

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

IN MEMORIAM

ПРАЗНИЧНАТА НАРОДНА КРАСНОСТ¹

ПЕТЪР ШУКЕРОВ

Една от основните визии за нашата вяра е, че тя се пази, тя е съхранена и се съхранява във времето. Устоява чрез българския народ. В своята проявеност тя често се припознава като проста, детска, т.е наследена по подражание от родители и общност и като такава се явява безвъпросна, не се подлага на съмнение и „неверие“. Нехристиянскостта е невидима. Пазенето на вярата се осъществява цялостно, т.е. тя не се брани на части и по тезиси, а за нея просто не се говори, об-съжда. Мълчаливостта ѝ на обителното присъствие (често възприемана от външния поглед като символ на чиста добитъчност и несвестност, т.е. неартикулираност (мълчание) на стоенето в храма) може би най-добре я характеризира като празнично случване. А Празникът, опазен и съхранен във времето, е неразделим и цялостен като общностно преживяване.

Ключови думи: Православие, народна вяра, храмове, църква, село, селска общност, България

LIVING THROUGH THE BEAUTY OF THE FEAST IN TRADITIONAL ORTHODOX
CULTURE

Peter Shukerov

One of the main visions of our faith is that it is preserved, it is preserved over time. It endures through the Bulgarian people. In its manifestation, it is often recognized as simple, childlike i.e.,

¹ Този текст се посвещава и публикува в памет на колежата Иван Симеонов Патев (1970–2022), културолог и изкуствовед.

Вариант на настоящия текст е публикуван през 2015 г. в Шукеров, П., Патев, Ив., Михайлов, Д. (2015) *Земята гледа небето. Хора и православни храмове в Средните Родопи*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, Предлаганият тук вариант е преработен и допълнен с адаптиран и обновен научно-справочен апарат.

inherited by imitation from parents and community and as such it appears unquestionable, not subject to doubt and „disbelief“. Non-Christianity is invisible. Keeping the faith is done holistically i.e., it is not defended in parts and theses, and it is simply not talked about. Her silence of the cordially presence (often perceived by the outside view as a symbol of pure animality and unconsciousness i.e., inarticulateness (silence) of standing in the temple) perhaps best characterizes her as a festive occurrence. And the Feast, protected and preserved in time, is inseparable and integral as a community experience.

Keywords: Orthodoxy, traditional beliefs, temples, church, village, rural community, Bulgaria

Една от основните визии за *нашата* вяра е, че тя се *пази*, тя е съ-хранена и се съхранява във времето. Устоява чрез българския народ. В своята проявеност тя често се припознава като *проста*, детска, т.е наследена по подражание от родители и общност и като такава се явява безвъпросна, не се подлага на съмнение и „неверие“. Нехристиянскостта е невидима. В Родопите често съм чувал по селата възрастните хора да казват на нас младите: „Га не вярвате, барем си молъчите“. Пазенето на вярата се осъществява цялостно, т.е. тя не се брани на части и по тезиси, а за нея просто не се говори, об-съжда. Мълчаливостта ѝ на обителното присъствие (често възприемана от външния поглед като символ на чиста добитъчност и несвестност, т.е. неартикулираност (мълчание) на стоенето в храма) може би най-добре я характеризира като празнично случване.

Нашата вяра не е конфликтна, тя не води спорове да надвива безбожниците (наричани често в Родопите *фармасони*, т.е. франк-масони). Тя просто изявява народната християнска общност ненаатрапчиво, а с това и отделително, т.е. безбожниците, невместените в нея, отпадат *естествено* и нетравматично. Оттук идва и възможността за намаляване на православно паство, защото то не търси, не намира, не печели, не приобщава силово, налагащо се, убеждаващо, спорещо, а чисто *откровено* – то е разкритост, която сама по себе си обема/вместява обителта/общността. Християнската ни вяра се слива с нас, тя е „такава“, а не „онакава“, няма диалог за нея, спор за истинността ѝ, а *просто* се слива в черквата със самото черкуване там – кръстене, пеене, слушане, четене, поклони, свещи, камбанен екот и т.н. В този смисъл показателни са думите на Калин кехая от Чепеларе към българомохамеданин от селото, учуден от начина на християнско черкуване (непознато му дотогава – с гърмежи, музика, празненства): „На Господя са *молахме* и *мухабет* правихме... *Сакава* ни е вярата!“ (курсив мой – П. Ш.) (Дечев 1907, 77–78). Тя не може да бъде друга в своята цялостна празничност, в своята сборна проявеност и е неразделима на *духовна* (молитва) и *физическа* (мохабет), противно на днешното „разумно“ време, което медийно и просвещенски се опитва да насочи вниманието например към празнуването на Великден като съпреживяване на Страданията и впоследствие Възкресението на Христа, а не като месене на козунаци и пълнене на агнешка плешка! Но Празникът, опазен и съхранен във времето,

е именно това – неразделим и цялостен като общностно преживяване. Иначе, разделена на духовна и физическа същност, *нашата вяра* не би могла да бъде опазена, а оттук и нашето християнство. Краснотта на козунака и краснотта на Възкресението са еднозначни и неотделими в народното преживяване на Празника.

Така вярата си *личи* и чисто физически/видимо като кръстна (т.е. като пресечна точка на небесното и земното, духовното и физическото в човешката им изпълненост). Пример за това виждаме в разказа на Михалаки Георгиев, в който един селянин, като отишъл на съд, бил попитан от съдията коя вяра е. Селянинът се изумил: „Зер на такова дередже изпаднах, щото съдията да ма не познае коя вяра съм... Ние сме българи..., от нашата сме си вяра!“ (Георгиев 1961, 129). *Нашенското*, местното личи във всяка своя видимост. То се *носи* като име и определеност. Ленивата, чакаща да припламне обителност на вярата се явява случайно и се разкрива само празнично, а не се търси/намира и по този начин тя може да бъде само откриваща се, т.е. в нея се попада *откровено*: „Че знаеш, бугарино е ристиенин и куга не верува на Господ“ (Кръстов-Каменар 2005, 160). Феноменът на *нашето* пазене на определености, особено при християнството ни, е в неговата цялостност на изживяване и съхранение, което по този начин може да бъде изгубено (защото се случва/гледа само припламващо-случайно-празнично). Защото винаги съществува възможността да бъде *намерено* отново случайно и да светне в цялостно-откровената си празнична проявеност. Може да бъде изгубено и намерено, но не и да изчезне, както често става с една разумна/търсеца, травматично гледаща/случваща постоянно обекта си *ненаша* православна вяра.

