Snežana Đelić
(Bulgaria, Sofia University St. Kliment Ohridski)

The Dream as Part of the Cultural Memory of the Tsaribrod Community

Abstract: This paper examines the persistence of traditional rituals and customs in Tsaribrod and the surrounding villages, a region characterised by cultural multilayeredness and a complex historical trajectory, situated in close proximity to the present-day Bulgarian–Serbian border. Despite changes in national affiliation over the years, the local community continues to maintain ritual practices associated with sacred sites, including churches, votive crosses, and consecrated trees, which remain part of the living cultural tradition.
Field research conducted in the area in 2024 reveals a persistent pattern of cultural practices transmitted across generations. Among these are rituals whose origins can be traced to individual dreams that subsequently developed into communal practices. In such cases, the personal experience does not remain confined to the life of an individual but becomes embedded in a broader collective framework, acquires ritual significance, and continues to be reproduced as tradition. From an anthropological perspective, this phenomenon represents a characteristic mechanism through which individual visions, supplications, or vows become incorporated into the ritual system and form part of the cultural and collective memory of the local community.
Keywords: Tsaribrod, traditional rituals, dreams, sacred sites, collective memory, local identity

Снежана Джелич
(България, София, Софийски университет „Св. Климент Охридски“)

Съновидението като част от културната памет на царибродската общност

Въведение
Цариброд като гранична общност

Град Цариброд, намиращ се близо до съвременната българо-сръбска граница, представлява специфично културно пространство с динамично историческо минало и многократни промени в политическата принадлежност през XX век. От 1919 г.[1] насам Цариброд се намира в рамките на сръбската държава (с прекъсване в периода 1941–1945 г.).[2] Според официалното преброяване от 2022 г. в общината живеят около 45,6% самоопределили се жители като етнически българи. Тази гранична позиция – между държави, империи и идентичности – създава специфична социална и културна среда, в която локалната общност развива устойчиви механизми за съхраняване на религиозните и обредните практики.

[1] Чл. 27 от Ньойския договор (27 ноември 1919 г.), Част II „Граници на България“, определя новата българо-сръбска граница и предвижда отстъпването на територии на Кралството на сърби, хървати и словенци.

[2] След Априлската война (1941 г.) и разпадането на Кралство Югославия, Цариброд преминава под българско административно управление в периода 1941–1944/45 г. Това положение е отменено след възстановяването на югославската държавност в края на Втората световна война.

В настоящето изложение се разглежда съновидението като механизъм за възпроизвеждане и актуализиране на сакрални практики в царибродския регион. Основният изследователски въпрос е: по какъв начин индивидуалното съновидение се трансформира в колективно призната ритуална практика и се вписва в културната памет на общността.

Анализът се основава на проведените теренни изследвания през 2024 г. в Цариброд и околните села[3], включващи участие в общоселски празници и интервюта с местни жители. Очертава се устойчив модел, при който сънят изпълнява ролята на медиатор на полето между сакрално и социално, подчертава се значението на индивидуалните действия, които впоследствие придобиват колективен и институционален характер.

Съновидението като фолклорен мотив

В традиционната култура съновидението заема специфично място, защото съчетава индивидуалното преживяване с колективно приетите представи за действителността. Сънят по дефиниция е лично преживяване и споделянето с другите не става непосредствено. При разказа за съня той се превръща в комуникативен акт, чрез който личното преживяване се интерпретира с използване на достъпни общностни символи, вярвания и наративни модели.

По думите на Магдалена Душева (Душева/Dusheva 2006) в историята на българската фолклористика сънищата като тема дълго време са заемали периферна позиция, с фокус предимно върху прогностичната им функция и пояснявaне на някои от свързаните с тях символи. С двутомното изследване „Фолклор и сънища“ на Анатол Анчев (Анчев/Anchev 1995; 1998) съновидението се извежда като напълно самостоятелен обект на фолклористичния анализ. Основният му принос е в разграничаването на съня като психично преживяване и като културен текст. Не по-малко важно е, че се разкрива структурата на т.нар. „колективен съновник“ като пространство за среща на традиционните архетипи с индивидуалните образи. Фолклористът няма непосредствен достъп до самия сън и до неговия разказвателен еквивалент. Изследването се задълбочава, ако се постави въпрос не само за това какво е сънувано, но как се разказва за съня и какви са социалните действия, произтичащи от този разказ. Това е именно водещата насока за наблюденията на Смиляна Джорджевич Белич (Джорджевич Белич/Dzhordzhevich Belich 2022), която концептуализира подобни наративи като съставна част от живата „фолклорна култура на сънуване“. Авторката изтъква променливото съотношение на личните представи към устойчивите традиционни матрици. Според нея съновидението има смисъл единствено в определена културна среда, която сама му придава смисъл на „висша истина“.

