

РИЗАТА И СМЪРТТА

Гл. ас. д-р Здравко Дечев

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Резюме. За отправна точка в обмислянето на връзката между ризата/дрехата и публичното присъствие на човешкото тяло е използвано предпогребалното обгрижване на мъртвеца в българската народна култура. Като атрибут на ритуализираната дейност ризата може да бъде възприета не само за граница, а и за връзка между света на живите и света на мъртвите. Изследователските търсения се интересуват от това как в смъртта човекът остава човек именно чрез ризата/дрехата. Особено показателна за настоящия контекст е грижата за ризата/дрехата. За народа ни ризата става знакова, щом се белее от чистота. „Бялото“ и „чистото“ в случая надхвърлят физическите закони и се превръщат в нравствен и духовен ориентир за връзката между ризата и човешкото тяло – и живо, и мъртво. Откроява се и своеобразното срастване на ризата с тялото и възприемането ѝ от народа ни за „втора кожа“. Тази представа е обвързана с насилието над робското тяло и свалянето на естествената му защитна преграда. И тази невъобразима оголеност на мъртвото робско тяло е пример, че робското тяло, дори в смъртта си, е лишено от всякаква защитеност.

Ключови думи: фолклор; Българско възраждане; погребение; риза; голота; бяло; тяло

Предпогребалното обгрижване на мъртвия в българската фолклорна култура разкрива особена връзка между дрехата/ризата и тялото/плътта. *Измиването и стъкмяването в чиста дреха (бяла риза)* са действия, присъщи за живите и задължителни за мъртвите. Всяка извънредна грижа за дрехата и тялото в народната ни култура обикновено се възприема като отграничаваща профанното (делничното, обичайното) и сакралното (празничното, необичайното) в света на живия. Ежедневното мъжко-женско обличане е съпътствано от наличието на дрехи по даден празнично-обреден повод. Преди обаче да се влезе в ритъма на това знаково делнично-празнично (пре)обличане, трябвало да се осигури първата ризка – както за момчето, така и за момичето, защото „за старите българи за облечено се приема дете, което вече носи ризка. Преди това новороденото се смята за голо...“ (Zhivkov 2000, p. 245). Така приживе ризата (дрехата) е най-вече „основание за това да бъдем публични, да сме част от всекидневието (Zhivkov 2000, p. 214)“, защото голотата е „белег

за природност, отвъдност, хаос... голото е човешкото нечисто, слабо, уязвимо... грешно, което в човешката общност трябва да се покрива и прикрива... (Elchinova 1995, p. 53)“. Да не забравяме и това, че народът ни „по дрехите посреща“ и чрез тях формира предварителните си социално-антропологически нагласи към ближния. Неслучайно например в повестта „Българи от старо време“ Каравеловият „разказ“ за Хаджи-Генчовите стари шалвари прераства в цяла „етнография“ (Karavelov I, 1965, p. 184), та дано се побере същностното за образа. Не може според настоящия повод да не изкараме сред „безкрайните гащи“ (Vazov VII, 1976, p. 39) на Вазовия хаджи Ахил и ония негови шалвари с „доволно съмнителен артистически вкус“ (Vazov VII, 1976, p. 40), които са с „важна роля в съществуването на героя“ (Vazov VII, 1976, p. 40). Подобаващо е да попривършим беглите си в случая позовавания за това как дрехата биографизира човека приживе, с ония, дето Ботевият лирически аз вижда като *сюртуци* и *ресѝ* (стих. „Елегия“). По ботевски може да заключим, че в никое време и по никакъв повод дрехата всъщност не е „правила“ човека човек. Тя си остава, ако се обърнем към написаното от Иван Хаджийски, „нашето разширено „аз“ (Hadzhiyski II, 2002, p. 141) и оправдано в Ботевата „Елегия“ облеклото на чорбаджии и духовници се оказва просто контур на едно пошло съществуване, което не може да се мери със социален или с религиозен авторитет. И ако изведените вече акценти ни провокират да мислим какви са знаковите измерения на дрехата за тялото на живия с оглед на „мястото, което то заема (във физически и социален смисъл), и уместността (съответно неуместността) на поведението“ (Nikolova 2001, p. 13), то не по-малко важна според народната ни култура е и публичността на мъртвия, зададена чрез дрехата, защото тя вече има и други основания, освен придобитите по време на живееенето. Образно казано – Смъртта има своя премяна. Преди обаче да подходим към пре(ос)мислянето на „дрехата/ризата“ на смъртта, е нужно да подчертаем, че обличането на мъртвия в известна степен дублира функцията на дрехата за живия и защитава тялото от онази негова природност/непубличност – голота, за да го приобщи към повсеместното разбиране за принадлежност към земното. Посредством дрехата мъртвият (в предхристиянските и в християнските предпогребални грижи) остава всъщност посвоему свързан с присъщите за живота топлина и цялост. Дрехата, поне временно, изгласква ужасяващото за живия мислене за неизбежното смъртно разтление на тялото. Телесността все още има свои граници – пространствено удържани чрез дрехата. Така човекът, макар да е освободил душата си, по особен начин все още е. Може да си позволим твърдението, че в смъртта човекът остава човек именно чрез дрехата. Тя скрива поразеното от смъртта тяло и ни кара да възприемем мъртвия като приобщен и към света на живите, макар че фолклорната ритуална предпогребална система изисква разграничение на мъртвия от живите. Отделянето му е представяно, по народному казано, като стъкмяване

