

Фолклорни модели

К 39/Ф 69



120000867978

и света

ТРЕТИ
СЕВЕРОЗАПАДНИ ЧЕТЕНИЯ
НА АСОЦИАЦИЯ "ОНГЪЛ"
(Враца, 25 - 26 ноември 1995 г.)

ТЕЗИСИ

Съставители
Росен Р. Малчев
Константин Рангочев



ИМПРЕСАРСКО - ИЗДАТЕЛСКА КЪЩА



СОФИЯ, 1996

$$R \frac{1996}{99}$$

$$Y \frac{39}{\phi 69}$$



**ТРЕТИ СЕВЕРОЗАПАДНИ ЧЕТЕНИЯ
НА АСОЦИАЦИЯ "ОНГЪЛ".
НА ТЕМА
"ФОЛКЛОРНИ МОДЕЛИ НА СВЕТА."**

Сдружението с нестопанска цел Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" има вече четиригодишна история. За този кратък период от време то се превърна в сериозен научен субект, който е способен да осъществи високата цел, която го извика за живот - практическото събиране на етноложката фактология и нейното целенасочено интерпретиране и употреба за създаването на модерни методологически модели на света, които да дефинират менталното богатство на човешките общности във всичките им проявления.

Доказателство за научните възможности на сдружението бе провеждането на неговите Трети северозападни четения на тема "ФОЛКЛОРНИ МОДЕЛИ НА СВЕТА" в град Враца на 25 и 26 ноември 1995 г. Те бяха организирани от Централното настоятелство на Асоциация "ОНГЪЛ" и Исторически музей - Враца с любезната помощ и финансово съдействие на Международната фондация "СВ.СВ. КИРИЛ и МЕТОДИЙ". Научен ръководител на четенията бе проф. д-р Тодор Ив. Живков - Председател на Асоциация "ОНГЪЛ".

В работата на научната среща с разработки се представиха учени от Асоциация "ОНГЪЛ", фолклористично общество - Русе, Студентски семинар по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов" - София, Пловдивски университет "Паисий Хилендарски", Великотърновски университет "Св.Св. Кирил и Методий", Русенски университет, Институт за фолклор към БАН, Исторически музей - Ловеч и индивидуални участници от градовете Враца, Пловдив, Попово и Сливен. Гост бе н.с. к.ф.н. Йорданка Манкова, завеждащ отдел "Етнография" в Исторически музей - Враца.

Четенията бяха открити от Росен Р. Малчев - Главен секретар на Централното настоятелство на Асоциация "ОНГЪЛ", който очерта основните насоки в работата на Асоциацията през 1995 година. Приветствие към участниците поднесе ст.н.с. Иван Райкинский - Директор на Исторически музей - Враца. Той разгледа възможностите за съвместна работа между различните отдели на Музея и учени от научния кръг на Асоциация "ОНГЪЛ".

Докладите в програмата на четенията бяха обособени в пет тематични заседания. В първото заседание бяха включени разработки, които изследват фолклорния модел на представите за света. Тук се представиха Константин Рангочев (София) - "Фолклорни модели и моделиране", Миглена Пецева, Евелина Стоичкова (Враца) - "Опит за проникване в светогледа на една родопчанка", Албена Йорданова (София) - "Свързани сме със Слънцето, със Света. Отгоре Слънцето ни грее, отдолу е Земята" - единството на Човека и Вселената", Росен Р. Малчев (София) - "Особености на фолклорния модел за сакралните владетели на света според представите на българите мохамедани от областта Горен Рупчос, Средни Родопи", Светла Дживтерева (Русе) - "За изграждането на модел на света в някои български фолклорни балади" и Бойка Добрева (София) - "Къща - Свят. Строеж - Сътворение (съпоставителен анализ)".

Друга група доклади разтълкува моделната структура на обредите, свързани с дома, жизнения и календарния цикъл във фолклорната култура. По-особено място сред тях заемаха текстовете на Росен Петров (Пловдив) - "Похвати за оразмеряване и пропорциониране при строителството на църквата "Св. Троица" в с. Югово, община Лъки" и на Красимира Кибарова (София) - "Навлизване в "другото" чрез детската игра". Останалите изследвания бяха представени от Бони Петрунова, Веселин Хаджиангелов (Самоков) - "Идеята за дома в погребалния обичай в Самоковско (XI - XIX вв.)", Несрин Ибрахимова (Пловдив) - "Пространственото моделиране на мюсюлманското погребение", Миглена Иванова (София) - "На нея духът ѝ тук е останал" - "неестествена" песен, неестествена смърт и "неестествен" гроб", Борислава Даскалова (Пловдив) - "Регионална специфика на православния календар в Асеновград" и Маргарита Борисова (Сливен) - "Символика на обичая "Еньова буля".

На третото заседание на четенията беше разисквана мотивната организация на словесния фолклор. В дискусиата със свои текстове взеха участие Елена Лапакова (Ловеч) - "Кръвното жертвоприношение и мотивът "Грешен хайдутин" - една песен от Троянско", Николай Ненов (В. Търново) - "Харамии" и "хайдути" в топонимията и фолклора - "Бакаджиците", Мария Филева (София) - "Някои особености на фолклорната вяра. Мотивът "Паяк изплита паяжина на входа на хралупа; спасява преследвани" и Анелия Петрова (Русе) - "Мотивът "Св. Георги убива ламята" в иконографията и фолклора".

Съвременните изяви на фолклорните модели на света обединяваха докладите от следващото заседание на четенията. В него бяха представени проучванията на Мирослав Даскалов (Пловдив) - "Етносоциологични хоризонти на града", Юрий Вълковски (София) - "Автостопът като предмет на антропологията и фолклористиката", Меглена Златкова (Пловдив) - "БОЛНО - ЗДРАВО като класификаторни и ценностни маркери на разказването на една жизнена история", Бистра Бонева (Пловдив) - "Футболът като възможност за една митология от гледна точка на опозицията ЕРОС - КУЛТУРА", Цветана Ненова (Русе) - "НЛО край Русе - предизвикателство към фолклорната рецепция".

Последната група разработки разгледа моделната структура на фолклорните представи за "отвъдното" и на заклинателните обредни практики, свързани с тях. Тук свои хипотези предложиха Снежана Йовева (София) - "Темнотата" и "Другостта" като функциониращи фолклорни модели в Самоковския регион", Искра Тодорова (Попово) - "Отгласи от митични представи, свързани с образа на орела в българската митопоетична традиция", Даниела Кузманова (София) - "Баянето - ДОГМА/ НЕДОГМА?", Гургана Цонева (Пловдив) - "Магията и баянето - техники и технологии за психовъздействие (по материали от с. Требище, обл. Пешкопия, Р Албания)".

В края на първия работен ден бяха прожектирани видеофилми с експериментален характер на колегите Бистра Бонева (Пловдив) и Николай Ненов (В. Търново).

На постер сесия през двата дена на четенията бе предложена статията на Маргарет Димитрова (София) - "Превода на Евангелието и на Дамаскинови слова на роден говор от 19 век (проблеми на терминологията)".

Пълният текст на представените научни работи се съхранява в Архива на Асоциацията.

Росен Р. Малчев

Регионална библиотека
"Любен Каравелов"



120000867978

Константин Рангочев

(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"ОНГЪЛ")

Историята няма Начало.

*Следователно, не може да има Край.
фолклор за Историята*

1.0 Сред етнолозите (или групата от хора, професионално занимаващи се с изследване на българската фолклорна култура) една от най-широко разпространените митологеми е "Древността". Подсъзнателно всеки изследовател се стреми да реконструира "Древността", която обаче непрекъснато се мести във времето - за Братя Миладинови "Древността" е била една, за Димитър Маринов - времето на Миладиновци вече е "Древност", а за нас - неговото време и т. н. Повече от очевидно е, че българската етнология борави с категории и методи, изследва процеси, които са ограничени във времето (около 80 - 100 години назад) и може да се предположи, че те имат стохастичен (вероятностен) характер.

1.1 Подобно развитие на българската етнология е свързано с един интересен аспект на българската менталност - "Копнежа за Минало". Едва ли има социум в България, който да не митологизира миналото - от "турското време" до "Тошовото време", а отношението може да бъде определяно като носталгично, положително, "трудно, но хубаво" и т. н. - оценки, които попадат в положителната част от ценностната скала на българина.

