елемент на идентифициране, но невинаги с конкретна територия, а селото като символна територия на общностна принадлежност и наследство. В разказите на пътешестващите влогъри хората са представени и оценени като носители на знание и умения, част от наследството на селото.

\*\*\*

*Живот на село* е съвкупност от лични истории и пространства, които са пряко свързани със селото. Дигиталните разкази за селото се наблюдават в частните (семейството, сред приятели) и публичните места на говорене (конвенционални медии, лични медии). Влоговете са организирани именно като публично-частно дигитално пространство, в/чрез което се разпространява и обменя информация. Влогърите на селото изграждат и поддържат общност от последователи, съмишленици, съдейци и други, които подобно на първите виртуални общности (вж. Георгиева 2010; Rheingold 1993) са

място за споделяне – на информация, мисли, светоглед, бунтарство, на чувства и т.н. Видео каналите са „колективни форми на онлайн изява“ (вж. Георгиева 2010) и комуникация, около които се организират групи от последователи с разностранни интереси, но обединени около темата на съдържанието в тях.

Разказвачите на селото са влогъри, които създават своя медия в онлайн мрежа, където поддържат идеята да покажат сегашното село с неговите „предимства и недостатъци“. Те се превръщат в активисти да реконструират „положителен“ образ на живота на село чрез личния си опит и подход. Появяват се въпроси за това какви са отговорностите, които стоят пред основната роля на влога? Има ли протагонисти зад кадър? Кой и как задава нормите, според които да се говори за селото? Отговорите са проследими в разказите и неразказаното.

„Новите“ разкази за селото се конструират както от „външните“ за мястото, така и от „завърналите“ се в села, с които имат някаква свързаност – родово-семейна, териториална, практическа (икономическа). Локалното не се показва/разказва във всеки влог, а се подразбира от културния пейзаж – фокусът е върху личното пространство, което олицетворява усещането за дом.

Влогърите от типа *живот на село* най-често показват местата на дома. От една страна – това е с цел сигурност, заради публичността, а от друга – заради необходимост от фокус върху конкретен аспект от средата, за която разказват. Друга причина е повтарящ се сюжет на съдържание на чуждестранни влогъри, които живеят извън града. Причини за избор на сюжети могат да са биографичните стратегии и практики, които имат общо с тези на инфлуенсърите, за които пише Бистра Драгойкова в своя статия. Тя твърди, че те често се преплитат с маркетинговите стратегии (срв. Драгойкова 2021: 69). Обратно – при маркетинговите стратегии често се търсят биографични истории, за да се установи доверие с последователите, и така се завърта колело от обмен на лично и маркетинг съдържание. В този смисъл се наблюдава двустранен процес на влияние: от реалния опит към дигиталното онлайн взаимодействие и обратното – дигиталният опит повлиява върху реалните избори. Жизнени стратегии се основават на биографичен опит, който е повлиян от различни процеси, като приходи и тран-

сформации. Връзката с част от влогърите на селото е, че те искат да се завърнат в България. Завръщането е и символно, и пространствено, но е на село, защото то е съвкупност от „истински българското“, „природното“, „традиционното“, символ на „спокоен начин на живот“ и други първообрази на селото.

### **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Подходът към типологизация на влогърите, които създават и популяризират дигитално съдържание за живота на село, се опитва да представи възможни отговори на това кой и как говори за селото. Видеоканалите, които разгледах, представят лична гледна точка към живота на село или разкази, които конструират образи. Разказите показват различни примери и контекст – мотивация, процес на промяна, жизненни стратегии, житейски цели, чрез които се изграждат различни образи на селото. Дейността на влогърите показва взаимна свързаност с други социални актьори в „мисията“ им да популяризират живота на село и да изграждат общности.

Дигиталните разказвачи – влогъри на българското село, в медийното онлайн пространство са сегашните авторитети<sup>45</sup>, които са отговорни за поддържането на разказа и образа на селото. Медийното съдържание е дискурсивно поле с актьори и теми на разговори, значими за определяне на тенденции на говорене за образите на селото в преход. Според Д. Колева, ако дискурсите са инструмент на власт, то разказите дават възможност за „контраразказ на дадено малцинство, където някои елементи получават ново значение“ (Колева 2020: 57). „Малцинството“ от влогъри на селото конструират нови-стари значения и смисли на живота на село. Видеоразказите им са инструменти за изграждане на общност, която се поддържа от интересите към практиките и знанията на местата извън градовете. Без наличието на подобни разкази същността на общностите се променя или пренасочва към други подобни. Т.е. наличието на комбинация от дигитален разказ и преживявания на село обособява определен тип общуване и споделяне на опит, които доизграждат образа на хората на село – новите млади с визия

---

<sup>45</sup> Относно ролята на авторитетите, отговорни за поддържането на историческия разказ, и новите активисти на село пише Стоян Антонов – вж. Антонов 2019.