на мъртвото тяло „за път“. След настъпването на смъртта е особено важно да се запали свещ, за да свети по пътя му към вечния дом. Подготвят му и „пътнина“ – хляб за из път. Сред народа ни умиращият/мъртвият е назоваван „пътник“ може би с ясното съзнание, че движението е присъщо само на смъртния. И не се допуска в онзи „път“ нещо да липсва на незавърщащия се.

Важно повсеместно задължение на живите към „пътника“ е и измиването на тялото му. Ритуалното измиване е действие, което означава прехода и при живите, и при мъртвите. Йордановденското измиване например бележи края на т.нар. от народа ни „погани или мръсни дни“ (6 януари), чието начало е от Божич (25 декември, Коледа). В това време на преход се прилагали защитни действия, които да гарантират доброто ново начало. Измиването (окъпването) на река, извор или езеро било за здраве, за лекуване на болните и недъгавите, за хубост (разбира се, преди всичко на момите, които ритуално измивали лицата си). Не по-малко важно е, че ритуалното измиване на тялото през този ден уподобява кръщението на божия син чрез потапянето му във водите на река Йордан. Акт, който символично означава, че „той отново се ражда“ (Dyakov 2013, р. 26). И неговото повторно рождение „съвпада с езическите представи за раждането на новия годишен цикъл, за излизането от периода на хаос, който разделя старата от новата година“ (Dyakov 2013, р. 26). В съответствие на това *(по)раждане* на новото „отпътуването“ на смъртника преминава през очистването от старото/земното. Нещо повече – *чистото* (спрямо мъртвото или живото тяло) е „сред най-красноречивите проявления на невъзможността да се мисли за тялото извън връзката му с душата и духовното. Затова то има широк смислов обем – от хигиена, физиологично пречистване на тялото до нравствена чистота и пречистване. Най-често срещаният синоним на „чистота“ е „почит“, „уважение“... Антоними на „чистота“ са „голота“, „разврат“, „грях“...“ (Elchinova 1995, р. 44). В този ред на мисли и обновата чрез водата, и обличането на мъртвия в нова риза/нова дреха ритуално поддържат различните измерения на чистотата на тялото, за да е нов човекът в новия си дом/свят. Чистотата в случая е граница и не бива да се пренебрегва или прекрочва. Тя охранява различните светове и в някаква степен нормализира тялото на мъртвия за живите. Тяло, което кодира особена двойственост и едновременно е и не е човекът, защото *чистотата* и дрехата му са своеобразни „веществени доказателства“ за това, че човек трябва да (ре)конструира себе си в смъртта. Ето защо да бъде чисто и с чиста/изпрана/бяла риза за тялото на мъртвия, може да е равнозначно на полагане в сферата на празничното, което съпътства делника на живите. Празник е всяка преходност, която бележи благодатно ново начало. „Празнува се“ и смъртта, не само защото е освобождаване от тегобите на тленното и от неизбежността на греховното. Всеизвестно е, че в пределите на възрожденската ни словесност обличането в чиста/бяла риза „празнично“ ознаменува и саможертвената смърт. Сред народнопесен-

