

ДВА НАРОДНИ ОБИЧАЯ, ОПИСАНИ В МЕМОАРИТЕ НА ПАНДЕЛИ КИСИМОВ

Десислава Андреева

”В сичко нещо в света подлежи на постепенно или внезапно изменение и онищожение, както и тия народни стари обичаи, изменявани и заменявани с други нови; изчезват свършено и се забравят, без да оставят никакъв спомен за идущите поколения, ако писменността не би се явила да ги увековечи.” (Кисимов 1900: 44).

С познато философско размишление Пандели Кисимов (1832–1905) въвежда любознателния читател в текста си за две обредни практики сред българското население. Материалът, втъкан в съдържанието на част втора от **„Исторически работи. Моите спомени”**, е озаглавен показателно: **”Стари народни обичаи. Влачугите и избиране на царь”**¹. Показателно е и че произведение на такава „странична” тематика намира място сред личните спомени на пишещия. През 1900 година, на вододела между двата толкова различни века, Кисимов, подобно на много свои съвременници, вплита в мемоарните си текстове традиция и личност, общностно и индивидуално минало.

Спомените на търновеца чудесно се вписват в лавинообразно нарастващия свод мемоарни текстове от края на XIX и началото на XX век, текстове, които маркират носталгичното поле на възрожденския мироглед. Осъзнали, че зад дълбоките социални, политически и културни промени след Освобождението необратимо се надига пагубна за архаичния български свят цивилизационна вълна, повечето от мемоаристите не пропускат да демонстрират привързаност към стария културен ред. И макар отдавна напуснали границите на понятието „фолклорен човек”, те неистово се стараят да дефинират синкретичността на своя свят чрез неотделимостта на личното битие от контекста на общностната традиционна практика. Освобождението предизвиква дълбок прелом в традиционната народна социално-нормативна, материална и духовна култура, която дотогава се характеризира със своята масовост, анонимност, консервативност и предаваемост от поколение на поколение, и все повече намаляват носителите и изворите на народното художествено творчество (Хаджиниколов 1979: 8–11). Традиционният български свят около Кисимов се е деформирал бавно и неотклонно, а измененията (редуциране на традиционната обредност чрез намаляване и отмиране на отделните ѝ елементи при съхранена обичайно-празнична структура) са започнали да стават осезаеми още около Кримската война (Кисимов 1900: 45). И мемоаристът е регистрирал тези промени на средата чрез амплитудите на паметта си.

Критичното време на този процес е краят на XIX и началото на XX век. През първото десетилетие на XX век, почувствала се на висотата на европейското културно равнище, българската интелигенция (чийто представител е Кисимов) от големите градове не забравя да търси своята национална идентичност. Именно през този период в празничната система, както и в други сфери на културата, изпъкват опитите за възпроизвеждане на традиционната българска народна култура и се очертава стремеж за по-пълноценно изживяване на националното наследство (Василева 1996: 167). Дори когато очевидно става въпрос за скромни съдържателни приноси или за явно романтично отношение към старинните черти на традиционното наследство. Все пак, събраните през периода материали и до днес „захранват“ етнографските проучвания по различни проблеми.

Пандели Кисимов внася своята скромна лепта в полза на българската етнографска наука, като само с един свой текст успява да откликне на поне две от трите основни задачи на фолклористиката и етнографията след 1878 г.: събиране и издаване на народно поетично творчество и неговото популяризиране (Колев 1987: 45; Тодоров 1979: 57–61). Възрожденски мислещите дейци като него и след Освобождението продължават да служат по изпитания патриотичен начин на каузата на етнообединителната идея чрез описание на повседневното етническо самосъзнание и традиционната обредност (Тодоров 1989: 21–24).

Кисимов развива документалистки рефлекс към собствената и обществената история още от 1845 година, когато, едва тринадесетгодишен, започва да си води записки за важни събития, за интересни обичаи (Кисимов 1900: 49). Той знае, че чрез обичаите и обредите социалният опит се предава във времето. А в изучаването и съхраняването на унаследените поведенчески образци обществената история открива един от начините за регулиране на социализацията (Габровски 1989: 15).

Истината е, че Пандели Кисимов не само извършва всеотдайно с типично възрожденски маниер описателната работа (избягваме по обясними причини да впишем направеното от него в категорията на т.н. „теренна работа“), но се опитва и да открие същността на явлениято, неговите исторически корени и непрестанно модифициране при адаптирането му към променящите се обществени условия (Тодоров 1989: 5).

За времето, което описва Кисимов, игрите и развлеченията на възрожденското общество, макар и в етап на промени, все още представляват система, която, освен че отговаря на нивото на духовните потребности на своите носители, в най-голяма степен е адаптирана към ограниченията, наложени от турската власт. Специфична черта на доосвобожденската народна култура е обстоятелството, че тя е формирана и функционира в условията на чуждото национално потисничество, и то осъществявано от по-изостанал етнос. Обичайният, а нерядко и нормативният кодекс на завоевателя не

позволяват на потиснатите да притежават или развият в сферата на материалната култура редица структури и елементи, които се схващат като атрибути, преимуществени за завоевателя, или пък които противоречат на неговата система (Георгиев 1979: 18–33). След Освобождението българинът бърза да се освободи от всички следи на робството, затова от обредния му каталог най-бързо отпадат онези игри и развлечения, които носят силния отпечатък от влиянието на османската феодална система. Именно тяхното документиране или възпроизвеждане представлява неистова необходимост за съхраняване националната културна памет, защото те, колкото и да са белязани от стеснения ритуален реквизит на робския статут, понякога притежават изненадващо богат набор от ритуални техники с доста смели и свободолюбиви послания.

Филтърът на паметта – реалност и условности

На пръв поглед двата описани обичая нямат много допирни точки, освен асоциативната сила на паметта на мемоариста и информационния източник – в случая – бащата на мемоариста х. Георги Кисима². Информацията следователно е от „втора ръка”. Споменавайки за **избирането на цар**, Кисимов не пропуска да сподели подозренията си, че описаният ритуал вече е изтрит от каталога на обредната система на българската традиционна култура, защото от времето на неговото наблюдение до времето на записването му населението на Добруджа е преживяло много политически, социални, културни и етнически катаклизми, които най-вероятно постепенно са отслабили интереса му към подобен род традиционни практики (Кисимов 1900: 47). Документираният ритуал е наблюдаван преди Гръцката завера (1821г.) из разградските села. Разказът на х. Георги е фиксиран във вид на устно свидетелство около 1845 г., т.е. приблизително 25 години след наблюдението. Записването му става по спомени на сина-слушател след още 55 години!

Условността е доста висока, защото става въпрос за опосредовани сведения – в горния случай това са спомени на бащата, предадени по спомени на сина. Включването на подобно свидетелство в личните мемоари на писателя говори само за едно – в ценностната скала на автора съхраняването на паметта, независимо от нейната избирателност и неблагоприятност, се оказва висша проява на патриотично и исторично съзнание (Кисимов 1900: 44).

Очевидно Кисимов осъзнава ненаучността на подхода си и прави опит да подкрепи изложението си с други писмени източници, но не успява да напусне рамките на уклончивостта: *”Не са много годините от тогава, и ако от дейците и участниците на тия русенски влачуги, които останаха за спомен – влачугари и влачугани – няма още някой жив, то вярвам, че има мнозина други, българи и турци, русенски граждани, които са слушали и помнят за този ислак-гюню. Инак, това истинско събитие, както казах, се обнародва и в един български вестник тогава, та считам и за излишно всяко потвърждение.”* (Кисимов 1900: 47).

Името и броят на този български вестник така и не са посочени („не помня в кой български вестник именно” (Кисимов 1900: 46)) – вероятно прегледът на изданията от това време ще покаже истина ли е доказателството на Кисимов, но може да се предполага, че става въпрос не толкова за вилаетския орган „Дунав”(„Туна”), колкото за някой от цариградската българска периодика. Фактически документирането на обичаите в мемоарите на Кисимов си остава единственият сигурен източник за тях – останалите отпратки не са конкретни нито по време, нито по място.

