

*Guardians of the Memory
Пазители на паметта*

ФОЛКЛОРНИ АСПЕКТИ НА ГРАНИЦАТА В КОНТАКТНАТА ЗОНА (ПО ПРИМЕРИ ОТ РЕГИОНАЛНАТА ОБЩНОСТ В ЧЕПИНСКО)

Георги Куманов
Исторически музей – Велинград

Резюме. Фолклорната култура на конфесионалните общности в контактна зона съдържа различни прояви на границата. Чрез примерите от Чепински район в Северозападните Родопи се проследяват пространствени аспекти на границата на българи християни и българи мюсюлмани. Фолклорната история на всяка от двете общности участва в пространственото конструиране на границата и формира актуални за конкретния момент маркери на регионална идентичност. Всичко това определя креативните функции на фолклора спрямо границата.

Keywords: confessional communities, folklore culture, contact zone

Тази статия бе подготвена и написана преди близо петнадесет години в самото навечерие на XXI век. Представените примери от фолклорната култура на регионалната общност бяха твърде живи не само като спомен, но и като практики. Някои семпли добавки в нея, направени от позицията на натрупания впоследствие теренен опит, само подкрепят тази теза. Независимо от налагащата се констатация в настоящия момент, че традиционната фолклорна култура е отстъпила място на нови актуални ценности за общностите от Чепинския регион, трябва да отдадем значимото за нейните приноси към идентичността от миналото, положили основите на настоящия ден.

Различни и многобройни са факторите и параметрите, които градят и оформят определени общности. Тук ще спра вниманието си само върху някои фолклорни аспекти на границата на регионалната общност. Водещи при нейното разглеждане ще бъдат въпросите за задаването на тази граница, нейното утвърждаване и цикличната ѝ ратификация (Barth, 1969:79). Разсъжденията се базират на примери от фолклора на Чепинско – един малък регион със своя общност, добре оформена в географски, исторически и фолклорен план. Сложните перипетии на неговото развитие му налагат характеристиките на контактната зона.¹⁾

Под **контактна зона** ние ще разбираме определено пространство, район, обитаван от представители на различни срещащи се общности – религиозни общности, етноси, етнически групи и т.н. В него те за по-кратко или по-дълго живеят съвместно, влизат в сблъсък и творят съвместно. Съжителството и съвместните прояви са страната, която ще стои на нашето внимание. Основен пространствен параметър на контактната зона е **границата**, около която тя се оформя. Своеобразната онтологична взаимозависимост на двете понятия – границата и контактната зона, позволява да се открива граница във и граница на контактната зона. В конкретния случай на нашето внимание ще стои границата, отделяща и утвърждаваща избрания район на двете конфесионални общности на българи християни и българи мюсюлмани.

Колективната идентичност се състои от многопластово изявени елементи (Смит, 2000: 39). Избраната в случая регионална идентичност често пъти влиза в родство и се преплита с тези на общностните локални, религиозни и етнически идентичности. Фолклорната култура, натоварена със социални функции от тях, носи в конкретни прояви кодирана информация за изявата на проследяваната регионална общност. От тази гледна точка, с посочените вече акценти на границата, ще спра вниманието си на няколко фолклорни примера.

Има едно легендарно предание²⁾, разказвано в Чепинско преди сто и петдесет години. Знае се и се разказва и днес. Ще представя варианта, който записах през 2000 година.

„Това е било някога езеро. В това езеро е живял някакъв змей, който периодично е хващал хората и ги изяддал. Обаче имало такъв случай – старец се разхождал с магаре, натоварено с прахан, и той си пушил лулата. Погълнал го змеят и той запалил чувала с праханта. Тя започнала да тлее и змеят почувствал болки, разцепил планината към Лакът и водата изтекла“³⁾.

