

## **Списание "Анамнеза" брой 16, 2013 г.**

**За да разлиствате страниците,  
посочете с мишката върху долния  
десен ъгъл.**

**Можете или да ги обръщатете веднага,  
чрез натискане, или да ги разгръщате  
бавно, като истинска книга, държейки  
натиснат бутона на мишката.**

**Приятно четене!**

**[Свали в PDF](#)**

# ДЖУЛАЙ МОРНИНГ КАТО НАЦИОНАЛЕН ФЕНОМЕН

## Антропологическа перспектива



**Роберт Леви**

### *1. Методологически проблеми на изследването на Джулая*

След 10 ноември 1989 година българските етнографи/етнолози, а впоследствие антрополози, се оказаха в ситуация, в която пред очите им добре познати културни форми се променяха или направо изчезваха, като в същото време се появяваха нови. Тази ситуация се усложнява от факта, че в годините на тоталитаризма „срещу хуманитаристиката бе извършено истинско насилие, защото ѝ се диктуваше да „доказва“ с научни аргументи предвзети партийни решения, изгодни за малка група хора, а понякога дори само за определени личности“<sup>1</sup>. Така на

---

1 Иванова, Р. Сбогом, динозаври, добре дошли крокодили! АИ „Проф.Марин Дринов“, 1997, с. 7.

етнологията<sup>2</sup> ѝ се наложи спешно пренастройване. Според Радост Иванова повратът е от съсредоточаване върху миналото към обръщане към съвременността. „Етнологията не е само наука за документиране и проучване на явленията от далечното патриархално битие на народа, на изчезващото и екзотичното, а и наука за нашето съвремие... методите на етнологията дават положителни резултати в разплитането на сложния възел от съвременни проблеми. Тази цел предполага обновяване и усъвършенстване на методическия апарат по всички нива на изследователското дирене“<sup>3</sup>.

Милена Беновска обръща внимание, че тази смяна на парадигмата в България се извършва без публичен дебат<sup>4</sup>. Не съм убеден, че това е непременно проблем, тъй като за разлика от други социални науки – и особено от

2 Обръщам внимание, че до 1994 година списанието на Етнографския институт с музей (ЕИМ) към БАН се нарича „Българска етнография“, след тази дата вече е „Българска етнология“. През следващата година в редакционната си статия списание „Български фолклор обявява, че вече ще бъде „списание за фолклор, етнологически и антропологически студии“. Що се отнася до Антропологията, в петтомната Encyclopedia of Anthropology се казва, че макар някои антрополози да ползват термините „културна антропология“ и „етнология“ като синоними, то най-често етнология се приема наравно с етнографията като един от двата клона на социо-културната антропология. „Докато етнографията изследва обществото в дълбочина, етнологията ползва компаративни метоси за анализ на културата (поради което през по-голямата част от XX век социалните антрополози се концентрират повече върху етнографията, а културалните антрополози – върху етнологията“. - В: Birx, H. J., ed., Encyclopedia of Anthropology in 5 vol., Sage Publications, 2006, vol. 2, p. 857.

3 Иванова, Р. Цит. съч. стр. 5.

4 Беновска-Събкова, М. Политически преход и всекидневна култура. София, АИ „Проф. Марин Дринов“, 2001, с. 8.

социологията, - етнологията и антропологията успяха да избегнат поляризиращата политизация и спокойно да се съсредоточат върху новите си задачи.

Какви са те?

Ако съдим по една статия на Радост Иванова от 1998 г., наречена „Нови ориентации в българската етнология и фолклористика“<sup>5</sup>, новата проблематика на етнологията и антропологията включва масовите политически протести, нови религиозни течения, паранормални явления, попфолка, етническите групи и религиозните малцинства, както и общностите на български емигранти в чужбина.

В този списък мимоходом са отбелязани и субкултурите, като посочената работа е моята магистърска теза за специалността „Българска филология“ на СУ „Свети Климент Охридски“.

Оттогава досега по темата за субкултурите са се появили няколко разработки: дипломна работа на Вихра Барова върху пънка, дисертация на Кристина Пайташева за виртуалните субкултури, дипломна работа върху хеви метъла от НГДЕК „Константин Кирил Философ“ на Мария Стойчева, както и специализиран брой на електронното списание „Семинар“<sup>6</sup>, посветен изцяло на субкултурите. Във всички тях се открива една основна слабост – липсва дългосрочното включено наблюдение. С изключение на Мария Стойчева, нито един от изследователите не е дори близо до изследваната общност.

---

5 Ivanova, R., New Orientations in Bulgarian Ethnology and Folkloristics. - Ethnologia Balkanica (Ethnologia Balkanica), issue: 02/1998, pp. 225231.

6 Електронно списание „Семинар“, брой 3, 2010 г., <http://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy3.html>, последно посещение май 2012.

Отсъствието на включено наблюдение води до странната ситуация никой да не анализира такова тотално явление, каквото е Джулая.

Аз съм член на българската хипи субкултура от края на 70-те години на миналия век и – доколкото общността все още съществува - все още пребивавам в нея. В моята конкретна изследователска ситуация човешката група, която изследвам, не е просто моят научен обект, а е референтна за мен<sup>7</sup>. Мога да кажа също, че съм стар джулаец – първият ми Джулай беше през 1987 година. Като използвам методите на автоетнографията, мога да кажа, че на практика съм извършил дългосрочно теренно изследване.

Автоетнографията е метод, при който ученият е едновременно субект и обект на изследването<sup>8</sup>. Леон Андерсън казва, че „В последно време автоетнографията се превърна в популярна форма на качествено изследване. Настоящият дискурс на този жанр се отнася почти изключително до „експресивната етнография“ (evocative<sup>9</sup> autoethnography), която се опира върху постмодерната чувствителност и чиито привърженици се дистанцират

7 По определението на Питър Бъргър: Референтна група е общността, чиито мнения, убеждения и начини на действие са решаващи за формирането на нашите собствени мнения, убеждения и начини на действие.

8 Нелоса представя за метода дава Reed-Danahay, D., ed., *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*, NY, Berg, 1997. Вж. също и Wall, S., *Easier Said than Done: Writing an Autoethnography*, - *International Journal of Qualitative Methods*, 2008, 7(1), pp. 38-53.

9 Английската дума evocative, която аз тук превеждам като „експресивна“, означава също и „чувствена“, „предизвикваща спомени“, възкресяваща паметта. На какъвто и превод да се бях спрял, щеше да е релевантен към автоетнографията.

както от реалистичната, така и от аналитичната етнографска традиции”<sup>10</sup>. Тук вариантите могат да бъдат няколко. Например в Русия Татяна Щепанская изследва експедиционния фолклор – т. е. песни, шеги и ритуали, които се проявяват сред самата общност на етнографите на терен<sup>11</sup>. Ако методът е спорен<sup>12</sup>, причината е в различните подходи на различните изследователи – за едни (като Каролин Елис и Артър Бохнер) тя е повече „авто“, отколкото „етнография“ и в това си качество често се използва при психотерапевтични сеанси<sup>13</sup>. Но това все пак е далеч от антропологическото включено наблюдение и интерпретация на данните<sup>14</sup>.

Една от най-големите специалистки по метода на автоетнографията, авторка на цяла книга за нея (Autoethnography as Method) Хийюн Чанг изрично

---

10 Anderson, L., Analytic Autoethnography. - Journal of Contemporary Ethnography, Volume 35, Number 4, August 2006, pp. 373-395.

11 Вж. <http://www.poeahaly.narod.ru/male-exp1.htm>, и особено <http://www.poeahaly.narod.ru/exped-phaenomena.htm>, последно посещение февруари 2010.

12 Вж. Например критиката на Ерих Гуде към книгата на Каролин Елис "The ethnographic I": Goode, Erich, Mixing Genres: It's a Floor Wax and a Whipped Topping!, Symbolic Interaction, 2006, Vol. 29, Issue 2, pp. 259–263.

13 Вж. Ellis, Carolyn and Arthur P. Bochner, The Ethnographic I, Altamira Press, 2004; а също и Ellis, Carolyn and Arthur P. Bochner, eds., Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature, and Aesthetics, AltaMira Press, 2001. Добра идея за тяхната методика дава също и Ellis, C. The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography, Altamira Press, 1992.

14 За мястото на автоетнографията в историята и сред другите етнографски методи вж. Averett, Paige, and Danielle Soper. Sometimes I Am Afraid: An Autoethnography of Resistance and Compliance. - The Qualitative Report, Volume 16, Number 2, March 2011, pp. 358-376

предупреждава, че автоетнографията е все пак етнография. Вярно е, че основен неин материал са автобиографични данни на изследователя, но все пак тя е не е автобиография, нито мемоар. Тя се базира на културологичен анализ и интерпретация на поведението, мислите и чувствата и опита на изследователя, свързани с тези на другите в обществото<sup>15</sup>. Изследователят изследва собствения си житейски свят, в който той, съвместно с другите (и точно като тях), конструира окръжаващият го свят като разбиращ се от само себе си и непроблематичен<sup>16</sup>. В този смисъл автоетнографията е взаимно обвързване между личността на изследователя и културата (или – в моя случай – субкултурата), към която той принадлежи, съотнасяне на индивидуалния опит със социалния контекст<sup>17</sup>. Подобно на класическото антропологично изследване, и тук методите са два: „полеви бележки“ (fieldnotes)<sup>18</sup>, в които авторът описва ситуации и случки от миналото, а после ги оценява от днешната си позиция; другият вариант е изследователят да разкаже собствената си история така, сякаш взима наративно интервю от самия себе си. При този вариант обаче

---

15 Chang, H. Autoethnography: raising cultural consciousness of self and others. - In: Walford, Geoffrey, ed., *Methodological Developments in Ethnography, Volume 12 (Studies in Educational Ethnography)*, JAI Press, 2007, pp. 207-221. Добра идея за практиката на Чанг като „автоетнограф“ дава Ngunjiri, F. W., Hernandez, K. C., & Chang, H. (2010). Living autoethnography: Connecting life and research [Editorial]. - *Journal of Research Practice*, 6(1), Article E1. Retrieved from <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/241/186>.

16 Готлиб, А. Автоетнография (Разговор с самата себе си в двух регистрах). - *Социология - 4М*, 2004, №18, с. 19.

17 Ibid.

18 Как се прави това, може да се види в: Sanjek, R., ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*, Cornell University Press; 1990; а също и в Emerson, R., R. Fretz, and Linda Shaw. *Writing Ethnographic Fieldnotes*, University of Chicago Press, 1995.

възниква един въпрос. В моята изследователска практика повечето интервюта, които взимам, са неструктурирани. Тъй като писането на научния текст по някакъв начин ме дисциплинира, до каква степен „автоинтервюто“ ще запази тази характеристика – така, че да кореспондира и да влезе в диалог с другите интервюта? В моя конкретен случай автоинтервюто разказва историята и механизма на присъединяване към субкултурата. Всичко, което следва, живота ми в нея – се предават чрез първия метод – на (псевдо) полеви бележки и научният анализ на описваното в тях.

Освен всичко друго, автоетнографията е метод на писане. На първо място, счита се, че автоетнографията е достъпна за читател, на когото липсва научна подготовка. Тя говори на обикновен език и анализът на практика е поставяне на историята на автора в контекст – по-широк, обхващащ културата, и по-тесен, улавящ конкретни обстоятелства, при които протича едно или друго събитие. В цитираната критика на Гуде се казва: „Това е роман, тъй като ни говори от първо лице, съдържа диалози, използва литературни похвати като характеристики, глас, метафора, сюжетна линия и драматизация; открито изразява емоция и фикционализира както някои от местата на действието, така и някои персонажи“<sup>19</sup>. За разлика от научната етнография, където обобщенията се правят „от случай“, в автоетнографията обобщението е „вътре в случая“<sup>20</sup>. Във връзка с това може да се каже и това, че автоетнографията

---

19 Goode, *op. cit.* p. 259.

20 Готлиб, А., Цит. съч., с. 11. Авторката посочва, че цитира *The Interpretation of Cultures* на Гиърц, но на посочената от нея страница не бе открит референтния текст.



е метод, при който се разказват истории, без при това да се влиза в анекдотичност.

Нека поясним с пример. При пътуване на стоп, аз и мой приятел се озоваваме в Габрово, където ни спира милиционер, който ни съставя актове за това, че и двамата сме с бради, докато на снимките в паспортите ни сме без такива<sup>21</sup>. Аз се държа с милиционера предизвикателно, дори нагло. Въпросът, който следва да си поставя като антрополог и изследовател, а не като хроникьор, е следният: би ли било моето поведение такова, ако бях сам. Отговорът е – почти сигурно не. Присъствието на приятеля ми гарантира, че моето поведение ще стане достояние на повече хора, което на свой ред ми носи допълнителен субкултурен капитал.

Автоетнографията обаче има няколко ясно изразени недостатъка. На първо място, както посочва Питър Бъргър, нашата памет е селективна<sup>22</sup>. Събития, които са ми се стрували маловажни, се възстановяват мъчително; в същото време те са значителни за други участници в тях. Освен това, с преминаването в различен социален статус (примерно писане на дисертация, създаване на семейство с деца и т. н.) събития, които съм считал за важни, преминават в графа „незначителни“ и обратно. Други членове на субкултурата имат различни от моите събития, които променят или не. Не на последно място – хипарската субкултура е референтна за мен и това реално не се е променило. Но хора, които по онова време бяха

21 Случката, както и написаните от милиционера актове, впоследствие се легендаризираха.

22 Бъргър, П., Покана за социология, София, ЛиК, 1999, 61-62.

мои приятели, не изпитват никакво умиление и дори не желаят да си спомнят за този период от живота си.

На второ място, автоетнографията не изключва „плътното описание“; тя е само инструмент, с който изследователят може да проблематизира собствения опит и живот.

Както казах, обаче, автоетнографията е метод за писане. И когато трябва да се изследва Джулая, трябва да се потърсят инструменти от арсенала на антропологията, които да позволят максимално разкриване на този феномен.

## *2. Позицията на изследователя. Антропология у дома и Антропология на медиите*

Една добра възможност е да хвърля един поглед върху варненската хипарска група – все пак тя е, която създаде празника.

Бил съм член на няколко хипарски групи – две в София, една в Пловдив. Но тази група никога не е била моя, макар че в нея имах и още имам добри приятели. Тази група е важна за мен, макар никога да не съм бил неин член. Дори, ако искам да бъда честен, не мога да твърдя, че съм провел задълбочено включено наблюдение – извън Джулая срещите ми с хората от групата бяха по-скоро инцидентни.. По-важно е, че ако познавам хора от Търново, Шумен, Габрово или Русе, това е защото варненци създадоха Джулая. А Джулая<sup>23</sup> цялата хипарска субкултура, и пресата обявиха за „най-големия хипарски

---

23 Това, че никъде в текста не членувам „Джулая“, дори когато е подлог в изречението, не е граматическа грешка, а съзнателно решение.

празник". За мен по-важно е, че, първо, Джулая е уникално явление – няма го никъде другаде по света; второ, чрез него варненската група постигна нещо, което нито един съвременен политик не успя – тоталното единение на една общност от хора, пръснати из цяла България.

Варненската хипария бяха хора "рецептивисти" – почитатели на добрата книга (за което често говореха) и музиката на 60-те, влюбени в джаза и не пропускащи нито един джазов форум, където и в България да се провеждаше.

Как да разказвам за група, от която не съм бил част? Разбира се, това е работата на всеки антрополог – да изследва непознати нему общности, но това в известен смисъл се разминава с методите на проучване, които използвам при другите групи и при българската хипарска субкултура като цяло. И после, доколко тази група е нещо различно, екзотично за мен? Дали няма да се окажа в разкраченото положение на антрополога, който е едновременно и у дома, и извън?