за бъдещето, които са онлайн и офлайн, които са създатели и приемници на съдържание<sup>46</sup>.

Дигиталните разкази са вид трансформационни механизми за изграждане на общност от съмишленици. Те конструират позитивен образ на селото, който е липсвал до моментите на споделяне. Необходимостта от подобно разказване се определя от негативната колективна памет за българското село, наследила „трудния разказ“ (по Д. Колева) за живота на хората през социализма и промяната, настъпила след края на този период. Дигиталните разкази се появяват след края на прехода и стават част от технологичното всекидневие на хората чрез употребата на видеокамери, видеоплейъри, фотокамери, компютри, благодарение на които може да се запамятват и възпроизвеждат разкази за живота, а в крайната им фаза – да се разпространяват и популяризират в дигиталните мрежи.

Влогърите са протагонисти – живеейки на село, изграждат онлайн дигитален образ за начина на живот там. Видеоканалите са активни медии, а не останалите „зад кадър“ непубликувани мегабайти дигитални разкази в снимки, видео, звуци и картини, които могат да променят и допълнят образа на селото. Влоговете имат за цел именно да овластяват и образуват чрез личните разкази на хората, които живеят на село – успешен личен пример за останалите. Значението на влогърите и техните дигитални разкази се отразява в динамичните аудитории от съмишленици последователи. Това ги прави преки или косвени посланици на селския начин на живот, използващи дигитални методи на запазване/възобновяване на „традиционни“ за селото практики и знания. Ролята им обаче е да ангажират повече хора „отвън“ на селото, отколкото в селото. Остава въпросът за това какви са взаимодействията на влогърите с хората в селото, което е обект на друго изследване. „Предай нататък“ селото се явява една от идеалните цели на влоговете като инструмент за изг-

---

<sup>46</sup> Следвайки разсъжденията на Пол Рикъор за темпоралността и разказа, Даниела Колева твърди, че при „наративната идентичност“ индивидът се конструира чрез самоинтерпретация и осмисля миналото посредством неговото „сюжетизиране“, т.е. „свързването на отделни фрагменти в смислово цяло“. Така „времето на историята остава човешко, преживяно, биографично време“. „В този смисъл разказът се оказва посредник между индивидуалния живот и „голямата“ история, между личността и обществото“ (срв. Колева 2020: 49).

раждане на мрежи от единомисленици, които се обединяват около общи теми и каузи и развиват дейност в тяхно име.

Образите на българското село се конструират чрез нови дигитални разкази от хора, *завърнали се, (ново)заселили се* или *мигранти* там. Разказвачите в дигиталните пространства, които разгледаха, са създатели на „нова“ история за селото и протагонисти в (до)изграждането на неговия образ от съвременна гледна точка. Разказите, които използват за тази цел, са микроистории на отделни хора и семейства и конструират не толкова колективна, колкото комуникативна памет в контекста на колективното публично динамично онлайн пространство.

### БИБЛИОГРАФИЯ

- Авджиева, А. 2024. Жизнени преходи и кризи на „млади пенсионери“ в села със „затихващи“ функции – знания, политики, граничност. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Avdzhieva, A. 2024. Zhizneni prehodi i krizi na „mladi pensioneri“ v sela sas „zatihvashti“ funktsii – znaniya, politiki, granichnost. V: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Антонов, С. 2024. Жизнени преходи и празничност: актуализирана традиция. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Antonov, S. 2024. Zhizneni prehodi i praznichnost: aktualizirana traditsiya. V: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Антонов, С. 2019. Визуална история и „битката за паметта“ (един случай на трансформиращо се село). В: Златкова, Меглена. Пенкова, Стойка. Митев, Тихомир. Антонов, Стоян (съст.). *Трансформиращото (се) село*. Пловдив: Студио 18, 70 – 111. [Antonov, S. 2019. Vizualna istoria i „bitkata za pametta“ (edin