Постоянното охраняване и пазене на вярата е немислимо в народното изживяване на света. Всички определености на селската общност имат конкретно място и време на случване, когато цялостта на непроявата и мълчанието изведнъж се изпълват със съдържание и човешкото се слива с Божественото, като става *кръстно*. „*Вярата* в Бога баща ми бе наследил от дедите си заедно със *земята*“. Земното се съединява с небесното в деня на Празника, като общността се завихря пребъдващо. Конституиращите ѝ определености се разкриват единствено ритуално времево, което явява и самото нейно осъществено съхраняване. Така се пази и вярата – цялостно-сетивно. Паул Ритгих разказва за хора в Македонско по време на служба (1901 г.): „плачеха от умиление, съсредоточени със свещ в ръка..., тази сива маса, неразбирайки целия дух на православието, но го усещаше“ (Ритгих 1909, 188).

Именно цялостта на съхраняване и разкриване на определеностите на вярата прави възможно запазването ѝ във времето, както и осигурява възможността да не може да бъде *напусната*. На много места има примери с „лоши“ свещеници, които принципно би трябвало да увенчават Църквата/вярата/общността и така да я пазят/носят във времето като *наша*. В едно оплакване от с. Полковник Серафимово от поп Иван Дорков се казва: „Поради лошия харак-

тер на свещеника православната християнска вяра (на селото – б.а.) не се напуска. В едно село непременно някакъв поп трябва да има“ (Печилков, Петров 2002, 319-321). Цялостта на вярата се справя обходимо (т.е. заобиколно/нетравматично) с цялостта на попа (в случая лошотията му), но това е възможно само в Празника (събор/служба/черкуване). Така проявената християнскост е видяна в цялост и е същностна проява на общност като случена едност на място. В припламналия празник (черкуващото се паство) нащърбеността (лошотията) се спокоява и само по този начин е възможно *пазенето на вярата*. Но в една делничност, която по принцип се справя на части и „разделително“, по път може да бъде и ударен от надземната кризисност (от *работни* частни действия на селяните като единичности, т.е. не-празнични).

Съборната празнична цялост на общността, осигурена от *нашата вяра*, е самото добруване във времето. Само така то има своята съ-храненост и е възможно да се опази. В Копривщица след Освобождението казали на една еврейка: „Никой няма да иска от вас тия неща (кръстене, миросване, палене свещи – изобщо черкуване), защото знаем, че сте *друга вяра* (курсив мой – П. Ш.), но поне можете да дохождате в черква заедно с нас и да не се затваряте вкъщи, за да не давате с това повод да се мисли, че вие мразите всичко българско (общностно, т.е. празнично – б.а.)“. И тя започнала да ходи заедно с всички! (Маджаров 1968, 81). Типологически еднакви са случаите с българо-мохамедани, които участват в трапезите/празненствата по случай осветяване на храмове, курбани, присъстват на ритуала по хвърлянето на кръста на Водици, преспиват и обричат дарове за здраве в черкви и т.н. Това е същностното случване на *нашата вяра* на място, там, където пазенето се осъществява от изначалната кръстна човешко/божествена общностна *една-до-другост*.

Заставането в празничната една-до-другост на сборността не-обходимо предполага красна при-личност и под-реденост, която се явява и самата общностно набъбнала съ-храняваща оградност. По думите на Йосиф Брадати: „Церков Божия се нарича една градина да има различни цветя и трава... Кога влиза човек в таквази градина, да му е драго да гледа како ест украсена градина с различно миризливо цветия“ (Брадати 1987, 292). В Църквата като обителна общност всеки член на паството е опри-личен на цвете с различна миризма/благоухание (физически това се носи от при-личните празнични/нови дрехи). Това прави възможна *райовидната* градина, т.е. съуханието, съзвучието на всеки цвят, *отиващ си* с всички останали, или самата празнична една-до-другост (заедно с цялата припламнала ликост на изписаните образи в храма, както и спомена на починалите).

Образ на възплътената красна и цветна райовидна градина се явява *ограденият* Божи храм. Самата му оградност кити, увенчава църквата като съ-вършена и само така тя придобива място за възможна случваема красна празничност, т.е. може да бъде споделена общностно/кръстно. Само ограденото може да бъде красиво и затова обикновено храмовете се гледат от цялото село, т.е.

от чистата на-лична сборност като изпълнена заедност, която винаги е не-обходимо красна/празнична и като такава се вражда и чисто физически чрез труда си в тях. Издигането на църква е същностно общностен строеж/строеж и по правило е първо по рода си в едно село. *Празничността* на градежа се осигурява от това, че в най-усилното време на всеки човек в общността (храмовете се градят от пролетта до есента, когато всички хора са в селото, включително и завърналите се гурбетчии), хората са принудени да изоставят голяма част от нея, за да изпълняват различни работи по *общия* строеж на църквата. Чистата всекидневна работа е заменена с празнична и тази усилност на враждащата се *първоначално* в *новата* храмовост (за разлика от дотогавашната оброчищност-сборност) се допълва от фигурата на жандарма, който с наказателно-изправящи общността действия (неежедневни по природа и по този особен начин – празнични!) осигурява свършването на градежа в срок и без инциденти.

Празничността на строеж на храм се изпълва и от това, че обикновено починът, разрешението му за градеж се извършва от *първенци* – селски зможни хора, митрополити, турски големци. Те са същностно общностни и действията им най-вече са необходимо *празнични*, т.е. осигуряващи заедността на общността пребъдващо. Контрапункт на увенчаващите с присъствието и изпълнеността си селски първенци е бедният обикновен човек, който е еднозначен с чистата постоянна (едва ли не безпразнична!) работност и добитъчност, а оттук и неспособността му за общностна среща лице-в-лице (не може да си *дигне* главата от работа и чисто физически). Той не може да бъде *празничен* човек, който да осигурява възможната общностна кръстна среща във времето и затова е обида за първенеца да разбере, че бедняк ще строи църква. Дарово-вградено църквата *стои* благодарение на богатите първенци/ктитори и като такива те заслужават обително спокойяване/погребване близо до абсидите на храмовете (възможно най-близо до осъществената кръстност между Божественото и Земята). Останалите от общността се враждат упокойно в *оградеността* на църковния двор (след изграждането на храм почти навсякъде гробищата в селото се установяват там или обратното – строеж на храм на мястото на стари гробища) и така Тялото на Църквата става единно – живи и мъртви са и физически заедно в Празника (като и в чистата службена литургия вътре в храма).