В представения царибродски материал съновидението не се обсъжда само като пасивно предсказание, но може да съдържа и категоричен призив за действие. Самата проява на светец или Св. Богородица в сънищата има роля на медиатор между профанното и сакралното. Това особено преплитане на собствен опит с местната традиция е главен аспект на изследването на Вихра Баева „Разкази за чудеса“ (Баева/Baeva 2013). Тя

[3] Теренните изследвания в община Цариброд са проведени по време на празниците Св. Онуфрий (село Гоин дол) на 25.06.2024 г., Св. Димитър (село Бребевница) на 07.11.2024 г. (в навечерието на празника), в манастира Св. Димитър в Цариброд на самия празник на 08.11.2024 г. Анализират се и полуструктурирани интервюта, проведени по време на празниците. Интервютата са насочени към няколко основни теми: значението на празника за участниците, спомените за неговото провеждане в миналото, разпределението на организационните и обредните функции и връзките между личната религиозност, семейната памет и традицията. Подбраните в основния текст цитати са представени дословно и са използвани като емпирична основа за съответната интерпретация. Пълните интервюта са представени в приложението към текста. Респондентите са подбрани сред хора с различна степен на връзка със селата (родени и израснали в селото, живеещи днес в Цариброд, редовно посещаващи празника или участващи непосредствено в неговата организация).

показва, че именно сънищата и виденията са главните канали за висша намеса в човешкия живот, чрез които свръхестественото обуславя определено човешко поведение. В допълнение, сънят има ролята на инструмент за „харизматична легитимация“ (според Баева): един съвсем обикновен човек бива призван да стане медиатор и пазител на култа. А Джорджевич Белич счита, че този визионерски императив предпоставя създаването на „сакрализирани биографии“ на самите сънували в микросредата.

В този контекст личният сън става част от изградената система на представи за свети места, празници и обреди. Културната памет не е инертно знание за миналото, а динамичен процес на актуализацията му чрез механизма на съновидението. Във връзка с тази постановка Албена Георгиева (Георгиева/Georgieva 2000) обръща внимание на фолклорната легенда и нейната специфика. Посочва трансформация на личното вътрешно прозрение в легенда за произход, с което обяснява построяването или възобновяването на определено свято място.

В разглежданата перспектива могат да бъдат включени и наблюденията на Галя Вълчинова (Вълчинова/Vulchinova 1999) въз основа на местните форми на религиозност, при които сакралното се преосмисля и запазва чрез специфични общностни представи, практики и разкази. Това становище ни позволява съновидението да бъде разгледано не само като лично откровение, но и като механизъм за утвърждаване на локалната религиозна идентичност, чрез който конкретно място се сдобива със сакрална стойност и се вписва в споделената памет на общността.

Трансформационният модел в царибродския теренен материал отразява следната верига: съновидение → разказване → признаване на посланието → действие → сакрална локализация → ритуална практика → колективна памет. Чрез дадени указания за мястото, където точно трябва да бъде поставен оброчен кръст или да се построи църква сънят дословно реализира и картографира сакралното.

Конкретният традиционен модел, приложен към съвременния контекст на царибродските разгледани случаи, получава допълнителна значимост поради редуцирането на официалните религиозни структури. Наистина липсата на действаща църква или на духовно лице не водят задължително към отслабване на сакралността, тя по-скоро се самопоражда чрез личния религиозен опит, утвърден чрез съня. Разгледаните примери от царибродския край се анализират чрез призмата на тези три равнища: личното преживяване, колективната религиозна практика и паметта за сакралното място.

Показателен пример за такава динамика, при която липсата на институционален храм се компенсира от откровение и активиране на колективната памет, се отбелязва в с. Гоин дол на 5 км от Цариброд, в района на Понишавието, където няма църква, но са налице останки от основите на някогашна църква. Те са с размери 16,0 х 6,0 м, с дебелина на стените 0,8 м. (Иванов/Ivanov 2018: 84) и се намират близо до селските гробища, а мястото се нарича Църковище св. Онуфрий. Може да се предположи, че през 1575 година тази църква е била действаща, според турските списъци за Гоин дол от тази година, в които се споменава поп Ною. Останките от църквата показват, че е имала апсида, без певници, а вратите са били от западната страна. Църквата е била забравена през известен период, вероятно и срутена. Първият модел е осъществен чрез баба Дена, в чиято история се забелязва класическият културен модел за „измъчване“ от страна на сакралната сфера, докато дадената заповед не бъде изпълнена. В селото се помни разказът за баба Дена, която „я мъчела църква[4]“ и нощем била „водена“ към място край гробищата (Ива-

[4] В царибродския местен говор по този начин се обясняват тези сънища, които не са спокойни, но събуждат човека с усещане на безпокойство и го насърчават към конкретно действие. С други думи човек се мъчи и е неспокоен поради „преживяното“ на сън .

нов/Ivanov 2018: 84). Там под знаковия стар дъб тя започнала да копае, а съселяни ѝ помогнали да разкрие основите на забравената църква. Този случай показва как личното визионерско преживяване, преведено на езика на общността, дава тласък за колективно действие. Общността приема съня и последвалото „водене“ като обективна истина, която има нужда от физическо откриване на скритото сакрално място. Внезапен силен вятър повалил дъба и в корените му се открили кръст и парчета от икони, възприети като чудесен знак за светостта на мястото. Развалините били разчистени, а през 1902 г. в апсидата ѝ е поставен оброчен кръст „Св. Онуфрий“, място, където всички от селото се събират на едноименния празник и принасят „молитва“ – курбан .[5] Околните дървета се считат за свети.