Фабулната схема, персонажите и сюжетната линия са добре известни, разпространени са на много места в Югозападна България под разнообразни фолклорни форми, подробно са изследвани и анализирани (М. Беновска-Събкова, 1995). Кое привлече вниманието ми към конкретното легендарно предание? Това бе неговият континуитет и постоянна популярност в колективната памет на общностите, обитаващи Чепино. Първия запис е направил и публикувал Стефан Захариев през 1865 година (Захариев, 1973: 64). Малко по-късно, през 1883 г., Константин Иречек (Иречек, 1977: 524), а след него през 1890 Христо Попконстантинов (Попконстантинов, 1890: 323) също включват в своите описания на Чепинско съобщение за известното предание. Приблизително по същото време Иван Вазов изрично посочва в своя популярен пътепис „В недра на Родопите“: „Това предание днес е тъй популярно, щото и децата го разказват“ (Вазов, 1892: 38). Няколко десетилетия по-късно Иван Батаклиев включва свой запис на преданието в антропогеографското изследване „Чепи-

но“ (Батаклиев, 1930: 33). Неговата значимост проличава от включването му, и то с два варианта, в многотомното издание за български фолклор (Българско народно творчество, 1963: 212 – 213). За да завършим изброяването на различните варианти и форми на битуване на това предание, ще споменем и нашия писател Ангел Каралийчев, известен с адаптираните народни приказки. През 70-те години на XX век той го пресъздава в приказката за Чепинския змей (Каралийчев, 1977). Преданието е било и продължава да бъде популярно сред основните конфесионални и етнически общности в района⁴). Кое стои в основата на тези трайност и значимост в колективната памет на общностите от Чепинско? Отговорът на този въпрос може да се потърси в семантичния анализ на преданието.

За да се достигне до пътя на трансформации между агиография и фолклор на основния прозиращ във фабулата архетип, е необходимо ретроспективно да се проследи мотивът за змееборството. Сега само ще посочим най-известния пример в агиографията – този на Свети Георги. По-късно ще се върнем отново на него. По-малко популярен е този в житието на Михаил Воин от Потук, писано през XIV век (Иванов, 1970: 422 – 424). Наред със светеца, повел борбата със змея, в легендата присъстват като елементи езерото, обитавано от змея, и потърпевшият град край него. Мотивът за змееборството в житието на Михаил Воин и неговите детайли дават добра основа за разсъждения в посока определяне на мястото на събитията. Хипотезата на Шафарик за локализацията на Потук около днешен Батак е твърде съблазнителна и лесно навеждаща на мисълта за търсената стъпка, но все пак тя е недостатъчна като аргумент. Тъкмо във фолклорните прояви на сходен сюжет и персонажи може да се потърси както трансформацията на агиографско произведение към местния фолклор, така и конкретизиране на това място.

В своето специално изследване за светеца Михаил Воин от Потука и мястото в традиционната ни фолклорна култура проф. Анчо Калоянов изрично посочва Чепинско като търсеното „Тираиско мѣсто“: „Ако следваме логиката на клишето за епически сюжет – воински подвиг (на и отвъд границата на своето землище) и змееборство (в неговия център – дома на Змеебореца), тук някъде в Северозападните Родопи ще е своеобразното банство на воеводата Михаил“. В подкрепа на този избор на Чепинско се дават допълнителни аргументи: „Второ, две реалии от чудото на Михаил Воин със Змея – чудовището и девойката жертва, във фолклора на Чепино са единствени спрямо своите варианти от други краища“ (Калоянов, 2000). Още няколко елемента от сюжета и персонажите от преданията за този край са приведени като доводи. Към тях авторът добавя и една песен от Ракитово, записана от Васил Стоин през 30-те години на XX в. – „Мома, дадена на Старо Харо“ (Калоянов, 2000).

От изследователите се приема, че този мотив преминава в житието под влиянието на сходния в агиографската традиция за Св. Георги (Георгиева,

1983: 90; Беновска-Събкова, 1995: 73). Житието на Михаил Воин е следващо традицията и едновременно с това близко до фолклорната култура. Чрез персонажи, като Св. Георги – Михаил Воин и дракона – змея, и действието – змееборството, се предава в трансформиран вид фолклорно-митологичният модел на света – моментът на акта на сътворението на Космоса от Хаоса. Би могло да се предположи продължителен живот на древния архетип. Веднъж съхранен от фолклора като митичен тип мислене, той е преплетен с християнски влияния и така проявен в средновековната култура. Вторичното фолклорно битие на агиографския мотив прозира в по-късните местни митологически представи във фолклорната култура, намерили израз и при конкретния случай от Чепинско⁵⁾.