За давността на **влачугането** може да се твърди, че жилаво се е вкоренило в традиционната ни културна практика: „В наше Търново, помня, до преди кримската война (1853 г.) тоя обичай беше в всичката си изпълнителна сила.” (Кисимов 1900: 45). За наше щастие, можем да проследим историческия развой на празника до средата на ХХ век по подробното етнографско проучване, извършено в периода 1956–1961 от П. А. Петров и негови сътрудници в Северозападна България – с. Живовци (дн. Монтанско, тогава в Михайловградско) (Петров 1968: 201–264).

Географският ареал на „влачугането” според разказа на Кисимов обхваща голяма територия между двата важни административно-политически и културни центрове – Търново и Русе (Кисимов 1900: 45–46). Вторият обичай – избирането на цар – е още по-труден за локализиране – наблюдаван е в едно от „разградските села” („**голямо българско село**”, но с „**турско име**”(?!)) (Кисимов 1900: 48).

Споменатите обичаи не са дефинирани категорично времево и докато за „влачугите” все пак знаем, че се изпълняват през Водици (Водокръщи): „Влачугите траяха два дена – Богоявление и Ивановден...” (Кисимов 1900: 45), то за избирането на цар не се казва нищо категорично, освен че става въпрос за времето след Ивановден. Очевидно се касае за комплекса от традиционни обреди, отличителни за зимния календарен кръг празници.

За да спазим автентичния подход при описанието на двата обичая, ние също ще ги разгледаме последователно.

Ето как Кисимов ни описва „влачугите”: провеждат се „в деня на Водокръщение”. Те са „осветен обичай”, следователно приобщен / асимилиран към църковния календар и обредност. В деня на Богоявление, след църковен отпуск или след като попът кръсти и поръси водата, се събират групи хора по квартали, т.е. по териториален признак, и причакват минувачите, за да ги „кръстят” в реката доброволно или насила. Осигурена е възможност да се избегне къпането чрез откуп, оползотворяван най-често за почерпка на участниците след празника. „Умокрянето” е неизбежно за младоженците, които, за да се спасят от страшния жребий, не се показвали на улицата в този ден (Кисимов 1900: 44–45).

Проучването на избрания проблем изисква най-напред да се изясни въпросът за терминологичното обозначение на празника. „Влачугането” в академичната етнография на България, както и в почти цялата налична литература се дефинира като къпане на „бабата”-акушерка на 8 януари (Маринов 1994: 489; Вакарелски 1977: 506; Манкова 1989: 157 и др.). Самото къпане („влачугане”) се счита за сравнително самостоятелен момент, последната част на празника Бабинден (Краев 1985: 58–73), когато „жените влечугат бабите, т.е. принудително ги откарват на реката, за да ги окъпят, понякога с помощта и на мъжете. По идентичен начин с празника на „бабата” се асоциира „влечугането” и в енциклопедичния речник „Българска митология” на Анани Стойнев (Българска митология 1994: 18–19). Речникът на българския език на Найдено Геров, който дава подробна дефиниция на лексемите „влачога” и „влачогама”, е единственият източник (заедно с „Исторически работи. Моите спомени” на Кисимов), категорично указал употребата на названието и за обредния каталог на Ивановден, а не само на Бабинден, съответно: *‘обичай да се къпят на Иванов ден, а по нейде и на Бабин ден’*; *‘Къпя някого на Иванов и на Бабин ден за здраве’* (Герв 1975: 135).

Още в началото на описанието Кисимов бърза да изясни етимологията на обичая, откривайки неговите корени във времето на Първото българско царство – „влачугането” („умокрянето”) е изравнено с християнското кръщение и представлява реминисценция на първото, масово кръщение при княз Борис I Михаил. Типологичното дефиниране на обичая като „народно-религиозен” (Кисимов 1900: 44) подсказва как вижда същността и предназначението му Кисимов – като ритуален еквивалент на покръстването. Влачугането е повтарящият се акт на всенародно скъсване с езичеството и приемане на новия бог. Речникът на Герв припознава като преобладаващо значение на лексемата „влачугам”: *‘приобщавам, създавам последователи’* (Герв 1975: 139–140), в смисъл на последване на някого в предприемането на нещо и с това се акцентира върху масовостта на извършения общонароден акт.

Използването на водата и практикуваните идентични ритуали на трите празника, наричани общо „Водици”, създават у носителите на традиционната култура и на наблюдателите усещането за непрекъснатост на празника, на празничен континуум, който трае три дни, изисква едни и същи действащи лица и следва един и същ „сценарий” на обредните действия. Това, от своя страна води до пренасяне на обозначителния апарат на единия празник върху другия – „влачугане” вече се практикува не само на Бабинден, но и на Йордановден, и на Ивановден. От друга страна, възможно е след отмирането на описаните масови обредни практики в доста краища на етническото ни землище да изчезват и специфичните названия или, както в случая, да свиват своята семантика – след като къпането вече се извършва само на Бабинден, то и „влачугането” ще се свързва само с тази част от комплекса „Водици”.

„Водици”, освен с църковния обичай да се освещава водата в минаващата през село река или селски кладенец, са свързани и с обичай участниците взаимно да се обливат с вода или да се окъпват в реката. Къпането на членовете на общността, наречено „хъскане”, се върши на Йордановден или на Ивановден: затова Йордановден се нарича мъжки водици, а Ивановден — женски водици (в Прилепско) (Маринов 1994: 476–483; Венедиков 1983: 108; Петров 1968: 258–259). Запазило се е вярването, че през тези дни водата има засилени магически възможности и оказва благотворно влияние върху здравето и особено върху репродуктивните способности на човека (Манкова 1989: 156). Затова обект на Ивановденското обредно къпане за здраве са младите семейства (женени след миналогодишния Ивановден), момите, децата и именниците. Освен това се смята за показване на почит към по-първите хора в селището, дори друговерци, да бъдат заведени тържествено на реката и да бъдат окъпани. Които искат да избегнат досега с ледената вода, дават пари и се откупват (Венедиков 1983: 216). Пазаренето се прави изключително с развлекателна цел, а понякога и с користолюбива, защото по-силните, като принуждават някого да го окъпят, си осигуряват допълнителен доход. Това обичайно насилие не попада под възбраната на законите (Вакарелски 1977: 506).

Етнографската литература дава много примери за обредното използване на водата във връзка с нейната продуциращо-здравеносна функция (Манкова 1989: 163), предавано като традиция още от древни тракийски времена (За функциите на водата в обредната система на българите като тракийско наследство виж Теодоров 1999: 11–21). В обредния каталог на българите съществува още един интересен обред, наричан с интригуващото име „Совойница”. Обредът се извършва винаги в събота преди Богоявление. Момичетата ръсят с мълчана или ненапита вода домакините и дома. Празникът е с очистително и апотропейно предназначение и е аналогичен с Йордановденското ръсене от свещеника, но натоварен с по-архаична семантика (Венедиков 1983: 215). Всъщност със Совойницата (со-войн, букв. „булката с вѣйна”) се отключва редицата от обреди, в които водата като решаваща обредна субстанция и къпането играят главна роля. Идентична практика при русалийското лекуване е пръскането на болния с мълчана вода.

„Ръсенето” с пречистваща вода за пръв път писмено е засвидетелствано при изпълнението на обред от българския владетел Крум от неизвестен писател. След жертвоприношение на много животни пред Златните врата, *„Крум потопил нозете си във водата край брега на морето, умил се, поръсил войниците си и приветствуван от тях, преминал покрай наложниците си, които му се покланяли и го възхвалявали”*. Крум следователно прави очистване, като се умива и си потапя краката във водата и на подобно символично пречистване подлага и присъстващите. Следователно езическото ръсене, подобно на християнското със светена вода, е изконна езическа традиция (Венедиков 1983:181).