Вторият модел от същото село се отнася до пазителя на култа и формирането на т.нар. от Смиляна Джорджевич Белич „сакрализирана биография“. В селото още е жив разказът за Александър, мъж, който през целия си живот се е грижил за останките от църквата. Един от информаторите (мъж на 78 години от неговата фамилия), разказва, че именно Света Петка е била светицата, явила се в съня на Александър, и му заповядала да поеме обредната и физическата грижа за руините. Света Петка е една от най-почитаните светици в балкански контекст, и с нейното явяване се полагат правомощия върху фигурата на Александър, т. е. става въпрос за т. нар. „харизматична легитимация“ според Вихра Баева. Когато липсва институционална църква, а обикновен човек бива избран свише, с цел да поддържа религиозността на общността, личният му сън се превръща в доживотен завет, а грижата за святото място – в опора на местната памет. Сънят се повтарял няколко пъти преди Александър да започне да изпълнява казаното. Съновидението не просто мотивира Александър, но го натоварва със специфична свещена роля. До края на живота е поддържал мястото, между другото е направил импровизиран иконостас, място за палене на свещи и клепало, което сложил на едно от миросаните дървета и звънял за всеки празник. По този начин святото място станало активно за общността, която приела Александър за своеобразно свещено лице.

В разказа за „Църковището“ в Гоин дол съновидението има за цел да открие локацията на свещеното място. От разказа става ясно, че наново събуденият интерес към мястото е свързан със свръхестествено явление за човека, което го насочва към точно определено място. В резултат пространството, съществувало до тогава в местната памет като следа от миналото, става отново актуално и религиозно значимо. Посланието от съновидението надминава нивото на личното преживяване. То инициира конкретно действие – търсене и откриване на останки от забравения храм, в резултат на което се открива кръст и части от икона. В разказа те функционират като материално потвърждение на полученото свръхестествено послание. По този начин възниква последователност, при която чрез съновидението се дава насока за мястото, а чрез материалните предмети се потвърждава неговата сакралност. Тук се открояват две нива на „откриване“. От една страна е налице физическо разкриване на останки от стара църква, а от друга символично се възстановява място, което за местните хора става действащо. След почистването му се поставя оброчен кръст и се установява ежегодна молитва. Чрез съновидението се „открива“ едно свято място, което претърпява повторна сакрализация.

Случаят с Александър показва, че той постепенно изгражда авторитет сред местната общност, което се осъществява не само поради разказа за съновидението му. От една страна сънят и разказа за него са сакрално основание за поемане на съответна роля, но от друга страна са по-важни последвалите действия за съответна позиция в общността.

[5] В традиционната култура на района на Цариброд „молитва“ представлява обредното ястие, приготвено от жертвано животно в чест на светеца-покровител, което се раздава за здраве, благополучие и закрила – или т.нар. курбан.

Изпълнявайки дадените му в съня насоки, Александър трайно се посвещава на поддържането на святото място и всичките му действия са видими и важни за общността. По този начин общността не само приема неговия разказ за достоверен, но постепенно признава особената му роля, което му носи авторитет. В този смисъл изграждането на неговия авторитет е резултат от интеракцията между сакралното преживяване и приемането на последвалите го действия от общността.

Разказът представя модел за възстановяване на връзката между сакралното място и общността. Мотивацията се основава на свръхестественото, но действието на човека прави посланието видимо за общността, в резултат на което индивидуалното преживяване се превръща в колективна ритуална памет. Личният завет и ритуалната му материалност се отразяват в съвременните практики на местната общност. Макар че мястото е останало в руини, свещеното ядро е трайно обозначено чрез поставянето на оброчен кръст. Мястото продължава да бъде дълбоко почитано и хората се събират там на празника Св. Онуфрий. Съвременният контекст потвърждава конструирания модел, при който личното съновидение се преобразува в колективна памет чрез ритуала. Оброчният кръст има роля на опорен пункт за култа, а ежегодното честване на празника възпроизвежда паметта за съня на Александър и чудото на баба Дена. В изследванията си за локалната памет Албена Георгиева подчертава, че традицията не е пасивно пазене на миналото, а жива актуализация. Със своето ритуално присъствие край руините общността пренася завета в настоящия момент. Съновидението е лично преживяване на конкретен човек, което институциона-лизира и спасява от забрава едно свято място, превръщайки го в религиозна идентичност на село Гоин дол.

Сн.1 Празник св. Онуфрий, село Гоин дол – до оброчния кръст и разрушените основи на църквата. Сн. Снежана Джелич 2024

Още по-ярък пример за модела на „харизматичната легитимация“ и институционализирането на съновидение се открива в пограничния район на Забърдието, в село Бребевница. Данните са събрани при теренна работа в селото по повод празника на св. Димитър, празнуван в манастира „Св. Димитър Солунски“. Въпреки че днес в Бребевница живеят няколко постоянни жители, на празника се събират около 15–20 души, преди

всичко хора, които са по потекло от селото или имат семейна връзка с него. По време на теренната работа присъства и свещеникът от Цариброд, чиято роля е освещаването на молитвата, разрязването на донесените колачи и провъзгласяването на следващия домакин на празника.