- sluchay na transformirashto se selo). V: Zlatkova, Meglena. Penkova, Stoyka. Mitev, Tihomir. Antonov, Stoyan (Sast.). *Transformirashtoto (se) selo*. Plovdiv: Studio 18, 70 – 111].
- Атанасов, А., Петев, Т., Матеева, С., Крачунов, И., Пасев, В., Желев. С. 1991. Социалната цена на прехода към пазарна икономика. В: *Социологически проблеми*, 1991/3, 25 – 33. [Atanasov, A., Petev, T., Mateeva, S., Krachunov, I., Pasev, V. Zhelev. S. 1991. Sotsialnata tsena na prehoda kam pazarna ikonomika. V: *Sotsiologicheski problemi*, 1991/3, 25 – 33].
- Гаврилова, Р. 2021. „Опитомяването“ на селото: селяните и потреблението по време на комунизма. В: *Преподреждането на обществото. Страници от социалната история на комунизма в България*. София: Институт за изследване на близкото минало. [Gavrilova, R. 2021. „Opitomyavaneto“ na seloto: selyanite i potreblenieto po vreme na komunizma. V: *Prepodrezhdaneto na obshtestvoto. Stranitsi ot sotsialnata istoriya na komunizma v Balgariya*. Sofiya: Institut za izsledvane na blizkoto minalo].
- Георгиева, В. 2010. Субкултурите като виртуални общности. В: *Семинар БГ*, бр. 3 (*Младежки субкултури*) [Georgieva, V. 2010. Subkulturite kato virtualni obshtnosti. V: *Seminar\_BG*, br. 3 (*Mladezhki subkulturi*)]. <https://seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy3/116-iii/476-субкултурите-като-виртуални-общности.html>
- Драгойкова, Б. 2024. „Заедно за 1“ или как един инфлуенсър споделя познание в дигиталното пространство. В: Стоилова, Е. Кисикова, М. (съст.) *Нови и стари терени на етнологията и антропологията. Дигитални и пандемични предизвикателства. Студентски етнологически срещи – Пловдив 2022*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 7 – 23. [Dragoykova, B. 2024. „Zaedno za 1“ ili kak edin influensar spodelya poznanie v digitalnoto prostranstvo. V: Stoilova, E. Kisikova, M. (sast.) *Novi i stari tereni na etnologiyata i antropologiyata. Digitalni i pandemichni predizvikelstva. Studentski etnolozhki sreshhti – Plovdiv 2022*, Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo, 7 – 23]. [https://logos.uni-plovdiv.net/documents/35514/508268/Sbornik\\_Novi+i+stari+tereni+na+etno....pdf/2cc85852-00ef-45f2-a5f2-9f5faefe429b](https://logos.uni-plovdiv.net/documents/35514/508268/Sbornik_Novi+i+stari+tereni+na+etno....pdf/2cc85852-00ef-45f2-a5f2-9f5faefe429b)

- Дуеи, М. 2013. *Големият дигитален обрат*. София: НБУ. [Duei, M. 2013 *Golemiyat digitalen obrat*. Sofiya: NBU].
- Златкова, М., С. Пенкова, Ст. Антонов и Т. Митев (съст.). 2019: *Трансформиращото (се) село*. Пловдив: Студио 18. [Zlatkova, M., S. Penkova, St. Antonov i T. Mitev (sast.). 2019: *Transformirashoto (se) selo*. Plovdiv: Studio 18]. ISBN 978-619-7249-56-9
- Златкова, М. Парушева, Д. 2019. Двата купола: промяна и променящи в село Спахиево, Хасковско. В: Златкова, М., Пенкова, С., Митев, Т., Антонов, С. (съст.). *Трансформиращото (се) село*. Пловдив: Студио 18. [Zlatkova, M., Parusheva, D., 2019. *Dvata kupola: promyana i promenyashti v selo Spahievo, Haskovsko*. V: Zlatkova, M., Penkova, S., Mitev, T., Antonov, S. (Sast.). *Transformirashoto (se) selo*. Plovdiv: Studio 18, 137 – 168]. ISBN 978-619-7249-56-9
- Кисикова, М. 2024. Преосмисляне и предоговаряне на общностна идентичност. Случаят Пчеларово. В: Златкова, М., Пенкова, С., Ташева, М. (съст.). *Жизнени преходи в трансформиращото (се) село: памет, идентичност, наследяване*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. [Kisikova, M. 2024. *Preosmislyane i predogovaryane na obshtnostna identichnost. Sluchayat Pchelarovo*. V: Zlatkova, M., Penkova, S., Tasheva, M. (sast.). *Zhizneni prehodi v transformirashoto (se) selo: pamet, identichnost, nasledyavane*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo].
- Колева, Д. 2017. Социализмът като биографичен проект: наративни ресурси и стратегии на разказване. В: Колева, Д., Кьосев, А. (съст.). *Трудният разказ*. София. [Koleva, D. 2017. *Sotsializmat kato biografichen proekt: narativni resursi i strategii na razkazvane*. V: Koleva, D., Kyosev, A. (sast). *Trudniyat razkaz*. Sofiya].
- Колева, Д., Кьосев, А. (съст.). 2017. *Трудният разказ*. София. [Koleva, D., Kyosev, A. (sast.). *Trudniyat razkaz*. Sofiya].
- Кръстева-Благоева, Е. 2009. Виладжийската култура в България: селско-градски измерения. В: *Антропологични изследвания*. 2009/1, 24 – 46. [Krasteva-Blagoeva, E. 2009. *Viladzhiyskata kultura v Balgariya: selsko-gradski izmereniya*. V: *Antropologichni izsledvaniya*. 1, 24 – 46]. <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=497890>

Станчева, А. 2018. Съживяване на селските райони? Примерът на проекта „Новото тракийско злато“. В: Петров, П., Петрова, И. (съст.). *Агрокултурни трансформации в условията на европеизация и глобализация*. София: ИК Гутенберг, 275 – 303. [Stancheva, A. 2018. Sazhivayavane na selskite rayoni? Primerat na proekta „Novoto trakiysko zlato“. V: Petrov, P., Petrova, I. (sast.). *Agrokulturni transformatsii v usloviyata na evropeizatsiya i globalizatsiya*. Sofiya: IK Gutenberg, 275 – 303]. ISBN 978-619-176-107-4