Масовото къпане на Йордановден (Докръщи, Одокръщи) е съхранено до днес в Североизточна България „*В с. Топчи пък ги водят на извора край селото и ги къпят*” – пръскат им вода по главата, лицето (Василева 1985: 208). Любопитна обредна практика с вода, на която се възлагат очистителни функции, е къпането на Ивановден на станеника на коледарската дружина в Елховския край и при гребенците в Добруджа... Списъкът с примери за празници, при които се използва магическата сила на водата, може да обхване целия календарен празничен кръг на българите.

Пречишването на Водици е необходимост след преживяването на Мръсните дни – граничен период в цикличната уредба на традиционния календар. Обредите, свързани с преходност и граничност, поначало са силно сакрализирани. Това се отнася и за обредността през Мръсните дни, които почиват върху много стар културен пласт, приобщен, и то само донякъде, към християнската календарна обредност. Тогава пространствените и времевите опозиции изгубват своята конкретност и стават отвлечени, качествени понятия с противоположно етично съдържание (Габровски 1989: 36–37).

От хаоса през граничния период следва раждане на новия родов и социален Космос. Културният герой (част от дружината) посещава отвъдния свят и добива сила да победи противника си – демонично същество. Победата над вредоносния хтоничен персонаж гарантира възстановяване на предишния социален и природен порядък (Габровски 1989: 31–32). Краят на Мръсните дни е увенчан с кръщаването на младия бог, който от този момент влиза в ролята си на първотворец на всичко видимо и невидимо. Дяволът (а той може да има много осезаеми лица, не само метафизични: срв. агаряни, поганци, турци – Д. А.) като олицетворение на всичко грешно и нечисто също попада под негов контрол. Периодът на безпорядък е преодолян, настъпва поредният кръговрат в природата, в трудовата дейност и в социалната сфера.

На традиционно ритуално равнище окончателното преобразуване на хаоса в порядък се отбелязва с много очистителни обреди. Чрез действието на водата се преустановява не само влиянието на нечистата сила, но и връзката на участниците с отвъдния свят. Затова на Ивановден обредните лица къпят не само членовете на колектива, но и себе си.

Кръщението на първотвореца, който преодолява световната разруха, дава основание на църковните служители да извършват очистителни практики с вода. Свещеникът „кръщава” обредните лица и ги опрощава – така конфесионалната общност възстановява своята цялост и чистота (Габровски 1989: 41). Според народното схващане богоявленското ръсене е равнозначно по своя краен резултат на Ивановденското къпане. И понеже църковният обред измества традиционната народна практика, основната функция на Ивановденското къпане в края на XIX век силно отслабва, а след 20-те години на XX век тържествеността на обредното действие при къпането на този ден вече е минало (Василева 1985: 209).

Тенденцията на необратими промени е забелязана от Пандели Кисимов и може би това го е мотивирало да избере именно този обичай, който да стане част от личното му документално наследство.

Ритуални действия и действащи лица.

През „Мръсните дни” като преходен период космическото равновесие се нарушава и разликата между земята и небето изчезва (Попов 1989: 57). За да се възстанови редът, понякога са разрешени и по-груби мерки от страна на действащите лица – медиатори. Оттам идва безнаказаността при насилственото къпане на членовете на общността – все пак обредното изпълнение на предписанията осигурява здраве и пречистване:

*„Тоя увеселителен, ако и някак груб обичай, не е бивал лишен и от трагически сцени. Много пъти амбициозните характери са извиквали сборичквания, и които не малко пъти са се свършвали с бой и кръвопроливание; бивали са случаи на **нараняване с оръжие и убийство** (Поч. мое – Д. А.), случаи, не считани за наказуеми и, като такива, подлежащи на никакво наказание.”* (Кисимов 1900: 45)

Кисимов не акцентира върху насилствения елемент, прокрадващ се още в семантиката на названието на обичая, но ние сме длъжни да го отбележим – „влаченето” предполага известна доза насилие от страна на „къпещия/кърщавания” или поне резервираност от страна на „къпания/кърщавания”. Ако се придържаме към историческата етимология, която Кисимов избира да следва, лесно можем да намерим подкрепящи аргументи за предположението си. Историческите извори сочат ясно напрегната политическа обстановка, формирана се след покръстването особено сред по-висшите аристократични кръгове в княжеския дворец. Възможно е и сред неаристократичното население по време на акта да е имало такива прозелити, които не са били съвсем убедени в необходимостта от приемане на християнската вяра. Все пак посвещаването в новата религия е било задължителен акт, наложен по държавническа/дипломатическа линия, а не плод на индивидуално решение. Реакцията на негативизъм се е съхранила незначително как, за да се прояви чрез избора на елемента на насилие като водещ при назоваването на обичая. В допълнение може да се посочи и друга обредна практика, този път от сватбения ритуален кръг, при която семантиката на думата „влачене” предполага насилствено присвояване на булката (Етнография 1985: 192): *‘влачен, от влача : влачени моми – на сила грабнати моми, крадени моми и венчани против волята си с някого.’* (Геров 1978: 55–56). В своя речник Найден Геров посочва 8 значения на лексемата „**Влека**”, а тяхното подреждане е показателно за доминиращата употреба на понятието и не се нуждае от коментар: *‘1) тегля, тътря нещо по земята след себе си 2) тегля някого **насила** (поч. мое – Д. А.) да върви с мене 3) вода след себе си 4) довеждам 5) нося 6) карам, тегля 7) провличам, протакам, продължавам 8) нося, тръпя, кайратя.’* (Геров 1975: 139–140)

Ясно е, че „фолклорният човек” не достига до толкова задълбочени исторически размишления. За него проявите на агресивност остават ненаказани, защото, от една страна, прокламират нарушения обществен космос, а, от друга, демонстрират единствения възможен път за преодоляване на хаоса и „налагане” на реда върху развилнелите се сили на злото. Но макар и хаос, това все пак е добре овладян хаос, дълго отработван, превърнат в навик.

Правата на действащите лица (най-често момци) стигат до там, че много техни осъдителни прояви остават ненаказани, но това е част от космическия „сценарий” на прехода от старо към ново. Изборът на обредното място (в двора, на пътя, край реката) е показателно – на межда, на границата между чуждото, дивото и своето, питомното: това са местата, където мъжът безпрепятствено може да се „допре” до забранения иначе обект: жената-„баба”, изгората, царя, богатия или властимащия, и да осъществи героизирано „насилие”, овладяване над тях. Къпачите насила заливат хората с вода (Габровски 1989: 19). На последния ден от Водици пък мъжете крадат (по-точно отвличат) бабата от жените. Краденето като сакрално действие е познато и в други обреди – крадене на невестата в сватбата, крадене на кукерската баба, крадене на вещи от двора на стопанина по Коледа и Сурва и др.

Мъжките обредни действия демонстрират „епичното начало”: *„В обичая е било на Ивановден да се бият ергени, които ревнуват, задирят една и съща мома, като са смятали, че този бой, нанесен на Ивановден, не е подсъдим.”* (Силистренско, с. Бабук) (Виж: Петров 1968: 255). И при друг празник – Заговезни главните действащи лица – момците си позволяват волнодумства по отношение на половото си влечение към дадена мома и с тях съпровождат огнените стрели (чавги), които изпращат в дворовете на изгорите (туйкане) (Колев 1987: 235). Всички такива нарушения в „етикета” не се санкционирали от потърпевшите и не са се вземали никакви мерки да се забранят тези опасни за здравето и целостта на имота обичаи (Венедиков 1983: 127–128).