В едно описание на черква се казва: „пременена и накитена, като приличаше на Дом Господен..., оградена да не се тъпка от селската стока“ (Dnevnik Anonimus 1896, 236). Оградеността е придобиване на място и означава докъде стигат човешката ръка и нейните дела срещу добитъчността и несвестността в стремежа им да заслужат кръстната среща с Божественото. Така тя се явява и съ-хранителна, плодна. Стъпкването в една неограденост прави всичко стъпкано едност, аморфност, неразделимост, т.е. противоположност на райовидната градина и осъществяването ѝ като възможна земна под-реденост.

Стою Шишков описва църквата в с. Стойките така: „хубавичка каменна сграда..., двортът бе широк, грижливо почистен и уравнен, и наоколо обграден с каменен зид. Това е белег, че населението е *набожно* (курсив мой – П. Ш.)“ (Шишков 1899, 135). Въ-образената *наша си* китно оградена вяра!

Изградените първоначално храмове приличат външно на къщи (четири стени с покрив, а единствената им отклика е полукръглата абсида от изток), само че изградени от камък и доста по-големи. Това само по себе (*големината* и *камък*) е изява на красността/празничността. Дядо Бечо от с. Габрица споделя: „Може къщите ни да са с чит и кал мазани и да зоят пантите им или да капят покривите, но църквата трябва да е истински Божи храм“ (Бечев 1981, 93). За много села големината/височината на изграждащата се църква е много важна и е символ на самата ѝ красност – в договора с майсторите с. Стойките изрично изисква тяхната църква да е с три педи по-висока от тази на съседното с. Върбово! На много места хората се хвалят с големите си (разбирай хубави!) църкви и не пропускат да отбележат, че са по-високи, широки, светли, просторни, т.е. *красни* от другите наоколо. Тази празнична красност на селските храмове явява и красността на самите хора/общност/село – те са еднозначни като единна увенчаност, откъдето идва и гордостта/надпреварата в китенето/украсата им. На даскал Жендо село Гебедеже му се видяло *грозно*, защото нямало нужните две „свещени сгради“ (т.е. общностни, а от тук и празнични/красни) – училище и църква (Блъсков 1895, 4). Изпълнената необходима красност на най-хубавата сграда в селището има следния образ: „когато влизаш в някое село, най-напред пред очите ти ще се мерне църквата, тя стои по-високо от всички домове... . Тя не прилича на нито една друга къща и е по-голяма от всички..., ни в една къща не ходят всички селяни, а черквата е място за всички..., там където лежат отците ти“ (Селянин 1880, 3). Съ-вършеността на китността на храма се явява нейната камбанария с красната си *височина* и архитектурна хубост (при старите църкви тя се строи по-късно, но впоследствие тя става част от цялостната идея за изглед въобще на църква!). „Камбанарията при черквата, която щеше да доукраси църквата и да даде християнска физиономия на самото село“ (Маринов, Димитров 1995, 79). Тя става символ на *нашата си вяра* на място, видима отвсякъде с увенчаващия я кръст и по този начин свъртаща обително общността/селището на място. Образът ѝ придобива и израз на човешка съ-вършеност на вместена видимост и на-личност – „Всеки гледа от неговата си камбанария“.

Красността на оградеността на храма е на-лична не само отвън, но и вътре. Божествената/църковната уредба и украса в храм като общностна празнична споделеност не-обходимо е красива, шарена, боядисана, позлатена – свет-ликостта, яркостта, из-образяването е красно, изпъкващо, добиващо своята на-личност чрез цветовете: „Ще те облече в злато като света Богородица в черквата“ (Узунов 1996, 21); „в училището в с. Извор като украшение на стената – няколко образи на светии от най-груби гравюри на дърво“ (Каниц 1995,

135); „изписан като куна (икона)“; „селянинът гледа да е пъстра светицата“. Самата възможност за изписването на образите (иконите и стенописите в храма и така оживяването на неговата една-до-другост с възплътената на служба в оградността му общност) е образ на християнската православна *наша си вяра* (основана на иконната образност, докато католическата вяра е по-скоро със скулптурна такава). В договора на горнорайковската църковна община със зографите Димитър Христов и Георги Ксаф буквално се казва, че църквата ще се изпише „за *прилика* на черковните ни обряди и на православната ни вяра“ (Печилков 1993, 19). Тоталната различност с *другата вяра* се вижда в реакцията на българомохамедани, когато виждат изцяло изрисуваната църква в с. Петково: „Брей, аратлик, ама хубаву, няма хич бялку, ни пу таван, ни пу дувар, врет е нашарено..., ама чи направена рабута!“ (Попконстантинов 1970, 149-150). Тази съвършена *рабута* означава, че дадена църква е така украсена, че прилича на *манастир*, който за народната визия се явява самата увенчаност на красността – както на физическата *градинна* хубост на манастирските комплекси (Рилски, Бачковски), така и на осъществената по време на патронния им празник поклонническа сборна празничност на общността, дошла отвсякъде. Това е осъществената *многост/всичкост* на *нашенската си* сборност, а не само на селската. От друга страна, първите построени църкви в Родопите са ограждани с големи каменни огради и отвън наистина приличат на манастири, а такива свидетелства има и за други краища на България. Партений монах споделя (1839 г.): „Църквите са *големи, каменни...*, а вътре са украсени с *много* икони, свещници, кандила. *Оградени* са с високи каменни огради, подобно на *манастирите...*; българският народ е много *усърден* към светата църква, обича *красотата* на божиите храмове (курсив мой – П. Ш.)“ (Кожухарова 1986, 185).