ните варианти отеква хайдушката предсмъртна заръка към зълва/снашица/либе: „... кат щат да ме обесят, / ризата да ми операт, / перчема да разрошат, / че ми е драго, ... / кога юнак обесят, / ризата да му се белей, / перчема да му се вее“ („Хайдутин на бесилото“) (BNPP VII 1981, р. 187). Без своето „празнично“ облекло юнакът не би могъл да срещне смъртта, щом тя изнемва ролята на пожеланата *спътница*: „... водат ма да ма оженат / за една млада-младица: / тънки конопе кумове, / орлите ми са сватове, / гарване ми са девере, / свахите ми са свраките“ („Хайдутин отива на бесило“) (BNT II 1961, р. 585). В пристъпването към смъртта по този начин изборът на дреха е предопределен и съответства на празничното одяние. Не подсказва ли това и онзи момент от Ботевото стихотворение „Пристанала“, когато „... сред юнаци, сред дружина / и Стоянка се белее / в прегръдките у Дойчина“ (Botev I, 1998, р. 31)? „Белеенето“ в случая трябва да ни напомни, че греховно се отдава невиността и се обезсилва патриархалният морал. От друга страна обаче, белотата в образа на Стоянка провокира връзка с ризата като характерна част от мъжката народна носия. Мъжката риза е значително по-бедна в сравнение с везбеното, а в този смисъл и цветовото богатство на женската риза. В прегръдката на Дойчина се случва едно знаково приравняване на образите чрез белотата на одянието. По мъжки белеещата се риза приравнява присъствията и дрехата става отчетлив знак за приобщаването на жената към един всъщност мъжки свят – света на гората / на борбата. И тази по ботевски приобщена към саможертвената кауза мома ще бъде представена пред дружината с думите „туй е мойта горска птица, / туй е мойта годеница“ (Botev I, 1998, р. 31). Стихове, които по неопровержим начин сливат мъжко-женското в една надлична обич и превръщат „белеенето“ в жест, чрез който се сричат условности и се пренарежда светът. „Белеенето“ осветлява едно ново битие, ала „белият цвят в разбирането на българина ... е това, което вече светлината не е, тя е претворена, преживяна, свалила е космическото си лице, за да бъде земен порядък. Светлината твори същността на нещата, дава им образ, а бялото ги изразява, за да имат те своя природа“ (Radev 2021, р. 370). За природата на обичащия (в) борбата Ботев е знаел най-добре.

Да е чиста до бяло ризата и да е измито лицето, са действия, които могат да бъдат възприети не само като „празнично“ сакрализиращи „сватбата“ със смъртта, която трябва да проправи път отвъд робския свят за живите. Бялото (чистото) в онези времена е преди всичко означение на духа на поробения. Според подobaващото обобщение на Радослав Радев: „Ритъмът на бялото е мислен като ритъм на живота – във всички основни дейности на битието и във всяка възрастова характеристика и стопанска организация трябва да има бяло: бележките на момите – избелването на платната, опънати край реките като бели пътища на надеждата; белите на вои на момците – като сила на устояването на земята; ризата на първата