Празнуването на Бабинден също завършва с типична „епическа” от гледна точка на мъжа „развързка” на обредното действие – топенето, къпането на бабата. След хвърлянето на кръста, „световните води” са прочистени и похитената и дегероизирана баба също се изкъпва и пречиства. Къпането на бабата е вид „дегероизиране” и защото „влечугането” се извършва от мъже (Краев 1985: 70).

В подробно описание обичай на къпане по Ивановден в с. Живовци П. Петров посочва, че къпането става по желание и на зрители, и на онези, които вече са избрани за къпане и са пренесени в колите наред водоема. На гръб до колите, „паркирани” за целта в дълбоката вода, газачите пренасят най-вече изтъкнатите си съселяни и ги оставят там като в капан, заобиколени от студена вода. Старейшинството по възраст също се съблюдава, а „бабата” неиз-

менно фигурира като почитан участник. Задължително е къпането на младоженци (мъже и жени): ако те откажат да дойдат доброволно до водоема, „*тогава пращаме хора да ги докарат зорлем*”(Петров 1968: 222–223). Ако газач изпусне, без да иска, човек и онзи се разсърди, стига се и до бой – агресивност, която е направила силно впечатление и на Кисимов (Петров 1967: 224).

Погрешно е обаче да смятаме, че участниците могат да се държат произволно и безконтролно. Техните права са ограничени от традицията и имат подчертано обредно значение – пренебрегнатите норми на поведение изобразяват нарушения социален порядък (М. Габровски 1989: 19). Преобърнатата социална пирамида задава парадигмата на неочаквана пиеса, в която главните действащи лица са едни и същи за целия зимен обреден кръг. Затова бившите коледари и сурвакари са обредни лица и в последното обредно представяне на момците на Ивановден, където те са основните къпачи (също значимо доказателство за континуума на празниците от зимния календарен каталог). Данните за възрастовата им принадлежност, семейното им положение и временните им взаимоотношения са важни, тъй като чрез тях могат да се регистрират и анализират измененията в празненството (Петров 1968: 204).

Пандели Кисимов не споменава нищо за характеристиките на дейните изпълнители, въпреки че описва този празник най-вече като забавление на младите (Кисимов 1900: 44). Според изследвачите къпачи (наричани в Северо-западна България „газачи”) най-често са „*момци за женене, може и млади женени мъже*” (Василева 1985: 209). Женитбата на русалии, къпачи и др. е предстояща, тя означава преминаване в друга социално-възрастова група (Габровски 1989: 13–14). При наблюдавания в средата на XX век от П. А. Петров Ивановден в с. Живовци – очарованието на обичая на дедите по думите на самите участници се крие в традицията „*газачите да не са женени, а юнаци ергене*”. По този повод старците в региона казват: „*С женени жени пеперуга не бива, с женени газачи Ивановден не става.*”(Петров 1968: 203)

Проучванията върху празника по литературни и архивни материали от всички региони на страната показват, че на някои места централната група къпачи се състои не от ергени за женене, а от лица от мъжки пол, които са кумували или деверували през изтеклата година (Петров 1968: 250).

Ергенските моменти в празненството имат женитбена насока в най-широк смисъл на думата. Освен тях обаче, обект на обредно къпане са „старейшините” (старите и влиятелни личности) на населеното място, като тяхната роля е далечен отглас на родовата община или на предфеодалния строй на славяните.

Военният характер и оръжието

Интересен аспект при анализирането на обичая е проблемът за носенето на оръжие при този род обредни действия, както и тяхното символно значение или действително приложение. Прави впечатление, че разглежданите обредни

действия изискват от „актьорите” спазването на близък до военния ред не само като колективна структура, но и като индивидуално поведение и атрибути. Изключително право на мъжете е да притежават и използват оръжие като обреден атрибут и белег за социална принадлежност. С други думи, то е вид изпитание, чието преодоляване гарантира получаването на нов социален статут, а това е характерна черта на всички мъжки обредни системи за „преминаване”. Носенето на оръжие, както и военната игра, имат обаче и магично-апотропейна цел (Габровски 1989: 23–24).

Факт е, че по време на влачугите на действащите лица е позволено да носят оръжие: предполага се – по-безобидно. Впечатлителен и мечтателен по натура, Кисимов няколко пъти изтъква грубостта на ритуалните действия, които представляват заплаха за живота и здравето на участниците. Следователно ритуалът, който задава определени паралели с русалийските игри (Маринов 1994: 458–459), прескача допустимите граници на имитативността.

Етнографските описания предоставят богат емпиричен материал, за да докажат важността на оръжието като ритуален инструмент при много обичаи. Атрибут на русалиите и на василичарите в Охридско е тоягата. Русалиите носят още знаме и мечове, с които танцуват; в Солунско ешкарите запасват пищови и саби (Венедиков 1983: 108–109, 172). Идването на ешкарите, които се движели по двойки (еш), за разлика от русалиите, които обикалят на големи дружини до 60 души, било посрещано със страх от населението. Хората се криели от тях и им давали подаръци и пари през прозорците. На Бабинден пък в някои краища жените носят тояги, за да респектират мъжете, когато отиват да къпят бабата (Краев 1985: 48). Главното действащо лице на Трифоновден е „въоръжено” с тояга (помит), която е равностилна на тирса на участващите в Дионисиевите шествия. При вдигането на наздравицата на Куковден царят нарича кукерите своя войска, подобно на Дионис (на чийто образ царят е реминисценция), който има войска / свита от менади и сатири (Венедиков 1983: 172, 36).

Военен характер има и организацията на вътрешния ред в обредните дружини. Наличието на дружина и водач естествено предизвиква използване на названия от сферата на военната и държавно-административната йерархия. Въвеждането на военна номенклатура отразява съществени архаични черти на обредната ергенска организация. По места названието „*станеник*” на коледарския ръководител е заменено с *цар*, *войвода*, *кудабашия*, *чауш* и др. (Габровски 1989: 23). Начело на русалийската дружина, която обикаля много селища през Мръсните дни, стоят двама души, единият от които се нарича „прот” – пръв на гръцки, или балтаджия, защото държи балтия-секира. Другият носи турското име „кеседжия”, което значи точно удряч. Освен това те имат и един юз-башия, двама калаузи, които играят роля на съгледвачи, и двама чауши, които се грижат за реда при игрите. Придружени са също така от двама или четирима прислужници, които носят даровете. Русалийската дру-

жина се води от мъж, наричан в България и Румъния ватаф, който е и знаменосец на отряда. Той трябва да е с качества на хипнотизатор. Титлата ватаф фигурира като „ватах” във Виргинската грамота и на тюркски означава „дружинник”, началник на войскава част (Венедиков 1983: 110, 171–181). Летните русалии (след Спасовден) също си имат началници – една от техните длъжности е примикюр, произлизащо от лат. „примус” – пръв в „кирата” (списъка, на който стояли имената на войниците-земеделци) (Венедиков 1983: 177, 258–260).

Дружината пази най-строга дисциплина (Венедиков 1983: 109). Докато русалиите танцуват или когато спират да танцуват, чаушите и прислужниците обикалят съседните къщи, събират пари и подаръци.

Даряването

Даряването (не само при коледарите) не е израз на благосклонност от страна на домакините, а тяхно задължение. То създава социална близост и равноправие. Момците възприемат вземането на дарове за свое неотменно право и даже сами ги изискват. Актът даряване има толкова голямо значение, че някои изследвачи с право го определят за главна цел на коледните посещения по къщите. Ритуална „покупко-продажба” (откупване) се наблюдава сред много празници: когато на Бабинден на „бабата” се полива вода да си измие ръцете и газачът ѝ сипва малко и в гърба, бабата му се отплаща, като пуска пари в менчето (Петров 1968: 237–238, бел 48 под линия); в Първомайско надава съпругът, за да откупи „бабата” си от мъжете-къпачи (Краев 1985: 50); на Куковден – Чисти понеделник, след Заговезни, главните действащи лица – кукерите – заприщват рано сутрин улиците и спират хората, за да ги плашат и да им искат пари за откуп.