Единственият, с чиято позиция бих могъл да сравнявам моята, е Пол Ходкинсън. Една цяла част от любопитната му книга за субкултурата на готите<sup>24</sup> той е озаглавил „От участник към изследовател“ (From Participant to Researcher), като вътре има глава „Да станеш критичен член на общността“ (точното заглавие Becoming a Critical Insider е трудно преводимо на български). „Аз бях ентузиазирани участник в гот-сцената от самото начало на това десетилетие (от средата на 80-те до средата на 90-те – б. м. – Р. Л.), но през 1996 година личното ми обвързване се превърна просто в част от солиден изследователски проект – казва

24 Hodkinson, P. Goth – Identity, Style and Subculture, Berg, 2002.

Ходкинсън. – Моята цел беше в продължение на няколко години да извърша дълбоко и подробно качествено изследване на гот-сцената във Великобритания, за да изуча и очертая културната форма, възприета от групата. По-конкретно, фокусът беше върху нормите, значенията, мотивациите и обществените модели на участниците в субкултурата, а също и доброволните и комерсиални събития, медии и предмети за постоянна употреба, които явно позволяват на гот-сцената да съществува и да се съхрани при такива малки мащаби. За да постигна максимална дълбочина и качество на информацията и анализа, аз възприех етнографски подход на множество методики, сред който включено наблюдение, дълбинни интервюта, анализ на медии и дори въпросник. Сара Коен отбелязва, че в миналото достатъчно много изследвания на свързани с популярната музика групи основават своите изводи единствено върху текстов анализ на стиловете или отделни интервюта. Точно толкова важно, колкото методиката, която възприех, за подобряване на процеса на изследване и качеството на сведенията ми, беше моята сравнително еднозначна позиция на дългосрочен действителен участник на гот-сцената. Разбира се, би могло да се твърди, че сложността и нестабилността на съвременните идентичности и групирания прави идеята, че изследователят може да заеме позицията на инсайдръ леко несигурна. Разбира се, гот-сцената може да бъде изживяна по друг начин от други хора и, в добавка, такъв опит и идентичност могат да бъдат силно променливи, съобразно времето и контекста, а това прави моето собствено ниво на близост или разбиране неясни. Трябва

също да се признае, разбира се, че в момента, в който аз заех позицията на изследовател на общността, беше създадена важна допълнителна точка на различие<sup>25</sup>.

Този пространен цитат е важен за мен. На пръв поглед аз – като изследовател – и Ходкинсън сме в една и съща позиция. Но има една съществена разлика. Макар да признава, че през десетилетието, в което е участник в гот-сцената<sup>26</sup>, влиянието и размерът на субкултурата са силно намалели, то все пак е факт, че той описва нещо съществуващо и живо в момента. Явление, което има свои печатни медии, свои звукозаписни фирми, свои фестивали и дори свои магазини, откъдето членовете на субкултурата купуват облекло, грим, аксесоари.

Аз започнах своята изследователска работа тогава, когато субкултурата беше останала само като реликт: празникът Джулай Морнинг първо беше институционализиран и комерсиализиран, после се разпадна на много джулаи; парадоксално, но разпадането на отделните групи повлече имагинерно засилване на националната общност – доколкото мобилността се оказва в една посока. Отделни личности осъществяваха връзка с членовете в цялата страна, а през 2009-2010 Владо Илиев създаде Facebook-групата „Старите кучета“, която организира чести срещи на оцелелите.

---

25 Hodkinson, P., Op. cit., p. 4.

26 Употребявам тук терминът „сцена“, доколкото той е термин на Ходкинсън. В действителност, както става ясно от книгата, той центрира субкултурата около стила готик в рок-музиката и всичко, което се случва около реализирането и разпространението на тази музика, се определя като „сцена“. А доколкото някакви хора възприемат покрай тази музика определени ценности и стил – те вече са субкултурата.

Иначе казано, за разлика от Ходкинсън, аз описвам миналото, той описва настоящето. При това положение няма как в моята работа да не се получи известно изкривяване на сигнала.

Втора сериозна разлика – гот-субкултурата, изследвана от Ходкинсън, не съществува в условията на опасност. Няма никаква вероятност някой от членовете ѝ да бъде арестуван заради облекло, прическа или грим. Напротив – готите разполагат със звукозаписни лейбъли, печатни издания, магазини за аксесоари и пр. Съпоставете всичко това със ситуацията от 1980 до 1989 година в България и ще получите проблемите, с които би се сблъскал всеки изследовател.

Това обяснява и защо аз не мога да използвам идеите и методиките на т. нар. „постмодерни“ изследователи на субкултурите. Да се говори за специфичен тип консумация и потребление при социализма – означава да приемем, че всички млади хора са членове на субкултура; ако пък потърсим музикално центриране – първо, имаме една национална сцена, а не множество регионални, и второ, това би означавало да разпаднем реално съществуващи групи на по-малки образувания, въз основа на музикален вкус. Както едното, така и другото просто не отговарят на ситуацията преди 1990 година<sup>27</sup>.

Бих искало още малко да разсъждавам за антропологията „у дома“ (at home). Възможна ли е?<sup>28</sup>

27 За младежката консумация при социализма вж. Claire Wallace and Sijka Kovacheva, "Youth Cultures and Consumption in Eastern and Western Europe An Overview," *Youth & Society* 28, no. 2 (December 1, 1996): 189–214.

28 Струва ми се все пак важно да се подчертае, че по редица причини от икономически и политически характер, с

Питър Бъргър поставя „у дома“ социолога, а антрополога праща в далечни, често екзотични страни, да изследва обичаи<sup>29</sup>. Сара Торнтън посочва, че през 20-те и 30-те години на миналия век, когато все още се счита, че антропологията е инструмент за изследване на „далечни“ култури, големият социолог Робърт Парк (един от създателите на Чикагската школа в социологията) апелира към използване на включеното наблюдение „у дома“<sup>30</sup>.

Редица антрополози са склонни да обявят за същностна разлика между социологията и антропологията „работата на терен“ (fieldwork). Проблемът е, че и социолозите нерядко претендират, че работят на терен. Поне така са действали социолозите от Чикагската школа, за да опишат уличните банди, етнически сегрегирани квартали и цялостната среда на мултиетническо Чикаго от 20-те и 30-те години на XX век. В тази връзка пътят на най-лекото съпротивление е да се каже, че социолозите се занимават с обществото, а антрополозите – с култура. Да си представим двама нумизмати; единият се занимава само с аверса, другият изследва само реверса на монетите. В резултат и двамата няма да могат да ни кажат каквото и да било за своите колекции. Твърдението „антрополозите се занимават с култура“ е напълно вярно. И все пак към него следва да се добавят и други съществени неща – като „другост“ и „идентичност“. Най-малкото би могло да

---

много малко изключения (например Юлиан Константинов, който работи сред еленовъдите в крайния руски север), българската антропология е по необходимост и изключително „у дома“.

29 Бъргър, П. Цит. съч., с. 26.

30 Thornton, S. Introduction to part four. - In: Ken Gelder and Sarah Thornton, eds., *The Subcultures Reader*. Routledge, 1997, p. 213.

се каже, че антропологът търси отговор на въпроса какво означава да си „българин“, „швед“, „зулу“ и т. н.<sup>31</sup> и как всяка от тези идентичности се проявява в различни среди. Или, както пита Маргарет Мийд, „Кога един индианец става индианец?“<sup>32</sup> Проблемът е как да се оперира в съвременното мултикултурно общество, където у една личност се съчетават множество идентичности и конструирани „другости“. Връзката със субкултурата, която изследвам, се крие в думата „конструирани“. Още Йоханес Фабиан забелязва, че като счита, че изследовател и изследвани живеят в различно време, антропологията „прави“ своя обект. „Антропологията възниква и се утвърждава като алохроничен дискурс; тя е наука за други хора в друго време. Тя е дискурс, чийто референт е отстранен от настоящето на говорещия/пишещия. Това „окаменяло отношение“ е остаряло. Всъщност антропологическият Друг са хора, които са наши съвременници“<sup>33</sup>. По същия начин българската социология от времето на социализма гледаше на хипарската субкултура като на нещо, което е едновременно останка от буржоазното минало и в същото време привнесено отвън, тотално подражание на явление,

---

31 На тази тема вж. изключително интересния „металог“ на любимия ми антрополог Грегъри Бейтсън „Защо французите?...“ (Why Do Frenchmen?) в: Bateson, G. Steps to an ecology of mind. Jason Aronson Inc., 1987, p. 26., руско издание: Бейтсон, Грегори, Екология разума. Москва, Издателство Смысл, 2000, Pdf файла, с който разполагам, не позволява посочване на страница.

32 Писмо на Маргарет Мийд до Рио Форчън от 1927 г. <http://www.loc.gov/exhibits/mead/field-manus.html>, последно посещение януари 2010 г.

33 Цитирано по: Мария Тодорова, „Клопката на изоставането“, Академично слово, произнесено при удостояването ѝ с титлата „Доктор Хонорис Кауза“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. <http://www.clio.uni-sofia.bg/BG/Backwardness-sofia%20final.pdf>.



което дори на Запад е отживяло времето си. Когато обаче, аз, като антрополог, изследвам тази субкултура, аз се занимавам с ценности, поведение, конструиране на общност, фолклор, канали на информация; доколкото аз разполагам с информация, сравнявам причини и механизми на възникване на сходни (но в никакъв случай идентични!) субкултури във Великобритания, САЩ, СССР (Русия) и България. И, подобно на Маргарет Мийд, питам: „Кога, как и защо хипарът става хипар? Какво променя в наследената култура, за да стане „друг“?

В едно свое много интересно есе британската антроположка Мерилин Страдърн посочва ограничения на антропологията у дома<sup>34</sup>. Според нея има голяма разлика между работата на един британски антрополог в село в Есекс и работата на един малайски антрополог в село в Малайзия. Причината е, че малаецът със своето висше образование ще има много повече познания от малайските селяни, докато разминаването между британския антрополог и жителите на есекското село няма да е толкова голямо. По тази причина, казва Страдърн, антропологията у дома следва да бъде по-рефлексивна. Тя оспорва и становището, че моделът на културите, като системи за себепознание, предполага възможност антропология да се прави навсякъде. Ако приемем, че техниките за себепознание съставляват самостоятелен клас, то тогава би могло антропология да се прави навсякъде, където и антропологът да се обръща към своето общество. Но все пак антрополозите са, които конституират универсални класове, те споделят правила, отношения и договорености (precepts and

34 Strathern, M. The Limits of Auto-Anthropology. - In: Jackson, A., ed., Anthropology at Home, Routledge, 1987, pp. 16-37.

concerns). Самопознанието може да бъде изразено само в стандартизирана форма: авто-антрополозите произлизат от култура или общество, които имат концепция за култура или общество. Когато антрополозите са у дома в качеството си на антрополози, това решение не е повлияно от факта дали са малайци или от Есекс, а е следствие от връзката между техните техники за организиране на познанието и как изследваните хора организират познанието за себе си.

Антроположката от смесен американско-индийски произход Кирин Нараян дори тотално отрича дихотомията местен-външен антрополог<sup>35</sup>.

За рефлексивност говори и Джудит Окели, която освен това е на мнение, че Западът съдържа в себе си достатъчно екзотика<sup>36</sup>. За пример тя дава своите изследвания на циганите на Британските острови и съвсем резонно пита „у дома“ ли е, когато е в тяхна среда.

За рефлексивност говори и Ина-Мария Греверус, когато описва своя терен на остров Рюген, Източна Германия, където, според нея, дори саксонския ѝ произход и акцент не са могли да я спасят от позицията на чужденец. „У дома“ ли е западногерманският антрополог, отишъл да прави изследване в източните провинции след падането на Стената? „Менталните и социализиращи граници са далеч по-непропускливи, отколкото географските и политическите“<sup>37</sup>.

---

35 Narayan, K. How Native is a "Native" Anthropologist?" - *American Anthropologist, new series, vol. 95, № 3 (Sep., 1993)*, pp. 671-686. Обръщам внимание върху смесения ѝ произход, тъй като тя го използва като аргумент в есето си.

36 Okely, J. *Own or Other Culture*, Routledge, 1996.

37 Greverus, Ina-Maria. *Poetics within Politics. Towards an Anthropology of the Own.* - In: Giordano, Christian, Ina-Maria

В изследването на българската хипарска субкултура аз съм в пълна степен у дома. Там аз се чувствам в позицията на лингвист, който преподава родния си език на хора, които, дори да са носители на същия език, нямат съзнанието за фонетика, морфология, синтаксис, граматика. За да направиш изследване на културата, част от която си, се изисква не само специфично образование, но и специален инструментариум, за който ще стане дума малко по-нататък. Въпросът е доколко езиковата компетентност е достатъчна, за да бъде написан например учебник – помага ли знанието на езика, за да се превърнеш в експерт?<sup>38</sup>

Подобно на представянето на всички останали групи, и тук разполагам с няколко теоретични възможности. При цялата холистична основа на дисциплината, всеки теоретичен похват има както ярки достойнства, така и набиващи се на очи недостатъци.

Разбира се, аз бих могъл, независимо от това, че познавам известен брой хора от варненската група, да използвам идеите на Маргарет Мийд и Рода Метро от техен известен учебник<sup>39</sup>. Макар това да е наръчник<sup>40</sup> за групово изследване, т. е. как една група студенти би могла да извърши изследване по време на семинарни занятия, без да стъпва въобще на терен, вътре се съдържат достатъчно идеи за моята работа, доколкото по времето, когато

Greverus, Regina Romhild, eds., *The Politics of Anthropology at Home II*, (Anthropological Journal of European Cultures), Lit Verlag, 2000, p. 8.

38 Соколов, М. Как писать этнографию молодежной субкультуры?, <http://subculture.narod.ru/texts/unpublished/sokolov.htm>, посетен януари 2010 г.

39 Mead, Margaret and Rhoda Metraux, eds., *The Study of Culture at a Distance*, Berghahn Books, 2000.

40 На няколко места Маргарет Мийд употребява термина "Manual", т. е. „наръчник“.

започнах изследването, аз вече рядко стъпвах във Варна и хората, които толкова много съм чувствал близки, се бяха превърнали в спомен, в абстракция.

Така малкото сведения, с които разполагам за групата, могат да се окажат просто инструмент, с който да се обясни появата на такъв огромен социален факт, какъвто е Джулая. Но независимо от това и тук възможностите са повече от една. Първо, Джулая би могъл да бъде изследван въз основа на неговия ритуален характер. Но би могло също и, като се опра на някои медийни издания, да проследя неговия – не, не упадък, - а неговата комерсиализация. Това доведе до временен разпад на националната мрежа (все пак тя се възстанови, като съчета виртуалното с действителното съществуване). Фокусиране върху медиите ми позволява да експериментирам с едно сравнително ново направление в антропологията – т. нар. *media anthropology*. Това е сравнително ново поле на антропологията – Фей Гинзбърг, Лила Абу-Лугод и Брайън Ларкин наричат редактирания от тях сборник „Медия светове – Антропология на нов терен“<sup>41</sup>; и си струва за него да се кажат няколко думи. Още в самото начало на книгата те заявяват, че конструирането на медийна теория на Запад е създадо само културната рамка и ефектът е, че видими са станали едва няколко от множеството типове медийни технологии и практики<sup>42</sup>. Необходимостта от фокусиране на антропологията върху медиите се дължи на факта, че „широкото разпространение на медиите навсякъде по света означава, че антрополозите

---

41 Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod and Brian Larkin, eds, *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. University of California Press, 2002.

42 Ginsburg et all, *op. cit.* p. 2.

се сблъскват с тях на различните места, на които работят”<sup>43</sup>. Разбира се, съществуват медийни изследвания (media studies), но антропологията може да им предостави глобална сравнителна перспектива. Важно е да се види „как медията позволява или предизвиква работата на властта и потенциала на гражданската активност”<sup>44</sup>; натискът на неравенството и източниците на въображение; влиянието на технологиите върху създаването на индивидуални и колективни идентичности”<sup>45</sup>.