Въпреки това постоянно съществуващо *селско* съмнение за стойността на красността, не-обходимата празничност кара народната жертвеност да кити храмовете си по прилика на *нашата си вяра*, т.е. както трябва и както си му е *редът*. На много места с течение на времето в църквите се подменят цели иконостаси, подновяват се изцяло Царски икони, преизписват наново със стенописи, разширяват се с различни пристройки и помощни помещения (при избиване на нови прозорци и врати в старите храмове са разрушавани и стенописи). Често *новите* икони от изкуствоведска гледна точка са с по-ниско художествено качество от заменените *стари*, но това не влиза в *кръга* на народната визия за красността в храма. Запазването на *старото* не е самоцел, няма веднъж украсено нещо – първозадаваща е *възможността* китността да се ошета празнично, в точно определено време и място, за да може да се сподели общностно значимо. Така с времето са похабени и изчезнали (от днешна, музейна гледна точка) много ценни и редки артефакти от църковно-художественото ни изкуство, но, както показах, това не е от значение за народното усещане. И досега рядко се взема почин за *реставрация* на икона, а по-скоро се

купува нова. За това в селищата по-охотно се градят нови параклиси/храмове, отколкото да се поддържат старите. Една от причините е, че красността се взима винаги като цялост, а оттам и подмяната ѝ (или направата ѝ) е цялостна – иконостас, икони, стенопис, храм (докато реставрацията е частична и частна, а така е самоцелна и несъщностно общностно споделима). При разрушенията с времето стенописи в някои църкви или върху тях се изографисват други, или се варосват, или се измазват, т.е. стават пак цялостно красни/чисти/празнични и ошетани. А там, където са опушени от свещите, си остават така цялостно затъмнени от обителната си празнична по-требност във времето на споделеността и просветването им в една-до-другостта на общностната на-личност в храма. Ако се реставрират отново, трябва да е цялостно, иначе стоят грозно, както се е случило в някои църкви.

За народното разбиране красността *действено и действително* спасява света. То го пасва, спокоява постоянно като празнична ритуалност, а не като отделен и пребъдващ конструкт/идеал, към когото човек да се обръща постоянно (Красотата). Красното в своята пълнота и изявеност в Празника *с-пасява* всички цветове/хора, земя/небе, работа/почивка и така прави възможно въобще те да стоят едно-до-друго в съборността (само така те са видими – в една окръглена всеобгледност). Само така всяка земна и небесна определеност има своето място и се *с-пасява сред* другите в празничната кръстна среща. Това е и самата осъществена възможност на общността да стои и пребъдва във времето *на място*. Иначе красността става нащърбена, т.е. неоградна, неградинна и е под формата на надземна кризисност, която трябва да се окръглява чрез за-служаването на идващия Празник. В този смисъл красното е не-обходимо *трупащо*, както цветове, така и предметно – върху икони в храма могат да се кичат *плодно* (и се кичат!) перденца, цветя, пари, обкови, кърпи (виждал съм и вафли), които често ги закриват със своята претрупаност, т.е. самата красност, която няма нужда от нищо друго, освен от светването си, ошетана като на-лична в празничността *на чисто!* В предметността на красните празнични дрехи, носии, черги, чеизи винаги има място да се добавят нови при-лични цветове и труфила в тях, а на красното хоро винаги има място за хващане на още хора, т.е. не-обходимо предполага пасването на единичностите в спокояващата се всепоемаща празнична окръгленост чрез ритъма. Така красността в народната визия не може да се *претрупа*, т.е. да се стори кичозна, не намясто, както на повечето днешни *разумни* хора се струва една описана по-горе натруфена икона в един храм (или целия шарен интериор вътре), както и цветността на старите празнични носии. В църквите се даряват много вещи, които да ги доукрасяват (както видяхме те не могат да се претрупат от красност, а всяка цветност неproblemатично застава една-до-друга празнично светнала) и много от тях действително като *единичности* са *кичозни*, дарени не на място, понякога неканонични, но в цялостното и единно разбиране за случването на съборната

народна празничност и *проста присъственост* това не е така. Всичко си е *на мястото* и се появява/светва не-обходимо в припламналата оградност и време на случената среща/кръстност на Земята и Небето – Празника.

Той винаги *се пада*, *идва* отгоре и в кръстността си добива визията на селски събор, църковна служба, погребение, сватба, когато всичко и всеки в общността си е на мястото си в своята от-личена проявеност (както видимо в красните дрехи – „и за хоп и за гроб“, така и в родовата подредба на сборната поляна). Всичко общностно само по себе си изначално спокоява в своята под-реденост – „няма село без сбор“. Необходимата празнична всеобща сборност на селото налага и избора на патроните. В почти всички храмове в Средните Родопи те се честват през летните месеци, когато всички гурбетчии са се върнали от странство и общността става на-лична като цялост, т.е. възможно празнична. „През дните на събора съм се чувствал като запалена свещица, която нито догаря, нито угасва“ (Петканов 1965, 30). Така човешките граници на съществуване придобиват релефни, *осветени* очертания, които набъбват до границите на своята увенчаност/кръстност. Те не са работно-осигуряващи, конкретно-изхранващи, а съ-храняващи и чрез тях е видима пулсиращата сборност, озвучена/съпроводена от литургия, музика, камбана, слово, ритъм (във вид и на погребална процесия!). Сборността е изначално припламваща и пулсираща в своето празнично разпускане и сбиране и по този начин е красна в своята от-личеност. В дописка за първото празнуване на Йордановден в Мастанли (дн. Момчилград) през 1928 г. се казва: „Лицата светнали от щастие..., за пръв път произнесохме името на Исуса, *за пръв път се виждахме заедно* (курсив мой – П. Ш.)“ (Мастанлий 1928, 7).

Осъществената заедност на земя и небе, храм и хора, празник и делник няма нужда от обясняване и разделяне на определености, а е чисто присъствие: „Да застанеш в неделен ден сред препълнената църква и да пееш псалми – хората да слушат, стъклата да потреперват, свещите да се полюляват с пламъка си, магията на песента, красотата на мелодията, вперените в поп Щерьо лица, звънтящият отглас на стените, миризмата на свещи и тамян, въздишките на жените, благите образи на светците“ (Голев 1998, 29–30). „На Коледа като се изпълнеше църквата..., онези белобради старци, благочестиви и набожни – всеки мястото си ще познае“ (Тодоров 1979, 263). За-служеното място се знае дори в самата подредена общостна всеобгледаемост на съ-вършената празничност на Рая – „Дано Госпудь на тури на крайчека на Божурая, оти то не сме за нах вотре“.