Тази негова космогонична характеристика е възможната и необходимата за изграждането на регионална общност в Чепино, която може да съчетае в устойчиво цяло многообразието от конфесионални и етнически идентичности. Обективно обусловената социална функция на преданието в контактната зона вероятно е определила неговата голяма популярност, удостоверена от изследователите в края на XIX век. Първоначалният акт на творението, преходът от Хаос към Космос, дава бинарната опозиция „свой – чужд“, „ние – те“. Следователно се ражда „своят“ подреден свят – Чепино, а извън него остава еднородният, „чуждият“ свят. Социокултурната роля на легендарното предание продължава да е налице, макар и не така ясно изявена, и след промените в мисленето на общностите, настъпили през втората половина на XX век. То все още е познато – „знаех го, но не подробно“, а времето за научаването му загубва конкретността – „откакто се помня“, сякаш „така съм се родил“⁶⁾. Приликата между подразбиращия се от само себе си момент на научаването и чувството за естеството на произхода е твърде силна. Точно в тази предопределеност може да се потърси неговата поизбледняла от промените, но все още съхранена креативна функция спрямо регионалната общност в контактната зона.

Едновременно с изявата на регионалната идентичност се проявява и границата, отделяща обитателите на Чепино от другите, „своя“ свят от „чуждия“. Общностите изпъстрят и уплътняват този свой сътворен Космос с потвърждаващи го маркери – всяка със своите свети места, топоси и др. Те очертават границата във и на контактната зона – на всяка една общност поотделно и на всички като регионална общност. Преданията, като форма на фолклора, свързана с историческата памет, са особено подходящи за тяхното разкриване. Тук ще се спра на примери, които недвусмислено носят специфичен регионален характер в персонажите и във функцията си. Те са познати и разказвани и от двете конфесионални общности. Първият от тях е за Алачката скала.

„Некога имало бан Вельо некой си, като губернатор бил, заповядал на тукашните седем села. Той живял в Чепино баня. С коня си той идвал по тия

места на лов. На скалата има седалище, където е сядал бан Вельо. Малко по-напред е седалището на кучето му. Вдълбано е място и за пушката му.^{«7)}

Името на този легендарен управител на Чепино е свързано при още един траен като название топоним от района – Вельова баня. Изричната връзка с бан Вельо е посочвана както от първите изследователи на района, така и от техните следовници. В по-късно представено от тях предание се разказва за излекувания от водите на топлия извор бан Вельо и изградената по този случай баня (Арnaudов, 1988).

В Чепинско, както и по цялото българско етническо землище, се срещат легендарните предания за следите на Крали Марко. В проследените два примера образът на бан Вельо замества традиционния персонаж от този род предания – Крали Марко. Запазва се семантиката на следите върху скалата, в конкретния случай една добре пластично развита представа за присъствие. Според древната анатолийска традиция владетелят на дадена област я обхожда и оставя своите следи като символ на правото върху нея и като очертаващи границата ѝ. В българския епос, при по-широкото прието значение на понятието, тази семантика се възпроизвежда в разнообразни негови форми. Важно място играе посоченият по-горе герой Крали Марко, чиито следи играят известната ни вече роля на маркери по пространствената и менталната граница на българите (Бочков, 1986: 29). В този ред на мисли следите на някогашния управител на Чепино – бан Вельо, могат да се разглеждат като маркиращи границата на окултурения „свой“ свят (Георгиева, 1996: 29 – 30). Трайното присъствие на този персонаж в прозаичния фолклор на българите християни и на българите мюсюлмани, и особено в тези предания, изразени чрез следите върху скалата и при банята, предава особената значимост и легитимност на този „свой“ регионален свят.

Така сътворен, микрокосмосът Чепино със съответната своя граница, както и нейното очертаване с посочените маркери, изисква циклично препотвърждаване чрез повторение на акта на сътворението. Едно сакрално място е познато и прието от всички селища на района и от всички населяващи ги общности – Елен кладенец. То е свързано с широко разпространената предимно в Южна България легенда за доброволната жертва на елена (Георгиева, 1983: 42; Милчева, Гогова, 1999: 231 – 234; Рангочев, 2000: 131). Подробното разглеждане на легендата, обредните практики и техният континуитет бе тема на друго изследване (Куманов, 2000), затова тук ще спра вниманието си само на два взаимосвързани акцента. Първият е изборът на мястото – кладенец. По своя семантичен характер то въвежда бинарните опозиции – „горе – долу“, „Горна земя – Долна земя“, „свой – чужд“ (Георгиева, 1983: 70; Бочков, 1986: 33). Нещо повече, както Топоров определя точно пещерата, в случая кладенецът, като опозиция на свещената планина, играе ролята на **axis mundi** (Топоров, 1987: 311). Ето защо не изненадва, че този кладенец е един от почи-