Както при всяка дейност в традиционната културна среда, и тук силата и способностите на индивида са насочени в полза на социалната група. Момците изразходват голяма част от получените блага за обществени цели (строеж и ремонт на чешма, мост, кладенец, църква, училище). По този начин те активно се включват в обществения живот и стават съпричастни с проблемите на колектива (Габровски 1989: 20).

През XX век остатъчните практики на обичая в различни краища на България сочат, че събирането на пари вече не може да се изтъква като неотменна характеристика, а е спорадично и по субективно желание на участниците (Петров 1968: 244–248). Характерът на събираните подаяния – натурални или парични – обаче много по-рано напуска рамките на ритуалността и придобива съвсем утилитарно предназначение (Петров 1968: 203). Някои изследвачи като Дария Василева считат, че едва след Освобождението се наблюдава „приспособяване” на ритуалната практика към актуалните обществени нужди. Например коледуването в големите градове значително се отдалечава от традиционното. То не обхваща общината като цяло, а откроява „видните граждани” – за-

можните и общественно-активната интелигенция. Неговата водеща функция – магическото осигуряване на благоденствие, се превръща в предлог за събиране на средства за обществени нужди. Подаръците вече не са натурални, а парични (Василева 1996: 140–143). Сведенията на П. Кисимов идват да коригират наблюденията на изследвачката по отношение на долната граница на явлениято, която по наше скромно мнение се измества поне към средата на 60^{-те} години на XIX век: „Членовете на българската община в Руссе, които съставляваха училищното настоятелство и други по-първи граждани, намислиха от тоя народен обичай да извлекат един извънреден и непредвиден доход, толкова нужен за поддръжка на градските общински училища, и намисления си план изпълниха ...” (Кисимов 1900: 46)

Традиционната култура и... политиката

Значително място в изложението си Кисимов отделя на участието на турските власти в изпълнението на влачугането. Интересно за нас е сведението на мемоариста за начина, по който те възприемат смисъла на българския обичай: „Турците го наричаха *ислак-гюню* (курс. П. К.) (*умокрюван ден*). **Самите местни власти оставяха пълна свобода в упражнението на тоя обичай** (поч. мое – Д. А.), *на който впрочем влачугарите подлагаха и тях. В селата особно, първия влачуган биваше самия представител на властта, бил той каймакамин, субаш или просто заптие. Влачугарите го задигваха, гдето го намерят, и на сании (шейни – Д. А.) завличаха на извора или на реката, да го умокрят, или да го оставят не умокрен за един какъв да е бакшиши. Такава участ постигаше и всякой други турчин, с когото влачугарите би имали близко познаинство.*” (Кисимов 1900: 45)

От текста става ясно, че е налице поне номинативно усвояване на обряда от чуждия етнос, който вече е фиксирал в годишния си календар този ден на ритуално измиване, обозначавайки го като „**ислак-гюню**”. Всъщност Кисимов не представя уникален пример на етническа симбиоза между българи и турци – много преди него французинът Д’Отрив, пътувал по тези места (Североизточна България) през 1788 г., бележи, че се срещали в България села, „*дето мюсюлмани и християни живеят съвместно, без да се гнусят един от друг, и даже се женят помежду си; те заедно пият лошо вино и нарушават рамазана и великите пости, не знаят като техните светци значението на кръста или Иллах аллах (няма друг господ освен бога)*” (Маринов 1956: 33).

И докато наблюденията на горепосочения френски пътешественик за състоянието на българския етнос не са оптимистични: „*В тази индеферентност на двете религии, в която главно се обръща внимание на практическата леснина, се явява една склонност към мохамеданството. Вероотстъпността между християните напредва до такава степен, щото в България сега има десет пъти по-малко християни, отколкото е*

имало преди 40 години (при това, без да има изселване)” (Маринов 1956: 33), приблизително 80 години по-късно нещата са на път коренно да се изменят в полза на политически, но не и културно обезправения етнос: *”... при най-голяма толерантност на турските власти, и които от своя страна считаха този обичай – Ислак-гюню – за едно забавление. Казах по-горе, че в деня на влачугите, първия влачен в едно българско село беше представителя на властта, който биваше или омокряван или откупен в полза на влачугарите. Често пъти бивали са случаи от следуюцето забавление: довлечените аги за влачугание при извора, или реката, са завезвали един вид личитация³, всякога в по-голяма полза на влачугарите. – Аз давам един бешлик да умокрите тогова. – Аз ви давам за мене си два бешлика и други два да умокрите него! И бешлиците се даваха и така следваше и се свършваше личитацията за голямо и весело развлечение на присъствуюците.”* (Кисимов 1900: 45–46)

Доброволното участие на османските управници може да се обясни единствено с демагогска тактика. Те великодушно жертват господарското си достойнство, оставяйки се в ръцете на раята, вероятно смятайки, че по този примитивен начин печелят симпатията ѝ. В творбата си Кисимов не се опитва по никакъв друг начин да обясни благосклонността на турците освен като желание за забавление. Възможно е обаче и в турското традиционно / религиозно съзнание да е заложена аналогична обредна практика от дълбок културен пласт, която да свързва водата с пречистване и обновление (виж ритуалното измиване на краката преди влизане в джамия):

*„В градовете, гдето населението е смесено – турци и българи, а такива бяха почти всички наши градове, – влачугите ни да ли са достигали до същата толерантност, не ми е известно (...) както казах, при пълната толерантност на турските власти, влачугите бяха **неприкосновен** (поч. мое – Д. А.) народен обичай, който по край изпълнението си, даваше един доход за влачугарите, които го прогуляваха сами, или с един зияфет (угощение) в по-голям размер. Рядко са бивали, чувах, случаи, гдето тоя доход да се употреби за общинска или църковна полза. За пръв път и в значителен размер това е станало в Руссе, и струва да раскажа тука за него, като например. (...) Членовете на българската община в Руссе, които съставляваха училищното настоятелство и други по-първи граждани, намислиха от тоя народен обичай да извлекат един извънреден и непредвиден доход, толкова нужен за поддръжка на градските общински училища, и намисления си план изпълниха, ето как:*

*На Богоявление подир църковния отпуск, всички скупом отиват при Валията и му заявяват, че според стария обичай на народа, ще го заведат на Дунава да го окъпят – да го влачугат. Бил ли е предизвестен Валията за това посещение, но **навярно познат му е бил обичая за този ислак-гюню на българите**, и приел поканата, но с забележка, щото да закарат*

с него наедно и другите аги от конака, като посочил и кои именно. Влачугарите това и чакаха. Саниите веднага били довлечени, агите насядали на тях и влачени на ръце от чорбаджиите влачугари, закарани край Дунава. Тогива там се започева пазарлъка, и най-напред Валията откупва себе си с няколко лири, дава и още толкова, за да окъпят другиго – еди-кой, и той на своя ред като откупува себе си, заръчва да окъпят другаря му, и тъй нататък, догдето с няколко такива откупувания и наддавания и няколко малки окъпвания – за да се изпълни адетя, касиеринът на училищното настоятелство събира няколко десетки лири от влачуганите аги, за голямо удоволствие и развлечение на самите влачугани чиновници – на самите турски власти (поч. мое – Д. А.).” (Кисимов 1900: 46–47)

Турските управници със сигурност не са получили пълно обяснение на българския обичай, в който са изкушени да участват от развлекателна гледна точка. Подозираме, че българите са представили ритуала като „люстрация” (Краев 1996: 198) – къпане за здраве или за пречистване (доказан архаичен културен реликт от древни предхристиянски времена, на който носители са вероятно всички хора от Стария свят), а са спестили на самодоволния господарски рахатлък етимологичния му християнски семантичен пласт на повтарящо се кръщение.