[https://www.researchgate.net/publication/329589197\\_Agrokulturni\\_transformacii\\_v\\_usloviata\\_na\\_evropeizacia\\_i\\_globalizacia](https://www.researchgate.net/publication/329589197_Agrokulturni_transformacii_v_usloviata_na_evropeizacia_i_globalizacia)

Станчева, А. 2015. Природозащитничеството и неговите локални измерения в контекста на идеите и практиките на една екообщност в България. В: Лулева, А., Петрова, И. (съст.). *Изследвания на културната памет, културното наследство и идентичности*, София, ИК: Гутенберг, 340 – 365. [Stancheva, A. 2015. Prirodozashtitnichestvoto i negovite lokalni izmereniya v konteksta na ideite i praktikite na edna ekoobshtnost v Balgariya. V: Luleva, A., Petrova, I. (sast.). *Izsledvaniya na kulturnata pamet, kulturnoto nasledstvo i identichnosti*, Sofiya: IK Gutenberg, 340 – 365].

Horst, H., Miller, D. (Ed.). 2012. *Digital Anthropology*. Berg.

Rheingold, H. 1993. *The Virtual Community*. Online version <http://www.rheingold.com/vc/book/>

Zlatkova, M. 2001. Changes in Urban Neighbourhoods in Present Day Bulgaria. In: *Ethnologia Balkanica*, 2001/5, 185 – 192.

<https://www.cceol.com/search/article-detail?id=212534>

## INTRODUCTORY WORDS

*Meglana Zlatkova, Stoyka Penkova, Milena Tasheva*

This book presents summarized results of the work on a research project entitled *Life transitions in the (self-)transforming village: memory, identity, inheritance*, funded by the National Science Foundation of the Ministry of Education and Science in the period of 2019 to 2024. The project team consists of scientists from different areas of social knowledge – social anthropologists, ethnologists, and sociologists, young scientists and postdoctoral fellows in the departments of Ethnology and of Sociology and Human Sciences at the Faculty of Philosophy and History of the Paissiy Hilendarski University of Plovdiv and the Institute for Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at the Bulgarian Academy of Sciences.

The initial idea of our research project was inspired by the rethinking of the year 1989 as well as of three decades of collective and individual changes and transformations of the Transition and of transitions in Bulgaria. The year 2019 seemed closing for the big Transition, and also, as every round anniversary, it was an occasion to construct relatively whole segments of the narratives about ‘before’ and ‘after’. In the same time, in 2020, the ‘important things’ of that period became catalyzed because the world entered into the COVID-19 pandemic with all the challenges to culture and sociality that ensued from it. The created relatively whole narrative, marking the stories of several generations, splits individual life trajectories into ‘before’ and ‘after’ November 10, 1989. Another limit of ‘after’ arose – after November 10 but **before** the Pandemic and **after** it. If in 2019, writing our project proposal, we rather intuitively foreboded the transformations in the Bulgarian village as the ground and environment **of** and **for** the life transitions of several generations of people, since 2020 we’ve had the research chance to witness first-hand how the village transforms life choices and itself becomes transformed by life choices, strategies, transitions under the conditions of a general pandemic that imposes social distance, life in insecurity and anxiety, the search of a ‘safe place’ causing an escape from blocked cities, an open space or simply an ‘other’ possible place to live. We observed actions, life transitions and choices that would hardly have been so accelerated if not for the life in a

‘state of emergency, all as it was happening in practice. This chance, however, imposed its restrictions on fieldwork and live observation but we succeeded in observing in the ‘laboratory’ of the village the transformations, the creation or the withering away of such forms of sociality that build up communities, create memories, construct visions of the future. This also accelerated our entry into the digital planes of the village which, in the period of the Pandemic, acquired density and structure and, in a sense, began to live ‘their own life’, because people’s life, sociality and culture, became largely hybridized also through digital direct or mediated communication. Thus the interest in the transformations unfolding after 1989 in the Bulgarian village, which is still in the ambivalent situation of ‘lagging behind’ and ‘renovation’ even today, united our research efforts into conducting an interdisciplinary scientific study aiming at identifying local communities as acting subjects of practical strategies oriented to retaining identity, transmitting memory, but also changing the status quo, ‘rediscovering’ heritages and traditions.