Важно за народното изживяване на описаната празнична сборност е хората в нея да са *много* (както от присъстващите местни, така и гости). Една-до-другостта на *нашата вяра* до нейните красни осветени граници и когато храмът/сборът се вижда *празен*, той кънти, Словото не се изпълва с човешкост, не се попива жертвата на присъствието на единичностите вътре (малкото хора). Те трябва да са *много*, да са *всички* – въцърковената празнична общност на даде-

ното място. За народното виждане е важно точно тогава да се оглежда в своята изпълненост, което се прехвърля от хората наоколо и върху чисто физическите определености на самия храм. Това е видно от наблюдението, че на повечето стари/едновременни хора много не им харесват нови, просторни и бели църкви, ако са неизписани, неопушени от свещи, с малко икони или почти никакви поставени на стените наоколо. Сгушеността, *затъмнеността*, спушеността на старите църкви като че ли осигуряват повече чувството на необходима обителна една-до-другост за случването на изпълнената празничност. Гледащите отвсякъде икони и образи на светци (макар и опушени, тъмни!) по стените са същностна част от чувстваната по този начин съборност – да са до хората наоколо, обително близо: „Където и да застанеш в църквата иконите те гледат“.

Гледащите приобщително/обително икони в празничната заедност са свързани с тяхната същностна осветена кътно *ликост*. На земята тя се дължи на пламъка на свещта/кандилото пред тях. Те са неотделими едно от друго. Пламъкът осигурява кръстността им на земята и стойността им като проявена празничност. Затова на много места *старовремските* хора не одобряват преместването на свещите от храма в притвора с цел да не се опушват точно тези гледащи отвсякъде ликове на светците. Но те гледат, именно защото са осветени кътно от пламъка. Опушеността им е част от тази осветеност и не ги засенчва/пречи да греят (което като глагол значи и светя, и топля) на мястото си, а не другаде! Смята се, че с отделянето на свещите от ликостта, от възможността им да са единствено възможно красно изявени чрез празничното припламване, „нещо се губи“, не е както трябва. Това е същностно свързано с чувствената цялост на преживяването/присъствието на *нашата вяра* като единствено възможна *така* уплътнена (може и да е в образа на *опушена/спушена*), и много често именно поради тази си определеност е взимана от страна на „разумните“ като *проста*.

Това *просто* изгаряне на свещта/кандилото осигурява самата възможност за Празник на Земята. „Щом клепне клепалото срещу празник, мама ще запали кандилото и малкото му пламъче радостно ще затрепка“ (Влайков 1964, 15-18). „Щом светне пламъчето на кандилото, почернялата дъска на иконата ще прогледа и очите на Богородица ще ни видят смирени“ (Сивриев 1969, 12). Взета *разделно*, тази обителна случваемост, т.е. без определящата празничност светло-ликост на кандилото/свещта, като чиста физичност, старото наше Православие добива образ на почерняла дъска/икона и опушен/тъмен храм. В новопостроените храмове светлостта се осигурява от многото прозорци и слънцето, от *по-чисто* изписаните нови икони (в сравнение със стила на *старите*, които се смятат принципно и за *по-набожно* и *по-нашенски* изписани от новите), както и от белотата на една просторност вътре (макар че може стените да са изписани, т.е. да не са цветово бели!).

Кандилото/свещта се явява контрапункт на Вечното пладне на Просвещението, Разума, Знанието. Сферичността на народното пребиваване не предполага едно светило/слънце, а много кътове (както иконите в празничния

храм със своята отделна осветеност, а оттам и ликост), места, осветености, които го окръглюват без сянка – това са празниците. С образа на разобличаващото Слънце/Просвещение, чрез образа на тъмнотата и отсенките на свещта/кандилото в света се появяват скрити ъгли/кътове (което само по себе си е *лошо* – самата тайнност и неразкритост е такава). Но тези „скрити ъгли“ се появяват, само ако свещта/кандилото се вземе *единствено* за физически източник на светлина, но когато тя се постави там, където ѝ е мястото, т.е. в една припламваща празнично кътност, там вече няма нищо скрито, а само ликово осветена разкритост. Този пламък не е светлик, а определя средищността на обителта/къта, свъртяността на обителта около него. Той не е светило за осветяване, а спомен и означава, а не „свети на ...“ – *просто* напомня и съхранява околността чрез спомена/жертвата. Чрез кандилото/свещта светиите си имат свои места на земята (иконите), свои кътове/обител/дом, т.е. добиват образ чрез спомнящия пламък като *светват* в единствено възможната му празнична красност. Няма икона без кандило, без своя съхраняваща светлина/спомен, която да явява припламналостта на ликостта. Светецът с неговия образ трябва да е подслонен на земята и осветен, т.е. да се появи като споменат от съхраняващото лоно, където нищо не изчезва. Кандилото може да се забрави да се запали, да се остави, но то не се натрапва, а се разкрива в точния момент и място. Ненатрапващата му се ликост, на спомена за жертвата, може винаги да се разкрие/припламне, както и винаги да угасне (но не и да изчезне винаги като възможност!). Именно ритмичността на спомнянето го съхранява, а и то така съхранява, пази *нашата вяра* и обителността на празнично поменавашите/присъстващите.

Самото красно светване на всяка ликост (божествена и човешка) е възможно само в изпълнената, по-паднала на място празничност. В нея всяка определеност на обителната общност добива своя истински лик/граничност и тя *грейва*. Така празникът не може да бъде постоянен, а може само да припламне в момента на осъществяване на кръстността – запалването на светлика му, за да се освети общността пребъдващо и в цялост на мястото си (в чистата ѝ сборност). Той винаги *се пада* и *идва* на място, което е *ошетано* за него, т.е. мястото му е заслужено от работната кризисност на човека. Празничното шетане осигурява възможността за припламването на красността на къща, двор, храм, сбор, хоро, музика, дрехи. Границите на общността в своята ограденост се чистят и китят, за да могат да набъбнат празнично и по този начин да станат кръстно конституиращи като пребъдващи. Така границите на човешкостта и божествеността, както и на тяхната красност придобиват видимост, т.е. стават на-лични („като поумихме иконата и та са съшари“). „Като видя заран рано светналата като слънце черкова и като видя всички слезли от колибите си, запалили свещи пред накитената с цветя икона, мен ми става тъй мило, като че ли е на мен деня... Нашето шетане на св. Богородица не ѝ трябва, а нам трябва“ (Зов 1933, 149–150). Служенето/шетането съхранява същността

самото паство, което се *самоочиства* и по този начин се вгражда в обителта, представляваща самата общност, Живата Църква.