Именно при тази конкретна теренна ситуация се забелязва специфичното разпределение на религиозните и организационните функции между официалния духовник и местното семейство, което поддържа празника. Съновидението на жената, станало отправна точка за тази практика, заема средищно място в локалната памет. Според разказваната традиция тя сънува за послание, свързано с належащата нужда да се грижи за манастира „Св. Димитър Солунски“. След съня личното преживяване се разширява с видими практически измерения, защото жената започва да се грижи за храма и за празника, да организира жертвоприношението и приготвянето на т. нар. „молитва“. По този начин съновидението преминава от лично религиозно изживяване в повод за продължителна обществено приета практика.

Този процес може да бъде разглеждан чрез динамичното напрежение между фолклорното християнство и институционалната ортодоксия, за което говорят Вихра Баева и Смиляна Джорджевич Белич. В конкретния случай напрежението проличава в отношенията между жената и официалния свещеник от Цариброд. Според локалния разказ конфликтът между тях е причина за прекъсване на посещенията на свещеника в селото. Така индивидуалното преживяване на жената играе роля на алтернативен източник за религиозна легитимност. Тя всъщност не получава институционално назначена роля, но постепенно се сдобива с нея чрез собственото си преживяване, последвалата практика и приемането от общността.

Тук особено важно е да се уточни как тази интерпретация се потвърждава от конкретните теренни свидетелства. Един от респондентите, 75-годишен мъж, пенсионер, живеещ в Цариброд и свързан със селото по семейна линия, заявява, че самият той „не е много по такива работи“, но посещава манастира и пали свещ именно защото неговите баба и дядо са от Бребевница: „Аз не съм много по такива работи, но тук обичам да запалим свещ, защото баба ми и дядо ми са от Бребевница.“ Този отговор показва как участието в ритуала не е нужно да бъде следствие от лична религиозност, а може да бъде мотивирано от родова памет и принадлежност към мястото.

Същата връзка между настоящия празник и паметта за миналото се откроява и в разговора с 78-годишен мъж, живеещ в Цариброд, който редовно посещава селото. По неговите думи в миналото празникът е събирал до около 500 души, имало е музика, хоро и хора от съседните села, а празнуването е продължавало „два дена и две нощи“. Той смята, че упадъкът на тази традиция е следствие от демографските и социалните промени: по-възрастните са починали, а техните деца са се разпръснали и са поели други ангажименти. Днес, по думите му, се събират около 15–20 души.

На този фон става важен въпросът кой и как поддържа празника в настоящето. В разговор с 66-годишна жена, родом от Бребевница, живееща в Цариброд, тя посочва конкретните лица, които организират празника: „М. и В. са тези, които изнасят цялата работа, искам да кажа, че те организират и приготвят всичко. Ето, молитвата се там вари, тук е и агнето днес заклано.“ Това свидетелство позволява да се види как една роля, първоначално свързвана с конкретна жена и нейното индивидуално религиозно преживяване, постепенно се превръща в семейна и общностна отговорност.

Именно тук се откроява най-съществената особеност на този пример — генеалогичният трансфер на сакралната функция. След смъртта на първоначалната носителка на ролята практиката е продължена от нейната снаха. Тя пази ключа на храма, участва в

подготовката на празника, организира жертвоприношението и приготвянето на молитвата. Снахата прави почти всичко еднакво, но отношението ѝ към религиозната практика се различава от това на свекърва ѝ. На въпроса защо изпълнява тази роля, тя сподели: „От уважение към миналото, към съпруга, към децата. Заради децата, тези малките — затова. А иначе не съм особено вярваща."

Това споделяне е особено важно за разбирането на механизма, чрез който личното съновидение се превръща в наследствена роля. Снахата не говори за себе си като за човек, получил същото религиозно призвание, нито като особено вярваща. Напротив, тя определя действията си като задължение, свързано с паметта за свекървата, съпруга, децата и семейството. На въпроса за отношението между вяра и обичай тя отново изтъква дистанцията си от личната религиозност: „Аз особено не съм привързана към всичко това, но уважавам. Десет години е изминало как свекървата е починала и всичко аз приготвям."

По този начин наследяването на ролята не изисква наследяване на идентична вяра. Това, което се предава, е предимно практиката — грижата за мястото, организирането на празника, приготвянето на храната, поддържането на връзката с храма и изпълнението на задълженията към общността. Сакралната функция, възникнала от едно индивидуално съновидение, постепенно се откъсва от първоначалния си носител и има все по-голяма семейна устойчивост.

Новото е, че в този процес официалният свещеник вече не е изключен от празника. Неговото присъствие е интегрирано в съвременната форма на ритуала — той освещава молитвата, разрязва колачите и обявява следващия домакин. Така е налице своеобразно пренареждане на отношенията между локалната традиция и институционалната църква: първоначалният конфликт между харизматичното религиозно преживяване и официалния клир постепенно е допуснал пространство за съвместно функциониране на двете равнища.