Антроположката Елизабет Бърд предлага следните въпроси да станат обект на обследване: 1) Кои истории се разказват и кои не? 2) Чии истории се разказват, чии не и защо? 3) Как стандартните журналистически практики и ценности варират в различните културни контексти и как това произвежда различни видове новини? 4) Как изборът на картини подвежда историята в една или друга посока? 5) И как след това историята става част от обичайната (common-sense) реалност в даден културен контекст?<sup>46</sup>

На антропологията на медиите<sup>47</sup> са посветени няколко

---

43 Ibid., p. 1.

44 В Русия английската дума activism се среща в директната форма *активизъм*, която означава същото. Тъй като на мен, като човек, завършил и българска филология, подобен пренос ми се стори груба англицизация, използвам напълно приемливия и абсолютно верен като превод термин *гражданска активност*.

45 Ibid., p. 3.

46 <http://www.aaanet.org/pdf/upload/51-4-Elizabeth-Bird-In-Focus.pdf>, последно посещение януари 2012 г.

47 Доколкото самото подполе на media anthropology е несигурно, би могло да възникне известна двусмислица. Все пак „антропология на медиите” ми се струва доста по-приемливо отколкото варианта „медийна антропология”, която някак отпраща към представянето на антропологията и някои екзотични изследвания в медиите.

сборника и една доста нашумяла дисертация<sup>48</sup>. Въпреки това над направлението витае една несигурност. Участниците в страницата, посветена на media anthropology<sup>49</sup> в портала на Европейската Асоциация на социалните антрополози<sup>50</sup> са провели любопитна дискусия по темата<sup>51</sup>.

Въпросът е защо ми е нужна антропологията на медиите. Най-простият отговор е: защото като проследим какво е писано (или не е) за Джулая можем да видим перцепцията на субкултурата от страна на властта, а след 10 ноември 1989 година – и на обществото като цяло. Друг възможен отговор е, че като съчетаем разкази на участници и медии, можем да проследим масовизацията на Джулая, превръщането му от субкултурен в „национален“ празник, неговата комерсиализация и отделянето на „старите“ джулайци на алтернативни места.

Любопитно е, че съществува изследване, в което медии и ритуал са прекрасно съчетани – и то така, че покриват избрания от мен подход: „Медийни ритуали – критичен подход“ на Ник Коулдри<sup>52</sup>. Като се опира върху антропологически разработки, текстове на Емил Дюркем и Мишел Фуко, Коулдри показва как а) медиите представят ритуали, за да утвърдят съществуващите центрове на власт, и б) самите медии изпълняват ритуали, за да легитимират

---

48 Osorio, Fr. Mass Media Anthropology, Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology at University of Chile, 2001. Текстът е достъпен във файловият портал scribd.com - <http://www.scribd.com/doc/29356355/Mass-Media-Anthropology>, последно посещение декември 2011.

49 <http://www.media-anthropology.net/>, последно посещение декември 2011.

50 <http://easaonline.org/>, последно посещение декември 2011.

51 [http://www.philbu.net/media-anthropology/discussion\\_ma\\_definition.pdf](http://www.philbu.net/media-anthropology/discussion_ma_definition.pdf), последно посещение декември 2011.

52 Couldry, N. Media rituals: a critical approach, Taylor and Francis e-Library, 2005.

правото на това представяне и утвърждаване, като в същото време опитват да се позиционират като властови център.

Не на последно място – много от историята на варненската група става ясно, благодарение на „тоталната“ медия – интернет, и в частност – Facebook. Впрочем – не само на варненската – много групи могат да бъдат разкрити чрез Facebook<sup>53</sup>.

През 2008 година дадох интервю за онлайн изданието vsekiden.com<sup>54</sup>. А на следващата година Владо Шуменски създаде във Facebook групата „Старите кучета“. В манифеста ѝ Владо написа:

„Да си спомним за първите Джулаи във Варна, пътуването на стоп, къмпинг „Златна рибка“, Античния театър в Пловдив и други благинки.

„Старите кучета знаят си мястото, никога няма да спрат!<sup>55</sup>“.

Малко по-късно Стоян Георгиев – Тяната от Варна, човекът, който измисли Джулая, постна в групата линк към интервюто. По необходимост, привеждам някои части изцяло:

## **Роберт, как възникна уникалното явление Джулай морнинг?**

Първият Джулай е бил през 1985 г. Измислен от един от най-готините хора, които познавам, Тяната от Варна.

53 Например, Деградетата, тяхната история е концентрирана предимно във Facebook групата Kravaj Reunion - <https://www.facebook.com/groups/311347393247/>. Тъй като това е една от групите, които посещавам най-често, безмислено е да се говори за последно посещение.

54 <http://www.vsekiden.com/33776/антропологът-роберт-леви/>, последно посещение 27.01.2011.

55 Това е припевът на песента на група „Три и половина“ „Старите кучета“. <https://www.facebook.com/groups/10150109931390381/>.

Тяната ми е разказвал, че докато е бил в казармата, се е паднал на пост на 30 юни срещу 1 юли (точно Джулайската нощ). И през тази нощ си дал дума, че ще направи така, щото никой да не посреща първото юлско утро сам. Та през 1985 г. е бил първият Джулай – събрали са се няколко варненци – Тяната, Ру, който впоследствие стана програмист и собственик на софтуерна фирма, художникът Джо Едрев, за когото наскоро всички вестници гърмяха, че го арестували за фалшифициране на паспорти, Янко, покойният поет Орлин Дянков... не мога да си спомня всички от варненската група. Тяната направи нещо страхотно за България.

### **Как от локална сбирка тази среща се превърна в национално движение?**

През 1986<sup>56</sup> г. тази среща вече стана национална. А предисторията е следната: през април 1986 г. се изсипахме огромна група от всички краища на България на джаз срещата в Сопот. Тя беше най-добрата на Балканите и можеше да се мери с Монтьро – като качество на музиканти, които идваха от цял свят, като атмосфера. Имаше много близък и пряк контакт между публика и изпълнители. Беше две нощи. След първата нощ се събрахме в една кръчма в Сопот, наречена “Странджа”, да пием бири и да ядем шкембе. Там се заговорихме с Тяната и се оказа, че аз нося “Дзен и изкуството да се поддържа мотоциклет” в раницата, а той пък си носи “По пътя”. И се припознахме – стана заварката. Накрая той по някое време каза: “Пичове, чакаме ви вечерта на 30 юни във Варна”. Тогава нямаше

---

56 Тук със сигурност греша годината. Тази среща се е случила най-рано през 1987, съответно моят първи Джулай е бил тогава.



мобилни телефони, та си чукнахме още от април строго конкретна среща в една кръчма – “Дръзки”<sup>57</sup> се казваше, защото се намираше точно срещу корабчето “Дръзки”. Така тръгна. На 30 юни 1986 г. в кръчмата “Дръзки” през целия ден се изсипваха хора от цяла България. Спомням си джулайски нощи, на които сме били повече от 3000 души. За мен Джулая се развали тогава, когато община Варна реши да го институционализира.

В момента Джулаи много. На първо място, ние се разделихме поколенчески – старото поколение ходи или на Варвара, или на Камен бряг, по-младото продължава да се събира във Варна, макар че се преместиха от Вълнолома на Галата. **Аз съм била на Джулай във Варвара с Тяната, не е ли странно, че той изостави Варна?**

Не е странно – просто се разделихме на поколения – по-старото поколение почти няма какво да си каже с по-младото, за съжаление. Има разлики във възприемането на света, в поведение и т.н. И не, че ние сме увредени от социализма, а просто новото поколение е доста по-прагматично от нас.

**Аз мисля, че и друга музика слушат.**

Съвсем друга. Да не забравяме, че основното нещо, което се прави на тези Джулаи, е не друсане или безцелно напиване, а пеене и слушане и говорене за музика. Създаде се една наистина национална общност. Хората, които участваха в Джулаите, знаеха, че могат да отидат във Видин и да намерят познати. Или да попаднат случайно в Габрово и там също да открият свои хора. Където и да отидеш, винаги

---

57 Изключително груба грешка от моя страна. Кръчмата се казваше „Звънче” и защо съм се объркал по този начин нямам обяснение.

се намираше поне по един джулаец.

Празникът Джулай морнинг е уникален за целия свят. Той е специфично български. Руснаците имат нещо подобно, но то съществува от доста по-късно – възниква след 1990 г. и се казва Радуга. Провежда се по приблизително същото време, но не съвпада с Джулай морнинг. Няма я тая традиция да посрещнеш първото юлско утро точно с песента на "Uriah Heep" "July Morning".

**Има ли някакви задължителни ритуали, аз си спомням, че минаваше за задължително да се добереш до мястото на стоп. Даже имаше своеобразни състезания.**

Стопът никога не е бил задължителен. Има хора, които си предпочитат стопа, има такива, които пътуват с влак. Във



**Сватбата на Дидо Драгнев от Варна – 1 юли 1989 година. Единият, който носи знамето, на което се чете „Обичай“, вдясно, е Тяната**

влака също ставаха жестоки купони. Макар че обикновено избирах стопа, съм пътувал и с влака. Ако например се събере голяма агитка, те предпочитат да не се разкъсват. Окупират няколко купета – и така купон цяла нощ.

Основният ритуал беше следният: сутрин стават преди изгрев слънце, ако изобщо са лягали. Разбира се, имаше достатъчно хора, които си спяха – никой не може да те задължи да стоиш цяла нощ, ми ако си пиан като мотика... Всички вперват поглед на изток, имаше награда 1 бира за този, който види първия слънчев лъч. Почти като Колумбовия моряк, който викал "Земя! Земя!". И като се появи първият слънчев лъч, се пуска "July Morning" на "Uriah Heep".

Друг ритуал беше, след като приключи Джулая, да минем през ресторантите при гарата. След това да си купим отнякъде още бири и да седнем на полянка в Морската градина. Има доста снимки от този период, които са много интересни. Например са запазени снимки как отиваме на сватбата на Дидо Драгнев от Варна на сутринта след Джулая. И ние на 1 юли 1989 г. вървим по улиците на Варна с огромен чаршаф, на който е изрисувана "миротворката" и пише "Make Love, Not War"<sup>58</sup>. Стана си направо манифестация по улиците на Варна".

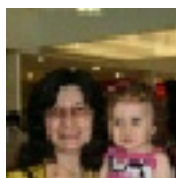


<sup>58</sup> Още една грешка – под т. нар. „миротворка“ пишеше с големи букви „Обичай“.



**Отново същата „манифестация“. Най-отпред щастливо подскача Кембълът. Тепърва му предстои дълга кариера, трагично прекъснатата през март 2007 г. Вдясно са Велислава Абаджиева и Оля.**

Разбира се, шерването на интервюто в „Старите кучета“ не остана без коментар. Слагам част от него, доколкото той лесно ме вкарва в темата за варненската група:



[Lida Angelova](#) zdravei Tqna, pro4etoh statiqtta i malko ne sam saglasna s napisanoto...imahme si July morning i 1993 i

1994 god...moje bi ti ne si prisastval togava..nqkoi pat 6te ti razkaja..a ako si bil tam znaeb..:)



[Стоян Георгиев](#) Здравсти, Лидка ! Разбира се, че има неточности (сбъркани са и години и имена), но пък Роби няма как да знае подробности за първите варненски Джулаи - все пак човека е от София. Няма от къде да е чувал за "Малината" и за "учредителните събрания" там. Няма и как да познава хора като Вили Пингвина, Калина, Ленчето от Синдел, Кишляра, Големия Пингвин, Дидо Доктора<sup>59</sup>, Мето а и вас с Чайката. Като изключим това, останалата част от интервюто е много интересна - затова и си позволих да публикувам тази връзка. Нормално е да има разминавания в спомените, но на фона на всички онези дивотии и небивалици изписани от пишман-журналистчета, тук все пак говори човек участвал в събитията от 88 (ако не греша) насам. Много време мина от тогава а Голямата Гъба безпощадно трие и замазва спомените ни. Ето, че и ти споменавах 1993 - 94, а вероятно имаш предвид друго десетилетие.



[Lida Angelova](#) ahhhaaahahha, da vqrno Tqna, absolutno

<sup>59</sup> Тяната греша – с Дидо Доктора се познавам от 1988 или 1989, но с него ме запозна съвсем друга варненска–околохипарска– компания.

imam vpredvid drugo desetiletie, ama na men o6te mi se struva 4e sam v na4aloto na 90-te a pak to... daje sme preminali v drug vek....maliii, ami sigurno e ot godinite...:)))))) Da prav si, taka e! Ta kato stana duma razkazah na Chaikata za grupata vav facebook-a(shtoto toi e v Shanghai sega i tam ne mu otvarq tozi socialen site) i toi ti pra6ta mnogo pzdravi :) spored men trqbva da si organizirame o6te edna sbirka, Julaia ne e dostata4en, a i mnogo masov stana, takava na koqto 6te se sre6tame za da ne se zabravqme...a i da razkazvame na tezi, koito sa otsastvali...i mai e dobre da bade okolo Julaia kato data, ta da bade i udobno za tezi, koito patuvat...a moje i da ne bade vav Varna...Kakvo misli6?:)

Защо ми се стори важно да публикувам интервюто и коментарите? Защото за един изследовател информацията, която се съдържа в тази система „интервю – коментари“ е доста, макар и скрита зад известно безцелно говорене.

### *3. Българската хипарска субкултура до 1990. Сборища*

На първо място, нека направим едно отклонение и да кажем няколко думи за един топос, споменат в интервюто – джаз-срещата в Сопот. Понякога си мисля, че информацията за Джулая не можеше да намери по-подходящо място, за да достигне до хората от цяла България.

До началото на 90-те джаз-срещата се провеждаше ежегодно в края на април. А като хипарски празник тя започва да функционира през 1981 г., когато там се изсипаха първите софийски и пловдивски хипари. По онова време входът за концертите беше свободен (срещата бе

спонсорирана от военните Вазовски машиностроителни заводи). Срещата продължаваше два или три дни. Хипарите спяха или на чували около лифтената станция (в случай, че времето е топло, но това беше рядко), или в туристическата спалня, в която се регистрираха трима, а спяха 300. „Спяха“ е доста условно казано. По-точно е да се каже „правеха купон“. На сутринта оцелелите се събираха в закусвалня „Странджа“, където имаше топла пилешка супа и бира.

Независимо, че събираше най-добрите български и световни музиканти – там например за пръв път чух уникалната „Джаз линия“ в състав Теодосий Спасов – кавал, Веселин Койчев – соло китара, Дочо Панов – бас и Радул Начков – ударни; когато към тях се присъединяваше Йълдъз Ибрахимова изпълняваха уникални композиции на Дарин Бърнев<sup>60</sup>; там се подвизаваха Намисловски – Сметана бенд, Джеймс Колиър и много други звезди – та, въпреки звездния състав, на никоя друга изява не съм срещал такова близко общуване между изпълнители и публика. За да се разбере това да опишем ситуацията. Залата на Младежкия дом в Сопот не беше голяма. Двадесетина реда с по десет или дванадесет свободно стоящи стола с пътека по средата. Между първия ред столове и сцената имаше празно пространство от няколко метра, където направо на земята сядаше в няколко реда пристигналата на фестивала хипария. Виждах съм как през всеки човек от хипарията минава еднолитрова бутилка домашна ракия, закупена от сопотчани, и когато достигне края на първия ред, се качва на сцената. Спомням си на едно от матинетата, посещавани от не повече от двадесет души, поради

60 <http://www.public-republic.com/magazine/2009/05/19408.php>, последно посещение юни 2010.

ранния час, как Любомир Денев<sup>61</sup> по някаква причина беше събрал триото (или квартета) си в последния момент и на място уточняваше след колко такта кой има корус<sup>62</sup>. И Боби Брадата се обади от публиката: „И за мен четири такта“. Любо Денев невъзмутимо отвърща: „ОК, имаш ги“. На определеното място Боби се качва на сцената – сред много му таланти беше виртуозното му свирене на парче филмова лента, притисната към зъбите.