Преди да предприемем каквото и да е тълкуване на цитирания пасаж, е добре да припомним, че по време на тези празници социалната структура на общността като част от космическата е разрушена. По правило османският елемент не би следвало да бъде допуснат до сакралната ритуална сфера на българите. Но макар и чужд етнически, властимащият е част и от българския свят, затова може и трябва да бъде дегероизиран, като му бъде приложено ултимативно насилие. Световите на Своето и Чуждото, на господарите и на робите взаимно се проникват и разменят и актът е съвсем реален – турският управляващ елемент е вече усвоеното, необходимото зло, станало неотделима част от българското: той осигурява контраста в изконната опозиция добро–зло, свое – чуждо. Разместването на социалните пластове става пълно, когато в ролята на слуги, къпачи и носачи, влизат не кои да са, а българските чорбаджии.

Следва подозрението дали от изначалния „хаос” не се възползват и къпачите (влачугарите) и ритуално не „покръстват” властимащите от чуждия етнос – поганците?! Коментарът на този елемент от обичая в смисъл на „кръщаване на турци” звучи и изглежда парадоксално, но случаят заслужава да му се обърне почти толкова внимание, колкото е отделил и Кисимов.

Трикстерската роля на българина придобива осезаеми измерения, когато става въпрос за изнамиране на начин, по който поробителят безнаказано да бъде измамен или подигран (без да се усети той, разбира се)⁴. Няма как по друг начин да бъде дефинирано това явление, което неусетно преобръща един

политически по своя генезис акт като кръщението на цял народ в друго политическо действие, сега срещу чуждия доминиращ етнос. „Цивилизаторският” жест този път издига / фиксира в центъра на протуберанса не кой да е, а българите, които, привидно наивно, крадешком приобщават своя политически потисник към собствената професионална общност. Изглежда тактиката на „завладяване на Империята отвътре” бавно, където несъзнателно, където на шега, е могла да се увенчае с успех!

Къпането на турските управници при добро желание на интерпретатора би могло да се разчете като компенсаторен, дори овъзмездителен акт, потулен зад игровото и карнавално лице на обичая. Подреждането на новия-стар свят на българите вече включва парадоксални на пръв поглед действия като обратна асимилация чрез приобщаване на турците към обредния и оттам към професионалния кръг на българите, докато шутовското безнаказано разиграва чуждия властник, баламосвайки го с безобидни развлечения. Въвлечен в карнавалното, жадният за забавления, по ориенталски отегчен поробител неусетно заработва за българската кауза – дава и наддава пари за българската община, за българското читалище и училище, за българската черква (!) – нещо немислимо и недопустимо за турския управник извън контекста на играта.

„Царят” на българите

Неприкосновена обредна практика представлява и вторият подбран от Кисимов обичай – избиране на цар в разградските села. За него мемоаристът използва категорията „народно-политически” (Кисимов 1900: 44, 47): *”Вечерта нашия конак-сайбия ни разказа, че този обичай, да си избират цар всяка година, е от старо време и че турците не им го забранявали. Инак, царят нямал нищо господарска власт върху селото или в работата му, ей тъй на, носял само едното име цар през нея година, до когато селото избере другата година други цар!”*

Когато баща ми разказваше за този чуден обичай, дори се смееше на тая селска наивност” (Кисимов 1900: 48)

Като се има предвид, че и носителите на традиционната култура, и господстващият чужд етнос отдалече разпознават в този обичай остатък от древна монархическа практика, недоумение предизвиква съхраняването му напук на предизвикателството, което представлява той дори само като название. Турските власти вероятно са намерили този културен реликт за напълно изпразнен от съдържание и не са го считали за нещо повече от безопасно карнавално зрелище.

За съжаление, описанието на обредните практики при него е още по-оскъдно и неопределено: *”...не съм запомнил нужните подробности, като: в кой именно празник през зимата ставаше избирането на царя, по коледните ли празници, на нова година ли, или на водокръщението, от което можеше и да се търси произхождението на този обичай, още и*

какви други почести и труфила са правили селените на царя си в деня на избирането му и в течението на годината, които баща ми смехишком разказваше.” (Кисимов 1900: 48)

Действието се развива в двора на дома на новоизбрания селски „монарх”. Пак има динамика, осигурявана от шейните, музиката и виното. Шествието начело с царя, качен върху своеобразен трон – една шейна, застлана с черга и възглавница, обикаля до късно вечерта селото и става повод при всяко свое спиране на селските мегдани младите да извиват хоро около него. Интересното е, че и при този обичай за теглеща сила се използва човешкото усилие – шейната се тегли от хората. (По идентичен начин с този на влачугите, на царя на лозята и на царя на кукерите на Чисти понеделник, както и на „бабата”, която се вози до водоема, качена върху колесар (Венедиков 1983: 218)).

В наличната научна литература изразът „**избиране на цар**” се свързва преобладаващо с Трифон Зарезан (1 февруари), който устройва угощение в знак на благодарност за оказаната му чест. Народът е убеден, че от щастието на „царя” ще зависи и плодородието на лозята” и затова гледа да си избере късметлия и работлив човек за целта (Вакарелски 1977: 507; Колев 1987: 235). Избирането на Цар Трифун е регистрирано и от Д. Маринов в Русенско (Маринов 1994: 489). В някои села от Капанския край (Кривня, Сеново, Осенец) мъжете избират цар на лозята – най-често този стопанин, който има най-много имот с лозови насаждения. Царят може да бъде избран преди зарязването, но може да се избере и след това. За цар може да бъде избран последователно няколко години един и същ стопанин. Описанието на Трифон Зарезан съвпада с представения от Кисимов ритуал: избира се човек щедър и богат. Яде се и се пие за негова сметка, после на колесар царят се развежда из селото, всеки излиза и черпи гостите с вино, а каквото остане, се излива за здраве върху главата на избраника (последното е оргиастичен елемент, наблюдаван още от Ксенофонт в двора на Севт II в 400 г. пр.е.). Отново владее непринудено настроение и се наблюдава ненаказуемост на някои фриволни постъпки.

Титлата „цар” се дава някъде и на станеника на коледарите. Кукерите също имат цар, разнасян на черга (Венедиков 1983: 124–125, 135).

Кисимов категорично акцентира върху изискванията, налагани пред всеки кандидат за цар, най-важното от които е да бъде финансово състоятелен: „Помня, че баща ми като разказваше за тя царска инвестиция, прилагаше все тъй смехишком и следующото допълнение: *„Нашият конак-сайбия, селенин имотничък, с синове, снахи – пълна къща, когато се върнахме от царския алай, искаха ми дерта си, че и нему се аресва и го блазни да стане цар, и го канили селените, та може до година, до друга и да им стане цар; ами, работата е, че ще трябва да притъкми барем една возилница вино и да заколи някое добиче!”* (Кисимов 1900: 49)

Аналогии на това описание се откриват с Куковден (Колев 1987: 236), когато също се гледа „царят” да е състоятелен човек, за да поеме част от

разноските по гуляя, с който се приключва празникът. Нароченият за цар на кукерите се маскира с мустаци и брада от памук или от царевича, а през Възраждането „царските“ ритуални инсигни са „осъвременени“ (вероятно след началото на поредицата от руско-турски войни – Д. А.): избраникът си закачва различни тенекии, които трябва да играят роля на „златни и сребърни“ ордени и медали, взема огромен чибук и в ръката си държи „помит“ – дълъг прът, на единия край на който е вързан парцал. Парцалът му обаче е обтежен с оловна топка или с друга тежест, за да може с него да се бие. Така „царят“ изглежда като гротескова фигура, каквито са впрочем всички играчи в кукерската дружина. Описаният от Кисимов обичай има още една допирна точка с Куковден – царската инвеститура е придружена с карнавална тържественост, смехотворна помпозност, която колкото издига царя, толкова го и поругава, дегероиризира с гротеския външен вид и шутовското, подгрято от виното, поведение на действащите лица (Краев 1996: 101–106 виж подробна библиография на ергенския (мъжки) маскарад).