Следователно в случая от Бребевница забелязваме не само „заместване" на свещеника от жена, а по-сложен процес на трансформация на религиозната легитимност. Първоначално тя произлиза от съновидението и личното преживяване, но бива потвърдена от продължителната практика и уважението на общността. Важното е, че след смъртта на първоначалната носителка, тази практика се превръща в наследима семейна отговорност. Вярата в първичното значение не е задължително условие за продължаване на практиката. Както показва интервюто със снахата, традицията може да бъде продължена поради уважение към миналото, семейството и общността, дори когато индивидуалната религиозност е слаба.

Именно това ни дава възможност да погледнем към „институционализирането" на съновидението, но не в смисъл на официално църковно институционализиране, а като превръщане на лично преживяване в устойчива социална норма, която се възпроизвежда във времето и продължава да живее в поколенията. Така съновидението не е само част от биографията на една жена, а се превръща в част от колективната памет и в основание за определено разпределение на обредните роли. Парадоксално, но именно чрез тези процеси оцелява и самият манастир като централно място на памет и общностно събиране в условията на демографски спад в селото.

Сн. 2. Свещеникът чупи колача с домакина в навечерието на празника св. Димитър в манастира „Св. Димитър Солунски“ в село Бребевница. Сн. Снежана Джелич 2024.

Сн.3. „Молитвата“ в конака, приготвена бавно и на открит огън, поддържан с дърва. Сн. Снежана Джелич 2024.

В този смисъл разказът може да бъде разглеждан и през концепцията за колективната памет на Морис Халбвакс. Според него споменът не се съхранява единствено в индивидуалното съзнание, а се поддържа и възстановява в рамките на социалните групи.

Миналото получава значение от гледна точка на настоящата общност и се предава чрез отношенията между нейните членове и поколения. Именно такъв процес може да се наблюдава и в разказа за Бребевница – преживяното от предишното поколение не просто се помни от следващото, а се превръща в ориентир за неговото поведение.

Следователно съновидението се оказва не само момент на среща между човека и сакралното, но и начало на процес на предаване на памет и завет. Посланието, получено от един човек, постепенно се превръща в общностна памет, а общностната памет в наследена практика. Именно чрез това превръщане на миналото в действие се поддържа връзката между поколенията и се запазва сакралното значение на мястото и историята, свързана с него.

Разказът показва, че съновидението не само легитимира действията на отделния индивид, но и структурира социалните отношения – общността признава новата „сакрална роля“ и се съобразява с нея. Интересно е, че след смъртта на свекървата, синът и снаха ѝ продължили грижата за манастира като наследство – снахата пази ключа от манастира, за който се грижи, удрят камбаната, жертват агне и приготвят цялата трапеза, докато включването на официалния свещеник показва динамиката между личната и институционалната религиозност.

> Нямам идея защо някой трябва да има ключа от църквата и да ръководи и да се просто така усеща. Свекърва ми е била много религиозна и обичала да идва в църква. Тя се е подготвяла цял месец преди празника. Аз такава емоция нямам, според мен това е нещо, което трябва да направя. Честно! Правя го от почит към миналото, към съпруга, децата и техните малки, но иначе не съм нещо специално вярваща. Десет години е изминало откакто е починала свекървата и все аз приготвям всичко оттогава (Жена, 54 години, средно образование, живее и работи в Цариброд в публично предприятие).

Оказва се, че поведението на снахата е подтикнато от междупоколенческа отговорност, а религиозният елемент е вторичен спрямо семейната солидарност. Налице е и рационализирано поддържане на традицията. Докато в миналото ролята на свекървата била свързана с личната религиозност, сега тя се оказва социално необходима, и селото приема не толкова религиозната интензивност, колкото надеждността като пазител на реда, който снахата символизира.

На въпроса: Защо свекървата е изпълнявала такава роля, снахата кратко отговаря: казано ѝ било на сън. Снахата изтъква, че преди повече от 10 години, в селото е имало повече хора, и свекървата е имала ролята на организатор за подготовката, в която са участвали мнозина жени от селото. Старческата структура на малкото останали жители в селото не дава възможност снахата да получава помощ от някого. Към наследената ѝ роля на организатор се добавя и ролята на почти единствен изпълнител.[6]

Разказите отразяват общ модел, вкоренен в традиционната култура на царибродския край. Александър е получавал повтарящи се сънища, в които Св. Петка му говори да се грижи за останките на църквата. Баба Дена е „мъчена“ от църквата – народен израз за свръхестественото призоваване, което по своята функция е близко до посланията на Св. Петка към Александър. Жената от Бребевница също е получила послание на сън от светец/ица да се грижи за манастира, вместо действащия свещеник и общността приема нейната индивидуална мисия, която става колективна, а в случая и наследствена. Впоследствие при първите два разказа святото място става активно за общността, и двамата

[6] Според преброяването от 2022 г. мястото е имало само 10 жители, а по време на теренната работа само 5.

са приети като пазители, компенсирайки липсата на църква и свещеник. Въпреки разрушената църква, общността приема мястото за сакрално и отговаря напълно на индивидуалната мисия на Александър, която по този начин се трансформира в колективна памет. От разказите става ясно, че за религиозност не е необходимо физическо присъствие на църква и свещеник, и още повече, че в общността е утвърдена вярата, че святото място само избира своя пазител.