таните сакрални центрове на района. Периодичните кръвна и хлебна жертва, извършвани като обредни практики на Елен кладенец, възстановяват порядъка и на микрокосмоса Чепино. Вторият акцент е мястото, което заема Елен кладенец в обредните системи на общностите в Чепинско. Това е единственото сакрално място, почитано и включено в обредите, практикувани от всички общности и от всички селища. То обаче е непознато за околните на Чепинско селища и общности. Този негов специфичен характер на сакрален център за регионалната общност е добре известен: „Събирали се от целия район, ...от сички села са ходили там, заедно с поповете... и мюсюлмани, особено от Костандово, Ракитово, са присъствали. Заедно са правили ритуала... Това знам“⁽⁸⁾. Познанието за Елен кладенец като единствено общо сакрално място и неговото периодично почитане в труден момент за населението на района са аргументи в подкрепа на функцията му за цикличното препотвърждаване на микрокосмоса Чепино и неговата граница.

Спирам се на трите примера от фолклора на Чепинско, тъй като те дават добра представа за съчетаването на регионалната идентичност на контактната зона с различни групи от регионални и конфесионални идентичности в рамките на етническата и националната. На преден план излиза креативната функция на фолклора при конструирането, маркирането и цикличното препотвърждаване на границата на контактната зона. Проблемността от срещата на различните общности и необходимостта от решение стои в основата за тази роля на фолклора. По-малка е тази проблемност при срещата на етнокултурните регионални групи и твърде осезаема при религиозно разделените общности. Етнодиференциращият характер на тази втора граница е постоянно изявен. Гъвкавата природа (в определени граници) и променливост на етническата идентичност се проявява в „концентричния“ ѝ характер и възможността за изява в определен момент на вплетени в нея локална, регионална или друга колетивна идентичност (Смит, 2000: 39). Тази гъвкавост е особено ясно изразена край **границата**, разгледана във вътрешноетнически план. Социалната необходимост на съжителството изкарва на преден план подобрите знаци на оразличаване, поддържащи границата; но и произхождащите от взаимодействието споделяни културни черти (Barth, 1969: 79 – 80; Schippers, 1999: 25). Наред със социалното си съдържание границата придобива и пространствен аспект – тоест териториално и темпорално дефиниран малък регион с характеристиките на **контактната зона**. Фолклорът, с присъщия си регионален характер, дава на общностите в контактната зона основа за намирането на споделените културни черти. Те са с познатите на общностите кодирани същностни характеристики и функции на фолклорните форми, придобиващи смисъл като механизъм за осигуряване на стабилитет на регионалната общност. Чрез тях – легендата, легендарните предания, обредната култура, се смекчават конфесионалните различия до степен, осигуряваща действеното

съвместно участие в обредните практики. Така, независимо от своята конфесионална принадлежност, те се включват в общия „свят“ на регионалната общност на Чепинско.

БЕЛЕЖКИ

1. Понятието „контактна зона“ е разработено в културно-исторически план най-напред от Александър Фол (Фол, 1990: 43 – 47), по-късно то е използвано като „разделителна зона“ и като „контактна зона“ от Д. Митова-Джонова (Митова-Джонова, 1989: 22) и само използвано като „контактна зона“ при среща на конфесионални общности, без уточнение за съдържанието от Стоян Генчев (Генчев, 1989: 86 – 87). Ново силно съдържание като понятие владат и редица чужди автори. Първа в употреба го включва Мери Прат в своя студия (Pratt, 1992). Нов поглед през призмата на музея представя Джеймс Клифърд (Clifford, 1997). Макар да се подразбират различни по обхват зони, то принципите на контакта са същите, които ние търсим и откриваме.
2. Използвам термина „легендарно предание“, въведен от Албена Георгиева (Георгиева, 1996), тъй като той предава по-точно характера на събитията – фантастично-чудесни, и времето – на границата между митическата и историческата епоха.
3. Разказал Г. Пашов, р.1928 г. в Каменица, обр. ср. записано от Георги Куманов през юли, 2000 г.
4. През 2002 – 2003 година проведох анкети в някои училища от Велинград, Драгиново, Ракитово и Костандово с ученици от различните конфесионални и етнически групи. На въпроса за познато предание отговорите определиха като най-популярно точно това за произхода на долината.
5. В изследването на М. Беновска за змея в нашия фолклор са проследени сходни примери от други райони на България. Космогоничният характер на мотива е изяснен, семиотично анализиран, изведен е пътят на трансформацията, но без да се търси социално обусловена функция на разпространението му сред конкретна общност. Което е потърсено в нашия случай (Беновска-Събкова, 1995: 71 – 73).
6. Разказал Т. Дразлев, р. 1960 г. Велинград, обр. висше. Записал август 2000 г. Г. Куманов.
7. Разказал И. Матрафчиев, 70 г от с. Дорково. Записал Ал. Арнаудов през 1961 г. (Арнаудов, 1988).
8. Разказал Г. Пашов, р. 1926 г. Каменица, обр. ср. записал юли 2000 г. Г. Куманов. Последното почитане с познатите обредни практики бе свързано с голямото засушаване през лятото на 2003 г. От добитите тогава впечатления мога да заключа за постепенното избледняване на общия характер за регионалната и за двете конфесионални общности. Молебенията за дъжд се водеха само от осем ходжи, а присъстващите бяха предимно от селищата в източния край на долината.