Преобличането и карнавалността в традиционната култура обаче никога не могат да са самоцелни. Травестирането не е само физическо преобличане, а активен тип система, чиито елементи способстват за преобразяване на средата, за обезпечаване на автономността на колективите в общността. Като се травестира, като показва как се преминава от едно качество в друго, травестираният сам преминава от един статус в друг. Травестизмът всъщност е вторична знакова система на амбивалентното във фолклорната култура. Функцията му е да филтрира, да превръща „външното“ за системата, да го адаптира на езика на вътрешното и обратно. Тя е и своеобразна защита от посегателствата на чуждото, чрез кодове и маски тя съхранява суверенитета на общността (Краев 1996: 21, 47). Очевидно в нашия случай става дума за съхраняване не само на етническия, но и на политическия суверенитет на българите поне на номинално и номинативно равнище.

„Сценарият“ след „коронясването“ на царя не ни е известен в подробности. Затова напускаме текста на Кисимов и се възползваме от „възстановката“ на Иван Венедиков. Празникът продължава с обиколка на всички къщи, а накрая кукерите идват в къщата на царя. Те вземат една черга, поставят царя в нея и го изнасят на ръце от дома му до дворната врата, където го качват върху предния колесар на една кола. До него седят двама други селяни, които играят ролята на „гавази“ на царя. Тогава всички кукери хващат процепа на колесаря и почват да теглят, както това се прави на Трифоновден, само че сега от мъже, които са маскирани или са пък са облечени като жени. Така кукерското шествие пристига до площада на селото. Тук на пригответената трапеза следва ритуално хранене на царя, който се покапва и бива избърсван от свитата – за смях на публиката, която всъщност е цялото село.

Пантомимата продължава с благословия за плодородие и с ритуално връзване на царя за ралото и също толкова ритуално заораване и сеене, което

бива карнавално възпрепятствано от кукерите. Така символично е заораван помериумът (границите на землището), най-често с апотропейна цел.

Ритуалът включва повтаряне на действията три пъти (числото три е с богата положителна символна натовареност, особено в християнската религия). Сценарият включва драматична развръзка: главното действащо лице бива ритуално убито, както Дионис е бил убит от Титаните. Кукерът-цар е убиван с прах, хвърлен с пръчка, с пушка или с пищов, а после трупът му е запращан в реката или морето (Венедиков 1983: 140; Краев 1996: 80–82). *„Всичко това е било създадено във въображението на траките като една голяма пантомима, съставена от безбройно много мимове, с многобройни роли”* (Венедиков 1983: 131–138).

Венедиков разказва, че още в древността ритуална царска инвестира се наблюдава при Крониите (22 март или юли или Римските Сатурналии от 17.12 до 16.01). *„Този, на който се паднал жребий, бивал обличан в царски одежди, явявал се при народа в образ и подобие на самия Кронос и получавал дръзка и безсрамна власт над целия народ.”* Същият цар после ритуално бивал убит и така пратен при бога с послания от живите си „поданици” (житието на св. Дазий би могло да се използва като достоверен източник). Обичаят е съществувал на вододела между първо хилядолетие преди и след новата ера сред римските гарнизони в Дуросторум. При практикуването му началниците не се намесвали да предотвратят кървавия епилог (Венедиков 1983: 158).

Венедиков открива определена зависимост между активното практикуване на описаните ритуали и политическата история на етническите ни територии. Кукерските игри са най-богати и най-силно разпространени в Североизточната част на Балканския полуостров. Колкото се отива по на запад и на север, толкова игрите обедняват. На пръв поглед при новогодишните празници с оргиастичен характер положението е обратното – докато в Източна България те липсват, в Западна се много живи. Но това е само външно впечатление. В Източна България те липсват поради близостта ѝ с най-големите държавни центрове. Коледните и новогодишните обичаи са силно видоизменени заради дейността на църквата, като им е наложен подчертан християнски облик, а за изгонването на оргиастичните елементи, които са съпътствували тези празници, са действали както Цариградската, така и Преславската църкви (Венедиков 1983: 141). Ако съдим обаче по свидетелствата на Кисимов, нито усилията на религиозните институции, нито етническите катаклизми, нито обезличаващата сила на времето са били в състояние да прекъснат връзката с древнотракийската традиция.

Все пак, спестявайки ни лутането сред богатия каталог от аналогични ритуални практики, Кисимов стеснява хронологичния обхват на търсенето, като фиксира описаната царска инвестира в рамките на зимните празници: *„Един такъв ден ... – подир Ивановден”* (Кисимов 1900: 48). Можем да

предполагаме, че се касае за царя на „коладниците“ (Коладите) – водачът на коледарите. Той се избира още когато започва подготовката за празника или в навечерието му. Може да бъде и миналогодишният цар (Василева 1985: 203). Станеникът / царят на коледарите трябва да е женен и като такъв да има обществено признание. Неговият авторитет се определя от земеделските му способности и опит, от наличието на здраво и многодетно семейство и от познаването на традицията. Той е висш разпоредител на ритуалите (Габровски 1989: 13). Както във всички разгледани дотук възможности за идентифициране на описания обичай, властта на избраното обредно лице е ограничена в календарния кръг на една година – точно колкото трае и ритуалното „управление“ на „царя“ в спомените на Кисимов (Кисимов 1900: 48). Аналогично на старейшинската или на кметската длъжност, царската в описания обред чрез своята избираемост и мандатност демонстрира демократизма на традиционния социален ред на българите, който следва най-безпогрешната цикличност – природната.

Цикличността „бил съм – ставам“ (Краев 1996: 210) в случая може да се декодира на много равнища. В полово-възрастовите посветителни колективи, каквито са коледарските дружини, организацията на момците поначало се контролира и оглавява от възрастните и по-точно от избрани техни представители. В родовото общество това е висша привилегия. А в една по-късна форма посветителният институт става част от дейността на мъжкия съюз, в който са съсредоточени всички обществени ръководни функции. Инициациите се превръщат в акт за приемане в съюза. Оттам следва, че ръководителите на посвещението започват да играят съществена роля и при решаването на всички жизненоважни за общността въпроси. Основна последица от това е голямата власт на коледарския цар, който служи за еталон на общността. Неговите разпоредби са задължителни. Те не се обсъждат и не подлежат на преоценка. Именно придобилият голяма власт мъжки съюз е средата, от която израства по-късно фигурата на вожда. Но през XIX век влиянието на ергенския водач силно намалява (да припомним, че „царят“ в разказа на Кисимов няма никаква реална власт над „поданиците“ си). То се ограничава главно в обредната сфера, която обаче не действа извън обществения живот на колектива, а е неразделна част от него. Това се потвърждава от условието за коледарски цар да бъде избран изявен и уважаван земеделски стопанин (Габровски 1989: 13, 17–18).

Съществува все пак и друго, по-дълбоко равнище на тълкуване на обичая. Целта на всеки традиционен акт е обучението, препредаването на колективния опит и на колективната памет. Понякога тази памет упорито пази спомена за политическо величие, за здраво монархическо управление, за собствена държавност. И предпочита да разиграва неидентифицирани и неперсонифицирани модели на монархическо поведение като упражнение за потенциално, бъдещо такова. Царят в случая „не е високо“, а се избира сред един от нас, което го прави достъпен и обичан – вписвайки го в митологемата за „добрия цар“.