Шетането *преди* и *след* падащия се, не-личащия извън своето време и място на случване празник осигурява появата му като красна всеизпълненост в една чиста за-служена неработност, след която той се самоза-личава, самоочиства. Празникът е ненатрапчив извън собственото си всеобемашо случване/припламване. Всеизпълнеността му е именно такава, защото не оставя следи в работното ежедневие, а е цялостна в своето *идване* и *отиване* – сякаш случването му не е било. Кандилото угасва до следващото му припламване.

Описаното случване на всеизпълнената и самозаличаваща се празнична местна спокоеност/подреденост, не-обходимо определена от една-до-другостта чисто човешки може да се илюстрира с един разказ за баба Добра (Марински 2007, 160–161). След като извършила всички необходими черковни обряди, тя заспала, седнала на сташидата, унесена от извършващата се напевна служба. Това е образът на крайната заслужена и увенчана човешка празничност, т.е. покоеност. Но тя не се постига екстазно, разтварящо се нагоре в Божественото, а чрез при-частяване земно/човешко/свито/сгушено/обително. Така Бог не се постига травматично/усилно, а се приема слязъл кръстно на Земята – сред хората/храма/съборността и само така упокояващ обително на място. Тогава общността в храма и празника е уплътнена, т.е. хора, храм, икони са едни-до-други в своята взаимнообгледаемост и красна светло-ликост. Това представлява и изпълнената Божественост на човешкото – оградената от празничната си сборност и храма общност проявява възплътения Бог на място, който само така е възможен – в своя си кът и на-личност. Само чрез така проявена и по-паднала на място кръстна божественост човек е единствено възможно да се спокое в празничната една-до-другост. През целия си живот той осигурява възможността за Празника, т.е. слизането на Бог на Земята. Побива кръстността на тази Среща отново и отново, за да се спокое надземната кризисност чрез припламването на празничната красност, чрез която човешкото да има възможност да пребъдва. В този случай *простата* присъственост на мястото на Срещата сама по себе си спокоева (*заспиването* на баба Добра) – една-до-другостта в набъбналата си съ-хранителна граничност, но и *сгушена* в тази си празнична оградност общност. Спокоеността на баба Добра е видима и от старостта ѝ като увенчана и заслужена човешкост/окръгленост (старостта и чисто физически е свита/кръгла!). Сънят/краят, т.е. липсата на надземна кризисност, е напълно ритмизиран в храма и там той се явява в своята увенчаност – като чиста плодност и красност. Самото му случване тук в обителната оградност е проява от по-друг ъгъл на това човек да е съ-общен, не-самичък и да е на мястото си навреме. Така за смъртта старите хора казват: „като ми дойде деня“ (а не нощта, тъмнината!), „като се загубя“. *Денят на загубването* е същата тази увенчана празнична спокоеност на човешкото, само че като крайна съ-вършеност.

Този образ на Празника в своята църковност/сборност като спокойяващ надземната кризисност явява в чист вид своята неработност, макар и да е осигурена от нея. Тя е нейната съ-общена и видима плодна увенчаност, което я прави не-обходимо красна, а щом е и общностно споделена, тя е и добра, откъдето светлата празничност става *благо-лепна*. Тя не е „полезна“, утилитарна, за да върши някаква частна/заземяваща работа и именно защото *не върши* работа, тя е *красна* и трябва да е такава по предназначение/разкриване. Не се прави красив плуг или красива мотика и в този смисъл работното, ежедневно-то не може да бъде красно/празнично и черковно/сборно – „дома що тебе, у църква не иде“; „хубава булка сбор бере, грозната – дом“. Ритмичността на работата предполага възможността за случване на празника/чудесията в „между“-то. „Човек като е записан в работа много чудесии не вижда“. Празното от труд време се подготвя, предполага от изпълненото с дейност такова и така става възможно в празника да е на-лично, т.е. светнало красно плодното споделено сборно благополучие (във вид на хубавите дрехи на хората, пищната трапеза, украсеният богато храм, наличието на музика, хоро, гости). Чистата работност без възможността за по-падане на празника е образът на самата добитъчност – Михалаки Георгиев говори за един от героите си: „Не знаеше ни сряда, ни петък, ни празник, ни делник – като хайванче“ (Георгиев 1961, 157).

Надземната кризисност и делничност като всекидневност не могат да се проявят същностно като красни. Показателни са думите на дядото на Владимир Голев от Банско, който бил зограф (работността му е красността като занаят!) и като част от дейността си рисувал/шарил булчински сандъци, в които се съхранявал чеизът, празничните премени: „Има едни, та си рисуват колите. Ма то кола се рисува за сватба или кръщение, а не за ката ден... . Не обичам я кога един човек ке седне у кръчмата и ке почне да се фали (става въпрос за други сандъкчии – б.а.): я така го нарисувах, я онака го направих, такава боя му сложих... . Ма то самото цвете трябва да говори, неке ти да го фалиш“ (Голев 1998, 54). Красността в своята празнична на-личност няма нужда от обясняване, а се появява не-обходимо и цялостно изпълваща като светлоликост и присъствено откровение. Тази нейна всеизпълненост на момента и на място изпразва нуждата от *работа* около нея, което се явява и същностният празник. Тази *неработеща красност* в един утилитарен, просветен и по капиталистически свъртян около работността/резултатността свят се вижда като безмислена, натруфена, неистински човешки изпълнена. При вида на украсен с цветенца часовник чичото на същия Владимир Голев възкликва: „Това са ориенталски дивотии... Американецът никога няма да ти тури цветя и шаренни, защото не трябва (красността същностно не трябва, не работи! – б.а.). Той ще ти направи часовник да ти върши работа“ (Голев 1998, 135).