1.2 Този стремеж за изследване на "Миналото", показван от българската етнология, насочва към въпроса за кое минало става дума? Всъщност, изследваното минало е квазиисторическо, то е по-скоро инвенция на съвременността в миналото, където се търсят идеи, модели, образци за решаване на съвременни проблеми.

2.0 От друга страна, внимателното вглеждане в изследователските стратегии на етнолозите показва, че основният изследователски метод в българската етнология, от създаването ѝ до днес (а и в бъдеще) е моделирането. Етнологът изработва и изпробва моде-

ли на различни аспекти на "Миналото", които влизат в дискусия със създадените по-рано такива модели. Същевременно, постоянно отместващата се времева граница на търсеното "Минало" не позволява верифицирането на моделите - след кратък период от време отрязъкът от действителността престава да бъде верифицируем с обективни методи. И тъй като всъщност се разглежда отрязък от "квазидействителност", верифицирането на модела е просто безпредметно.

2.1 От своя страна, разглежданото "Минало" е системата на българската фолклорна култура в един точно определен (според изследвателя!) отрязък от време.¹ Но тя е дифузна ("голяма", сложна, лошо организирана) система.

2.2 В дифузните системи не могат да се открият твърди и непроницаеми граници, разделящи отделните променливи.² Важно е да се подчертае, че при дифузната система експерименталната проверка на модела (моделите), предложен за описание на системата, не е критерий за неговата верификация.³ Най-често обаче, даже самото поставяне на задача да се направи строга проверка на модела няма никакъв смисъл.⁴

2.3 Всичко това показва защо толкова лесно в етнологията (фолклористиката, етнографията) се сменят основни парадигми, "моди" и т. н. - например, бързият отказ след 1989 г. от термина "фолклористика" и масовото му заместване с "етнология" или "културна антропология".⁵ Привидната леснота при моделирането и изграждането на модели на една дифузна система дава възможност за грубо вмешателство на политиката в науката - та нали в етнологическите среди се ражда, а от политиките се използва, тезата за религията като главен етноидентификационен белег. А тук се извършва обикновената логическа грешка *pars pro toto*.

2.4 От друга страна, моделирането, като основно занятие на етнологите, крие в себе си една огромна опасност - възможността за изчезване и/или подменяне на основния обект на изследването и замяната му с друг модел - започват да се изработват и манипулират модели на моделите, изграждат се "метамодели", "метаструктури", "метаезици" и т. н. С други думи извършва се друга обикновена логическа грешка - тафтология.

3.0 Всичко това поставя под съмнение възможността за реализиране на етнологички изследвания като "Пълен български съновник", "Пълен български празничен календар" и т. н. Ако Евангелист Йоан

беше етнолог, то Евангелието на Иоан би започвало така: "В Началото беше Моделът, и Моделирането бе Бог, ..."

- ¹ Например, за никого не е ясно, освен за отделния изследовател (?), какво означава, не само на професионален жаргон, изразът "класическа фолклорна култура".
- ² Налимов В. В. - Теория эксперимента. М., "Наука", 1972 г., с. 7 - 8.
- ³ Бирюков Б. В., Геллер Е. С. - Кибернетика в гуманитарных науках. М., "Наука", 1973 г., с. 40 - 41.
- ⁴ Налимов В. В. - цит. съч., с. 17.
- ⁵ Вж. Живков Т. Ив. - Етническият синдром. С., "Аля", 1995 г.

ОПИТ ЗА ПРОНИКВАНЕ В СВЕТОГЛЕДА НА ЕДНА РОДОПЧАНКА

Миглена Пецева, Евелина Стоичкова

(гр. Враца)

Настоящото изложение има информативен характер и се основава върху материал, събран в с. Лъкавица, общ. Лъки през м. юли 1995 г. по време на теренни етнологични проучвания на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ". Посочените особености на специфичната култура на българите мохамедани от района на Горен Рупчос се базират на данни, получени от една разказвачка¹. Поради това направените изводи не бива да се възприемат като глобални обобщения за местния фолклор.

1. Семейната история на разказвачката е типична за с. Лъкавица. Събитията в края на миналия и началото на нашия век стават причина голяма част от местното население да се изсели в Турция (тогава Османска империя), а новото заселване е по женска линия - омъжените в съседни села дъщери довеждат своите мъже в родното си село.

2. Миналото (в см. на история) като хронологическа последователност и причинно-следствени връзки не съществува за Рашидина Караасанова. В това отношение тя притежава характерното за фолклора разбиране на времето като повторемост, кръговост, неопределеност. Когато разказва за миналото, разказвачката използва един хронологически маркер - "Авельцко време", който носи епически и етнически характеристики. Идеалното минало съвместява митическото време и личните ѝ спомени. Разказаното от Рашидина Караасанова представя името "Авел" като:

2.1 Легендарен персонаж - среща се в етиологични легенди (напр. легендата за произхода на Млечния път).

2.2 Персонаж, свързан с религиозни практики, насочени към осигуряване на добър живот на Другия свят (напр. притчата за човека и хляба).

2.3 Герой в битови ситуации (напр. песни, приказки, анекдоти).

2.4 Името "Авел" функционира като семантичен синоним на "неопределено минало" ("Одйле са айдутине... Авель кога са одйле. Те

сега ги няма.").

"Авелцкото време" винаги е определено с положителен знак, като при това се прави задължителна съпоставка между "старите" и "сегашните" хора. Думите на разказвачката са не само израз на конфликта между поколенията, но и на стремежа да се запази традицията векове наред, защото скъсването с родовата памет за фолклорния човек означава лишаване и от собствено минало.

3. Особен интерес за Рашидина Караасанова са представите, свързани с Другия свят. Силно влияние върху тяхното формиране е оказал вуйчо ѝ, който, според нейните думи, е имал видения преди смъртта си.

3.1 Появата на предците преди смъртта е индикатор за праведност.

3.2 Традиционната ислямска представа за Оня свят в разказите на Рашидина Караасанова е обогатена с допълнителни детайли, свързани с мотиви от вълшебните приказки.

Анализът на разказите за Оня свят и личното отношение на разказвачката дава основание да се говори за синкретизъм в светогледа ѝ.

4. Проява на фолклорно-митологично съзнание е записаната етиологична легенда за Слънцето, Месечинката и Змията, в която персонажите са одухотворени. Рашидина Караасанова разказва тази легенда с абсолютна убеденост в нейната правдоподобност и пълна липса на дистанция между минало и настояще.

5. Говорейки за устройството на света, разказвачката смесва имената на Господ и Аллах, дори в рамките на едно изречение. Начело на световната йерархия в речта ѝ стои ту Господ, ту Аллах, ту безличното "има Няк'во, тъ си Го ѝе нагодило."

Без претенции за задълбоченост и изчерпателност в тълкуванията, привеждаме горните примери и наблюдения единствено като доказателство за споменатия вече синкретизъм във възприемането на световния порядък у Рашидина Реджепова Караасанова.

¹ Рашидина Реджепова Караасанова (Радка), р. 1923 г. в с. Джурково, общ. Лъки, без обр., от 1941 г. женена в с. Лъкавица, мъжът ѝ е от с. Лъкавица. Зап. М. Пецева, Е. Стоичкова през м. юли 1995 г.

**„СВЪРЗАНИ СМЕ СЪС СЛЪНЦЕТО, СЪС СВЕТА.
ОТГОРЕ СЛЪНЦЕТО НИ ГРЕЕ, ОТДОЛУ Е ЗЕМЯТА. -
ЕДИНСТВОТО НА ЧОВЕКА И ВСЕЛЕНАТА“**

Албена Йорданова

*(Студентски семинар по практическа етнология и
фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")*

Една стара арабска поговорка гласи "Небето е над мен, Земята е под мен" и изразява уникалната самотност и самота на човека, който не изживява себе си като част нито от Небето, нито от Земята. В "родопски вариант" тази уникалност звучи с мелодията на свързаността и на единството - "Свързани сме със Слънцето, със света. Отгоре Слънцето ни грее, отдолу Земята." (А.А.Д.). В него човекът осъзнава себе си като свързващо звено на "над" и "под" пространствата, създаден, за да твори добро. Той не е откъснат от своя Творец, той непрестанно общува с Него, живее в Неговото "царство" и в Неговото време, което е вечността: "Времето не се отнема никога. Аллаховото време не се отнема. Те не са в торба дените²." (А.А.Д.).

Всичко е поставено в най-старинния модел на изживяване на жимота тук, на Земята - кръговия. Всичко е свързано с всичко. Животът ти на Земята се "нанася" като на лист хартия и в живота след смъртта, защото такъв има. И това "нанасяне" се осъществява едновременно с пребиваването ти тук, където ти си само "гост" на този свят.