Индивидуалният сън, трансформиран в общо приета практика, придобива и друго, императивно-корективно измерение в случай, когато съновидението има роля на морален и социален регулатор чрез мотива за наказание. Ярък случай е споделянето на 76-годишна респондентка от Цариброд. Майка ѝ сънувала светица, която ѝ отправила притеснително предупреждение, че тя ще погуби детето ѝ (по-малкия брат на респондентката), защото тя била прекъснала да излиза за празника на оброка на Св Димитър . В този разказ е забележителна една от основните тези на Смиляна Джорджевич Белич, според която сблъсъкът със сакралното по време на сън е не само благословия, но и огромна отговорност. Следователно, пренебрегването на култа носи колективен страх от наказание. Когато обредният ред бива нарушен от страна на индивида, следва коригиране чрез сън, който е приет от общността като безпрекословен закон. Дългосрочно са видими факти от този закон, защото майката незабавно възстановява същата практика, която и днес нейната дъщеря продължава. Тя носи цветя, колач и вино в двора на манастира, за да продължава традицията. Този разказ илюстрира как чрез съновидения, представени като послания от светец, традиционната култура регулира поведението на индивидите, осигурявайки продължителност на обредните практики и стабилност на локалната религиозна система. Тези механизми укрепват не само култовата традиция, но и общностната идентичност в Царибродския регион.

Сн. 4. Манастир „Св. Димитър“ („манастирчето“) в Димитровград/Цариброд сутрин на празника св. Димитър. Сн. Снежана Джелич 2024.

Сн.5. В манастирския двор. Една от разпространените „трапези“ в манастирския двор, чака свещеникът да я освети и ритуалното чупене на колача с домакина. Сн. Снежана Джелич

За изследване на съновиденията в традиционната култура е нужен интердисциплинарен подход, който съчетава антропология на религията, изследвания на ритуала и теория на културната памет. Според концепцията за колективната памет, която през 1925 г. въвежда Морис Халбвакс (Halbwachs 1925), паметта не е индивидуален, а социално-структуриран процес. Той стига до извода, че социалните групи (семейство, религия, нация) са нужни за опазване и предаване на спомените. Според него спомените се съхраняват и възпроизвеждат в рамките на конкретни социални групи, които установяват тяхната интерпретация и значимост. С други думи, мисленето и паметта ни са социално организирани (Halbwachs 1992). За изтъкване на разликата между съня и будното състояние той казва, че

> „в сънищата си не откриваме истински усещания, каквито изпитваме, когато не спим“ (Halbwachs 1992: 41).

Казано с други думи, способността да разбираме езика остава активна по време на съня, но начинът на мисленето се различава от този в будно състояние. Сънуваните фигури са „плоски“ и нестабилни, заради липсата на пространствена и социална структура между тях. На разгледаните случаи може да приложим хипотезата на Халбвакс, че будният човек разбира напълно сънуващия, докато той описва сънищата си, но изтъква, че не можем „да сънуваме заедно“ (Halbwachs 1992). Когато жената сънува светец/ица, самият сън е фрагментиран, личен и без социална структура, в момента на сънуването. Според Халбвакс в този момент тя преживява образи, които използват социални символи, но те още не са напълно в колективната реалност. По време на съня жената не измисля от нищо образа на светец/ицата – той вече съществува в колективната религиозна памет. Ключовата промяна настъпва след разказването на съня, когато сънят вече не е фрагментиран образ, а разказ. Когато общността реши дали е това „истинско“ видение, тя го слага в традиционната представа за „чудо“. Това е моментът, когато сънят се колективизира и вече не е личен сън, той става „чудо“, „завет“. С времето разказът се стабилизира и започва да губи от детайлите, но става част от местната традиция. Ако продължим в този смисъл, индивидуалното съновидение може да бъде разбрано като първоначално лично преживяване, което придобива значение едва чрез вписването си в колективната рамка на общността. Халбвакс въвежда радикална мисъл, че всичко, което ни изглежда реално, не е просто резултат на мозъчна функция, а на обществото.

> Без значение как влизаме в семейството – чрез раждане, брак или по някакъв друг начин – ние се оказваме част от група, където нашето положение се определя не от лични чувства, а от правила и обичаи, независими от нас, които са съществували преди нас (Halbwachs 1992: 55).

От гледна точка на антропологията на религията, появата на светец/ица в съня може да бъде тълкувана като форма на йерофания в смисъла, предложен от Мирча Елиаде – проявление на свещеното в рамките на всекидневния живот. В този смисъл сънят има роля на пространство на откровение, което придава сакрална легитимност на последващите действия.

Според Мирча Елиаде йерофанията представлява „проява на свещеното“ (Елиаде/Eliade 1998), чрез която обикновената реалност се трансформира в носител на сакралност. В този смисъл разказът на жената, че свекърва ѝ „сънувала, че трябва да го прави“, може да бъде интерпретиран като форма на индивидуална хиерофания. Сънят функционира като медиатор между сакралното и профанното пространство, като легитимира поемането на специфична религиозна роля в рамките на общността.