This book reflects both the multidimensionality of the project’s problematic and the many faces of the Bulgarian village as a research object. Revealing the changes that take place in the old forms of village life, the new forms into which they become transformed and in their turn transform the social tissue, define the work along the borders of the separate disciplines – ethnology, social anthropology, sociology, cultural studies – a work that was carried out in negotiation, in the meeting of a multitude of diverse conceptual and instrumental definitions. Our team sees this meeting in the conceptualization of the (self-)transforming village through interdisciplinary forms of research and analysis requiring mutually complementary methods with an emphasis on the qualitative methodology of grounded theory and of the socioanalysis of self-inheritance. Thus we not merely rethink and include into a dialogical network the key concepts related to the project’s problematic such as life transitions, (self-)transforming village, local community, memory, identity, inheritance, uses of heritage, politics, values etc. in which network they complement, deploy and elucidate one another, but also, coming upon the ‘socially conditioned suffering’ related to the position one occupies in the social structure of the Bulgarian village, we analyze also those life transitions and biographical trajectories in which we discover the presentation, challenging and reversal of identities, the

formation of ‘disrupted’ habituses, fates and biographies, the non-realization of inheritance. The socioanalytic approach, as developed by some members of the project team, permits the conceptualization of these problems. It provides means and tools for the innovative interpretation of the way in which the ‘suffering from society’ can be not merely identified but also understood, as a condition of possibility of enduring it but also even to overcoming it by the inhabitants of the Bulgarian village. The socioanalytic approach, being subject-centered, requires attention to the singularity of experiencing life in the village. Our specific and conceptually innovative approach is directed to: 1) making explicit concrete practical strategies oriented to self-inheritance; 2) outlining typified figures of heirs of the contradictory heritage of the Bulgarian village – those **socially meaningful actors, bearers of transformation**, who ‘rediscover’ heritages and ‘invent’ traditions, *eo ipso transforming the social tissue in transforming themselves*. Here the socioanalytic approach is articulated to the anthropological one which too focuses on heritage and inheritance as a way for individual human experience to become inscribed into the collective, shaping cultural forms and models of interaction.

Hence the conceptual choice of our interdisciplinary team, a choice we made after the many discussions of the empirical data from the field: to outline models and typologies of change **only** in certain villages in which we, in the course of our fieldwork, have come upon distinctive people, place and heritage that transform in transforming themselves. This choice is the result of our specific optics to the problems of memory, inheritance and identity, to those social transformation that affect all aspects of social life and resonate in identity crises (personal and collective), in new reflections on the past (‘rewriting history’), in reconstructing memory and the ways of (not) entering into inheritance. This has also imposed modifying the team’s interdisciplinary approach *from* the general focus on the village *to* the village as a peculiar social ‘laboratory’ in which the village appears to us as a social world with its own conditions of possibility, rules and normativities. This understanding is also connected to our special analytic attention to concrete persons and their practical actions by which one does or doesn’t establish that new and always different and unique life and biographical experience that makes the village into ‘their own’ world. For this reason,

**transformations in the Bulgarian village were studies through the transforming biographical and life experience of its inhabitants.**

The people living in the Bulgarian village are a heterogeneous group composed of individuals with diverse biographical experience, life strategies and everyday practices. Our research allowed us to see the different people with whom we communicated – ‘young retirees’, ‘returning to the village’, ‘city dwellers from the village’ – as figures of transformations that offer a different optics to the socially active population in Bulgarian villages and the ways in which they adapt their social experience accumulated in different social and biographical times and places, transforming times and places and becoming a source of change in them. It is in this way that the village presents itself to us as a ‘territory of heritages’ in which life transitions and transformations are outlined in several main analytic threads.

An important research instrument is the **border** – in space and time. Life transitions and transformations oscillate precisely across the borderline through which identities are build and expressed. Such are the examples in studying the sociocultural transformations in villages: expressions and dynamics of the positions ‘edge of the state territory’, ‘Bulgaria starts from here’, ‘a part of the Thracian region’, ‘a part of the European space’.

Our other analytic instrument is the **local (cultural) heritage** understood as a dynamic mechanism of communities of identifying and valorizing its interpretations and uses by local village collectives and institutions (*chitalishte*) that present them to us; the meeting between politics ‘from above’ and civil participation ‘from below’ as a form of management of processes of inheritance. The instrumentalisation of heritages reveals an interesting perspective to the local through tourism and the role of touring forms included in the process of rethinking, popularizing and transmitting cultural (in particular, culinary) traditions.

The next analytic circle of problematisations through which the socioanalytic and anthropological optic methodologically collude is the conceptualization of the role of different social actors and their part in the **processes of inheriting and self-inheriting**: how the inclusion of new forms and actors takes place in the rethinking, popularization and transmission of local traditions and how the life biographies of local inhabitants are changed by the presentation of their locality as a cultural and tourist destination.

Thus the **preservation of heritage** and its transmission to generations is a part of the awareness of the cultural specifics of places and the construction of their identity, on the one hand, and the forms of transmission of memory, on the other. This is a multi-aspect building of strategies on the basis of cultural practices (contemporary manifestations of traditional festivity), maintenance of the social tissue by diverse forms of mutual aid in everyday life, uses of the local heritage in contemporary social and economic activities.