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаудов, Ал. (1988). Предания за местности във Велинградско – *Родопи, год. XXIII, кн. I*. с.17.
- Батаклиев, Ив. (1930). Чепино. *ГСУ, кн. XXVI, I*.
- Беновска-Събкова, М. 1995. *Змеят в българския фолклор*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Бочков, Пл. (1986). Епическият вариант на фолклорната концепция за история на етноса. – *Български фолклор, кн. I*.
- Българско народно творчество, 1963. т. II*, Народни предания и легенди, Български писател, София
- Вазов, Ив. (1892). В недра на Родопите. *СбНУ, VIII*.
- Георгиева, Ал. (1996). Легендарните предания – етиология на сакралните места. *Сб. Светите места на Балканите*. Благоевград: Лице, 27 – 30.
- Георгиева, Ив. (1983). *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.
- Захариев, Ст. (1973). *Географско-историческо-статистическо описание на Татар-Пазарджишката кааза*. Виена, 1870 (фототипно издание).
- Иванов, Й. (1970). *Български старини из Македония*. София: Наука и изкуство.
- Иречек, К. (1977). *Пътувания по България*. С. Наука и изкуство.
- Калоянов, Ан. (2000). *Михаил Воин от Потука – българският вариант на Великомъченик Георги*. Шаманската версия на основния мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините, Велико Търново. (Използвам варианта, представен в интернет: <http://liter-net.bg/publish/akaloianov/stb/mihail.htm> , затова липсват страници на цитатите).
- Каралийчев, А. (1977). *Един за друг*. София, Отечество.
- Куманов, Г. (2000). Елен кладенец – фолклорни и религиозни обредни практики на българи християни и българи мюсюлмани в Чепинско. *Годишник на асоциация „Онгъл“, том 2. год. II*. София.
- Милчева, М. Р. Гогова (1999). Легендата за саможертвата на елена в лятната обредност. *Родопика, кн. I*. Смолян. с.231 – 234.
- Митова-Джонова, Д. (1989). *Общонародното и регионалното в културно-историческото развитие на Дунавската равнина*, София.
- Попконстантинов, Хр. (1890). Чепино. Едно българско крайще в северозападните разклонения на Родопските планини. *СбНУ, III*.
- Рангочев, К. (2000). История и историци, текст и хипертекст. Светци и фолклор. *Годишник на асоциация „Онгъл“, том I. год. I*. 1998. София, с.130 – 133.

- СМИТ, А. (2000). *Националната идентичност*. С. Кралица Маб.
Топоров, В. Н. (1987). *Гора*. – В: *Мифы народов мира, т. I*, Москва.
Фол, А. (1990). *Политика и култура на Древна Тракия*. София: Наука и изкуство.
Barth, F. (1969). The boundaries of ethnic groups. In: *Hutchinson, J. and Smith, A. (Eds.). 1996. Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 75 –82.
Clifford, J. (1997). Museums as Contact Zones. – In: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schippers, T. (1999). The Border as a Cultural Idea in Europe. – *Ethnologia Europea* 29:2: 25 – 30.
Pratt, M. L. (1992). *Imperial eyes: Travel and Transculturation*.