брачна нощ – неугасената светлина на желанията за вечен живот; млякото, което сред раждането е благословът на пребъдването; белите волове при орането, след които течат семената на сътворението; белите ръкави, образувачи чудната плетка на българското хоро, с което се потвърждава съществуването на човека на белия свят и с благовестието на бяла бога. Когато си е поемал дъх след тежки изпитания, човекът си е казвал: „Да видя бял ден, да видя и аз бяла бога и да изляза на бял свят“ (Radev 2021, pp. 370 – 371). Белотата/чистотата на българското живеене тогава контрастира на – по ботевски речено – оня „мъртъв свят коварен“ („Към братаси“) (Botev I, 1998, p. 17). Показателно за това черно-бяло възприятие на робските времена е и по-масовото изместване на белодрешните от чернодрешните мъжки облекла до средата на XIX век¹. И щом около бялото и бялата дреха се формира представата за българското в онези времена, то да си отидеш от тоя свят в бялото и с чистото от него, е израз на желанието да запазиш онова, което те прави част от добрата му страна. Нещо повече – бялото/чистото могат да бъдат своеобразна маска за хайдутина и той да се спаси от бесилото. Пример за такава неочаквана развръзка откриваме в народнопесенния вариант „Хайдутин и бесило“:

.....
 Стоян си Гюлни думаше:
 Гюльне, попова снашице,
 и да ма, Гюльне, обесат,
 мен ми е много мързяно
 обесен човек да вида,
 риза да му е кирлива,
 глава му да е немита...

 Гюлна Стояна послуша,
 та му ризата сменила,
 та му главата умила...

 Кога е било заранта,
 тия Стояна извеле,
 извеле да го обесат,
 чакат царица да доде,
 тогаз щат го обесат.
 Ето царица че иде,
 тя си Стояна видела
 и на селене думаше:
 ... това ли ви е хайдутин?
 Хайдутин такъв не бива!

Хайдутин бива чер...
ризата му е кирлива,
главата му е нечиста...

.....
Като Стояна пуснаха,
той си на Гюлна хариза
едно кемерче жълтици

(BNT II 1961, pp. 587 – 588).

Към новата Стоянова самоличност бихме могли да отправим традиционно за народа ни поздравление при появата на нова мъжка рожба на белия свят: „Честита риза!“. Честит да е новият живот, образно овеществен чрез онова, което ще съпътства тялото и приживе, и на оня свят – ризата. Оказва се, че не човекът избира дрехата/ризата. Този избор се е осъществил „в традицията и се е въплътил в телата, наред с всички останали правила, които властта на нормата е наложила. Изборът на дреха, доколкото той въобще съществува, не е биографичен избор (както в модерното общество, където дрехата бележи идентичността в нейната уникалност и в нейната поместеност в социалното пространство), а общностен избор, или по-точно родов“ (Kisikova 2007, p. 65). Ризата е одеянието, което ни прави единородни, и в същото време напомня за изконната ни отвъдност. Затова народът ни оприличава ризата на самата майчина утроба и „на места плацентата от раждането също се нарича *риза* (*кошул’ка, ризка, ризичка, ризница*)“ (Ganeva 2003, p. 169). Ризата се превръща в означение на човешката преходност в обичайното ѝ линейно протичане (*по*)*раждане – съществуване – смърт*. И след грижата на природата майка „ризата“ остава поверена на грижите на жената. От нишката до материята, от изтъкването до съшиването „всяка частица от нея преминава през женски ръце. В различните периоди от живота на мъжа неговата риза, носената най-близо до тялото дреха, е направена от майка му, дар от кръстницата, дар от годеницата или невестата, дар от снахата или кръщелницата (кумицата) – кръг от млади жени в разцвета на женските си сили, които създават първия предпазващ пласт около мъжкото тяло, неговата *втора кожа, неговия двойник*“ (Ganeva 2003, p. 169). Представата за това срастване на ризата с тялото, за припознаването ѝ като „втора кожа“ ни отвежда към макабрната екзалтация на насилника в сюжетите на възрожденската словесност. И ако одирането на кожата в „Борба“ на Ботев е метонимичен израз на робското безчувствие към беса на насилника („кожата да ти одере звярът“), то в Каравеловата повест „Неда“ образът на одраното тяло е умопомрачително в буквалността си разсъбличане на човека в смъртта: „На тата одрали кожата и приковали я с пирончета на стоборът. Тялото му, одраното му тяло, било набиено на кол и изправено при кожата“ (Из „Неда“), (Karavelov I, 1965, p. 543). Акт, противостоящ на обличането на