В традиционните общества съновидението често се възприема не като субективен психичен феномен, а като откровение или повикване. По този начин личният сън се превръща в основание за публична религиозна функция. Чрез съновидението си свекървата получава символичен мандат да се грижи за манастира и празника, което я поставя в позиция на своеобразен посредник между селската общност и сакралния ред. Дейността както на нея, така и на Александър може да бъде интерпретирана чрез съчетаване на концепцията за хиерофанията на Мирча Елиаде и теорията за лиминалността на Виктор Търнър.

В случая с Александър разрушеното църковно пространство не функционира като институционално гарантиран сакрален център. Чрез изработването на клепало, импровизиран иконостас и място за свещи той символично реконструира храма. Тези действия могат да бъдат разчетени като актове на повторна йерофания свещеното не просто съществува, а се актуализира чрез човешко действие. Ежедневната му грижа трансформира руината от профанно пространство в сакрално място.

От гледна точка на Търнър (Turner 1966), Александър заема лиминална позиция: той не е свещено лице, но изпълнява ритуални функции. Тази междинност („нито–нито“ позиция) е характерна за антиструктурата – пространство извън официалната йерархия, където религиозната валидност се поражда от практиката, а не от институционалното упълномощаване. Подобна динамика се наблюдава и при снахата. Първоначалната легитимация на свекървата чрез съновидение може да бъде интерпретирана като лична хиерофания — свещеното се проявява в съня и дава основание за поемане на религиозна функция. След смъртта ѝ ролята се предава неформално на снахата, която също функционира в лиминално поле, но частично, защото възстановява присъствието на свещеник, реинтегрирайки по този начин институционалната структура, но без да се прекъсва локалната инициатива. Така празникът се явява поле на напрежение и съвместяване между структура и антиструктура – тя не е духовно лице, но организира жертвоприношението, поддържа манастира и структурира празничното време. И в двата примера се забелязва религиозна практика, която съществува „между“ институцията и общността. Тази междинност създава формата на комюнитас— празникът се осъществява не чрез строга църковна структура, а чрез споделена отговорност и лична отдаденост.

В този теоретичен контекст съновидението в царибродския регион може да бъде тълкувано не просто като религиозен феномен, а като социален механизъм за поддържане на сакралното пространство, стабилизиране на общностната солидарност и поддържане на локалната идентичност. Анализираните случаи от царибродския регион показват

устойчив културен модел, при който съновидението изпълнява роля на медиатор между сакралното и социалното пространство. В разгледаните разкази сънят не остава индивидуално психично преживяване, а прераства във формата на свещено послание, изискващо действие. Това действие – грижа за свято място, възстановяване на култов обект, поддържане на оброк или поемане на ритуална функция – постепенно придобива обществено признание и се вписва в ритуалния календар на общността. По този начин личното видение става колективна практика. Общността приема индивида като пазител на сакралното пространство, а индивидуалната мисия се институционализира и понякога дори се предава наследствено. В случаите, при които липсва действаща църковна институция, съновидението компенсира отсъствието ѝ, като създава алтернативна форма на религиозна авторитетност. Така се оформя специфичен механизъм, чрез който сакралното „избира“ своя посредник, а общността потвърждава този избор чрез участие и признание.

Съновидението изпълнява и социално-регулативна функция. Представено като послание от светец или светица, то насочва поведението на индивида, укрепва моралните задължения и гарантира продължителността на обредните практики. Чрез тези механизми традицията не просто се съхранява, а активно се възпроизвежда.

В този смисъл сънят в царибродската културна среда може да бъде разглеждан като сърцевина на културната памет – сфера, в която се срещат личният опит и колективната идентичност. Той осигурява постоянство между минало и настояще, между разрушени храмове и живи обреди, между индивидуално преживяване и общностно действие. Именно тази динамика има влияние върху сакралните места, които остават активни, а локалната религиозност се запазва въпреки условията на историческа и политическа променливост.

ЛИТЕРАТУРА

Анчев 1995: *Анчев, А.* Фолклор и сънища. Т. 1. София: Етнографски институт с музей при БАН (Anchev 1995: *Anchev, A.* Folklor i sanishta. T. 1. Sofia: Etnografski institut s muzey pri BAN).

Анчев 1998: *Анчев, А.* Фолклор и сънища. Т. 2. София: Тип-топ прес (Anchev 1998: *Anchev, A.* Folklor i sanishta. T. 2. Sofia: Tip-top pres).

Баева 2013: *Баева, В.* Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. 2. прераб. изд. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ (Baeva 2013: *Baeva, V.* Razkazi za chudesa. Lokalna traditsia i lichen opit. 2. prerab. izd. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“).

Бояджиева 2002: *Бояджиева, С.* Локализиране при разказването. – Български фолклор, XXVIII, № 3–4, 48–58 (Boyadzhieva 2002: *Boyadzhieva, S.* Lokalizirane pri razkazvaneto. – Balgarski folklor, XXVIII, № 3–4, 48–58).

Вълчинова 1999: *Вълчинова, Г.* Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. София: АИ „Проф. Марин Дринов“ (Valchinova 1999: *Valchinova, G.* Znepolski pohvali. Lokalna religia i identichnost v Zapadna Balgaria. Sofia: AI „Prof. Marin Drinov“).