Затова няма нищо чудно, че информацията за създаването на Джулая се разпространи национално именно от Сопот. Но има и друго. Макар че основно рокът и метълът са музиката на хипарията, джазът заема особено място в хип-културата – и не напразно един от големите ѝ празници е джаз-среща, - което също сближава хипарите повече с битниците, отколкото с хипитата. Според едно популярно, отдавна фолклоризирало се определение, джазът е свобода – тема, към която хипарът е силно чувствителен; той дори на постоянния си адрес гледа като на ограничаващо, заробващо го обстоятелство. Легендарната (за хипарията и не само) българска джаз-певица Йълдъз Ибрахимова подхвърли веднъж изречението „Джазът е непрекъснато разтваряне на човека в безкрайното“. Изречението бързо спечели популярност и скоро се фолклоризира.

Причината за самоидентификацията на хипарията с джаза най-вероятно се крие в самата същност на последния; според Ивайло Дичев „Джаз се свири, където... не важат закони, традиции, сексуални, расови прегради – с една

---

61 Не съм напълно сигурен дали беше точно той, все пак говорим за периода между 82 и 85 година.

62 В джаза корус е солова импровизация по определена тема, която трае толкова такта, колкото е дълга самата тема.



дума, в света на чувствена асоциалност. Това ние, което той (джазът - б. м. - Р. Л.) изразява, е негативно определено – ние извън контрола на обществото, ние, които консумираме повече от позволеното удоволствие”. И още: “В джаза намира себе си човекът, поставен между културите”<sup>63</sup>. Т. е. отново опираме до особената граничност на хипарската култура. Връзката между купона и джаза в хипарската култура и още по-точно, между всичките компоненти на купона, всъщност определят понятието празник. Но, позовавайки се отново на Ив. Дичев, “подземната” (англ. термин е *underground*, но тоталитарното общество не прави разлика между *underground* и *subculture* - б.м., Р. Л.), “подземната” култура сякаш възниква извън опозицията делник - празник – тя е, тъй да се каже, хроничен празник”<sup>64</sup>.

И все пак Сопотската джаз-среща нямаше потенциала да се превърне в национално събиране. И причината далеч не се крие само в това, че през април в Сопот е доста студено. Проблемът е, че през 80-те джазът вече беше елитарно изкуство<sup>65</sup>. Това определено създава разделение. Макар да определих хипарската субкултура като интелектуална, това по-скоро е обвързано с навиците за четене, с творческите експерименти, със стремежа към добро кино, вместо тривиални екшъни. 80-те са години на хард рока и хеви метъла. Някои от най-популярните

63 Дичев, И. Социологическа импровизация върху джаза; *Ars ex machina*. - В: Граници между мен и мен. С., Български писател, 1990, с. 73.

64 Ibid.

65 За постепенното превръщане на джаза от популярно в елитарно изкуство вж.: Коллиер, Дж. Л. Становление джаза. Москва, Радуга, 1984; интересно и релевантно също е изследването: Ake, D. *Jazz cultures*. University of California Press, 2002, в което е показано как джазовите музиканти в желанието си да разширят границите, всъщност поставят нови.

групи са в разцвета си, други – точно започват кариерата си. Това не е противопоставяне на джаза и рока. През XIX век валсовете и полките на Щраус са били поп музика, през XX-ти стават класика. Рокът става изкуство през 60-те години, но си остава популярна култура, докато джазът все повече и повече се елитаризира, като при този процес губи и статута си на протестна изява. Да уточним: джазът е контракултура през 50-те – времето на зозите и суингите. След това през 60-те и 70-те се появяват държавните джазови оркестри, за да се стигне до значими събития като Сопотската джаз-среща.

Казаното дотук има за цел да изясни защо именно Джулая, а не джаз срещата развиват потенциала за реализация на националната мрежа – цялостната хипарска субкултура, събрала отделните групи на едно място.

От тук нататък възникват въпроси. Знаем кой измисли Джулая. Но това, че празникът е измислен и реализиран именно във Варна, се дължи на съчетание на редица фактори. Харизмата, която притежава Тяната, е един такъв фактор. Но в хипарията – и навсякъде, а не само във Варна – имаше и има и други хора с харизма. Географският и времеви фактори – Черноморие плюс лято – биха могли да породят подобно събитие в Бургас, но то не се случва там. За да си отговоря на всички въпроси, започнах да търся някакъв контекст.

Цитираният по-горе коментар на Тяната към моето интервю ми даде някаква отправна точка: „Здрасти, Лидка! Разбира се, че има неточности (сбъркани са и години и имена), но пък Роби няма как да знае подробности за първите варненски Джулаи - все пак човека е от София.

Няма от къде да е чувал за "Малината" и за "учредителните събрания" там. Няма и как да познава хора като Вили Пингвина, Калина, Ленчето от Синдел, Кишляра, Големия Пингвин, Дидо Доктора, Мето а и вас с Чайката... Ето, че и ти споменавах 1993 - 94, а вероятно имаш предвид друго десетилетие".

В този текст ме заинтригуваха няколко неща. Първо, твърдението, че Джулай е имало още през 1983 година. Започнах да ровя, за да видя какво се е случвало тогава.



**Описваната по-горе компания изписва с телата си „Punk”.  
Годината е 1983.**



**Още две снимки от 1983 година. От хората на тях познавам  
Тяната и Джо Едрев**

Какви са тези „учредителни събрания“ в „Малината“? Попитах Владо Шуменски, но той отговори, че просто са ставали големи купони, големи събирания. Трябваше да попитам някой друг.

„Там много неща са се учредявали – разказа ми Янко Димов – Янкича. – Например учредихме фонд за подпомагане на българската пивоварна индустрия“.

Информацията, която ми подава Янкича, е малко като количество, но е огромна като съдържание. И тя обяснява много неща.

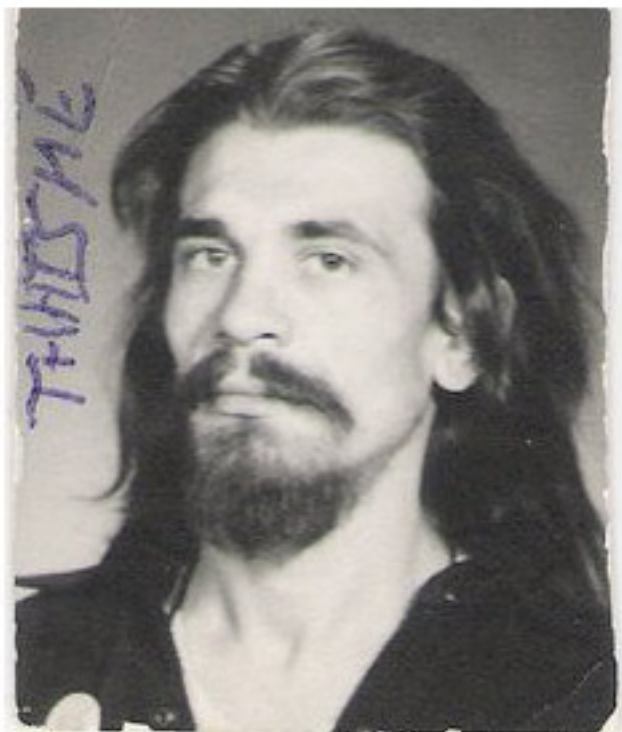
Тук за мен е важно да припомня рефлексивната антропология на Бурдийо и неговото настояване, че самото присъствие на антрополога вече променя изследвания терен; че то влияе върху респодентите не по-малко, отколкото академичната подготовка на антрополога влияе върху начина, по който той възприема изследваната общност<sup>66</sup>. Не по-малко важно е и изказването на Виктор Търнър: „Още един фактор, не винаги ясно осъзнаван като притежаващ формативно влияние върху полевия контекст, - това е ролята на самия изследовател. Неговите въпроси и действия винаги видоизменят поведението на тези, които той изучава. Затова аз ще се опитам, като характеризирам полевия контекст, максимално пълно да осветявам своите отношения с главните действащи лица“<sup>67</sup>.

Споменавам това, защото, за разлика от мнозина приятели, Янкича веднага схвана, че не пиша история на

66 Вж.: Бурдийо, Пиер и Лоик Ж. Д. Вакан. Въведение в рефлексивната антропология. С., Критика и хуманизъм, 1993, с. 10, 20-24.

67 Търнер, В. Символ и ритуал. Москва, Наука, 1983, с. 13.

българската хипария, а научно изследване. Той прояви истински интерес, прочете готови части от бъдещата ми дисертация и в резултат, вместо да ме залее с безброй истории, каквито помни много, започна да подбира какво да ми разкаже. Така например, след като прочете за легендарните Кисове в Бургас, Янкича веднага ми обърна внимание, че подобна фигура е имало и във Варна – Мето Наркомана, който е давал на компанията книги и музика и така е подпомогнал формирането на хипарска среда в града.



**Това е легендарният Мето Наркомана. Снимката е качена във  
Фейсбук от Ваня Станкович**

(Впрочем, историите, които разказват и Янкича, и други членове на субкултурата, в никакъв случай не следва да бъдат подценявани. Те могат да съдържат безценна информация за ежедневието на хипарията, за междуполовите отношения, за отношенията между субкултурата и властта. В момента ми изплува разказът на Янкича как милицията арестувала всеки гражданин на Велико Търново, който носи пластмасова туба, защото имали информация за група, която скита от кръчма на кръчма и от квартира на квартира, разнасяйки със себе си двадесетлитрова туба с ракия. Или историята как една сутрин Янкича излязъл от квартирата на някаква девойка в Стара Загора да купи цигари и бил върнат по етапен ред във Варна по потник, боксерки и чехли).

И така, аз попаднах в двойствена ситуация: получих не просто информатор. Респондентът ми се оказва интерпретатор. Защо казвам, че ситуацията е двойствена? Защото тя е нож с две остриета. От една страна имаме човек, който влага смисъл в едно или друго действие и/или събитие. Но от друга страна, това е опасно, защото ситуирайки смисъл в контекст, той би могъл да посочи умисъл там, където действието е чисто интуитивно. По този начин, при информация, получена от „софистициран интелектуален екзегет“, субкултурата се оказва „стройна и непротиворечива система“<sup>68</sup>, каквато тя не е и не може да бъде.

Тук трябва допълнително да уточним ситуацията с респондентите. Варненската група не е моя и би следвало към нея да бъде приложено стандартно антропологическо

---

68 Търнер, В. Цит. съч., с. 12.

проучване, като проучване на чужда култура. Но към момента, в който настоящото изследване започна, хората, с които бях по-близък, вече не бяха група. Освен това, стоеше въпросът и доколко тези хора са склонни да споделят информация. Художникът Джо Едрев, който изрисува знамето с миротворка и „Обичай“, е в затвора за фалшифициране на пари; за програмиста Ру нямам абсолютно никаква информация. Владо Шуменски или не коментира, или няма отговори на въпросите ми.



**Роберт Леви и Владо Шуменски в люлинската кръчма, известна като „Офиса“, 2009 г.**



Тяната едва ли ще се съгласи да подаде повече информация. Така аз останах с Янкича.

Янко Димов е роден през 1965 година. А през 1968 или 69-та година баща му е изключен от партията, защото попитал какво правят български войски в Чехословакия. След това семейството е изживяло труден период. Янкича има едно започнато и недовършено висше образование. След 1989 година се мести от Варна в едно каспичанско село, където управлява стопанство от 350 декара. Бил е и кандидат за общински съветник от СДС в селото. В момента Янкича е женен за втори път, като от първия си брак има голям син.



**Янкича на „Цвете за Гошо“ (2009 или 2010)**

И още нещо, важно за характеристиката на Янко – той е автор на чудесни песни ( и текст, и музика), които с удоволствие изпълнява с китарата си. (Любопитно е, че моята любима негова песен той счита за безнадеждно остаряла и казва, че от онова време – 1989 или 1990 е написал много далеч по-добри).

Преди да открия Янкича като поет с китара, за мен той беше „летен“ приятел. Виждахме се на Джулай, на други сбирки по морето или при редките ми гостувания във Варна. Всъщност, най-близки станахме, когато някъде

около 2009 той се премести в София.

И преди да се върна на онази „огромна като съдържание“ информация, която подава Янкича, трябва да отбележа още нещо важно – природната му интелигентност в съчетание с голямо количество прочетени книги и вродена наблюдателност, правят тази информация толкова важна и съдържателна.

Да се върнем все пак на информацията. Според Янкича „учредителните събрания“ в „Малината“ са били нещо далеч по-сложно, отколкото весел купон, на който се учредява „фонд за подпомагане на българската пивоварна индустрия“. Заведенията били две – срещу „Малината“ се намирал ресторант „България“, а помежду им, леко диагонално, имало градинка<sup>69</sup>.

„Бяхме три групи хора – разказва Янкича. – Работниците, интелектуалците и метълите“.

Разбира се, аз не приех това деление буквално. Янко също подчертава, че то е чиста условност – работниците са били група от западните работнически квартали на Варна; „интелектуалците“ били от централната част на града и сред тях имало и деца на номенклатурата; „метълите“ били по-малки на възраст, група обединявана от пристрастия към хеви метъл и пънк музиката. И когато казваме условност, следва да допуснем, че не става дума за три компании, групирани по един от трите признака. Едно от основанията за такова допускане е Тяната – според Янкича той е бил част едновременно от „интелектуалците“ и от „метълите“.

---

69 Това много напомня на ситуацията на Попа в София, където компаниите (особено Първа българска анархия) често прескачаха за по едно в двете съседни кръчми – „Стадион“ и – особено – „Троян“.

Само че Тяната не е от Варна, а от Белослав. Не зная какви са родителите на Тяната, но със сигурност, по време на преместването му във Варна нищо чудно да се е оказал в среда, която съчетава повече от един признак.

Според коментара на Лида Ангелова, Джуляят е възникнал спонтанно – поне няколко години преди „официалната“ му реализация като Джулай<sup>70</sup>. И вече започва да се очертава контекста, в който той се случва:

1. Пристанищен град с много хора, връщащи се от капиталистически страни – най-голямата колекция грамофонни плочи е във Варна, към това следва да добавим и близки курорти, където постоянно има чужденци;
2. Поне една (полу)легендарна фигура – Мето Наркомана, който разпространява информация за музика, книги, филми и стил на живот;
3. Разнородни младежки групи, готови да приемат този стил. Към това следва да добавим, че сам по себе си стилът се превръща в обединителен фактор.

Съществува любопитна информация, че първият следдесетонемврийски митинг във Варна, който не е организиран от БКП, е дело на тази хипарска група<sup>71</sup>.

---

70 При търсене в Интернет на информация за варненската метъл група „Луцифер“, на адрес [http://www.google.bg/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=20&ved=0CGEQFjAJOAo&url=http%3A%2F%2Fpaper.standartnews.com%2Fbg%2Fsave.php%3Farticle%3D330516&ei=5LJwT676MsXP4Qs4bW\\_Ag&usq=AFQjCNFyO-us-3sYE3rkeQoR\\_rc-nFVBRA](http://www.google.bg/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=20&ved=0CGEQFjAJOAo&url=http%3A%2F%2Fpaper.standartnews.com%2Fbg%2Fsave.php%3Farticle%3D330516&ei=5LJwT676MsXP4Qs4bW_Ag&usq=AFQjCNFyO-us-3sYE3rkeQoR_rc-nFVBRA) попаднах на текст, който показва, че през 1984 г. Тяната все още е живее в Белослав. Този странен, неподписан от никого текст, ситуира и първия – спонтанен Джулай през същата година.

71 Тази информация не беше засечена от втори източник. Но – si non e vero e bene trovato – може да не е вярно, но е добре казано. Минимум издава настроенията в субкултурата в края на 1989 г.