мъртвия в нещата мъртвешка риза – ризата на смъртта, понякога изработена специално в момента... без възли и шевове...“ (Shniter 2017, p. 310). Без „възли“ и „шевове“ – като онази фина ципа върху кожата на роденото, която сама се свлича, или направо казано – като самата кожа. Отнемането ѝ предполага градация в разбирането за голотата на тялото и не е просто захвърляне на телесното в бездната на природно табуираното. Съдраната кожа допуска нееднозначни разбирания за измеренията на анатомично оголеното мъртво тяло на роба. То не само е поруганото в своята публичност тяло заради абсолютната си оголеност. Не е само унизеното в беззащитността си тяло заради „насилствено сринатите прегради, които го предпазват от студенината на външния свят“ (Stefanov 1993, p. 73). Отнемането на дрехата/кожата е лишаване на плътта от уюта на собствената ѝ приютеност. Дори естествената защитна преграда на робското тяло е обект на завладяване. И няма дом, който с целостта си да гарантира робската приютеност, или подобаващо обобщено с думите на Валери Стефанов: „Кулминирането на цялата социална и политическа голота на българския народ сякаш става тъкмо в тази голота на физическото тяло, в „събличането“ и на последната защитна обвивка – кожата. С обладаването на голото тяло ще се насити и насилническата жажда на тиранина – един акт, удостоверяващ за сетен път цялата бездомност и безприютност на българското, илюзорността на някаква защитеност в тясната просека на частното битие“ (Stefanov 1993, p. 73). Невъобразима оголеност, която ни изправя пред вътрешното пространство на тялото. И макар тялото да е част от обективното пространство, зададено от кожата/ризата, „единственото му възможно разположение е в междината между обективната външност и субективната вътрешност...“ (Chalakov 2021, p. 23). Функцията на дрехата/ризата за разбирането на тази „междина“, оказва се, не е без значение. Така обичайното *събличане* – *обличане* и при живия, и при мъртвия променя статута и на дрехата/ризата, а не само на тялото. Казано по друг начин и дрехата/ризата има своя „субективна вътрешност“ – не само тялото – и разбира се, тя е различна в живота и в смъртта. Ако дрехата/ризата е наш двойник, то като одеяние на пътника към отвъдното вече е „премереното, претегленото, ограниченото, затвореното, завършеното, свършеното...“ (Garnizov 1995, p. 16), а не удължението и продължението на живота, който нараства, тоест изпълва всяко потенциално пространство (включително и на дрехата). Смъртта в случая не е нещо повече от една риза, която няма кого да приюти. Подобна на онази кървава кошуля от едноименната поема на Райко Жинзифов, чрез която обезумялата от скръб майка ще се опитва да разбира думите „...немаш вече сина“ (Zhinzifov 1969, p. 109). Предвидимо е да мислим, че кървавата синовна риза е двойник на мъртвия, с когото, по народному казано, *Разделина* не се е случила. Няма и да се случи, щом изшарената кошуля „от гърло до поли, /... сос кървави капки!“ (Zhinzifov 1969, p. 109) е белязана от жизнодайната сила на кръвта, макар да

е насилствено пролята. Именно тази кръв е отекващият зов за отмъщение. А кошулята (дрехата) си остава онази домовитост на тялото, отворена завинаги към живота ... и към смъртта.

БЕЛЕЖКИ

1. По-подробно виж „Мъжкият традиционен костюм между бялото и черното“. В: Ганева, Радослава. Знаците на българското традиционно облекло. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2003, с. 163 – 167.