Красността на празничността не-обходимо се определя цветово от червенината. Символът на *нашата вяра* е *красният Великден* (тогава яйцата са червени, а козунаците и агнешкото – зачервено препечени!) с червените

яйца. Красността/червенината на празниците са заслужени и определени от работността във вида на постенето преди най-големите от тях – Великден, Петровден, Голяма Богородица и Коледа. Каравелов, разделяйки по просветенски *нашата вяра* на материална и духовна, обобщава тази реалност така: „Ако българинът да не би правил на „Св. Игнатия“ кървавици, наденици, то той би забравил и за своята Коледа...“, така нашата народност се заключава само в кървавиците, в тлъстите прасета и свинската глава“ (Каравелов 1966, 322). В обителната/стара/*наша*/неделима/цяла празнична сборност всички определености са червени/красни цветове – *искрящото* вино, курбанът/кръвта/месото („Когато мине Великден червените яйца не струват“; „Обичам те като леща на Великден“ (постна, некрасна)), огънят, новите дрехи, изчистените къщи, дворове, храмове; пламналите празнично лица при играта на хоро, пехливанлъка, меренето на нишан, свирнята, пеенето. Красността/червенината е самата осветеност, грейналоост, ликост на празника, а така се явява и негова граничност, накитеност и увенчаност: „На децата ще ни се даде да прием по веднъж (вино – б.а.) и то само на свят ден“ (Табаков 1929, 4). Без нея няма пъстрота, шарения, т.е. на-лична подреденост, която се заслужава от ошетаната чистота (красността е самата чистота!), иначе в чистата работност и всекидневна „мръсотия“ *червеното* не може да се яви. Празничната красност е изпълваща и припламва като усмивката/лицето (неразличими едно от друго – красност/лице), а работната такава е усилна/избиваща/трудна, която току-що ще роди или ражда. Символ на здравата празнична красност, *въ-пль-тен* в народната визия, е червендалестият, добре сложен, цъфтящ човек (в повечето случаи *юнашки/празнично*, т.е. неработно можещ да поглъща и голямо количество червено вино – „Юнак вино пие, ахмак лозе копае“) – плодната красна природност, изпълнила човека. В празника всички присъстващи хора необходимо са червендалести/красни, което се заслужава от набъбналостта и изпълнеността на виното, трапезата, сборността/заедността/окръглеността на осъществената цялост/обителност на място. Образът на постоянната празничност/красност е *лудостта*, която обаче не може да е общностно срещаема и за-служена и така винаги е не-намясто, а накрай: „Лудничавий обича червеното“; „За лудия всеки ден е Великден“.

Цялостта/пълнотата/едността на случването на Празника/Великден е типологически еднаква с цялостта на формата на неговата за-служена жертва – яйцето. Увенчаването на поста е не-обходимо цялостно изпълнено: „Сичкото ли яйце в чорбата? – Сичкото, сичкото, да знай душа кога е благо яла“; „Цяло яйце за Великден“. В този смисъл особено илюстративен е случаят в с. Чокманово, където имало обичай на Възкресение да се носят яйца в църквата и след като свещеникът каже „Христос Воскресе“, хората да облажават с тях още тогава. Веднъж една млада невяста побързала да отговее и налала яйцето *цяло*, като се задавила и изпаднала в безсъзнание (Тодоров и др. 1999, 77–78). Неделимият от вкушването си като цялост/изпълненост празник и не-

говото по-падане кръстно на място може да се илюстрира и *хумористично* със случая, когато един зограф, рисувайки заедно с друг икони за една църква, му подвикнал: „Слагай повече боя Спасе, защото тези овци (няколко селянки надничали, за да видят работата им) ще я олижат за една година“ (Жолелото 1983, 103). Но съществува и обратният случай – на много места в храмовете иконите са поставени зад стъкло, защото клисарките се оплакват, че не могат да изтрият иначе *червилата* (отново красност, но невместена!) от целуваните образи. В тези примери е на-лична осъществената празнична човешкост в образа на цяло погълнатото яйце и излизаната/изядена икона (въпреки че поради ненавременната и несрещаема общностно/сборно *бързина* и *унищожителност* на поемане на жертвата/празника тази човешкост в конкретните случаи е застрашена!). За разлика от просвещенското разделяне на празника на *ядене и пиене* и *духовно преживяване* (лесната клопка/заблуда да се разделя и говори/нравоучителства, т.е. да се вижда разумно, истински, правилно, значещо), т.е. снемането му от кръстността на случването, при *старата* проста присъствена цялостност на *нашата вяра*, яйцето/празникът се поема/изяжда винаги ЦЯЛО и то точно тогава, а не някога или някъде другаде. И само така единен празникът попада наземно и си отива, за да припламне отново красно/червено след самозаличаването си без следа в последващата всекидневна работност.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бечев, Хр. Н. (1981) *Миналото на селата Габрица и Фатово*, (машинопис). ДА – Смолян, ф. 937, оп. 1, а. е. 8, л. 93. (Bechev, Hr. N. (1981) *Minaloto na selata Gabritsa i Fatovo*, (mashinopis). DA – Smolyan, f. 937, op. 1, а. е. 8, л. 93.)
- Блъсков, Ил. (1895) *Книжки за народа. 2. Отец Захарий*. Шумен: Шумен, печ. Вл. Р. Блъсков. (Blaskov, Il. (1895) *Knizhki za naroda. 2. Otets Zahariy*. Shumen: Shumen, pech. Vl. R. Blaskov).
- Брадати, Й. (1987) Поучение за простите. В: *Стара българска литература*, т. 2. Ораторска проза, под ред. Л. Грашева. София: Издателство „Български писател“, 291–293. (Bradati, Y. (1987) *Pouchenie za prostite*. V: *Stara balgarska literatura*, т. 2. Oratorska proza, pod red. L. Grasheva. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“, 291–293)
- Влайков, Т. (1964) *Преживяното*. В: *Съчинения*. Т.5. София: Издателство „Български писател“. (Vlaykov, T. (1964) *Prezhivyanoto*. V: *Sachinenia*. T.5. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Георгиев, М. (1961) С тебешир и въглен. В: *Съчинения*. София: Издателство „Български писател“, т. 1, 127–162. (Georgiev, M. (1961) *S tebeshir i vaglen*. V: *Sachinenia*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“, т. 1, 127–162)
- Голев, Вл. (1998) *Спомени от старата къща*. София: Издателство „Народна младеж“. (Golev, Vl. (1998) *Spomeni ot starata kashta*. Sofia: Izdatelstvo „Narodna mladezh“).
- Дечев, В. (1907) *Черковно-училищните работи в Чепеларе от заселването на селото до 1873 г. Родопски напредък*, кн. 2 (юли–август) и кн. 3 (септември–октомври), 75–81. (Dechev, V. (1907) *Cherkovno-uchilishtnite raboti v Chepelare ot zaselvaneto na*