Обществено-политическият характер на ритуала се подчертава от отношението към ябанджиите в лицето на външните наблюдатели-разказвачи, сред които е и бащата на Кисимов. Така общността разширява границите си и от рамките на селото се разтегля, за да побере българското: „*Един такъв ден, нашия конакчия, гдето шиехме, ни обади, че селото си избрало нов цар и ни покани да идем и ние, макар и ябанци, на ли сме си наши, българи* (поч. мое – Д. А.), *да честитим на царя.*” (Кисимов 1900: 48). И двата обичая са подбрани сякаш да демонстрират потенциала на българската традиционна култура, която във всеки момент би могла да надскочи границите на общността, да приобщи или да пребори чуждите елементи, да съхрани и да препредаде древни културни остатъци, да припомни отминалото държавно величие. А романтически настроеният „възрожденски човек” Кисимов и след Освобождението продължава да открива скритите знаци на националното.

Текстът на мемоариста завършва по възрожденски – с изказването на искрена надежда някой специалист подробно да проучи този стар обичай, ако той все още е съхранен, дори само като културен реликт (Кисимов 1900: 49), за да се захрани народната памет. По подобни откъслечни културни находки доста учени правят интригуващи опити да декодират античното наследство на земите ни (Венедиков 1983; Теодоров 1999 и др.).

Независимо от всички условности и уговорки, направени от Пандели Кисимов, разказът му представлява интересен изворов материал, който, колкото и да е скромен по обем, допринася за разностранното изучаване на едни от най-интересните и загадъчни традиционни културни практики на българите.

БЕЛЕЖКИ

¹ Правописът следва този на оригиналния текст, с изключение на ятовата гласна, голямата носовка и краесловните ерове.

² За П. Кисимов и неговата фамилия виж по-подробно: **Якимов, Георги**. Пантелей Кисимов. Живот и дейност. Принос към изследването на идеята за турско-българския дуализъм през Възраждането. С., 2003; **Андреева, Десислава**. Възрожденецът Пантелей Кисимов. Опит за просопография. В. Търново, 2002; Енциклопедия на българската възрожденска литература. В. Търново, 1996, 380–382; Откъслечни сведения биха могли да се открият и в: **Сюшор, Елена**. Българската емигрантска интелигенция в Румъния през XIX век. С., 1982 (биографична справка № 178); **Шипчанов, Иван**. Пионер на българския военен книгопис. – Нар. армия, г. XXVI, бр. 6893, 19.I.1971, с. 3; **Радев, Иван**. Пандели Кисимов – едно от измеренията на възрожденския документализъм. – В: Пандели Кисимов. Българските завери (под редакторството на проф. Иван Радев). В. Търново, 1994, 5–10; **Д-р Янков, Т.** Пандели Кисимов (Неговата архива). – Общ. вестник Велико Търново, бр. 41–44, 1929 г.; **Бобчев, Стефан. С.** Живот и деятелност на Пантели Кисимов. – Българска сбирка, 1905, кн. 2–3 (пак там: некрологът му), 77–88; **Генчева,**

Цветана, Тодорка Драганова, Йордан Димитров. Бележити търновци (биографичен и библиографски справочник за дейци, родени, живели и работили във Велико Търново през XII – XX в. С., 1985; **Топчев, Теньо.** Кавалери на сабята и перото. С., 1988, 39–40; **Бонева, Вера; Николай Проданов.** Инициативата “Българско отечество”, историкът Пандели Кисимов и ръкописът “Кратък очерк за въстанията”. – В: П. Кисимов. Кратък очерк на въстанията на българите за освобождение през последните четири века до освободителната война на 1877 година. Шумен, 1998, 3–30 и др.

³ От *licitatio*(лат.) – ‘предлагане на цена, наддаване при търг’.

⁴ Следвайки асоциативните обрати на мисълта, си позволяваме да цитираме емблематичен пасаж от романа „Под игото”, познат на всеки български читател. В края на представлението на „Многострадална Геновева” актьорите импулсивно запяват на сцената „*Пламни, пламни ти в нас, любов гореща, противу турци да стоим на-среща!*”: „*Бяят и той, без да разбира нито дума, слушаше с благодарение песента. Той питаше Дамянча Григорът да му тълкува всеки един стих (...) Песента според Дамянча изразявала сърдечната любов на графа към графинята. Графът ѝ казва: „Обичам те сто пъти повече сега”, а тя му казва: „Обичам те хилядо пъти” (...) Той казва, че ще издигне черкова, дете е била пещерата, за спомен, а тя му казва, че ще си продаде всичките елмази, за да раздаде милостиня на сиромасите, и ще направи сто чешми от мрамор.*

– *Че много чешми, по-добре да направи и мостове за хаир – пресече го бяят.*

– *Чешми, че в Немско водата е малко, та пият повече бира хората – отговори Григорът.*

Бяят клюмна одобрително на това решение (поч. мое – Д. А.)” – Вазов, Ив. Под игото. С., 1967, 115–116. Това не е творческа приумица на Вазов, а осъзнат и акумулиран като художествена образност народен опит за преодоляване на пасивите на робството чрез наивно-комични хитрини: малките победи на роба!

ЛИТЕРАТУРА

Българска митология, 1994: Българска митология. Енциклопедичен речник. Състав. Анани Стойнев. С., 1994.

Вакарелски, 1977: Вакарелски, Христо. Етнография на България (II издание). С., 1977.

Василева, 1996: Василева, Дария. Българските традиционни празници и интелегенцията в големите български градове (1878 – 1912). – В: Етнографски проблеми на народната култура. Т. IV. С., 1996, 138–170.

Василева, 1985: Василева, Маргарита. Зимни празници и обичаи. – В: Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания. С., 1985, 201–214.

Венедиков, 1983: Венедиков, Иван. Медното гумно на прабългарите. С., 1983.

- Габровски, 1989:** Габровски, Минко. Преходът между старата и новата година у българите. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989, 12–51.
- Георгиев, 1979:** Георгиев, Георги. Освобождението и етнокултурните процеси (1878 – 1900 г.). – В: Освобождението на България и развитието на българската народна култура. С., 1979, 13–40.
- Геров, 1975:** Геров, Найден. Речник на българския език. Фототипно издание. Част I (А–Д). С., 1975.
- Геров, 1977:** Геров, Найден. Речник на българския език. Фототипно издание. Част IV (П). С., 1977.
- Геров, 1978:** Геров, Найден. Речник на българския език. Фототипно издание. Допълнение. С., 1978.
- Етнография, 1985:** Етнография на България. Т. III. Духовна култура. С., 1985.
- Кисимов, 1900:** Кисимов, П. Стари народни обичаи. Влачугите и избиране на царь. – В: Кисимов, П. Исторически работи. Моите спомени. Част. II. С., 44–49.
- Колев, 1987:** Колев, Николай. Българска етнография. С., 1987.
- Краев, 1985:** Краев, Георг. Бабинден. Български празници и обичаи. С., 1985.
- Краев, 1996:** Краев, Георг. Български маскарadni игри. С., 1996.
- Манкова, 1989:** Манкова, Йорданка. Обредната употреба на водата у българите (Опит за функционална характеристика). – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 151–193.
- Маринов, 1956:** Маринов, Васил. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. С., 1956.
- Маринов, 1994:** Маринов, Димитър. Народна вяра и религиозни народни обичаи (II фототипно издание). С., 1994.
- Петров, 1968:** Петров, Петър. Ивановден в Живовци, Михайловградско. – В: Известия на етнографския институт и музей. Кн. XI, С., 1968, 201–263.
- Попов, 1989:** Попов, Рачко. Към характеристиката на българските народни вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989, 52–74.
- Теодоров, 1999:** Теодоров, Евгений. Древнотракийско наследство в българския фолклор. Второ фототипно издание. С., 1999.
- Тодоров, 1979:** Тодоров, Делчо. Освобождението и развитието на българската етнографска наука. – В: Освобождението на България и развитието на българската народна култура. С., 1979, 57–68.
- Тодоров, 1989:** Тодоров, Делчо. Българската етнография през Възраждането. С., 1989.
- Хаджиниколов, 1979:** Хаджиниколов, Веселин. Предговор. – В: Освобождението на България и развитието на българската народна култура. С., 1979, 3–12.