ЛИТЕРАТУРА

- АНОНИМЕН, 1961. *Българско народно творчество в дванадесет тома*. Т. II. (Хайдушки песни). София: Български писател.
- АНОНИМЕН, 1981. *Българска народна поезия и проза*. Т. III. (Хайдушки и исторически песни). София: Български писател.
- БОТЕВ, ХР., 1998. *Съчинения в два тома*. Т. I. София: Захарий Стоянов. ISBN 954-9559-14-9.
- ВАЗОВ, И., 1976. *Събрани съчинения в двадесет и два тома*. Т. 7. Разкази (1881 – 1901). София: Български писател.
- ГАНЕВА, Р., 2003. *Знаците на българското традиционно облекло*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“. ISBN 954-07-1792-2.
- ГАРНИЗОВ, В., 1995. Тялото в огледалото на разказите за сътворението на човека. *Български фолклор*, Т. XXI, № 3, с. 4 – 17.
- ДЯКОВ, Т., 2013. *Народният календар. Празници и вярвания на българите*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“. ISBN 978-954-07-3475-0.
- ЕЛЧИНОВА, М., 1995. Телесни измерения на етничното. *Български фолклор*, Т. XXI, № 3, с. 42 – 57. ISSN 0323-9861.
- ЖИВКОВ, Т. ИВ., 2000. *Увод в етнологията*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство. ISBN 954-423-185-4.
- ЖИНЗИФОВ, Р., 1969. *Съчинения*. София: Български писател.
- КАРАВЕЛОВ, Л., 1965. *Събрани съчинения в девет тома*, Т. I. София: Български писател.
- КИСИКОВА, М., 2007. Форематология и телесност в традиционното общество – етносоциологически измерения (по примери от Иван Хаджийски). *Критика и хуманизъм*, № 24, с. 61 – 73. ISSN 0861-1718.
- НИКОЛОВА, Н., 2001. *Политанатомия на модерния човек*. София: Критика и хуманизъм. ISBN 9545870621.
- РАДЕВ, Р., 2021. Белите волове и знаковостта на бялото пространство в българската култура. Във: „*Време и Приемственост*“ – юбилеен

- сборник в чест на доц. д-р Юлия Николова. Пловдив: УИ „Паисий Хилендарски“, с. 250 – 259. ISBN 978-619-202-679-0.
- СТЕФАНОВ, В., 1993. *Лабиринтите на смисъла. Критически речник за поезията на Христо Ботев*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.
- ХАДЖИЙСКИ, И., 2002. *Избрани съчинения в три тома*. Т. II. (Оптимистична теория за нашия народ). София: Изток-Запад. ISBN 954894510.
- ЧАЛЪКОВА, И., 2021. *Фактическото присъствие. Тялото и смъртта в творчеството на Мария Тереза Орта, Елия Корея и Инец Педроза*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“. ISBN 9789540753294.
- ШНИТЕР, М., 2017. *Пътища през православния ритуал*. София: Изток-Запад. ISBN 978-619-01-0104-8.