Както навсякъде в страната, първият митинг за промяна е организиран от комунистическата партия. Варненската хипарска група решила, че може и тя да си направи митинг. Цяла нощ пили, рисуваха плакати и писали обяви за митинга. Към четири сутринта се пуснали по града да ги разлепят, а каквото им останало, раздавали на хората по спирките. Разказват, че купонът продължил цял ден, а когато приближило времето за митинга, групата нарамила плакатите и се отправила към обявеното място. Очаквали са, че там ще заварят обичайните заподозрени – от хипарската и околхипарската среда. Но се оказало, че на площада се е събрал истински митинг и някакви хора ги посрещнали с думите: „А’ре бе, вас чакаме, нали вие сте организаторите?“. Групата се видяла в небрано лозе, но, както се изрази един от тях, „и тук, слава Богу, имаше кой да яхне митинга“. Не зная каква част от тази история е истина, но, като познавам хората от групата, съм напълно склонен да ѝ вярвам. За мен най-забавна е информацията за чутовния плакат, който групата е носила: „Стига зелен хайвер, искаме черен“. Това не звучи много хипарски, но издава (освен прекрасното чувство за хумор) и част от илюзиите, които подсъзнателно носеха младите в България през 1989 година<sup>72</sup>.

По-горе споменахме и факторът „харизма“. Наличието на фигура като Тяната може, при съчетание с другите

---

72 Любопитно е, че всички мои западни гости след 1990 година се учудваха как хора, считащи себе си ако не за хипита, то за нещо подобно, гласуват за партии, определящи себе си като десни. Това просто не попадеше в тяхното определение за „хипарско“. Естествено, подобно учудване се дължеше както на непознаване на реалната ситуация при социализма, така и (лично мнение) на пълно отсъствие на историзъм.

фактори, да тласне един назриващ процес към ускорение.

За разлика от руската „Система“, българската хипария не е съставена от лидерски групи, самата институция „лидер“ реално не съществува<sup>73</sup>.

Но с употребата на термина „харизма“ следва да се внимава. Още Макс Вебер, изследвайки типовете господства, отбелязва, че харизмата не е постоянна<sup>74</sup>. Освен това, както е известно, тя има свойството да се рутинизира<sup>75</sup>.

Не на последно място – когато един антрополог употребява термина, той трябва да уточни и типа харизма, за който говори. В едно съвременно изследване<sup>76</sup> се изброяват няколко типа харизматични личности: харизматик – месия, харизматик – милитарист, харизматик – популист, харизматик – интелигент, харизматик – маргинал. Колкото и елементарно да изглежда, трудно е поставянето на Тяната в някоя от тези категории – прилягат му както харизматик – интелигент (харизматична идентичност с изкуствен характер, манифестирана в хуманитарната обществена сфера), така и харизматик – маргинал (идентичност, която се проявява в прагова социална среда или в период на прагова екзистенциална ситуация). Счита се, че

73 Макар сред пънковете, част от Деградетата да имаше човек и с такъв прякор - Лидера.

74 Вж. например: Вебер, М. Типы господства. - Социологические исследования, 1988, № 5. За влиянието на Вебер върху антропологията – както и за харизматичното лидерство вж.: Keyes, C. Weber and anthropology. - Annual Review of Anthropology, 2002, 31, pp. 233–255.

75 Тэрнер, В. Цит. съч., с. 202.

76 Зинев, С. Харизматическая личность: идентификация и манифестация в трансформирующемся мире, Ставропольский Государственный Университет, Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Ставрополь, 2005.

харизматикът – маргинал най-често се появява в период на социални трансформации, като ролята му е амбивалентна – от една страна той е носител на креативно начало, което може да зададе на обществото нови ориентири, но от друга страна притежава силен деструктивен потенциал, способен да причини сериозни нарушения в социалната структура.

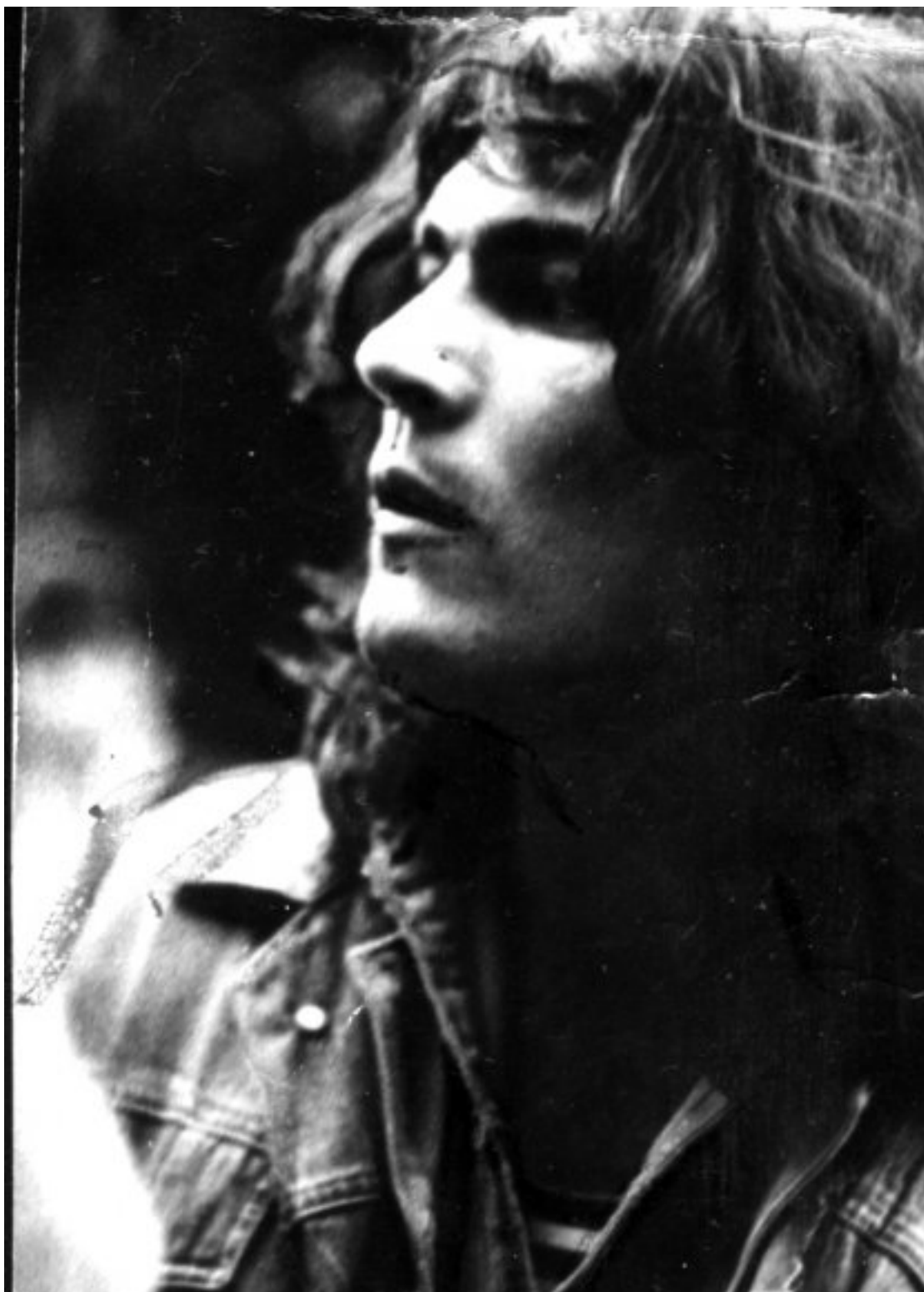
И още нещо – съществува теория, че харизматичната личност съзнателно или не успява да разчете схеми в социалното и индивидуално поведение в конкретен контекст<sup>77</sup>.

И все пак, склонен съм да кажа, че Тяната притежава харизма. От постоянно бликащата у него жажда за живот, която обикновено заразява останалите, през неочакваните му хрумки, до уникалния му усет за българския език – речта на Тяната е изпълнена с ocasionализми, специфични метафори, поставени в различен контекст цитати. Тази харизма личи и във фотографиите, правени на различни места и в различно време и години, не само на Джулай.

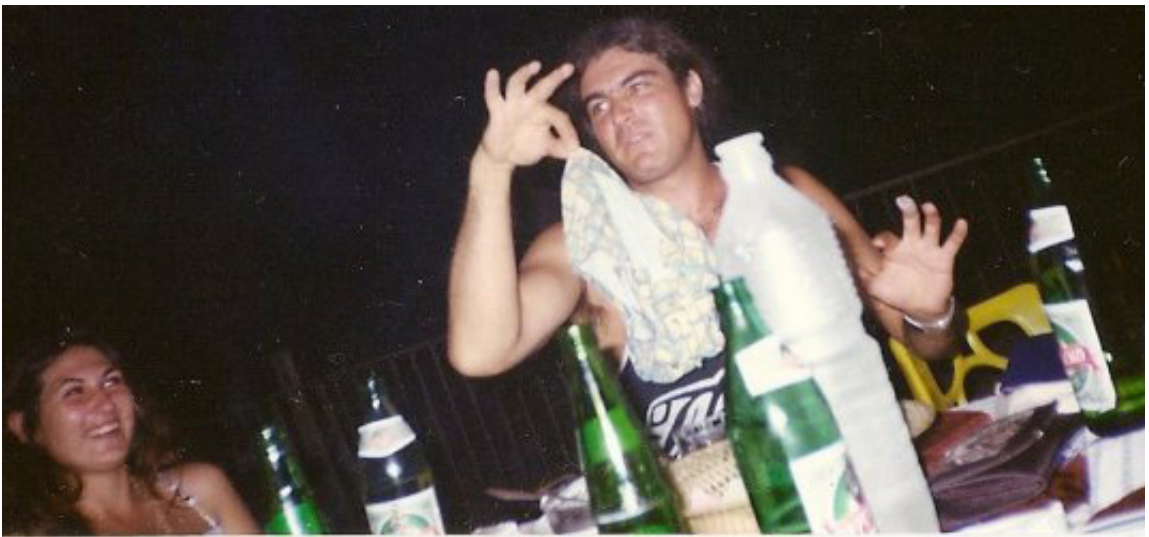
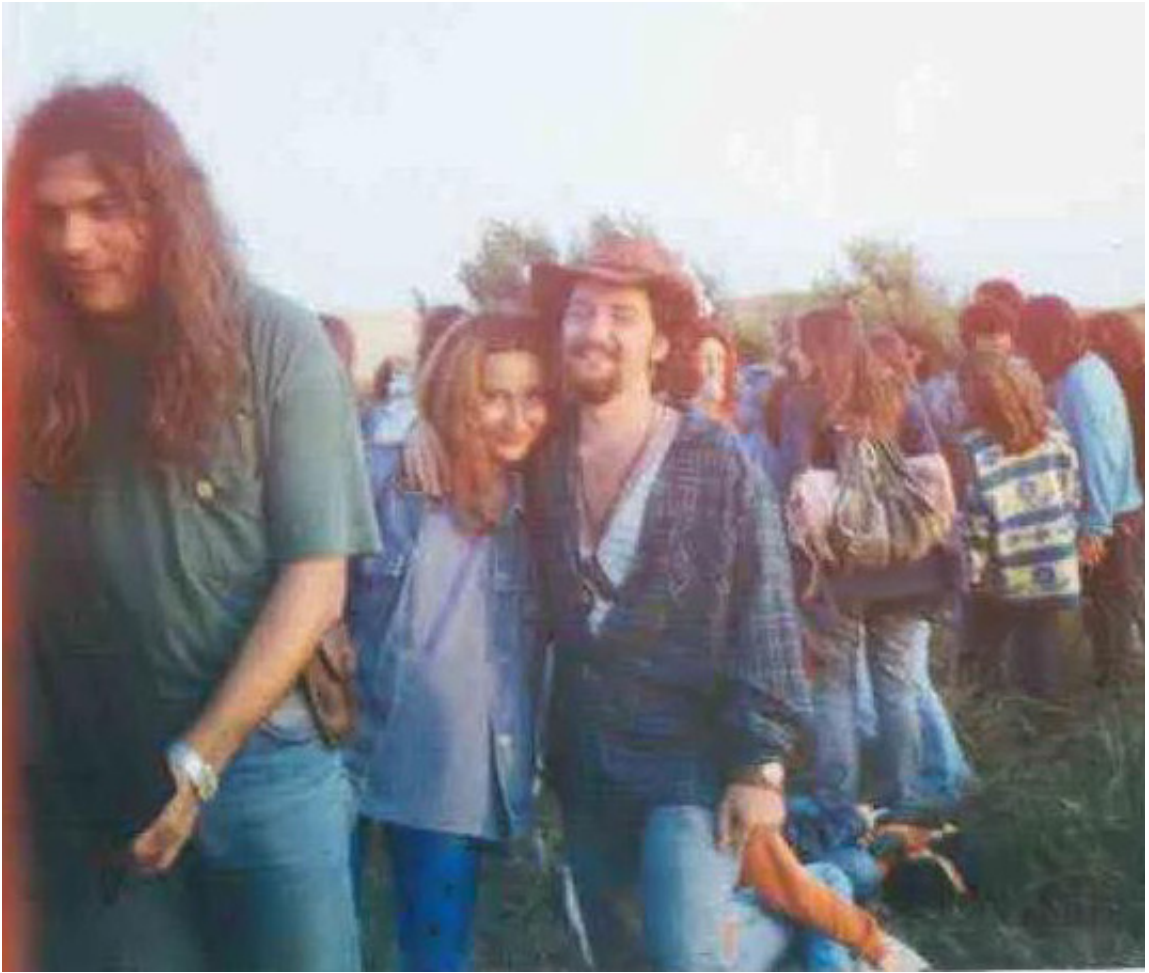
Тук може би е уместно да направим още едно сравнение.

Покойният Боби Брадата също притежаваше харизма. Неговата също не се вместише в предложените от Сергей Зинев определения за харизматична личност. Но при всички случаи се отличаваше от тази на Тяната. Боби беше майстор в това да бъде душата на компанията, но не беше способен да организира, да събере около себе си голяма група (или големи групи); да създаде усещането за единство на всички. Това качество притежаваше (и, мисля, все още притежава) Тяната.

<sup>77</sup> Бюканан, М. Социалният атом. С., Изток-Запад, 2011, с. 169.



**Няколко снимки на Тяната като харизматичен водач**





По-горе беше показано, че субкултурите споделят социални норми, културни особености и модели на поведение. Следователно, българската хипария също проявява склонност към общо групиране, към създаване на „анклави“. Това, че пръснатите из цялата страна анклави могат за кратко да се съберат на едно място, е схема, която Тяната е успял да разчете.

За да бъде разпозната тази схема, обаче, следва Джулая да бъде разгледан по отблизо – възникване, протичане, ритуалност.

Българският хипар се схваща като човек в движение, пътник, преместващ се в пространството, с което се и разграничава от обществото като „заседнала“ формация. „Когато пространството почва да се мисли като анонимно множество от равностойни точки (т.е. когато то се лиши от всяка символичност), ти не само можеш да се озовеш във всяко X; Y; ти трябва да се движиш, тъй като мястото ти се е оказало свръхбедно, нямаш никакви причини да заемаш тъкмо него; ти си се озовал в перманентно изгнание.“<sup>78</sup>.

„Скитането е опората, гръбначният стълб на националната общност. Тя не би могла да съществува, ако нейните членове се виждат веднъж годишно на морето. Националната общност предполага постоянно активна мрежа от познанства“<sup>79</sup>.

Защо това е важно става ясно от полемиката относно историята на Джулая, която самите стари джулайци проведоха във Фейсбук, в групата Старите кучета по повод

78 Дичев, И. Граници между мен и мен. С., Български писател, 1990, с. 82.