За българите мохамедани от Лъкавица Бог и човекът са свързани в едно непрестанно общуване: "Светът се управлява от Господ и Аллахови хора. Те [Аллаховите хора - бел. зап.] разговарят с Господ, защото те са понесли нашите грехове. Катò Исса Пайгамбèр³. Министрите нали си имат председатели, счетоводители. Така и Господ си има служители." (А.А.Д.).

Господ е навсякъде и във всичко. "Господа ги праща ветровете, Слънчицето хубаво е. Ако няма слънце, берекèта⁴ не може да вирее. И вода, и вятър [трябва да има - бел. зап.]. Вятърът трябва да отдува [водата - бел. зап.]. (А.А.Д.).

Разбирането на местните хора за Бог е свързано със съзнанието за непрестанен контакт с Него: "Когато [ми - бел. зап.] свирят ушите, мойта къщичка ме спомня на Оня свят. Едно листенце пада върху къщичката.

Вър⁵ къщичката имà дърво, за добрите хора има ябълка. Там се закачат дрешките, дето си ги закачил за хайр⁶." (А.А.Д.). Какво друго би могла да бъде тази "твоя къщичка", която стои и те чака на Оня свят, ако не връзката ти с Бога, духът в теб, твоята Божествена Искра.

Одухотвореният свят, в който човек живее, го прави отговорен за всяко негово действие: "Не трябва да се сече дървото през средата, а от дъното - да не стои грозно така голо." (А.А.Д.). Никой няма право да превръща нещо живо и красиво в грозно и мъртво. Всеки е длъжен да живее в хармония, в Космос - в едно подредено "пространство", което "се простира" от душата му, където трябва да цари чистота, до необятното царство на Божествената природа: "Ако има човек злобар в селото, чак седем села тегнат от него." (А.А.Д.). Това е знанието за тайната на човешката енергия - човекът е творец най-напред в мислите си, след това в чувствата и най-накрая в действията. Те са най-осезаемият пласт, но ако човек таи злоба в своята душа, то това неминуемо се отразява на съдбата на всички хора, живеещи около него. Никой не живее в изолиран свят, откъснат, като отделен елемент от всичко заобикалящо го. Напротив - той цял е потопен във Вселената, затова и единственото, което трябва да прави, е: "Ако можеш стори на този свят хубаво, ако не можеш, премини си." (Е.С.Я.).

Българите мохамедани от с. Лъкавица живеят в едно непрестанно общение с Бог, а Той е навсякъде - и вътре в тях, даващ им сили да правят добро, и около тях, живеещ в душите на всичко, което ги заобикаля. Светът е жив, защото Бог е жив, всичко е прекрасно, защото Бог е прекрасен.

Местният модел на света е моделът на вярващия, любещия и живеещия в Бога човек.

¹ В изследването са използвани етноложки материали от Архива на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" (ААО) и Общински поселищен архив - гр. Лъки (ОПА-Л), записани от автора на тезисите през м. юли 1995 г. в с. Лъкавица, община Лъки. Разказвачи: Анка Асенова Джурова (Джумлина Сюлейманова Берберова), р. 1942 г. в с. Лъкавица, обр. IV отд., земеделие, баща - с. Лъкавица, майка - мах. Крушево (В текста А.А.Д.); Емине Салихова Якупова, р. 1927 г. в Сульовска мах. на с. Джурково, без обр., земеделие, баща и майка от Сульовска мах. (В текста Е.С.Я.).

² Дените (диал.) - дните.

³ Исà Пайгамбèр (диал. от араб.-тур.) - Исус Христос.

⁴ Берекет (диал. от араб.-тур.) - изобилие, плодородие.

⁵ Вър (диал.) - върху.

⁶ Хаир (диал. от араб.-тур.) - благоденствие, добро.

ОСОБЕНОСТИ НА ФОЛКЛОРНИЯ МОДЕЛ ЗА САКРАЛНИТЕ
ВЛАДЕТЕЛИ НА СВЕТА СПОРЕД ПРЕДСТАВИТЕ
НА БЪЛГАРИТЕ МОХАМЕДАНИ
ОТ ОБЛАСТТА ГОРЕН РУПЧОС В СРЕДНИТЕ РОДОПИ
(първо ментално измерение)

Росен Р. Малчев

(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"ОНГЪЛ")

Тази работа разглежда представите на българите мохамедани от областта Горен Рупчос за сакралните владетели на света. В нея се разкриват менталните измерения на вярата в тях и мястото им във фолклорния модел на Всемира.

Изследвани са българомохамеданските селища Дряново и Лъкавица и махалите на село Джурково, населени с българи мохамедани. Етноложките резултати от проучванията са интелектуална собственост на Архива на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" (ААО) и на Общинския поселищен архив - гр. Лъки, Пловдивска област (ОПА-Л).

Фолклорният модел за владетелите на света има две ментални измерения, които са трудно разчленими в съзнанието на своите създатели и носители, но могат да бъдат обособени теоретично въз основа на записаните етноложки материали. На пръв поглед тези условно наречени "измерения" отразяват последователно двете основни направления в битието на всяка конфесионална система - универсализъм и локализъм. При по-внимателно вглеждане, обаче, се открива, че те се разграничават по един друг, по-древен признак:

1. Степен на неразчлененост на предмета на сакрално отношение - висока при първото ментално измерение и ниска при второто;
2. Степен на стратифицираност на предмета на сакрално отношение - по-ниска при първото ментално измерение и по-висока за второто.

Сакралните владетели на света Аллах/Господ, Пейгамбър и Азраил могат да бъдат поставени в първото ментално измерение. Вто-

рото измерение включва сакралните персонажи - Енихан и Гèрге. Маргинална позиция спрямо двете измерения заемат Исус Риста и Наш Моамèt.

Първото ментално измерение на фолклорния модел за владетелите на света се отличава със значителна степен на обобщеност и неразчлененост по отношение на сакралните персонажи, които я обитават. То вероятно съдържа най-ясни следи от древния дохристиянски пласт на фолклорната менталност и свидетелствува за един незавършен процес на стратифициране на сакралното пространство. Етноложки доказателства за това можем да открием в текст, записан в българомохамеданската мах. Сульовска на с. Джурково. Друг вариант на тази представа предлага етноложки запис от с. Дряново. В него мюсюлманският Аллах е представен като брат на християнския Господ. Вероятно, тази представа е резултат от два процеса в структурирането на фолклорния модел на света: съхраняването на следи от дохристиянското разбиране за множествеността на сакралните владетели на света; развой на многовековното конфесионално противоборство между християнство и ислям в Горен Рупчос. В информацията от с. Джурково обитателите на сакралното пространство на първото ментално измерение са представени по-аморфно като състав, същност и функции. В него неразчленимо съществуват сравнените по двойки персонажи "Азрайл" и "Аллах", "Исус Ристос" и "Азрайл", "Пайгамбьèр" и "Азрайл", както и неопределената общност на "ангелйститè". В текста от с. Дряново владетелската двойка-братя Аллах и Господ стои най-високо в йерархията на сакралните герои. Другите персонажи са определени като "някаква сила ут състава, ут кольектива на Бòжата сила, на Алàхувта сила", "нèкув на Аллага, на Господя некъв пудчинен". Ето защо, тук тази общност може да бъде наречена с работния термин "слуги, помощници на Аллага/Господа".

В заключение трябва да се подчертае, че, както всяко явление във фолклорното ментално пространство, така и сакралните владетели на света имат амбивалентна природа и могат да съществуват в различни хипостазии в зависимост от връзките им с другите фолклорни модели от фолклорната концептуална картина на света, т. е. те съществуват едновременно в няколко ментални измерения.

МОДЕЛ НА СВЕТА В НяКОИ БЪЛГАРСКИ ФОЛКЛОРНИ БАЛАДИ

Светла Дживтерева

(гр. Русе)

Наблюденията в настоящата работа падат върху баладата "Момче-претендент за царския престол", в която повтарящото се всяка година събитие смърт-раждане на царя и царството-космос, поради универсалния характер на цикличния модел, лежащ в основата му, се свързва в общ сюжет с други митологични представи, изградени върху сходен модел. Това са годишният ритъм, умиращото и възкръсващо аграрно божество, Богинята-майка Земя и нейният Син - Слънце, инициационни митове.