Георгиева 2000: *Георгиева, А.* Разкази и разказване в българския фолклор. София: „Фигура“ (Georgieva 2000: *Georgieva, A.* Razkazi i razkazvane v balgarskiya folklor. Sofia: “Figura”).

Гергова 2012: *Гергова, И.* Чудесата на Пресвета Богородица в културата на Българското възраждане. София: Омфор (Gergova 2012: *Gergova, I.* Chudesata na Presveta Bogoroditsa v kulturata na Balgarskoto vazrazhdane. Sofia: Omfor).

Джорджевич Белич 2022: *Джорджевич Белич, С.* Разказите за пророчески сънища: към изследване на фолклорната култура на сънуване. – Български фолклор, XLVIII,

№ 2, 250–268 (Dzhordzhevich Belich 2022: *Dzhordzhevich Belich, S.* Razkazite za prorocheski sanishta: kam izsledvane na folklornata kultura na sanuvane. – Balgarski folklor, XLVIII, № 2, 250–268).

Душева 2006: *Душева, М.* Сънищата като обект на научното фолклористично изследване. – Български фолклор, XXXII, № 1, 107–112 (Dusheva 2006: *Dusheva, M.* Sanishtata kato obekt na nauchnoto folkloristichno izsledvane. – Balgarski folklor, XXXII, № 1, 107–112).

Елиаде 1998: *Елиаде, М.* Сакралното и профанното. София: Хемус (Eliade 1998: *Eliade, M.* Sakralnoto i profannoto. Sofia: Hemus).

Иванов 2018: *Иванов, И.* Вяра и камък. Димитровград: Народна библиотека „Детко Петров“ (Ivanov 2018: *Ivanov, I.* Vyara i kamak. Dimitrovgrad: Narodna biblioteka ЮDetko Petrov“).

Halbwachs 1925: *Halbwachs, M.* Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Librairie Félix Alcan.

Halbwachs 1992: *Halbwachs, M.* On Collective Memory. Chicago; London: The University of Chicago Press. ISBN 0-226-11596-8.

Turner 1966: *Turner, V.* The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago, Aladine Publishing Company ISBN 020200430.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Респондент 1

Мъж, 75 години, пенсионер, живее в Цариброд, с родова връзка с Бребевница.

Въпрос: Какво за вас означава да сте днес тук?

Отговор: Знаете какво – нищо особено не означава. Който харесва да посещава манастири, той го харесва, който не харесва – не харесва! Аз не съм много по такива работи, но тук обичам да запалим свещу, защото баба ми и дядо ми са от Бребевница.

Респондент 2

Мъж, 78 години, живее в Цариброд, редовно посещава Бребевница.

Въпрос: Докато живеехте в селото, идвахте ли тук за празника?

Отговор: Докато живеех в селото идвал съм тук (за празника).

Въпрос: Беше ли същото?

Отговор: Не, имало е и по 500 души, тази поляна тук е била окосена, па се играел футбол, по цяла нощ се хоро виело, музика имаше, идвали са и от другите села. Имало е и възрастни хора – нашите баби и дядовци.

Въпрос: Значи празнувало се два дена и две нощи?

Отговор: Да, така беше. Но е имало хора.

Въпрос: До кога е било така?

Отговор: Някъде до 80-те... По-възрастните са починали, ние, техните синове и дъщери кой накъде, и така – други ангажименти.

Въпрос: Колко като бройка в днешното време се събират хора?

Отговор: Около 15–20 души. Тези по-възрастните спряха да идват.

Респондент 3

Жена, 66 години, социален работник в пенсия, родом от Бребевница, живее в Цариброд.

Въпрос: Защо помагате в подготовката?

Отговор: Да усетим как изглежда всичко това. Помагам и чувствам някакво облекчение, че участвам.

Въпрос: За пръв път ли сте тук?

Отговор: Аз съм от Бребевница, женена съм в Пъртопопинци, а живея в Цариброд още от 1968 година. Някак не сме можели да идваме. Преди 3 години точно за празника бяхме и се включих да помогна с миенето на чинии, а сега помагам с приготвянето на храната.

Въпрос: Кой иначе върши тази работа?

Отговор: М. и В. са тези, които изнасят цялата работа, искам да кажа, че те организират и приготвят всичко. Ето, молитвата се там вари, тук е и агнето днес заклано.

Респондент 4

Жена, 56 години, родена и живееща в Цариброд, омъжена в Бребевница, със средно образование, работи в публичния сектор.

Въпрос: Кой трябва да ръководи и да се грижи за мястото?

Отговор: Нямам представа, все някой трябва да има ключ от църквата и да ръководи. И да, просто чувства, тя (мисли за свекървата си) е истински обичала да идва в църква. Аз нямам такова усещане, за мен е, честно казано, това работа, която трябва да свърша!

Въпрос: Защо го правите? От някакво почитание ли?

Отговор: От уважение към миналото, към съпруга, към децата. Заради децата, тези малките – затова. А иначе не съм особено вярваща.

Въпрос: На въпроса дали вяра и обичаи са едно и също какво бихте казали?

Отговор: Не зная. Аз особено не съм привързана към всичко това, но уважавам. Десет години е изминало как свекървата е починала и всичко аз приготвям.