79 Вълковски, Ю. „Неформалните младежки групи: градски и национални общности“, ръкопис, 1995 г., с. 2.

публикация в списание „Осем“<sup>80</sup>. Покрай множеството разглеждани тези е и за това, че идеята за празника не е на Тяната, а на Калина. Текстът от в-к „Стандарт“ сякаш подчертава това:

„Луда любов слага началото

Любовна история е в началото на традицията за посрещането на юлския изгрев. На 30 юни срещу 1 юли 1984 г. момче и момиче дълго се изпращали по варненските улици и той изпуснал последния автобус за Белослав. Влюбените решили да изчакат заедно първия рейс на сутринта. В Морската градина обаче било опасно да скитат. Алеите кръстосвал милиционер с мотор с кош, а в него – зло куче. Затова младежите отишли на вълнолома. Момичето, което сега е голяма музикантка в Швейцария, веднага свързала датата с песента на „Юрая Хийп“. Дошли и още двајсетина приятели, сред които покойният вече, но много известен китарист Виолин Станкович, Стоян Георгиев-Тяната и още много фенове на рока.“

В този текст има поне още едно странно нещо: влюбеният, изпуснал автобуса за Белослав, е Тяната, който фигурира веднъж с името си, но като присъединил се, веднъж като човекът отишъл с любимата си на вълнолома.

И така, имаме вече две версии: според тази, на която настояват някои варненци, Джулая<sup>81</sup> е идея на Калина и се отнася поне към 1984 година (според Лида Ангелова

---

80 Текстът може да бъде намерен на адрес [http://www.spisание8.bg/рубрики/история/660-истината-за-джулай-морнинг.html?fb\\_comment\\_id=bc\\_10150318984836833\\_24940757\\_10151086562081833#f71d00d21fd878](http://www.spisание8.bg/рубрики/история/660-истината-за-джулай-морнинг.html?fb_comment_id=bc_10150318984836833_24940757_10151086562081833#f71d00d21fd878). Самата дискусия е във ФБ-групата „Старите кучета“ - <https://www.facebook.com/groups/10150109931390381/>.

81 Изпускането на пълния член, изискван от българския език, тук е съвършено съзнателно. Някак си не ми стои да кажа „Джулаят“, сякаш го одушевявам.

– даже 1983, като Тяната дори не е присъствал). Другата версия е за прословутия казармен наряд на Тяната и за първи Джулай 1986 година. Доколкото в списание „Осем“ са интервюирани двама души – Люба Стойчева и Владо Илиев (Шуменски)<sup>82</sup>, - версията за 1986 година стои също убедително.

(Най-любопитна се оказва версията на пловдивчанина Христо Марков, който отнася началото на Джулая през 1979 година – със съвсем друга компания<sup>83</sup> от абсолютно неизвестни ми „легендарни хипари“ – в случая кавичките не са ирония, а просто цитат.)

Лично за мен двете версии – 1984 и 1986 не си противоречат. Малцина обръщат внимание на простия факт, че според легендата Тяната се е зарекъл да направи така, че **никой да не посреща първото юлско утро сам**. Т. е., намерението му е да го превърне от локално в национално събиране.

Джулая се определя от самата хипария като „най-големият хипарски празник“. Вълковски отбелязва, че общите празници са задължителен елемент за съществуването на националната общност (мрежа). На 30 юни от сутринта във Варна започват да пристигат младежи – от 15 до над 30 годишна възраст, - които към обяд започват да се събират – първо в кръчмата „Звънче“, намираща се точно срещу кораба „Дръзки“<sup>84</sup>. Доколкото кръчмата трудно може да

82 В коментарите си Владо твърди, че по време на интервюто е звънял на Янкича за подробности, така че, според него, интервюираните на практика са трима.

83 <http://toross.blog.bg/politika/2010/06/30/djulaia-e.570008>, последно посещение – май 2011 г.

84 Историчите обаче знаят, че това всъщност не е „Дръзки, а неговия близък „Смели“.

побере участниците в един Джулай, масата „на оръдие“ или „на рок-поляна“ (тук съм чула две версии: според първата това е едно и също място, а според другата са две различни места в Морската градина под Военноморския музей до музейното оръдие – до артилерия, другото – до Планетариума). По земята са разстлани спални чували. Алкохолът, кафето, водата, едновременно звучат няколко касетофона, китари. Мнозина предпочитат да поспят, тъй като е общо-взето безсънна нощ. Часовете до здрач са за генерална репетиция за същинския празник – за приятели, които не са се виждали цяла година. Някои са в групи, защото освен пиенето, което мислят навсякъде и с всеки, на Джулая се разговаря, пее се стихове, пеят се – нерядко нови и непознати.

След здрачаване цялата група (достигал е около 10 души) се пренася на вълнолома, при фара. Там са разстлани чувалите и всяка група определя мястото си.

Атомарността на структурата, въпреки че е индивидуален, а не на междугрупов признак, означава, че групите, за които става дума, не повтарят териториалното деление. На „Джулая“ една група може да се състои от хора, живеещи в съвсем различни градове.

Сутринта, около 5.30 ч. всички вперват поглед в добре позната точка на небето, от която трябва да се покаже първият слънчев лъч. За този, който го види пръв, има една бира награда. В момента на появата на слънцето се пуска предварително подготвената на касетофона песен July morning. Песента повечето изслушват прави, мълчаливо,





### **Джулай 1988 или 1989 г. Рок-поляна**

гледайки слънцето. Това на пръв поглед напомня езически или дъновистки обред, но всъщност е израз на типичен за градската култура стремеж „назад към природата“ и радост от настъпването на „хипарския сезон“, сезонът на свободата и скитането – лятото. След ритуала хората се пръсват из града да търсят шкембе-чорба и бира – сутрешната им консумация е почти ритуална за хипарията. В рамките на следващите няколко дни започва едно



**Под фара**

своеобразно „преследване“ на групите из Черноморието. Те ще се засичат и разминават в Бургас, Несебър, Созопол или Варвара цяло лято - практически до края на септември.

Защо наблягам на тази колективност? Защото създателите на Джулая<sup>85</sup> интуитивно са чувствали нуждата не просто от купон, а от ритуал, за да се осъзнае хипарската субкултура като едно цяло.

Ивайло Дичев посочва, че ритуалите винаги са миметични. „Ритуалът по определение почива на имитацията поради отвъд-понятийната, образно-телесна форма на своето усвояване: няма как да ви обяснят в рационални термини как да се молите, как да коленичите за изповед“<sup>86</sup>. Впрочем, Кристоф Вулф обръща внимание, че повторението и мимезиса, лежащи в основата на ритуала, имат за функция обществото да си осигури кохерентност и устойчивост<sup>87</sup>.

Дичев посочва и още един мимезис – той цитира Вебер, според когото градските ритуали обикновено повтарят ритуалното побратимяване, синойкизма, чрез който са създадени градовете на антична Елада<sup>88</sup>. Точният текст на Вебер гласи, че полисът винаги се явява „резултат от синойкизъм – ако не винаги на съвместно население, то

---

85 Както вече посочихме, няма никакво значение дали това е Тяната, Калина или някой друг. Това по никакъв начин не променя същността на анализа.

86 Дичев, И. Пространства на желанието, желания за пространство. С., Изток-Запад, 2005, 137-138.

87 Вулф, К. К генезису социалного. Мимезис, перформативност, ритуал. - СПб.: Интерсоцис, 2009, с. 102 и сл.

88 Дичев, И. Цит. съч., с. 137.

**Синойкизъм в действие. Отляво надясно: Свилен (Варна), Вилиан Велков Сома (Русе), неизвестна девойка, зад нея – Десо (Габрово), Боби Брадата (Пловдив), Тяната (Варна), над него – Дидо Драгнев (Варна – след неговата сватба 1989 г. стана голямата „манифестация“), Роберт Леви (София), Анка, Орлин Дянков и Парис Сивриян (Варна), долу – Кристиян (Варна), Рунтата (Пловдив). Извън снимката, до фотографа е Краси Йорданов – Бургас. Според него фотографът е от Габрово, но моят спомен е, че беше от Шумен, най-вероятно Вальо Малкия.**







във всеки случай на фактическо клетвено обединение”<sup>89</sup>. Парадоксално, но това е по-близо до смисълът на Джулая от всякакъв тип миметичност – дори поради факта, че той е уникално явление, не съществува никъде другаде по света, така че Тяната и сие не е имало на кого да подражават<sup>90</sup>.

Ако трябва да дадем съвременен определение на Джулая, той може да попадне в графа „изобретени традиции“ – термин, въведен от Ерик Хобсбаум<sup>91</sup>. Тя е въведена в смисъл на набор от практики, обикновено управлявани чрез открити или негласно приети правила; той има ритуална или символна природа, която се стреми чрез повторение да внедри известни ценности и норми на поведение, а това автоматично включва приемственост с миналото”<sup>92</sup>. Тази приемственост е свързана с една дълга българска бохемска традиция. Зозите и суингите в България от 50-те години на миналия век имат тази традиция зад гърба си като своя база. Но ако искаме да бъдем времево и стилово коректни, трябва да посочим конкретно поетичната и артистична бохема от първата половина на 40-те години, много подобна на тази, от която в САЩ произхождат битниците.

---

89 Вебер, М. История хозяйства. Город. Москва, „КАНОН-пресс-Ц”, 1998, с. 291.

90 За значението на ритуалите в модерното и постмодерното общество вж.: Moore, Sally Falk and Barbara Myerhoff. Eds., *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1977; а също и: Gusfield, Joseph R. and Jerzy Michalowicz. *Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life*. - *Annual Review of Sociology*, Vol. 10 (1984), pp. 417-435.

91 Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. Eds., *The invention of tradition*, Canto edition, Cambridge University Press, 1992.

92 Ibid. , p. 1.



В очакване



#### 4. Съвременни рефлексии върху Джулая. Морална паника с обратен знак

Сега е момента да навлязва в другото загатнато в началото на параграфа поле – масовизирането и официализирането на Джулая, а оттам – комерсиализацията и опошляването му. Този процес протича едновременно с друг – попадането на Джулая във фокуса на медиите. Дали превръщането на празника в медийна тема предхожда официализирането му, или обратно, е въпрос за първичността на кокошката или яйцето. Макар че: „Ригидният по определение ритуал днес се имитира глобално. И в това няма нищо странно, тъй като ритуалната компетентност се предава в неопосреденото от понятия телесно подражание, което пък днес минава през медийно мултиплицирания образ. Днес ние живеем с гледката на всевъзможни празници, ритуали, символики в реално време, препредавани в своята фактичност отвъд всякакво разбиране и ценностна съпричастност. Там правят така, обличат това, пеят онова – и това ги прави да са там. Оттук странното наглед обстоятелство, че наместо просвещение развитието на съвременните медии разнася по всички краища на света ритуали“<sup>93</sup>!

Имам известен късмет. Пред мен е брой 27 от 3 – 9 юли 1989 г. на варненския вестник „Полет“ (който се титулова „Младежко седмично издание на вестник „Народно дело“). Статията е озаглавена „Юлски вълнорез“ и заема (заедно със снимките) по-голямата част от първа и цялата шеста страница на вестника<sup>94</sup>. Да отбележим и че вестникът е

93 Дичев, И., Цит. съч., 145-146.

94 Любопитно е, че в статията има кратко интервю с Тяната



Слънцето!



**“There I was on a July morning” В средата с очилата и лентата в косата е покойният поет Орлин Дянков**

---

(представен е като „Стоян, работник“), в което той разказва историята от казармата: „През 84-та в казармата реших, когато изляза, ако съм с непромито съзнание и недеформирана психика, ще си събера всичките приятели, ще отидем на вълнолома и ще направим един готин купон. Когато сутринта в 5 и 20 изгрее слънцето, ще паднем на колене и ще пуснем „Джулай морнинг“ на Юрая Хийп... и ще бъдем първите в България, които са посрещнали първото юлско утро. Искях това да стане една хипи Нова година. Така и стана. Отначало бяхме трийсет души, после шейсет, после сто, днес сме повече от двеста. Това ме радва, много ми е готино, когато дойдат хора от цяла България“.

таблоид.

Още тук може да се види, че вечерта на 30 юни 1989 година във Варна са се вихрили два Джулая – единият на Младежката площадка (какво е това?), където тече метъл концерт с участници „Ера“, Ахат“, „Фокус“, „Конкурент“ и „Луцифер“ (фронтмен на последната група е Виолин Станкович – Вили Пингвина, един от най-първите джулайци); другият е на рок-поляна и вълнолома. Единият е организиран и институционализиран (от ДКМС, вероятно?); другият е спонтанният, естествен, жив Джулай.

От този момент нататък е пусната в ход машината, която профанизира спонтанния бунт на група млади хора, позволили си да търсят в истинското, а не имитираното единение и в истински, макар и привнесени (далеч не всички) културни образци свободата да бъдат себе си. Както споделя по друг повод Жоро Ная Ная (брат на Владо Мичурина), имаме опит да се обезличат и оплюят „идеалите на едно поколение или по-точно тази част от въпросното поколение, която носеше със себе си прогресивното в държава, където то беше забранено...<sup>95</sup>“

Въпросът, който формулирам, е: защо се случи това с Джулая?

В последните години на социализма все повече хора си позволяваха критика на режима. Появяват се т. нар. „неформални сдружения и организации“, сред които Екогласност, Независимо Дружество за защита правата на

---

95 Това е коментар към оплюваща Джулая статия на Валери Найденов в L'Europeo Bulgaria, публикувана във Фейсбук на страницата на L'Europeo. Адресът е <https://www.facebook.com/notes/leuropeo-bulgaria/хипарят-с-ямурлука-за-джулая-и-други-мезета-към-ментетата/469741429720196>, последно посещение на 20.07.2012 г.

човека, Клуб за подкрепа на гласността и преустройството и др<sup>96</sup>. Някои от тях се опитват да правят нерегламентирани демонстрации, други искат разрешение, което им отказано.

По-горе вече казахме, че към края на 80-те държавата започва да проявява известна търпимост към субкултурите, но е очевидно, че известно притеснение е имало, особено ако се вземе предвид и нерегламентираното шествие на 01.07.1989 година, когато хипарията преминава по улиците на Варна на път за сватбата на Дидо Драгнев.

Каква е връзката? „Ритуалното знание често е източник на политическа власт“, казва Кейтрин Шпилман<sup>97</sup>. В случая с Джулая, обаче, страхът не е, че ритуалът е източник на власт, а че е инструмент за изплъзване от властта. Забраната му би го направила прикрит, но не и контролиран.

Единственият начин явление като Джулая да бъде поставено под контрол, е като се институционализира, а впоследствие и комерсиализира.

Не съм привърженик на конспиративните теории и съм далеч от мисълта, че срещу Джулая съществува някакъв зловещ заговор. По-склонен съм да мисля, че с преминаването към пазарна икономика се случва това, което толкова възмущава Джек Гайгър: „когато контракултурата роди нещо ценно, системата го задига и ти го продава обратно“<sup>98</sup>! Това не може да се стане без

96 Подробна информация за почти всяко сдружение, организация или партия вж. на <http://www.omda.bg/index.php?IDMenu=1&IDLang=1>, последно посещение юни 2012.

97 Spielmann, K. A. Feasting, Craft Specialization, and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies. - American Anthropologist, New Series, Vol. 104, No. 1 (Mar., 2002), pp. 195-207.

98 Дайнов, Е. Забавленията на другата половина. София, УИ



участието на медиите.

Тук е моментът да навлезе в медия антропологията.

Като начало реших да проверя съществува ли някаква тяхна реакция на съществуването на субкултурата и в частност на Джулая. Признавам откровено, че очаквах да открия нещо, напомнящо „моралната паника“ на Стенли Коен<sup>99</sup>, като разчитах да направя компаративния анализ, за който ратуват Гинзбърг, Абу-Лугод и Ларкин<sup>100</sup>, още повече, че в книгата на Коен има множество препратки към британски медии. Вероятно съм разчитал на факта, че според него моралната паника създава отрицателен образ там, където реално девиантност не съществува. А българската социалистическа преса даваше множество примери за конструиране на враг. Оказа се, обаче, че няма какво да сравнявам.