Момчето е хвърлено в тъмницата, за да потвърди правата си на цар и бан (във Влашка земя и Богданска). Двойствеността на функциите му съответства на поделеността на отвъдното пространство, а възцаряването му отвъд, се проектира чрез обряда в бъдещото премахване на хаоса и подредба на царството. Затварянето в тъмница е равнозначно на временна смърт и пътуване в Преизподнята. Характеристиките напомнят мястото, където отива момчето-планинче от коледарската благословия.

И в двата случая в Преизподнята е отбелязано присъствието на змия. В коледарската благословия момчето прекарва змия през дръхите си¹, което е равнозначно на брак с нея. По този начин змията става негова съпруга и помощник и го дарява със способностите, с които то се завръща.

Сходен митологичен модел е отразен в други фолклорни текстове. В баладата "Георги кавалджия"² змия дарява героя с дърво, което му дава злато, или му става невеста. Замяната на шаманското дръвце (Световната ос) със змия-съпруга е във връзка със сцената от Сандъка от Терачина.³

В приказките⁴ чрез целувка на спасена от горящо дърво змия героят научава езика на животните, намира заровено имане и става богат, като богатството му се обвързва със знаене на свещена тайна. Функциите на змията в тези текстове свързваме с митологичния кръг около тракийската Хестия, идентифицирана с домашното огни-

ще и центъра, пазителка на царските инсигнии. На обредно равнище заравянето на царското съкровище - Хестия, има смисъл на конструиране на царската територия, а чрез намирането му от бъдещия цар се осъществява избора му от божеството-покровител. То е и хипостаза на богатство⁵. Титлата "бан" на момчето-претендент се извежда от тюркското "bajan" - 'богат', посрещнато със славянското "Бог".

Персонажът момче-претендент се свързва с мита за Богинята-майка и нейния Син - цар и жрец, кандидат за шаман, който се сдобива със съпруга в облика на змия, с богатство и със способността да тълкува и подрежда.

- ¹ Живков, Т. Ив. - Българската коледарска благословия. В: Известия на Етнографски институт с музей, кн. XV, 1974 г.
- ² Сборник за народни умотворения, т. 60, 186 - 189.
- ³ Калоянов, А. - Българското шаманство. С., 1995 г., с. 152.
- ⁴ Български фолклорни приказки. Каталог. С., 1994 г., с. 231 - 233, No. 670.
- ⁵ Маразов, И. - Митология на златото. С., 1994 г., с. 207 - 213.

КЪЩА - СВЯТ СТРОЕЖ - СЪТВОРЕНИЕ

(съпоставителен анализ)

Бойка Добрева

(Студентски семинар по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

Фолклорният мироглед е почти напълно изгубен за нас. Той, обаче, битува имплицитно в съхранилите се обекти и явления от фолклорната култура. Изследването на техни съпоставими елементи и синонимни връзки е удобен и сравнително надежден ключ за декодиране.

При реконструирането на фолклорната картина на света особено подходящ отправен модел е къщата. От една страна, тя е част от света, подвластна на неговите закони, а от друга - негова проекция¹.

Отношенията КЪЩА - СВЯТ могат да бъдат разгледани в три конфигурации: 1. Къщата-модел на света; 2. Светът-модел на къщата; 3. Къщата и светът - в една обща система.

1. Моделиращата роля на къщата спрямо света може да бъде изведена при проектирането на отношенията КЪЩА - СВЯТ по координатата на исторически протичащото, линейно време. Актът на ограждане и усвояване на пространството на ниво Микрокосмос често исторически предшества идеята за подреждането на макрониво. Изграждането на дом, вероятно, е инстинктивно заложено у човека. (Доказателство за това са жилищата при животните.) Фолклорният модел на света носи почти пряко конкретните характеристики на къщата като затворено пространство - земята е крайна, ограничена, както хоризонтално, така и вертикално. "Небото е връшняк, който заклапа земята от всичките страни. Тамо, дето небото се допира до земята, се казва край свят или край земя..."² В библейските текстове небото също е мислено като своеобразен таван - "небесна твърд" [Битие 1:6-8], "шатра" [Пс 103:3]. В народните гатанки съответствието небе - таван може да бъде открито пряко: "И на тавана свещи горят"; "Пълен таван с орехи" (небото и звезди-те)³.

2. От гледна точка на митологичното време обаче изграждането на дома по необходимост се случва след Сътворението. Светът

става модел на къщата. Пряко съотнасяне има на лексикално равнище. Таванът е наричан "небо", подът - "земя", "земи", "земля", "земня"⁴. В структурата на дома също могат да бъдат открити пренасяния от модела на света. Къщата често е ориентирана по посоките на света. Огнището, поради осмислянето му като соларна хипостаза, е разположено или в средата на стаята, или на източната стена⁵. Времето за строеж в рамките на кръговото, митологично време съвпада с това на Сътворението. Къща се започва на нова луна, в "хубав ден" - най-често понеделник (т. е. в първия ден от седмицата), а нейното завършване, отбелязано с обичая "Викане на покрив", в повечето случаи, е в неделя.

3. Третата връзка между къща и свят ги разглежда като включени едно в друго, в рамките на обща система. Двата обекта са в конфигурация на пространствен континуум. Домът има медиаторна, а не гранична функция. Показателни за това осмисляне са някои елементи от обичая "Викане на покрив"⁶, чиято семантика е свързана не толкова със завършването на строежа, колкото с вписването на новата къща в света. "Вика се" обикновено при готова, но още непокрита покривна конструкция. Върху къщата се слага кръст, окичен с клонки и венци, който недвусмислено се идентифицира със Световното дърво. Той свързва дом и свят, както вертикално, така и хоризонтално, маркирайки къщата като център.

Макар и неизчерпателно илюстрирана, връзката между свят и къща на различни нива съществува. Тя може да послужи, от една страна, за предполагане и възстановяване на загубени елементи в една от двете системи, а от друга, за установяване на типове отношения и при други съпоставими обекти.

¹ Вж. Байбурин, А. - Жилище в представлениях и обрядовых восточных славян. Л., 1983 г.

² Маринов, Д. - Народна вяра и религиозни народни обичаи. С., 1994 г., с. 39.

³ Стойкова, Ст. - Български народни гатанки. С., 1970 г., с. 113 - 114.

⁴ Геров, Н. - Речник на българския език. Т. 1 - 6, 1895 - 1908 г.

⁵ Маринов, Д. - цит. съч., с. 180.

⁶ Генчев, Ст. - Строителни обичаи и обреди. В: сп. Векове, кн. 2 - 3, 1974 г., с. 67 - 74.

ПОХВАТИ ЗА ИЗМЕРЯВАНЕ И ПРОПОРЦИОНИРАНЕ ПРИ СТРОИТЕЛСТВОТО НА ЦЪРКВАТА „СВ. ТРОИЦА“ В СЕЛО ЮГОВО, ОБЩИНА ЛЪКИ

арх. Росен Петров

(гр. Пловдив)

В село Югово са запазени разкошни образци на строителното изкуство, чиято датировка е трудно да се определи, но със сигурност сред тях има такива с повече от сто и петдесет годишна история. Това не е случайно, като се вземе под внимание обстоителството, че селото е известно като гнездо на потомствени майстори-строители.

Най-забележителният образец на възрожденското строително изкуство в село Югово е неговата църква "Света Троица". От проучванията на Иван Гацилов, публикувани в книгата му "Село Югово и наговите майстори строители", Пловдив, 1994 г. научаваме, че строежът на сградата е завършен на 17. 06. 1840 г. Тази дата е ориентир при търсене на мястото на юговската църква в цялостното развитие на църковната архитектура от периода на Възраждането. Църквата представлява трикорабна сграда с псевдобазиликално масивно покритие. Във времето, когато е строена, тя е изпъквала на фона на масовото строителство на еднокорабни църкви с дървено покритие. Църквите с масивно покритие са сравнително рядко явление по това време, защото са изисквали по-високо ниво на строително умение. Отделните композиционни елементи на юговската църква са решени с яснота и завършеност, характерна за строител със солиден опит зад гърба си. Можем да обобщим, че църквата "Св. Троица" в с. Югово е сред онези образци на строителното изкуство, които с новаторството си са изпъквали на фона на масовото за онова време строителство.

Обектът на настоящото изследване е стеснен до някои пропорции, скрити в плана на черквата и опит за тяхното обяснение. Една от тях е свързана с построяването на правия ъгъл върху терена.

Как юговският майстор е решил този проблем? Днес строителите използват за целта теодолити и призми. Но как са постъпвали майсторите през Възраждането и имало ли е някакво значение това за пропорционирането на сградата?