- seloto do 1873 g. Rodopski napredak, kn. 2 (yuli–avgust) i kn. 3 (septemvri–oktomvri), 75–81)
- Да пошѣтаме на св. Богородица (1933). Зов, С., год. V, kn. 5 от ноември–декември 1933 г., 149–150. (Da poshatame na sv. Bogoroditsa (1933). Zov, S., god. V, kn. 5 от noemvri–dekemvri 1933 g., 149–150).
- Каниц, Ф. (1995) *Дунавска България и Балканът*. т.1. София: Издателство Борина. (Kanits, F. (1995) *Dunavska Bulgaria i Balkanat*. t.1. Sofia: Izdatelstvo Borina)
- Каравелов, Л. (1966) *Събрани съчинения*. Т.5. София: Издателство „Български писател“. (Karavelov, L. (1966) *Sabrani sachinenia*. T.5. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Кожухарова, М. (съст.) (1986) *Руски пътеписи за българските земи XVII – XIX в.* София: Издателство на Отечествения фронт. (Kozhuharova, M. (sast.) (1986) *Ruski paterpisi za balgarskite zemi XVII – XIX v.* Sofia: Izdatelstvo na Otechestvenia front.)
- Колелото на живота (1982). Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“. (Koleloto na zhivota (1982). Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“)
- Кръстов-Каменар, К. (2005) *Премудрости Постолови*. Т. 2. София: УИ „Св. Климент Охридски“. (Krstov-Kamenar, K. (2005) *Premudrosti Postolovi*. T. 2. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“)
- Маджаров, М. (1968) *Спомени*. София: Издателство „Български писател“. (Madzharov, M. (1968) *Spomeni*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Маринов, П., Димитров, В. (1995) *50 години Проглед* (фототипно издание). София. (Marinov, P., Dimitrov, V. (1995) *50 godini Progled* (fototipno izdanie). Sofia)
- Марински, Ф. (2007) Стани, Добро! В: Марински, Ф. *Светлинки от догорели свеци*, Варна: Издателство Колор Принт. (Marinski, F. (2007) *Stani, Dobro! V: Marinski, F. Svetlinki ot dogoreli sveshti*, Varna: Izdatelstvo Kolor Print.)
- Мастанлий (1928) *Мастанлийски окръжен вестник*. Кърджали, год. I, бр. 21, 1 февруари 1928 г. (Mastanliy (1928) *Mastanliyski okrazhen vestnik*. Kardzhali, god. I, br. 21, 1 fevruari 1928 g.)
- Петканов, К. (1965) *Детски години*. София: Издателство „Български писател“. (Petkanov, K. (1965) *Detski godini*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Печилков, А. (1993) Два документа за църквата „Св. Неделя“ в Райково. *Родопи*, бр. 11–12. (Pechilkov, A. (1993) *Dva dokumenta za tsarkvata „Sv. Nedelya“ v Raykovo*. Rodopi, br. 11–12)
- Печилков, А., Петров, П. (съст.) (2002) *Черковно-просветно движение в Средните Родопи*. Т.1. Смолян: Издателство Принта ком. (Pechilkov, A., Petrov, P. (sast.) (2002) *Cherkovno-prosvetno dvizhenie v Srednite Rodopi*. T.1. Smolyan: Izdatelstvo Printa kom)
- Попконстантинов, Хр. (1970) Страшната пролет в Ахъчелеби през 1876 г. В: Попконстантинов, Хр. *Спомени, пътеписи, писма*. Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“, 8–163. (Popkonstantinov, Hr. (1970) *Strashnata prolet v Ahachelebi prez 1876 g.* V: Popkonstantinov, Hr. *Spomeni, paterpisi, pisma*. Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“, 8–163.)
- Риттих, П. А. (1909) Поездка в Тетово. В: Риттих, П. А. *По Балканам*, Санкт-Петербург, 159–193. (Rittih, P. A. (1909) *Poezdka v Tetovo*. V: Rittih, P. A. *Po Balkanam, Sankt-Peterburg*, 159–193)

- Селянин (1880), *Селянин*, С., год. I, бр. 10 от 11 януари 1880. (Selyanin (1880), Selyanin, S., god. I, br. 10 ot 11 yanuari 1880)
- Сивриев, Ст. (1969) *Път към своите*. Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“. (Sivriev, St. (1969) *Pat kam svoite*. Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“)
- Табakov, М. (1929) *Записки за миналото на град Тетевен от Мильо Н. Табаков, роден на 1-ви януари 1851 г.* кн. 2. Оряхово. (Tabakov, M. (1929) *Zapiski za minaloto na grad Teteven ot Milyo N. Tabakov, roden na 1-vi yanuari 1851 g.* kn. 2. Oryahovo)
- Тодоров, Т., Печилков, Ан., Караманджуков, Ал. (1999) *Чокманово. Материална и духовна култура*, т. 2. Смолян: Издателство Принтакoм. (Todorov, T., Pechilkov, An., Karamandzhukov, Al. (1999) *Chokmanovo. Materialna i duhovna kultura*, t. 2. Smolyan: Izdatelstvo Printakom)
- Тодоров, П. Ю. (1979) Когато кокичето цъфне, В: Тодоров, П.Ю. *Събрани съчинения*, т. 1. София: Издателство „Български писател“. (Todorov, P. Yu. (1979) *Kogato kokicheto tsafne*, V: Todorov, P. Yu. *Sabrani sachinenia*, t. 1. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Узунов, Ат. (1996) *Насила оженване (Добър хайдутин)*. София: Наука и изкуство. (Uzunov, At. (1996) *Nasila ozhenvane (Dobar haydutin)*. Sofia: Nauka i izkustvo)
- Шишков, Ст. (1899) Из нашата граница в Родопите. В: *Български преглед*, год. VI, кн. 3–4, 133–141. (Shishkov, St. (1899) *Iz nashata granitsa v Rodopite*. V: *Balgarski pregled*, god. VI, kn. 3–4, 133–141)
- Dnevnik Anonimus (1896) Дневник на един свещеник. В: *Религиозни разкази*, кн. 5–6, 236–237. (Dnevnik Anonimus (1896). *Dnevnik na edin sveshtenik*. V: *Religiozni razkazi*, kn. 5–6, 236–237)