При такава ситуация мога да погледна как се е развивало и променяло представянето на Джулая в българските медии от 90 година насам. Какво ни дава това?

На първо място, позволява да се търсят отговори на някои от въпросите, които антрополозите поставят. Например, питането на Гинзбърг, Абу-Лугод и Ларкин „как медията позволява или предизвиква работата на властта и потенциала на гражданската активност“. Или следните въпроси на Елизабет Бърд: Чии истории се разказват, чии не и защо? Как стандартните журналистически практики и ценности варират в различните културни контексти и „Св. Кл. Охридски“, 1991, с. 91.

99 Cohen, S. *Folk devils and moral panics : The creation of the Mods and Rockers*, Routledge, 2002.

100 Ginsburg, F., L. Abu-Lughod, B. Larkin. Eds., *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, University of California Press, 2002.

как това произвежда различни видове новини? И как след това историята става част от обичайната реалност в даден културен контекст?<sup>101</sup>

В това изброяване има един въпрос, който стои някак двусмислено: за варирането на журналистическите практики в различни културни контексти. В изложението на Бърд става въпрос за практикуването и употребата на журналистиката в различните култури. Аз обаче си позволявам известна спекулация: приемам, че в процеса на българския преход<sup>102</sup> културните контексти са се сменяли няколко пъти.

Бърз поглед върху медиите от 90-те години насам показва някои любопитни неща.

Първи към Джулая проявява интерес новопоявилият се вестни „24 часа“. Главните редактори Петьо Блъсков и Валери Найденов тичат на лов за новини – а новина е всяко нещо, за което досега не се е писало<sup>103</sup>. Джулая прекрасно се вписва в тази категория. Новост е и вкарването на уличен език и терминология, заета от запад в пресата. С лека ирония джулайците са наречени „децата-цветя“. Морална паника няма, точно обратното. По-интересно

---

101 <http://www.aaanet.org/pdf/upload/51-4-Elizabeth-Bird-In-Focus.pdf>, последно посещение януари 2012 г.

102 Полезно е да отбележим, че терминът „преход“ има множество определения и е натоварен с (често) противоречиви конотации. Оставям настрана спора дали българският преход е завършил или не, където също се сблъскват полярни мнения. Любопитна, макар и остаряла, библиография върху него вж. в: Беновска-Събкова, М. Политически преход и всекидневна култура. София, АИ „Марин Дринов“, 2001, 16-19.

103 Нека не забравяме, че тогава все още няма жълта преса. А дори ежедневни неща, погледнати от определен ракурс, могат да бъдат оцветени в жълто.

е внушението – в категорията „деца-цветя“ попада едно почти цяло поколение. Това е съществено: благодарение на това внушение към Джулая се устремява „куцо и сакато“, повечето от прииждащите нямат нищо общо със субкултурата. Самата субкултура отсъства. Кои са тези хора, създали Джулая? Защо? За да дадат медиите отговор на тези въпроси, те следва да си ги зададат.

Както ще видим, това има последствия. А отсъствието на морална паника също е показателно – в действителност представянето е хладнокривно.

Анджела Макроби и Сара Торнтън пишат в нашумяла статия: „Моралната паника, някога непреднамерен резултат на журналистическата практика, изглежда се превръща в цел. По-скоро в периоди, в които обществата са субекти на „всяко сега и тогава“, моралната паника се превръща в начин, по който ежедневни събития се поднасят на вниманието на публиката. Тя е стандартен отговор, позната, понякога скучна и даже нелепа реторика, а не някакво изключително въздействие. Използват я политици, за да оркестрират някакво съгласие; бизнесмени, за да стимулират продажбите в определени пазарни ниши; и медии, за да превърнат домашните и обществените дейности в достойни да запълнят новините. Така моралната паника се произвежда ежедневно”<sup>104</sup>.

Защо привеждам този цитат, при положение, че съм установил липсата на морална паника в медиите? Заради парадокса, че отсъствието е вид присъствие с

---

104 McRobbie, Angela and Sarah L. Thornton. Rethinking „Moral Panic“ for Multi-Mediated Social Worlds. - The British Journal of Sociology, Vol. 46, No. 4 (Dec., 1995), p. 560.

обратен знак. Не само морална паника – в тези материали липсва всякаква оценъчност. Липсва и още нещо много важно – липсва субкултурата, чийто идентификационен маркер и обединяващ ритуал беше празникът. В медиите емоционално преживяване като Джулая се представя като рутина. (Ако искам да бъда честен докрай, на резултатите от това представяне именно джулайци реагираха с морална паника).

В цитата фигурира нещо много важно – употребата на моралната паника, а в изследвания случай – на преднамереното отсъствие на оценка и пристрастие. Първо редица кметове по Черноморието започнаха да организират Джулай. За да се стигне до щуротии от рода на Джулай на „Какао Бийч“ (престижен и скъп ди-джей клуб в Слънчев бряг). Разбира се, най-развихрен е кметът (самообявил се за кметъл) на Каварна Цонко Цонев. Той организира масово посрещане на Джулая на Камен бряг, на което се събират няколко хиляди души, а вокалистът на Юрая Хийп Джон Лоутън изпълнява песента July Morning на живо. Изглежда мило. Но това не е Джулай.

Първоначалната реакция на субкултурата беше изнасянето във Варвара. Но мнозина дори спряха да ходят. Лишена от естествената си обединяваща точка, хипарската субкултура започна да се разпада. И само благодарение на заклетите скитници и хипари като Владо Шуменски имаше спорадични прояви.

Ето какво написа в блога си Кирил Станков, стар джулаец, кинорежисьор, който вкара специални кадри от Джулая в документалния си филм „Фелафел –



# ОБЩИНА ШАБЛА

Комитет за честване на Джулай  
и Сдружение „Обединени за Шабла“

## ВИ КАНИ НА

Концерт на Милко Мелев - тенор

Изложба - албум на Люба Захова

НА 30.06.2011г.

**„Комитет за честване на Джулай“? Явно е важна дата ако не в националния, то поне в Шабленския календар**

Българско сирене”, приет е от групата Uriah Heep за един от официалните си режисьори, снимал е документален филм за тях, и чийто първи игрален филм носи точно това заглавие – „Джулай“:

**Защо не отидох на July Morning...**

„Годината е 1986. Датата – 30 юни.



Варвара – 1993 или 1994

Петима „юноши“, както тогава се наричаха младите хора, всички с дълги коси и дънкови якета, се събират на вълнолома във Варна. Спонтанно, без никаква конкретна идея. Със сигурност без никаква мисъл, че започват някаква традиция. Може би поради простата причина, че по онова време нямаше денонощни кръчми.

Започва голямата ваканция, започва лятото – време на свобода, път, море, безгрижност.

По една случайност решават да изпеят July Morning (за тези които не знаят - третото парче от албума 'Look At Yourself' на „Uriah Heep“, 1971). И после Sunrise (The Magician's Birthday, 1972). С китари, не с уредби. Това е. Така се ражда July Morning.

На следващата година юношите са вече 20-30, на следващата над 100. Мястото си остава същото – вълнолома във Варна.

Няколко години по-късно, тези които за първи път прекарват нощта срещу 1 юли на брега на морето ще спрат да се събират на вълнолома. Отиват на юг, във Варвара. Или на Галата. Но не и там където от идеята за July Morning не е останало нищо – местата, където сега се събират хиляди, където цяла нощ се предлагат напитки, сандвичи и безплатни презервативи...

А каква всъщност е идеята? Нищо особено. Да се отбележи началото на лятото. Да се почете „култа“ към свободата. Която тогава беше в голям дефицит. Но тези, които я търсеха знаеха какво е. И че тя се ражда първо в душата.

Годината е 2009. 30 юни. Един човек е убит в спор за място за палатка на Джулая.

Във Варна, седнали пред хотелите, построени от същите онези, за които навремето свободата нямаше никакво значение, а днес я мерят с пари, седят връстници на онези петимата, пият скъпи коктейли и се любуват на лъскавите си коли, паркирани наблизко. Изгрева може и да не дочакат, зад тях е комфорта на хотелската стая. Може би нямат нужда да търсят свободата си. Смятат, че са я намерили или поне, че могат да я купят.

Около Каварна се събират хиляди, подмамани от рекламите за рок-фест и посрещане на „празника“ с един от вокалите на „Юрая Хийп“. Кметът на града организира концерт след концерт, превърнал един цял град в собствена

фирма. Нарисувал образите на собствените си рок идоли върху фасадите на блоковете, които въпреки това имат вездесъщия социалистически облик. Капанчета продават топла бира и соеви кебапчета. Тълпа. Шум. Премрежени погледи. Тонове боклуци и пластмасови бутилки. Миризма на изтощени хора.

Само на няколко километра се ширят хектари голф игрища. Кметът без съмнение има „пръст“ и там. Достъпът е ограничен. Позволен е само за тези, които нямат нужда да търсят свободата, защото, както вече писах, са свикнали да я купуват. Абсурден контраст. Но на кого му пука? Нали се правят пари. И от Джулая, и от голфа. The show must go on...

Къде ли са онези петимата? Един е в София. Един е мъртъв. Един си гледа детето във Варна. Но със сигурност не са нито в Каварна, нито на плажа в Бургас. Нито някъде другаде, където полуразумни същества се друсат под ритъма на еднообразна техно музика или – да! – чалга. За да дочакат изгрева с неизменната песен, за която нямат идея каква и чия е, да не говорим за какво се пее.

Е, слънцето все пак изгрява, слава богу, или – както преди няколко години ми каза един от онези петимата – „И тая година го пуснаха... Да видим следващата“.

Една позната ми писа преди малко, че съжалявала, че не могла да иде „На Джулая“. Нямамо квартира... Само че на Джулай не се ходи. Джулая не е място, нито дата. То е състояние на духа. Търсене. И понякога, ако наистина искаш, е и намиране.

Сигурно ви е ясно защо не „отидох“ на Джулая. Няма



нужда. Ако искаш, може да си на July и в Тамбукту. Или в Тутракан (чиито враг номер едно навремето беше Роналд Рейгън).

Това е. Годината е 2009. Датата – 1 юли. Джулая все още не е мъртъв, ако и да се опитват да го убият с пари, организация, концерти и кебапчета”<sup>105</sup>.

През 2010 година Кирил Станков покани хора да посрещнат Джулая в планинското село Ганчовец, където живее.

Нека да обобщим. За да се превърне Джулая в комерсиален продукт, в стока<sup>106</sup>, той следва да се отчужди от групата, която го е създала. Това отчуждаване може да се извърши, ако самата група се negliжира, разтвори сред множество хора. Или, казано с думите на Елизабет Бърд, нейната история не се разказва. За медията хипарията няма история и поради това не е история. Това е причината поради която разглеждам дискусията, проведена от членовете на ФБ групата „Старите кучета” около публикацията в списание „Осем”, като отстояване на идентичност и ценности. И това е единствената причина да се ровят в историята на празника и да спорят за основателите му.

Оттук нататък на Джулая му предстоят още медийни

---

105 <http://kirilstankov.blog.bg/lichni-dnevnic/2009/07/01/zashto-ne-otidoh-na-july-morning.357127>, последно посещение 3.07.2012 г.

106 Буквално погледнато, стоката са кебапчета, бири и всякакви неща, които се продават на всеки панаир. Но в един по-общ план самият панаир – или Джулая, или всеки друг празник – са стоката. В цитирана по-долу дискусия Парис Сивриян пише: „И си мисля, как в "Камелия" се стягаха за кетъринг на Джулай на Камен бряг със скари, бири, менти и мастики, а к'во е туй животно Джулай, никой не знае и не го интересува. Важно е альш-веришът да върви”. Тя постна и линка <http://www.desant.net/show-news/24911/> (последно посещение 6 август 2012), в който чалгизацията на Джулая е ясно артикулирана.



**Джулай 2012, Иракли – Кирил Станков, Владо  
Шуменски, Роберт Леви**



„част от обичайната (common-sense) реалност в даден културен контекст“. Но самите контексти търпят някои (често едва доловими) изменения. Позатихналата след краха на Виденовото правителство (1997 г.) политизация на българското общество започва да се връща след идването на Симеон Сакскобургготски на власт (2001 г.). Джулая влиза в полезрението на политиците. Те го използват, „за да оркестрират някакво съгласие“<sup>107</sup>. Не е нужно да преровим цялата преса. Заглавия като „Даниел Вълчев<sup>108</sup> ще пее на Джулая в Камен бряг“<sup>109</sup> от 2009 г., или „Хеви кметъл“<sup>110</sup> от същата година, в който се разказва как кметове пеят на Джулай, са достатъчно показателни. Не мога да подмина и дописката „Секретарят на НС на БСП Антон Кутев прави "соцджулай" утре за стотина младежи от страната“<sup>111</sup>, нито как Димитър Абаджиев и Димитър Корназов от РЗС си правят предизборна агитация на празника<sup>112</sup>. Да не говорим за „шедьовъра“ „Джулай морнинг в Мароко – референдум за демократична конституция“<sup>113</sup>, където празникът на българската хипария се обвързва със събития от далечната африканска страна.

Впрочем, нека погледнем „как стандартните

---

107 McRobbie, Angela and Sarah L. Thornton. Op. cit., p. 560.

108 По това време Даниел Вълчев е министър на образованието.

109 <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=161684>, последно посещение 1 август 2012.

110 <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=286634>, последно посещение 1 август 2012.

111 [http://new.frognews.bg/news\\_36855/](http://new.frognews.bg/news_36855/), последно посещение 1 август 2012.

112 <http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=164662>, последно посещение 1 август 2012.

113 <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=942984>, последно посещение 1 август 2012.

журналистически практики и ценности<sup>114</sup> се проявяват в специфичен български контекст. Оказва се, че медиите също използват Джулая – за създаване на съдържание:

„Страхотен скандал се разрази в Бургас около посрещането на първоюлския празник "Джулай морнинг". Съвестен гражданин засне как служители на почистваща фирма старателно разхвърлят боклук из централния градски плаж. От общината не отрекоха за акцията, но заявиха, че за нея са виновни журналистите. Според директора на фирма "Чистота" Борислав Ангелов боклуците са върнати обратно по плажа по молба на медиите, които поискали да снимат подготовката за Джулая, но нямало как да отидат в 5,00 часа сутринта, когато реално се извършвало почистването"<sup>115</sup>.

Този стремеж на медиите към експлоатиране на Джулая в един момент започва да се проявява чрез амбивалентно отношение. Във вестник „Труд“ от 02.07.2012 г. Стефан Миланов определя Джулая така: „Иначе Джулая си е глупост – написал Кен Хенсли любовно парче, ние – разбрали-недоразбрали – сме го впрегнали в псевдобунтарска кауза срещу режим, който на всичкото отгоре вече не съществува от 20 г.<sup>116</sup>“ Може би най-ясно несигурното и амбивалентно отношение към празника се проявява в „24 часа“. Няма начин да си обясним защо в един и същи вестник в разстояние на два дни се появяват текстове, в първия от които Евгений Дайнов<sup>117</sup> възхвалява Джулая като борба

114 Bird, op. cit.

115 <http://obshtestven.pogled.info/news/13197/Video-klip-skandalizira-tazgodishniya-Dzhulai-morning>, последно посещение 3 август 2012 г.

116 <http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=949506>, последно посещение 5 август 2012 г.

117 <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=946437>, последно

не само срещу комунизма, но и срещу чалгизацията, и предлага той да се превърне в национален празник<sup>118</sup>, а във втория Валери Найденов откровено се глуми и с Джулая, и с подкрепяната от Дайнов идея: „Наистина, Европа има нужда от такъв празник. Защото за човек, който разбира английски, това е празникът на алкохолика развратник със сложно семейно положение“<sup>119</sup>.