Според изследване на арх. Пейо Бербенлиев² върху строител-

ните традиции на брациговските майстори, съотношението между късата и дългата страна на наоса на църквите, построени от тях, е 1:1.72 или $1 : \sqrt{3}$. Според него, това се дължи на начина, по който планът на църквата е бил трасиран върху терена. Този начин се базира на построяване на правия ъгъл с помощта на три равни отсечки (въжета), образуващи равностранен триъгълник, където късата страна на наоса е половината от такава отсечка, а височината на триъгълника се явява като дългата страна на наоса (фиг. 1). Както е известно, съотношението между страна и височина на равностранен триъгълник, може да се изрази с формулата:

$$h = \frac{a\sqrt{3}}{2} \quad \text{т.е.} \quad \frac{1}{2} a : h = 1 : \sqrt{3}$$

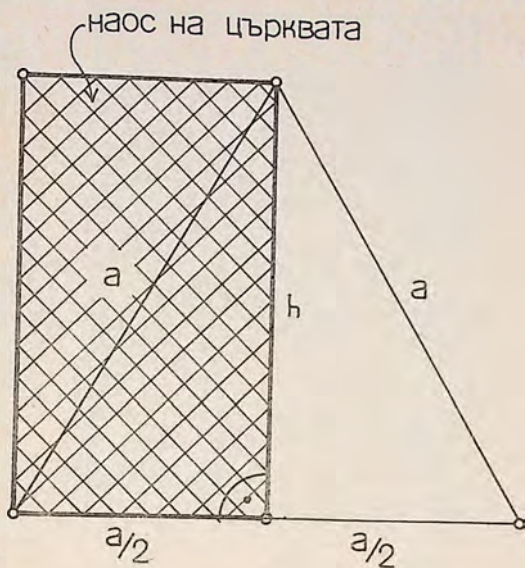
Виждаме, че съотношението, открито от арх. П. Бербенлиев се обяснява от практическия метод, с чиято помощ се построява правият ъгъл.

За прилагане на гореизложения метод е необходимо заравнено място с ширина, равна най-малко на двойната ширина на черквата. На стръмния юговски терен с мъка е било заравнено място, колкото за самата черква и две тесни пътеки отстрани. Явно за построяването на правия ъгъл е използван друг метод. Моята хипотеза е, че това е бил методът за построяване на правоъгълен триъгълник със съотношение на страните 3:4:5 (фиг. 2), с помощта на три въжета с дължини в това съотношение. Така построеният триъгълник може да служи за база за трасиране на наоса, като късата му страна е с дължина 3 единици, а дългата - с дължина 4 единици. Съотношението 4/3, изразено в десетична дроб 1.33. Съотношението между късата и дългата страна на юговската църква е 1.34. Това не само потвърждава моята хипотеза, но и води до следните изводи:

1. Възрожденските строители са познавали много практически начини за построяване на прав ъгъл върху терена, базирани върху добро познаване на математически зависимости, и са подходжали към избора на метода, съобразявайки се с даденостите на терена.

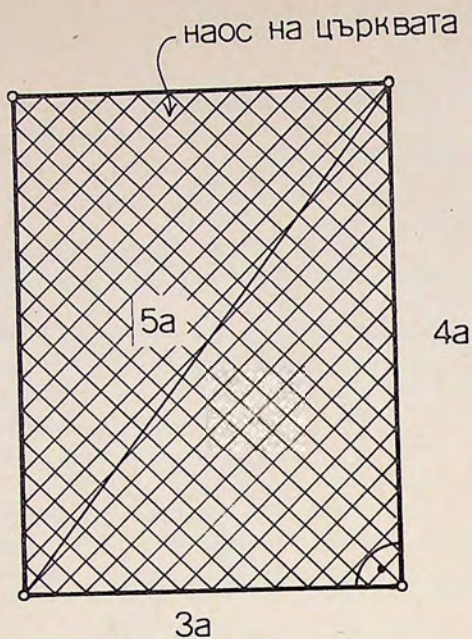
2. Изборът на метод за построяване на прав ъгъл е влияел върху пропорциите на наоса на черквата.

Ще се опитам да открия единицата мярка, която майсторът е използвал, като се обърнем към една от отправните точки при строителството на трикорабните черкви - съотношението между страните на средния и страничните кораби. Изразено в сантиметри, то е 286/358/286 (или



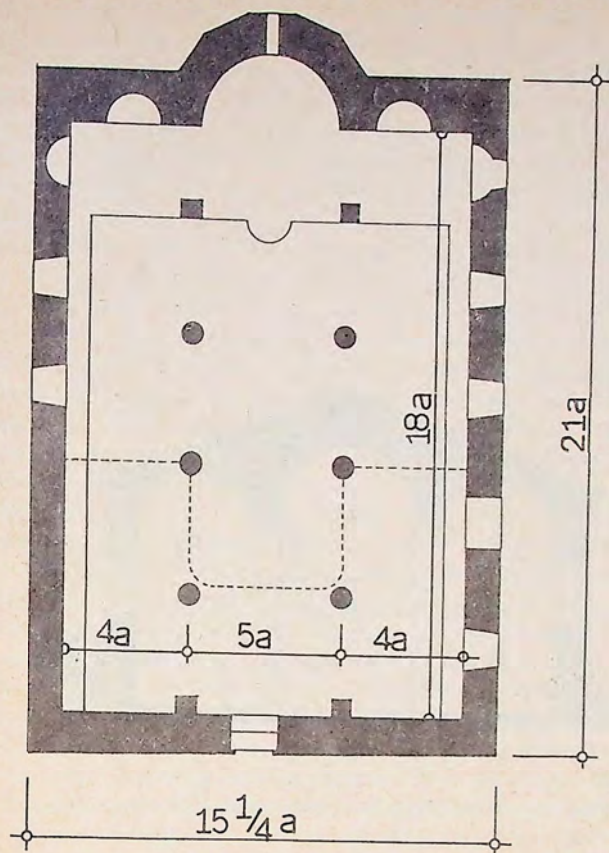
$$\frac{h}{a/2} = \frac{\sqrt{3}}{1} = 1,73$$

Фиг. 1 Построяване на прав ъгъл с помощта на три равни отсечки (въжета). Влияние на метода върху пропорциите на наоса.

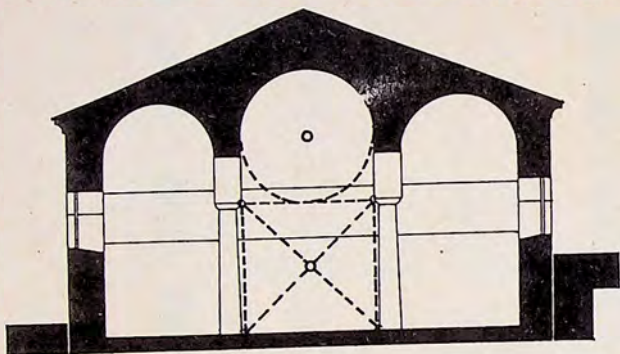


$$\frac{4a}{3a} = 1,33$$

Фиг. 2 Построяване на прав ъгъл с помощта на отсечки в съотношение 3:4:5. Влияние на метода върху пропорциите на наоса.



Фиг. 3 План на църквата "Св. Троица" в с. Югово.



Фиг. 4 Вертикален разрез на църквата "Св. Троица" в с. Югово.

общата ширина на наоса е 930 см), което изразено в пропорции е 4:5:4. Ясно изразеното съотношение ни дава основание да смятаме, че ширината на наоса е равна на $4 + 5 + 4 = 13$ мерки, като дължината на една мярка, изразена в сантиметри е $930 : 13 = 71.5$ см. Близостта на този размер до използвания по време на турското робство "аршин" е очевидна (1 аршин = 68 см за платове; 75.8 см в строителството; 71.12 см в Русия)³, а известната разлика може да бъде обяснена с липсата на единен еталон по това време, с който да бъдат сравнявани измервателните уреди.

Ако наложим току що установената мярка по външната ширина на наоса, ще видим, че тя се нанася 15 пъти и една четвърт. Същата мярка, нанесена по вътрешната дължина на наоса е 18 пъти, а нанесена по външната дължина - 21 пъти (фиг. 3).