REFERENCES

- Arnaudov, Al. (1988). Predaniya za mestnosti vav Velingradsko, - *Rodopi*, god. XXIII, kn.1. s.17
Batakliiev, Iv. (1930). Chepino. *GSU*, kn. HHVI, 1.
Benovska-Sabkova, M. (1995). *Zmeyat v balgarskiya folklor*. Sofia: Aka-
demichno izdatelstvo “Prof. Marin Drinov”.
Bochkov, Pl. (1986). Epicheskiyat variant na folklornata kontseptsiya za istoriya na etnosa.-*Balgarski folklor*, kn.1.
Balgarsko narodno tvorchestvo, 1963. t. 11, Narodni predaniya i legendi, Balgarski pisatel, Sofia
Vazov, Iv. (1892). V nedrata na Rodopite. *SbNU*, VIII.
Georgieva, Al. (1996) .Legendarnite predaniya - etiologiya na sakralnite mesta. *Sb. Svetite mesta na Balkanite. Blagoevgrad*: Litse, 27-30.
Georgieva, Iv. (1983). *Balgarska narodna mitologiya*. Sofia: Nauka i izkustvo.
Zahariev, St. (1973) . *Geografsko - istorichesko - statistichesko opisanie na Tatar-Pazardzhishkata kaaza. Viena, 1870* (fototipno izdanie).
Ivanov, Y. (1970) . *Balgarski starini iz Makedoniya*. Sofia: Nauka i izkustvo.
Irechek, K. (1977) . *Patuvaniya po Balgariya*. Sofia: Nauka i izkustvo.
Kaloyanov, An. (2000). *Mihail Voin ot Potuka – balgarskiyat variyant na Velikomachenik Georgi Shamanskata versiya na osnovniya mit za dvuboya mezhdu Zmeeboretsa i Zmeya na dalbinite*, Veliko Tarnovo. (Izpolzvam variyanta predstaven v Liternet: <http://litternet.bg/publish/akaloianov/stb/mihail.htm> , zatona lipsvat stranitsi na tsitatite.)
Karaliychev, A. (1977). *Edin za drug*. Sofia, Otechestvo.
Kumanov, G. (2000) . Elen kladenets - folklorni i religiozni obredni prak-

- tiki na balgari hristiyani i balgari myusyulmani v Chepinski. *Godishnik na Asotsiyatsiya "Ongal"*, tom 2. god.II. Sofia.
- Milcheva, M., Gogova, R. (1999). Legendata za samozhertvata na elena v lyatnata obrednost. *Rodopika*, kn.1.Smolyan. s.231-234.
- Mitova-Dzhonova, D. (1989). *Obshtonarodnoto i regionalnoto v kulturno-istoricheskoto razvitie na Dunavskata ravнина*, Sofia.
- Popkonstantinov, Hr. (1890). Chepino. Edno balgarsko kraishite v severozapadnite razkloneniya na Rodopskite planini. *SbNU*, III.
- Rangochev, K. (2000). Istoriya i istoritsi, tekst i hipertekst. Svettsi i folklor. *Godishnik na Asotsiyatsiya "Ongal"*, tom 1. god.I. 1998. Sofia: s.130-133.
- Smit, A. (2000). *Natsionalnata identichnost*. Sofia: Kralitsa Mab.
- Toporov, V. N. (1987). Gora. –V: *Mifay narodov mira*, t. I, Moskva.
- Fol, A. (1990). *Politika i kultura na Drevna Trakiya*.Sofia: Nauka i izkustvo.
- Barth, F. (1969). The boundaries of ethnic groups. In: Hutchinson, J. and Smith, A. (Eds.). *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 75-82.
- Clifford, J. (1997). Museums as Contact Zones. -In: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schippers, T. (1999). The Border as a Cultural Idea in Europe. - *Ethnologia Europea* 29:2 : 25-30.
- Pratt, Mary Louise. (1992). *Imperial eyes: Travel and Transculturation*.

A FOLKLORE ASPECTS OF THE BOUNDARY OF A CONTACT ZONE (EXAMPLES FROM CHEPINO REGION)

Abstract. The folklore culture of the confessional communities in the contact zone consists of different manifestations of the boundary regions. Regarding the examples from the Chepino Region in the north – western Rhodopi Mountains we can trace spatial aspects of the boundary between the Bulgarian Christians and Muslims. The folklore history of both communities takes part in the spatial formation of the boundary and sets typical marks of regional identity. All that defines the creative functions of the folklore for the locals.

✉ **Mr. Georgi Kumanov**
Museum of History, Velingrad
4, Vlado Chernozemski Str.
4600 Velingrad, Bulgaria
E-mail: im_vel@abv.bg