Това е, общо-взето историята на Джулай Морнинг – такава, каквато е отразена в медиите. Но какво се случва с връзката между празника и субкултурата, която го създаде? Дали са прави от FrogNews, когато пишат: „Джулая е уникален за България поради естеството на неговото възникване и не се наблюдава в други европейски страни. Твърди се, че е възникнал като протест срещу комунистическата власт, изразен в символиката на едноименната песен на „Юрая Хийп“. Символичното посрещане на изгрева е било като посрещането на едно ново начало и едно по-добро бъдеще за първоначалните участници. След падането на комунистическия режим в страната движението продължава да съществува, но липсата на първоизточника за протест променя с времето основната идея на първото хипи-движение в България“<sup>120</sup>?

---

посещение 5 август 2012 г.

118 Идеята за това е на китариста на бургаската рок-група „Sunrise“ Георги Мархолов, който създаде съответна група във Фейсбук и дори се появи по телевизията с евродепутат от „Герб“, но както идеята, така и ФБ групата служеха единствено и само за реклама на „Sunrise“ и самия Мархолов.

119 <http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=949034>, последно посещение 29 юли 2012 г.

120 [http://frognews.bg/news\\_45918/Made\\_in\\_BG\\_Djulaia-ot\\_prottest\\_sreshtu\\_komunizma\\_do\\_vazrajidane\\_na\\_rok\\_duha](http://frognews.bg/news_45918/Made_in_BG_Djulaia-ot_prottest_sreshtu_komunizma_do_vazrajidane_na_rok_duha), последно посещение 3 август 2012 г.

Мога да приема това отчасти за вярно. Както приемам за отчасти вярно, че социализирането – работа, деца и емиграция, също влияят. Макар, че на Джуляя на Иракли през 2012 Методи Христов и Ники Кича дойдоха с децата си.

Позволявам си да предположа, че съставената от силни индивидуалности хипарска субкултура не иска и не може да се разтвори в една тълпа, с която не споделя общи ценности. В края на краищата, какъв е смисълът да отидеш на купон, на който няма нито с кого, нито какво да си кажеш.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ake, David. Jazz cultures. University of California Press, 2002.
2. Anderson, Leon. Analytic Autoethnography, Journal of Contemporary Ethnography, Volume 35, Number 4, August 2006, pp. 373-395.
3. Averett, Paige, Danielle Soper. Sometimes I Am Afraid: An Autoethnography of Resistance and Compliance. - The Qualitative Report, Volume 16, Number 2, March 2011, pp. 358-376

Axelrod, Robert, Ross A. Hammond. The Evolution of Ethnocentric Behavior, April 16, 2003, A revised version of a paper, prepared for delivery at Midwest Political Science Convention, April 3-6, 2003, Chicago. Текстът е достъпен на адрес: [http://www-personal.umich.edu/~axe/research/AxHamm\\_Ethno.pdf](http://www-personal.umich.edu/~axe/research/AxHamm_Ethno.pdf), последно посещение януари 2012.

Axelrod, Robert, Ross A. Hammond. The Evolution of

Ethnocentrism. - Journal Of Conflict Resolution, Vol. 50 No. 6, December 2006 pp. 1-11.

4. Axelrod, Robert. The complexity of cooperation: agent-based models of competition and collaboration. Princeton University Press, 1997.
5. Birx, H. James. Ed., Encyclopedia of Anthropology in 5 vol., Sage Publications, 2006, vol. 2.
6. Chang, Heewon. Autoethnography: raising cultural consciousness of self and others. - In: Walford, Geoffrey. Ed., Methodological Developments in Ethnography. Volume 12 (Studies in Educational Ethnography), JAI Press, 2007, pp. 207-221.
7. Cohen, Stanley. Folk devils and moral panics: The creation of the Mods and Rockers. Routledge, 2002.
8. Ellis, Carolyn, Arthur P. Bochner. Eds., Ethnographically Speaking: Autoethnography, Literature and Aesthetics. AltaMira Press, 2001.
9. Ellis, Carolyn. The Ethnographic I: A Methodological Novel about Autoethnography. Altamira Press, 1992.
10. Emerson, Robert, Rachel Fretz, Linda Shaw. Writing Ethnographic Fieldnotes. University of Chicago Press, 1995.
11. Fabian, Johannes. Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object? Columbia University Press, 1983.
12. Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod, Brian Larkin. Eds., Media Worlds: Anthropology on New Terrain, University of California Press, 2002.
13. Goode, Erich. Mixing Genres: It's a Floor Wax and a Whipped Topping. - Symbolic Interaction, 2006, Vol. 29, Issue 2, pp. 259-263.



14. Greverus, Ina-Maria. Poetics within Politics. Towards an Anthropology of the Own. - In: Giordano, Christian, Ina-Maria Greverus, Regina Romhild. Eds., The Politics of Anthropology at Home II, (Anthropological Journal of European Cultures), Lit Verlag, 2000.
15. Gusfield, Joseph R., Jerzy Michalowicz. Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony, and the Symbolic Order in Modern Life. - Annual Review of Sociology, Vol. 10 (1984), pp. 417-435.
16. Hobsbawm, Eric, Terence Ranger. Eds. The invention of tradition. Canto edition. Cambridge University Press, 1992.
17. Hodkinson, Pul. Goth – Identity, Style and Subculture. Berg, 2002.

<http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%91%D0%B5%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%B2>.

<http://ccl.northwestern.edu/netlogo/>.

<http://easaonline.org/>, последно посещение декември 2011.

[http://en.wikipedia.org/wiki/Agent-based\\_model](http://en.wikipedia.org/wiki/Agent-based_model), последно посещение 21 декември 2011.

[http://frognews.bg/news\\_45918/Made\\_in\\_BG\\_Djulaia-ot\\_protest\\_sreshtu\\_komunizma\\_do\\_vazrajthane\\_na\\_rok\\_duha](http://frognews.bg/news_45918/Made_in_BG_Djulaia-ot_protest_sreshtu_komunizma_do_vazrajthane_na_rok_duha), последно посещение 3 август 2012 г.

<http://kirilstankov.blog.bg/lichni-dnevnic/2009/07/01/zashto-ne-otidoh-na-july-morning.357127>, последно посещение 3.07.2012 г.

[http://new.frognews.bg/news\\_36855/](http://new.frognews.bg/news_36855/), последно посещение 1 август 2012.

<http://obshtestven.pogled.info/news/13197/Video-klip->

[skandalizira-tazgodishniya-Dzhulai-morning](#), последно посещение 3 август 2012 г.

<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=161684>, последно посещение 1 август 2012.

<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=286634>, последно посещение 1 август 2012.

<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=942984>, последно посещение 1 август 2012.

<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=946437>, последно посещение 5 август 2012 г.

<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=949034>, последно посещение 29 юли 2012 г.

<http://www.aaanet.org/pdf/upload/51-4-Elizabeth-Bird-In-Focus.pdf>, последно посещение януари 2012 г.

<http://www.aaanet.org/pdf/upload/51-4-Elizabeth-Bird-In-Focus.pdf>, последно посещение януари 2012 г.

<http://www.clio.uni-sofia.bg/BG/Backwardness-sofia%20final.pdf>.

<http://www.desant.net/show-news/24911/> (последно посещение 6 август 2012).

[http://www.google.bg/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=20&ved=0CGEQFjAJOAo&url=http%3A%2F%2Fpaper.standartnews.com%2Fbg%2Fsave.php%3Farticle%3D330516&ei=5LJwT676MsXP4QSs4bW\\_Ag&usq=AFQjCNFyO-us-3sYE3rkeQoR\\_rc-nFVBRA](http://www.google.bg/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=20&ved=0CGEQFjAJOAo&url=http%3A%2F%2Fpaper.standartnews.com%2Fbg%2Fsave.php%3Farticle%3D330516&ei=5LJwT676MsXP4QSs4bW_Ag&usq=AFQjCNFyO-us-3sYE3rkeQoR_rc-nFVBRA).

<http://www.loc.gov/exhibits/mead/field-manus.html>, последно посещение януари 2010 г.

<http://www.media-anthropology.net/>, последно посещение декември 2011.

<http://www.narodnodelo.bg/news.php?news=13792>,

последно посещение 5 август 2012.

<http://www.omda.bg/index.php?IDMenu=1&IDLang=1>,

последно посещение юни 2012.

[http://www.philbu.net/media-anthropology/discussion\\_ma\\_definition.pdf](http://www.philbu.net/media-anthropology/discussion_ma_definition.pdf), последно посещение декември 2011.

<http://www.poehaly.narod.ru/exped-phaenomena.htm>,

последно посещение февруари 2010.

<http://www.poehaly.narod.ru/male-exp1.htm>.

<http://www.public-republic.com/magazine/2009/05/19408.php>, последно посещение юни 2010.

[http://www.spisanie8.bg/рубрики/история/660-истината-за-джулай-морнинг.html?fb\\_comment\\_id=fbc\\_10150318984836833\\_24940757\\_10151086562081833#f71d00d21fd878](http://www.spisanie8.bg/рубрики/история/660-истината-за-джулай-морнинг.html?fb_comment_id=fbc_10150318984836833_24940757_10151086562081833#f71d00d21fd878).

<http://toross.blog.bg/politika/2010/06/30/djulaia-e.570008>,

последно посещение – май 2011 г.

<http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=164662>, последно посещение 1 август 2012.

<http://www.trud.bg/Article.asp?ArticleId=949506>, последно посещение 5 август 2012 г.

<http://www.vsekiden.com/33776/антропологът-роберт-леви/>, последно посещение 27.01.2011.

<https://www.facebook.com/groups/10150109931390381/>.

<https://www.facebook.com/groups/311347393247/>.

<https://www.facebook.com/media/set/?set=oa.10150836413200381&type=1>, последно посещение 5 август 2012 г.

<https://www.facebook.com/notes/leuropeo-bulgaria/хипарят-с-ямурлука-за-джулая-и-други-мезета-към-ментетата/469741429720196>, последно посещение на 20.07.2012 г.

- Ivanova, Radost. New Orientations in Bulgarian Ethnology and Folkloristics. - *Ethnologia Balkanica* (*Ethnologia Balkanica*), issue: 02/1998, pp. 225-231.
- Keyes, Charles. Weber and anthropology. - *Annual Review of Anthropology*, 2002, 31, pp. 233-255.
- McRobbie, Angela, Sarah L. Thornton. Rethinking „Moral Panic“ for Multi-Mediated Social Worlds. - *The British Journal of Sociology*, Vol. 46, No. 4 (Dec., 1995).
- Mead, Margaret, Rhoda Metraux. Eds. *The Study of Culture at a Distance*. Berghahn Books, 2000.
- Moore, Sally Falk, Barbara Myerhoff. Eds., *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam, Van Gorcum, 1977.
- Narayan, Kirin. How Native is a “Native” Anthropologist? - *American Anthropologist*, new series, vol. 95, N<sup>o</sup> 3 (Sep., 1993), pp. 671-686.
- Ngunjiri, F. W., K. C. Hernandez, H. Chang. Living autoethnography: Connecting life and research [Editorial]. - *Journal of Research Practice*, 2010, 6(1), Article E1. Retrieved from <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/241/186>.
- Okely, Judith. *Own or Other Culture*. Routledge, 1996.
- Osorio, Francisco. *Mass Media Anthropology*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology at University of Chile, 2001. - <http://www.scribd.com/doc/29356355/Mass-Media-Anthropology>, последно посещение декември 2011.
- Reed-Danahay, Deborah. Ed., *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social*, NY, Berg, 1997.
- Richerson, Peter J., and Robert Boyd. *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution?* University of Chicago Press, 2005.

Sanjek, Roger. Ed., *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Cornwell University Press, 1990.

Spielmann, Katherine A. *Feasting, Craft Specialization and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies*. - *American Anthropologist, New Series, Vol. 104, No. 1 (Mar., 2002)*, pp. 195-207.

Strathern, Marilyn. *The Limits of Auto-Anthropology*. -In: Anthony Jackson, ed., *Anthropology at Home*, Routledge, 1987, pp. 16-37.

Thornton, Sarah. *Introduction to part four*. - In: Ken Gelder and Sarah Thornton, eds. *The Subcultures Reader*. Routledge, 1997.

Vidal, Jose M. *Fundamentals of Multiagent Systems with NetLogo Examples*, March 19, 2009; текстът е достъпен на адрес <http://www.scribd.com/doc/63053212/Fundamentals-of-Multi-Agent-Systems-1>, последно посещение юни 2012.

Wall, Sarah. *Easier Said than Done:*

*Writing an Autoethnography*. -

*International Journal of Qualitative Methods* 2008, 7(1), pp. 38-53.

Wallace, Claire, and Sijka Kovacheva. "Youth Cultures and Consumption in Eastern and Western Europe An Overview." *Youth & Society* 28, no. 2 (December 1, 1996): 189-214.

Бейтсон, Грегори. *Екология на разума*. Москва, Смысл, 2000.

Беновска-Събкова, Милена. *Политически преход и всекидневна култура*, С., АИ „Марин Дринов“, 2001.

Бурдийо, Пиер, Лоик Ж. Д. *Вакан. Въведение в рефлексивната антропология*. С., Критика и хуманизъм, 1993.

Бъргър, Питър. *Покана за социология*. С., ЛиК, 1999.

Бърк, Питър. Народната култура в зората на модерна Европа. С., Кралица Маб, 1997.

Бюканан, Марк. Социалният атом. С., Изток-Запад, 2011.

Вебер, Макс. История хозяйства. Город. Москва, КАНОН-пресс-Ц, 1998.

Вебер, Маркс. Типы господства. - Социологические исследования, 1988, № 5.

18. Велинова, Искра, Младежките субкултури. - Ново време, кн. 3, 1989.

19. Вульф, Кристоф. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал, СПб.: Интерсоцис, 2009.

20. Готлиб, Анна. Автоэтнография (Разговор с самой собой в двух регистрах)- Социология - 4М, 2004, №18.

21. Дайнов, Евгени. Забавленията на другата половина. С., УИ „Св. Кл. Охридски“, 1991.

22. Дичев, Ивайло. Граници между мен и мен. С., Български писател, 1990.

23. Дичев, Ивайло. Пространства на желанието, желания за пространство. С., Изток-Запад, 2005, 137-138.

24. Дяков, Томислав. Митология, фолклор, литература. Втора част, С., АИ „Марин Дринов“, 2003, 76-107.

електронно списание „Семинар“, брой 3, 2010 г., <http://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy3.html>,

последно посещение май 2012.

Зинев, Сергей. Харизматическая личность:

идентификация и манифестация в трансформирующемся мире, Ставропольский Государственный Университет, Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, Ставрополь, 2005.

Иванова, Радост. Сбогом, динозаври, добре дошли

крокодили!“, АИ „Проф.Марин Дринов“, 1997.

Коллиер, Джеймс Линколн. Становление джаза. Москва, Радуга, 1984.

Леви, Роберт, Фелафел – българско сирене. – В: Българи и евреи. Т. 2, Ред. Александър Фол, С., Тангра - Тан-Нак-Ра, 235-249.

Mc Elreath, Richard, Robert Boyd and Peter J. Richerson. Shared Norms and the Evolution of Ethnic Markers - Current Anthropology, Volume 44, Number 1, February 2003.

Текстът е достъпен на адрес <http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/boyd/EthnicMarkersPulished.pdf>.

Соколов, Михаил. Как писать этнографию молодежной субкультуры? <http://subculture.narod.ru/texts/unpublished/sokolov.htm>, посетен януари 2010 г.

Сугарев, Едвин. Поезията на Александър Вутимски: Паралелни прочити. С., Зевгма, 2009.

Търнер, Виктор. Символ и ритуал. Москва, Наука, 1983.