Дотук разгледаните похвати за оразмеряване и пропорционирание се базираха на анализ на проекцията на юговската черква в равнината. Но истинското строителство е триизмерно и всеки майстор, дръзнал да издига градеж, трябва предварително да знае как да оразмери не само на план, но и във височина сградата, за да бъде тя в хармония с човешките възприятия. Азбучната истина, че строежите се създават за удобство на хората, ще бъде отправна точка при анализа на вертикалния разрез на юговската черква. Още на пръв поглед се установява една интересна пропорция: съотношението между височините на колоните и светлото разстояние между тях е 1:1 (фиг. 4). Следователно, базите на колоните и капителите им образуват квадрат. Може би, това е напомняне за еднокорабните църкви, където съотношението между височина и ширина също е 1:1, а трикорабната църква е произлязла от еднокорабната. Но дори и да е така, това не дава отговор на въпроса: Защо все пак квадрат? За строителя квадратът е символ на пространството такова, каквото го възприема човекът. От неизброимото количество посоки, човекът е избрал четири. Явно, че четири посоки са най-близко до човешкото възприемане на пространството - "напред", "назад", "наляво" и "надясно". Изборът на четири посоки е анатомически и психологически обусловен. Затова квадратът, отговаряйки на човешкото чувство за ориентация и подреденост в пространството, е в най-голяма хармония с неговите възприятия. Може би, юговският майстор е бил далече от тези абстрактни разсъждения, но дори да е постигнал тази пропорция интуитивно, това не омаловажава достигнатото.

Ако продължим по-нагоре над колоните, ще открием кръг с диаметър, равен на страната на квадрата (фиг. 4). Ако квадратът с неговите

четири страни символизира ограниченото човешко възприемане на пространството, то кръгът е фигурата, която най-добре илюстрира безкрайното, многопосочно пространство. Безкрайно количество са посоките, тръгващи от центъра на кръга към периферията му. Оттук до идеята за безкрайния Космос и единния Бог има една крачка.

Всички тези разсъждения може и да не са минали през главата на юговския строител, но направеното от него е факт и той може да бъде установен. Всъщност, самородният гений може да се познае по това, че без да е учил и чувал за естетика, философия и пр., е направил неща, които карат други хора да се възхищава, да си задават въпроси и да намират техните отговори.

- ¹ Архитектурното заснемане на черквата "Света Троица" в с. Югово е извършено от автора, съвместно с членове на Асоциация "ОНГЪЛ" по време на теренни етноложки проучвания в община Лъки през м. юли 1995 г.
- ² Бербенлиев, П., Партьчев, В. - Брациговските майстори-строители. С., 1963 г.
- ³ Кратка българска енциклопедия, т. 1. С., 1963 г.

НАВЛИЗАНЕ В „ДРУГОТО“ ЧРЕЗ ДЕТСКАТА ИГРА

Красимира Кибарова

(Студентски семинар по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

Играта е пребиваване в онези пространства, които са недостъпни за детето - далечни или изкуствени, художествени светове.

Съзерцаването на "другото" започва още от броилката. Тя трябва да отбележи прекъсването на връзката с реалния свят и затова в нея намират място образи и пространства от необикновените светове на филмите, криминалното, екзотичното, приказното и дори... неприличното.

*Бум! В джунглата реч се носи,
мирише ми на прясна кръв,
негрите ходят боси,
по заповед на Стефани,
яхнала леля Джили,
моторетка сто и две,
за да вози Харпър Майн
по софийското шосе.*

Броилката представя фантастично съчетание на филмовата атмосфера на "Завръщане в Рая" с отдалечените пространства на "джунглата" и "софийското шосе".

Чрез друг текст децата ще се докоснат до грозното и обидното:

*От небето ясно
падна говно прясно
и удари Коста
по главата проста.
Намазаха го с кал -
стана папагал;
намазаха го с йод -
стана идиот.
Едно, две, три -*

"С дългите магарешки уши" е обида, с която детето се натоварва не поради личните си качества, а поради атмосферата на броилката. Реалните качества отстъпват пред новите игрови характеристики и детето вече е готово да бъде някой друг...

Броилката трябва да бъде не само ритмично организиран текст, но и текст, съдържащ знаците на друг свят, с или без логическа връзка между тях. Важното е да се пропукат стените на всекидневието, да се надникне и в по-високото, и в по-ниското...

Детето няма знание за "другото", но има усещането за него. Докосва се до сферите на "другото" не като разсъждава върху тях, а като се пренася в тях. Децата откриват и преживяват необикновените светове чрез техните символи.

Ето как, например, децата се приобщават към света на женените. В хода на играта "женене", която се играе с пръсти, се реализира фигурата "среден пръст", отправяща към интимните отношения. В края на играта "женят" някого от участващите, като му казват име на дете от другия пол. Дорегът с харесваното дете е само вербален, при това е и предварително уговорен, тъй като, според неофициално правило, се посочва тъкмо неговото име. Такова загатване на близост се оказва достатъчно, за да предизвика у детето възторг и удовлетворение. Целта на играта е да бъде чуто нещо желано, а самата тя е необходима, за да придаде на произнесеното авторитет на пророчество.

В някои случаи правилата на играта, нейната схема, изглеждат вторични.

Играта е само необходимият контекст, който ще позволи сгънатият в символа свят да се разгърне и да се преживее. Такъв тип навлизане в "другото" напомня преживяванията при досег с лирически текст.

Детето копнее да изпълни колкото се може повече роли, то ще бъде всичко онова, което стои "от другата страна" - родителят, учителят, продавачът... Децата, разбира се, предпочитат определени роли, но за тях не съществува проблемът "Мога ли да изиграя този персонаж?". Те са все още достатъчно отворени да обемат Вселената. Детето знае, че може да бъде и някой друг. В игрите, при които липсват строги, предварително заявени правила, проби-

вът към "другото" се осъществява чрез неговото изиграване, драматизация.

Автентичната детска игра не познава конкуренцията. Съизмерването е привнесено от света на възрастните. В игрите със състезателен характер детето трябва да премине през ред препятствия и възторгът от победата е свързан не с оразличаването на победителя от другите, а с прехода в ново състояние. Тези игри не се осъществяват еднократно, тяхна цел е да дадат възможност на всеки да стане герой. Те "възпяват" детето и в този смисъл се доближават до епическата структура.

Може би, трябва да погледнем играта "отвътре", да потърсим източниците на детския възторг. Условието и правилата на играта не могат да я опишат, те могат само да зададат модела за навлизане в "другото". Древните форми на изкуство довеждат човека до отъждествяване с нещо извън него, до превъплъщаване в "другия". Играта е детският медитативен модел. По-късно тя отваря вратата към изкуството...

¹ Етноложките материали, използвани в настоящата работа, са записани през м. юли 1995 г. в с. Белица, община Лъки от автора на тезисите по време на теренни проучвания, организирани и финансирани от Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" и Общински съвет - гр. Лъки. Съхраняват се в Архива на Асоциацията (ААО) и Общински поселищен архив - Лъки (ОПА-Л).

ИДЕЯТА ЗА ДОМ В ПОГРЕБАЛНИТЕ ОБРЕДИ ОТ САМОКОВСКО

Бони Петрунова
(Археологически институт с музей към БАН)

Веселин Хаджиангелов
(Исторически музей - Самоков)

Изследването на погребалната обредност отдавна се е утвърдило като благодатна тема за анализиране на материално-битовите и културно-духовните потребности на хората. Етнографията и фолклористиката са направили много в това отношение (Хр. Вакарелски, Ст. Генчев, Г. Лозанова и др.). Сериозно внимание в научната литература се обръща и на погребалните обичаи на древните народи. Все още, обаче, епохата на Късното Средновековие остава недостатъчно проучена, което прекъсва връзката между времето на Второто българско царство и периода XIX - XX век, върху които се разпростират етнографските анализи. Археологическите проучвания в тази посока подпомагат и допълват изследванията върху народната духовна култура, която за дългия период на робството практически е синоним на цялата култура.

Един от важните компоненти на погребалния обред е изграждането на гробната яма. Целта на настоящето съобщение е да анализира някои идеи, залегнали в обредите, извършвани при направата на гроба, като обвърже данните от археологическото проучване на некрополи от османския период с исторически и етнографски сведения за епохата.