In its turn, the **socioanalysis of self-inheritance** provides chances – unlike the conventional approaches in the social and human sciences – to conduct a subject-centered diagnostic of personal identities and hence to identify and retain the specifics of each separate empirical case. This is another zone of meeting of the socioanalytic and the anthropological approach in our study – the problematization of heritages and inheritances seen through the individual life experience of different kinds of actors who transform villages. This approach enables us to analytically outline the social and cultural contexts that made transformations possible. Seeking and identifying generational resemblances – e.g. between representatives of the generation of ‘children of socialism’ or the generation of the Transition – give us examples of inscription of individual life experience into the collective wholes that are too transformed in the course of human life: the birthplace, migration, education, work, family, care of children and parents, retirement, work after retirement etc., i.e. the **departures and returns from and to the village** (having in mind that every return has a new status) mark a multitude of micro (life) transitions that link biographical and social experience into a whole and draw specific life paths. Thus to understand the transformations in the village it is of key importance to conceptualize the ways in which locals as well as ‘outsiders’ deploy their **biographical trajectories** composed of life transitions having more or less significant functions of events in their personal biographies. Individual cases are contextualized and complemented by the anthropological analyses of the positioning of these persons in the studied villages.

Another field of interdisciplinary articulation and mutual complementation of the approaches of anthropology and socioanalysis is the focus of the whole team on the mechanisms of **choice and valorization of heritages**, i.e. which one acquires high symbolic value and can be accepted as the basis of a community’s identity. Also, the perspective

to heritages is retained by understanding that life transformations affect not solely the separate person but also the collective that passes together through economic, political and cultural transitions that mark the history of villages and are inscribed in the larger Bulgarian context.

The results presented in this book are important not just as theoretical conclusions from the conducted study but also because they demonstrate methodological and theoretical instruments for interpreting the transformations of people, places, identities and memory in the contemporary Bulgarian village. They show how in it, like in a palimpsest, a multitude of different concrete research objects are layered and confronted, often intersecting, each of them revealing an essential trait of the multifaceted village in transition. We tried not to leave any of them either unnoticed or ignored. This peculiarity of our research object seems to generate from within the multidimensionality of methods to apply to it and the polyphony of languages to speak of it. We decided to let this discursive and research polyphony stay. We believe that this facilitates the fuller revealing of the complexity and poly-aspectness of the research object in an adequate and systematic manner, and that it will reveal its analytic cognizability by interdisciplinary research methods and analytic techniques relevant to the object.

All our methodological and analytic explorations became possible thanks to all people who we met in villages but also in towns. We express our deep gratitude and appreciation to them for the hours of conversations, for the trust they had for us enough to let us into their world to hear, see and record their stories, to sense the environment, to ask our questions. This sharing of common experience of the project team researchers is also a sharing of our common experience with our interlocutors which helped us to try to understand them and speak of them in this book.

**From the editors**

# ABSTRACTS

## LIFE TRANSITIONS AS A PRAXEOLOGICAL ATTITUDE: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL CONTESTS

*Stoyka Penkova*

**Abstract:** In trying to resolve the theoretical and methodological problem in which traditional approaches of analyzing life histories become entangled, the praxeological perspective here proposed puts a different emphasis, making explicit the ways in which life transitions are ‘done’ in the course of our practices and social interactions as an effect and manifestation of local membership and categorizations. The thesis here is that life transitions are constructed and constituted in the ways in which agents speak of them describe, negotiate, legitimate or deny them by discursive, institutional and everyday practices. Methodologically this means that whenever someone ‘does’ a life transition, they in fact invent, create, construct etc. their own history of life which in its essence is neither a pre-given or a rationally ordered sequence of events obeying to an inherent *telos* of this history but something that is constructed and constituted in the course of life itself, more precisely of living together. To defend my thesis, I will first dwell on the critique of ‘biographical illusion’ of Bourdieu by which he questions the notion of ‘life history’ as a linear, ordered, logically connected sequence of events and transitions. As a next step, I will demonstrate that the question of the praxeological attitude toward life transitions is not merely ontological and/or epistemological but, rather, socioanalytical and methodological. My goal is not to propose a summarizing model of life transitions in general but, rather, to mark the different aspects of institutional, discursive and individual practices as the theoretical and methodological background of the empirical cases explored in the collective monograph, in which the diverse forms of life transitions become full of life, i.e. become charged with time and are lived.