REFERENCES

- ANONYMOUS, 1961. *Balgarsko narodno tvorchestvo v dvanadeset тома*. Т. II. (Haydushki pesni). Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian].
- ANONYMOUS, 1981. *Balgarska narodna poezia i proza*. Т. III. (Haydushki i istoricheski pesni). Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian].
- BOTEV, HR., 1998. *Sachinenia v dva тома*. Т. I. Sofia: Zahariy Stoyanov [in Bulgarian]. ISBN 954-9559-14-9.
- VAZOV, I., 1976. *Sabrani sachinenia v dvadeset i dva тома*. Т. 7. Razkazi (1881 – 1901). Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian].
- GANEVA, R., 2003. *Znatsite na balgarskoto traditsionno obleklo*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [in Bulgarian]. ISBN 954-07-1792-2.
- GARNIZOV, V., 1995. Tyaloto v ogledaloto na razkazite za satvoreniето na choveka. *Balgarski folklор*, vol. XXI, no. 3, pp. 4 – 17 [in Bulgarian].
- DYAKOV, T., 2013. *Narodniyat kalendar. Praznitsi i vyarvania na balgarite*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [in Bulgarian]. ISBN 978-954-07-3475-0.
- ELCHINOVA, M., 1995. Telesni izmerenia na etnichnoto. *Balgarski folklор*, vol. XXI, no. 3, pp. 42 – 57 [in Bulgarian]. ISSN 0323-9861.
- ZHIVKOV, T. IV., 2000. *Uvod v etnologiyata*. Plovdiv: Plovdivsko universitetsko izdatelstvo [in Bulgarian]. ISBN 954-423-185-4.
- ZHINZIFOV, R., 1969. *Sachinenia*. Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian].
- KARAVELOV, L., 1965. *Sabrani sachinenia v devet тома*, Т. I. Sofia: Balgarski pisatel [in Bulgarian].
- KISIKOVA, M., 2007. Forematologia i telesnost v traditsionното obshtestvo – etnosotsiologicheski izmerenia (po primeri ot Ivan Hadzhiyski). *Kritika i humanizam*, no. 24, pp. 61 – 73 [in Bulgarian]. ISSN 0861-1718.

- NIKOLOVA, N., 2001. *Politanatomia na modernia chovek*. Sofia: Kritika i humanizam [in Bulgarian]. ISBN 9545870621.
- RADEV, R., 2021. Belite volove i znakovostta na byaloto prostranstvo v balgarskata kultura. In: „*Vreme i Priemstvenost*“ – yubileen sbornik v chest na Associate Prof. Yulia Nikolova, PhD. Plovdiv: Universitetsko izdatelstvo „Paisiy Hilendarski“, pp. 250 – 259 [in Bulgarian]. ISBN 978-619-202-679-0.
- STEFANOV, V., 1993. *Labirintite na smisala. Kriticheski rechnik za poeziyata na Hristo Botev*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [in Bulgarian].
- HADZHIYSKI, I., 2002. *Izbrani sachenienia v tri toma*. T. II. (Optimistichna teoria za nashia narod). Sofia: Iztok-Zapad [in Bulgarian]. ISBN 954894510.
- CHALAKOVA, I., 2021. *Fakticheskoto prisastvie. Tyaloto i smartta v tvorchestvoto na Maria Tereza Orta, Elia Koreya i Inesht Pedroza*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“ [in Bulgarian]. ISBN 9789540753294.
- SHNITER, M., 2017. *Patishhta prez pravoslavnia ritual*. Sofia: Iztok-Zapad [in Bulgarian]. ISBN 978-619-01-0104-8.

THE SHIRT AND DEATH

Abstract. A good starting point for considering the connection between the shirt/clothing and the public presence of the human body is the pre-funeral care of the dead in Bulgarian folk culture. As an attribute of ritualized activity, the shirt can be perceived not only as a boundary, but also as a connection between the world of the living and the world of the dead. Research interests lie in how in death a person remains a person precisely through the shirt/clothing. The care put into the shirt/clothing is particularly indicative of the current context. For our people, the shirt becomes symbolic when it gleams white with purity. In this case, “whiteness” and “purity” transcend physical laws and become a moral and spiritual guide to the connection between the shirt and the human body – both living and dead. The peculiar fusion of the shirt with the body and its perception by our people as a “second skin” also stands out. This notion is tied to the violence against the slave body and the removal of its natural protective barrier. And this unimaginable nakedness of the dead slave's body is an example that the slave's body, even in its death, is deprived of any protection.

Keywords: folklore; Bulgarian Renaissance; funeral; shirt; nudity; white; body

✉ **Dr. Zdravko Dechev, Assist. Prof.**

ORCID iD: 0009-0005-6269-7768

Paisii Hilendarski University of Plovdiv
4000 Plovdiv, Bulgaria

E-mail: zetriddy@uni-plovdiv.bg