Две години поред, в двора на Белъова черква до гр. Самоков се проучва обширен некропол, материалите от който го датират в периода XI - XIX век. При разкопаването на гробовете бяха констатирани няколко вида гробни съоръжения, които вероятно отговарят и на хронологическите етапи в използването на гробището. Във всички случаи гробната яма е била много старателно оформяна, дори когато в нея са откривани препогребани кости. Различия се откриват и по отношение на материала, с който са оформяни стените и подът. Най-често следите от изтляло дърво показват, че става въпрос за лека дървена конструкция, вероятно дъски, по дългите стра-

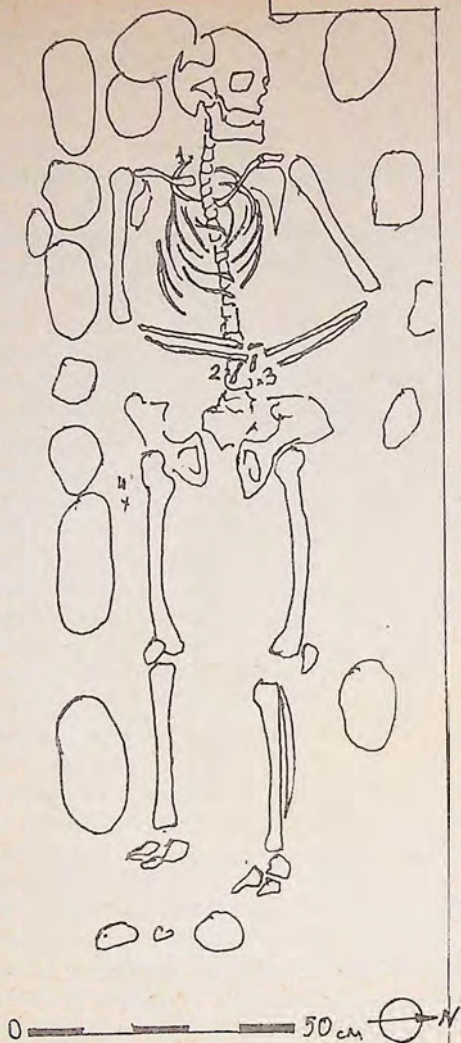
ни на гробната яма, понякога от запад на изток и много рядко под скелета на погребания. В някои случаи поставянето на дъски се комбинира с частично или цялостно ограждане от камъни (фиг. 1). С характерни за района речни волути (обли камъни) са били направени и каменни могилки над гробове от по-късния период.

Една група гробове, проучени източно от абсидата на църквата се отличават по отношение на оформянето на гробното пространство. Вероятната реконструкция би изглеждала така - тялото е полагано върху дъска (носилка), а страничните дъски са прикрепяни към нея чрез 4/6/12 бр. големи ковани железни клинове. Така оформените гробове са и най-ранните открити засега в некропола (фиг. 2).

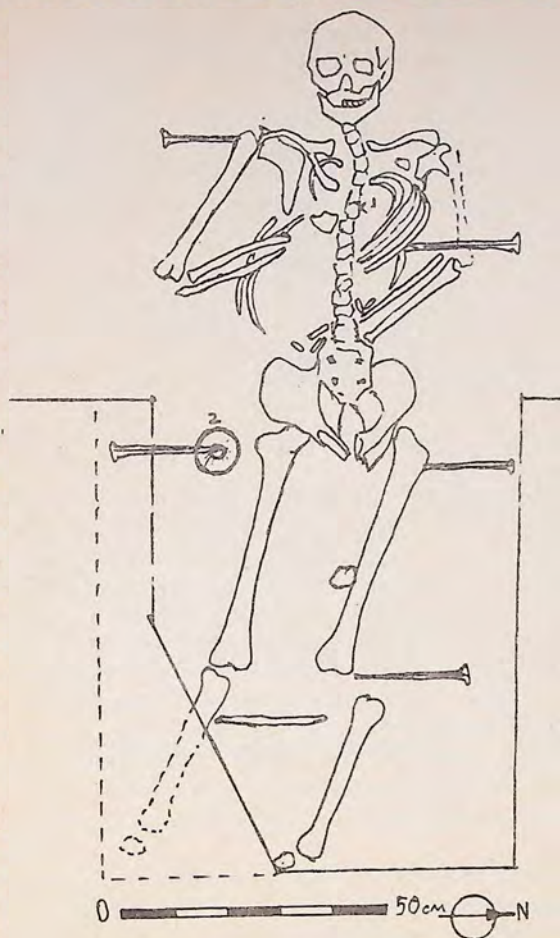
Археологическите данни напълно съвпадат със сведенията на Хр. Марков, публикувано в Сборник за народни умотворения, т. 8, 1895 г., с. 264: "... Мъртвия полагат на дъното на гроба и след туй полагат две дъски от страните, които се прикрепват и придържат посредством два или три напречни клинове, без обаче да се употребяват в този случай железни пирони (гвоздеи). ... отгоре турят и трета дъска.". Това описание показва един късен вариант на откритите в Бельова черква гробни съоръжения (фиг. 3).

В няколко гроба бяха намерени и следи от плътни материи - черги или одеяла, които са били постилани върху дъските, а вероятно с тях е увиван и покойникът. Старателно подготвяното ложе е имало и възглавница от нетраен материал (етнографските сведения за тези възглавници са, че са се пълнили с цветя или с дрехи на починалия). Под някои черепи се откриват камъни, тухли, керемиди.

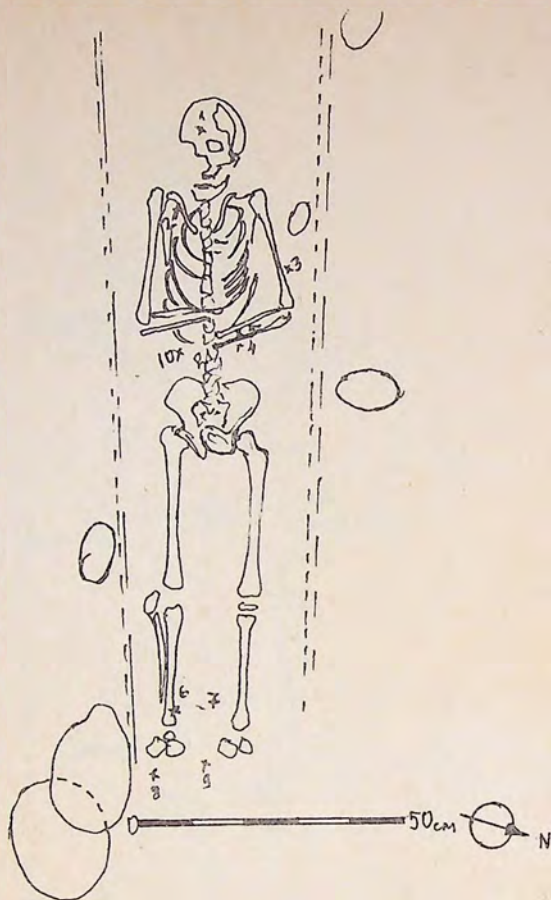
Археологическите данни потвърждават сведенията, че в направата на гроба се влага идеята за "дом", втори дом на покойника - място, където ще пребивава тялото му и където душата може да се връща. В своето изследване на погребалните обреди от Михайловградско (дн. Монтанско) В. Гарнизов отбелязва, че пространствената организация на гробището повтаря пространствената структура на селището, като, съответно, гробището е "селище на мъртвите", хората, живеещи в махали, се погребват и в отделни парцели, "гробищни махали", а всеки гроб отговаря на идеята за дом.¹ Тази закономерност при устройството на гробището и гроба е валидна за цялата територия, обитавана от българи, тъй като за тях е характерна единна обичайна система, като регионалните различия са преобладаващи, а не категорични и се проявяват в детайлите.



Фиг. 1 Бельова черква. Гроб No. 3. Дълбочина - 0, 6 м.
Находки: 1. 2 бр. телени копчета; 2. Мънисто от стъклена паста; 3. Метален пръстен с червен камък; 4. Седефен накрайник за броеница.



Фиг. 2 Бельова черква. Гроб No. 18. Дълбочина - 1, 10 м.
 Находки: 1. Фрагменти от връв; 2. Сребърен тас; 3. 5 бр.
 железни клинове под костите; 4. 8 бр. клинове над костите.



Фиг. 3 Бельова черква. Гроб No. 15. Дълбочина - 0, 90 м.
 Находки: 1. Монета; 2. Метално кръстче; 3. Телено копче;
 4-7. Телени копчета; 8-9. Железни подкови за ботуши;
 10. Бронзов пръстен.

===== - следи от изтляло дърво

Идеята за "дом" при погребалната практика има по-широк обхват. Тя включва цялото гробно пространство - гробната яма, ковчега (ако има такъв), гробното ложе и надгробие. Известна е практиката над гроба да се поставят малки дървени къщички или каменното надгробие да се покрива със символи, които позволяват влизането или излизането на душите, т. е. свободния им преход между два свята.