**Keywords:** life transitions, life history, praxeological perspective, ethno-methodology

## TRANSFORMATIONS AND DISTINCTIONS IN THE BULGARIAN VILLAGE: HOW THE ‘GEORGI DIMITROV’ AGRICULTURAL COOPERATIVE IN RAZHEVO KONARE BECAME A ‘DEMONSTRATIVE MODEL FARM’

*Stoyka Penkova*

**Abstract:** This study is an attempt to interpret those transformations that took place immediately after the creation of the ‘Georgi Dimitrov’ agricultural cooperative in the village of Razhevo Konare and lead to its becoming a

‘demonstrative model farm’, i.e. a **distinctive place** specially constructed by the new Communist power destined to normalize the identity of the future ‘model’ cooperators who have not yet become what they must be, that is, ‘*worthy pioneers of this great cause to the good of the people*’ (as Georgi Dimitrov himself bequeathed in the telegram sent from Moscow for the cooperative’s creation). An analytic accent is put on the intricate dual process combining 1) vertical transformations *from above* of people, places and times, whereby they are bestowed identity by powerful, normative and ideological strategies and discourses; 2) horizontal transformations *from below* by people, places, times, whereby agents are energized, their practices are temporized, and the effects of distinctiveness are deployed. To describe this specific ‘double reality’ in Bourdieu’s terms, I will first present the historical background of the transformations in Razhevo Konare unfolded. Then I will problematize the link between distinctiveness and inheritance, trying to establish whether and how the distinctiveness is inherited of this chosen place, as well as the ways in which inheriting is done. Finally I will dwell on the praxeological understanding of the process of accepting/transmitting ‘heritage’ in the situation of socialist transformations performed in the village, as they are revealed in the witnesses of archive documents and living narratives of participants in those processes.

**Keywords:** transformations, demonstrative model farm, distinctive place, distinctive identities, inheritance, rituals of institution

## TOWARD A SOCIOANALYTIC INTERPRETATION OF LIFE TRANSITIONS IN THE (SELF-) TRANSFORMING VILLAGE

*Milena Tasheva*

**Abstract:** The text presents the author’s work on the project *Life transition in the self-transforming village*, articulating the theoretical context of the socioanalysis of self-inheritance with the empirical context of the Bulgarian village, through an analysis of life transitions and biographical strategies in a concrete empirical case. The first part presents the accent of institutional politics related to Bulgarian villages as well as the specific focus of the project and of the text – the local community as the acting subject of practical strategies of self-inheritance. The theoretical framework of the study, namely the post-Bourdiesian socioanalysis, is succinctly presented, as well as the methodology used and the design of the research undertaken. The second part enters the subject matter itself, thematizing the main research problem – the dialectic between the transformations of the inhabited locality and the transformation of the people who inhabit it. Special attention is given to the life transitions undertaken by the analysed person and the strategies of be-

coming an inside dweller of the new places and positions that the person has deployed, guided by her practical sense of regularity and correctness. The last analytic step presented in this text is the outlining of the socioanalytic profile of the personal Who-identity of the analysed person by making explicit the 'strategy of practical sense' that is characteristic of the studied person. This time-persistent, repetitive investing structure is the foundation of a multitude of statements, decisions, actions, and has the functions of a symbolic nerve which, permeating the rather diverse biographical episodes, in fact links them together into the unity of a seemingly discordant but in fact internally consistent and coherent life trajectory.

**Keywords:** Bulgarian village, socioanalysis, life transitions, biographical strategies, biographical trajectories

## RETHINKING AND RENEGOTIATING COMMUNAL IDENTITY. THE CASE OF PCHELAROVO

*Mariya Kissikova*

**Abstract:** Pchelarovo, a 'purely' Bulgarian village in the Rhodopes, near Kardjali, seems a 'typical' case of a fading village where places and institutions are devoid of meaning and the cultural riches (in the deteriorating museum) have lost their value. The transformations taking place in villages during the so-called Transition, proceed in Pchelarovo through the need for the past to be rethought and for the community to be reconfigured. Starting from such assumptions, I seek, in different manifestations of the social, signs of renegotiation of meanings, rethinking of the past, discovering heirs and reaffirmation of the community. In the processes so presented, certain elements of memory and the past can stay under the veil of forgettance (in the crumbling museum) while certain people and institutions carry the momentum of transformation, undertaking initiatives of rethinking, renegotiation and entering into inheritance.

**Keywords:** memory, heritage, village, folklore, sacred.

## FROM TRADITIONAL HORO DANCES TO STAGE ART AND CULTURAL HERITAGE. CULTURAL POLITICS AND SOCIAL TRANSFORMATION

*Krassimira Krastanova*

**Abstract:** The specifics of life transitions are often constructed in relation to social transformations generated by political, economic, cultural demographic causes. Changes come as the result of actions of community members who build

their strategies, participate in meaningful events and/or routine activities that transform the environment but also the people. Life transitions can affect the separate person but also the whole community, reflecting and becoming included in the process of social transformation. The text is a case study (the Thracian dance of *Kalekovtsi*) and analyses the transitions in the life of the village community, seen through the construction and uses of cultural heritage.

There is a role for the conceptualization of life transition played by the cultural politics carried out through the activities of the local community culture clubs (*chitalishte*), and the changes are traced from the 1930s to the 2020s. Before WWII, the *chitalishte* worked mostly in the direction of educating and spreading information. During the socialist period, their task was to contribute for the establishment of homogeneity of the working and peasant class in everyday life. Elements of festive customs were extracted from their 'natural environment' and proclaimed as folk art. Through the *chitalishte*, the idea of that art's reworking and modernization was carried out with the purpose of inscribing it in a new manner into people's life. Thus the traditional *Kalekovtsi Horo* became the raw material for its reincarnation as a stage dance, as only some elements were emphasized to give it a specific characteristic and recognizability on the stage. This puts it into the category of 'invented traditions' (after Hobsbawm). Since more than two decades ago, the contemporary politics have been directed towards the preservation and valorization of cultural heritage. The people of the local community (re-)conceptualise their idea of cultural heritage and they take the stage version as an important element of their own past and present. The analysis of the material reveals the processes of social transformation that are manifested in cultural practices and inheritance.

**Keywords:** life transitions, social transformations, cultural politics, 'invented traditions', cultural heritage.

## LIFE TRANSITIONS AND FESTIVITY: AN UPDATED TRADITION

*Stoyan Antonov*

**Abstract:** The article presents the feast day of Diadovden ('Grandfather's Day'), observed in the village of Chereshovo, as an example of updated tradition. In the different stages of construction of the feast day, transformations are revealed that relate to the status of a grandfather, and hence to the basic life transition in the village environment – the transition to old age. In the same time, the feast day is a concentration of interaction between the individual and the community, considered as adapting the personal rhythm to the social rhythm. The article discusses the ritual, the official, and the entertaining parts of the festivity, and notes the changes in the actions, the participants, and the audience.

**Keywords:** updated tradition, ritual, village, transformation, distinctiveness.

---

## LIFE TRANSITIONS AND CRISES OF 'YOUNG RETIREES' IN VILLAGES WITH 'FADING' FUNCTIONS – POLITICS AND BORDERLINE STATE

*Aneliya Avdzhieva*

**Abstract:** In villages with 'fading functions' one observes different degrees of activity of an increasingly older population of 'young retirees' born in the 1940s and the 1950s – those who never left the villages and the few who have returned. Tracing the life path of some who have stayed and some who have returned, I will outline a few important accents in the perception of the former regime of state socialism as a period of nostalgia in Bulgaria's border zones then and now, what took place after the 1989 changes, and what does a 'young retiree' have to face, either taking the decision to have a nature-consistent way of life or to restore or keep the 'connection to the roots'. The interest here lies in the forms of local interaction, as well as in the ways to cope with absences – of people, of connections, of desired communication, of health care or institutional support, etc., and the way transitions proceed from town to village, and from work to retirement.

**Keywords:** young retirees, aging, border villages, mutual aid.

## BIOCULTURAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF SOCIAL CONSTRUCTION OF LOCALITY

*Elitsa Stoilova*

**Abstract:** The article views the connection between the human (the cultural) and the natural (the biological) space as an important part of biographies of persons, collectives and settlements. Moreover, the idea of the village as a specific local-ness, heritage, settlement traditions, livelihood, customs and culture is unthinkable without the close connection between humans and nature. Life transitions are conceived through the connection with space and village livelihood.

**Keywords:** village, biocultural, biocultural heritage, Ivaylovgrad tachini, valorization.

## LIFE TRANSITIONS AND TRANSFORMATIONS INTO DIGITAL NARRATIVES BY VLOGGERS OF THE BULGARIAN VILLAGE

*Svetoslava Mancheva*

**Abstract:** The (self-)transforming village and its actors create active images that are presented in a digital online environment. Vloggers, having skills

that are different from those ‘traditional’ for the village, narrate on transitions to an out-of-the-city way of life. This text tries to produce a typology of vloggers from different parts of Bulgaria who present their perspectives on such experiences and on the village. They adapt online their knowledge to the place and the people, they educate and they create connections, interactions and communities. Life transitions and change are narrated and shown to teach to village life and interaction with the place. How are memories of the past and the future (re-)constructed, in the structure of ‘new’ digital narratives on the Bulgarian village? I am looking for the answer in the (online) strategies of narrators, vloggers of the village, who organize and popularize images from their experience and interactions.

**Keywords:** vlogger, digital narrative, village, transitions, transformations.

**Съставители:**  
**Меглена Златкова, Стойка Пенкова, Милена Ташева**

**ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ**  
**В ТРАНСФОРМИРАЩОТО (СЕ) СЕЛО:**  
**ПАМЕТ, ИДЕНТИЧНОСТ, НАСЛЕДЯВАНЕ**

Българска, първо издание

*Дизайн на корицата:* Мария Славчева

*Коректор:* Гергана Иванова

*Предпечатна подготовка:* Георги Ташков

*Печат и подвързия:* Пловдивско университетско издателство

Пловдив, 2024

ISBN 978-619-7768-09-1





9 786197 768091

ЖИЗНЕНИ ПРЕХОДИ В ТРАНСФОРМИРАЩОТО (СЕ) СЕЛО: ПАМЕТ, ИДЕНТИЧНОСТ, НАСЛЕДЯВАНЕ