Гробът, като понятие за жилище, независимо от неговото устройство, на много места се упоменава като "къща". В народните оплаквателни песни, той е наречен "кука". Хр. Вакарелски илюстрира тази представа със следната песен, записана от В. Стоин²:

*Стига си мамо плакала:
не можа рахат да лежа
от твоите ясни гласове
и ми къщата прокапа
със твоите сълзи бистрите!*

Доказателство за това, че в Самоковско гледат на гроба като на дом са и предметите, които се откриват при археологическите проучвания. При погребения са поставяни вещи, които да му служат, лични предмети, от които ще има нужда: монети, храна, много често накити, битови съдчета - напр. чаша, тасче от керамика или метал (фиг. 2). С този обред се постигат най-малко две неща. Мъртвецът ще се чувства "добре" в новото си жилище, а неговото разположение към живите е изключително важно, тъй като той осъществява връзката със силите на Другия свят. От друга страна, добре "нагласеният" покийник няма да има причини да се връща в къщи при живите и да ги безпокои. Това е част от една богата обредност, свързана със страха от превъплъщаване. Като по-обща мярка в тази посока е и оформянето на гроба като затворено пространство, оградено пространство, което да прекъсне връзката между живота и смъртта.

В християнския погребален обред от Късното Средновековие се преплитат архаични елементи. Между езическата идея за смъртта като друга форма на живот и християнския стремеж за постигане на вечен покой е постигнато единство. Идеята за "вечния дом", съществувала у траки и прабългари, се проявява в християнската погребална практика от Средновековието. Това е комплекс от сло-

жни, асимилиращи се една на друга, форми и практики, с явни следи от дълго преосмисляне и трансформация. В късносредновековни некрополи ние откриваме само късните, рудиментни (остатъчни) доказателства за езически ритуали, както и за светоусещането, върху основата на което се формира цялостната ни народностна култура.

Още едно доказателство за връзката между гроба и дома е регистрираното и по археологичен път многократно използване на една и съща гробна яма от починали хора от един род. Тази практика е характерна за всички южни славяни и у нас се прилага и до днес.

- ¹ Гарнизов В. - Вещи и пространство в погребалните и поминални обреди от Михайловградско. В: сп. Български фолклор, кн. 3, 1986 г., с. 25 - 26.
- ² Вакарелски Хр. - Български погребални обичаи. С., 1990 г., с. 126. Цит. по Стоин, В. - Народни песни от Североизточна България, т. 1. С., 1962 г., No. 653.

ПРОСТРАНСТВЕНОТО МОДЕЛИРАНЕ В МЮСЮЛМАНСКОТО ПОГРЕБЕНИЕ

Несрин Ибрахимова

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Изложеното в настоящата работа е на основата на материал от теренна етноложка работа в гр. Варна и от студентската научна експедиция в с. Загражден, Средните Родопи, организирана и финансирана от Пловдивския университет през м. юли 1995 г. В най-общ план и на двете места погребението протича по един и същ начин, тъй като вярващите мюсюлмани се придържат към изискванията на своята религия.

Отношението към пространството се определя не само от религиозната вяра, а и от осмислянето на самото пространство в зависимост от начина на мислене и от целия идеологически свод от представи за модела на света.

Основно значение тук имат вещите, които не само определят пространството като задават неговите граници, но и го организират структурно, придавайки му смисъл. Пространството е разчленено. То се състои от части или места, в които се извършват операции, удостоверяващи техните характеристики и символика. В тази разработка вещите, тяхното разположение в пространството и местата, където се развиват действията, се разглеждат в контекста на погребението при мюсюлманите.

В ислямската религия смъртта е един преход от света на хората в Божествения, вечния свят.

Първото нещо е грижата за тялото на починалия. В тази част на дома, където е настъпила смъртта, се извършват задължителните процедури по подготовката на погребението. Самото място, където е положен мъртвият, налага по-особено поведение на хората в това пространство. То има свои, макар и невидими граници, които не бива да бъдат нарушавани. Една такава граница е самото тяло на мъртвия.

Пространството, което се отделя за мъртвия, се противопоставя на това на живите, то се превръща в "негово". Такова "отделяне" откриваме и при следващия важен момент от обряда - къпане-

то на тялото.

Починалият се изнася от къщата, от неговия "рахат дюшек" в двора, където започват приготовленията за изпращането в другия му дом - гроба. Между дома, в който е живял до този момент и мястото, в което ще се отнесе починалият човек, съществува едно междинно пространство. Тук мъртвият трябва да бъде пречистен от нещата, свързващи го с този свят, в който е живял, за да може да премине във вечния, Божествения свят. Такава междинна позиция заема и джамията.

Друг основен момент на погребалния ритуал е спускането в гроба, където най-важни места са гробището и самият гроб. Гробът със своята ориентация може да се разглежда като посредник между абсолютното пространство, зададено от религията, и човека, който иска да бъде по някакъв начин част от това пространство.

В мюсюлманските представи за задгробния живот на пространствени понятия се задават морални характеристики.

В пространствения модел на мюсюлманското погребение има три основни момента:

1. Дом - това е мястото на живите. В него се извършват първите грижи за мъртвия, но след това се изчиства от присъствието на смъртта, за да си остане място на живите.

2. Гробище, гроб - мястото на мъртвите.

Между тях като преходни са:

3. Място за измиване на тялото, джамия и път до гробищата - те променят характеристиките си в зависимост от присъствието или отсъствието на мъртвия там. Става въпрос най-вече за мястото за миене и за джамията. Пътят си остава преходно пространство между живите и мъртвите.

Вярва се, че придържането към изискванията, правилното извършване на обредите ще затвори тази "отворена врата", през която е минал мъртвият към другото пространство. Така живите ще се върнат към всекидневието, а вещите ще заемат своите обичайни места в пространството.

**• ИИ НЕЯ ДУХЪТ Й ТУК Е ОСТАНАЛ.
(•НЕЕСТЕСТВЕНА. ПЕСЕН, НЕЕСТЕСТВЕНА СМЪРТ И
•НЕЕСТЕСТВЕН. ГРОБ ОТ СЕЛО БЕЛИЦА, ОБЩИНА ЛЪКИ)**

Миглена Иванова

(Институт за фолклор към БАН)

Работата представя три първични теренни материала, събрани през лятото на 1995 г. в мюсюлманското село Белица, община Лъки по време на теренни етноложки проучвания на Асоциация "Онгъл". Те могат да се разглеждат и като едно по-голямо цяло, състоящо се от:

- запис на "неестествена" (измислена и изпята специално заради записвача) песен;

- разказ за неестествена смърт;

- описание на "неестествен" (направен в обора) гроб;

Съдържащата се в тях информация е почерпана от Мустафа Алиов Ахмедов. Като се придържам към неговата гледна точка, съпоставям трите материала и очертавам следната "събитийна" последователност:

Жена му починала от неестествена смърт. Неспокойният ѝ дух го тормозел нощем, защото само вътрешностите ѝ, но не и костите ѝ били погребани в селското гробище. Поради това бившият съпруг направил и още един гроб - в обора - за да погребее духа ѝ. Гробът се споменава и в песента, която Мустафа Ахмедов изпява на записвача, за да сподели нерадостната си съдба до наравата му и след това.

Представените уникални по своето съдържание първични теренни материали са създадени в процеса на диалога между разказвача и записвачите и затова зависят както от особеностите им поотделно, така и от възможностите и желанието им да осъществят контакт помежду си. Затова някои моменти могат да се разберат адекватно единствено чрез:

1. Търпеливо осъществен диалог с разказвача и съпоставянето на всичко събрано от и за него.

2. Внимателният анализ на поведението на двамата записвачи (Юрий Вълковски и Миглена Иванова) по време на събирането на материалите.

3. Детайлно проследяване на цялостния диалог във връзка с открояването на характера на последователните контакти между разказвача и записвачите.

В този по-широк контекст може да се обясни и привидната "неестественост" и необичайност на част от данните.

РЕГИОНАЛНА СПЕЦИФИКА НА ПРАВОСЛАВНИЯ КАЛЕНДАР В АСЕНОВГРАД

Борислава Даскалова

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Календарният празник в българската фолклорна култура изразява по специфичен начин общите характеристики на празничния стереотип като ритмично противопоставяне на делничната повторяемост. Като област на изследване той ни дава възможност едновременно да разглеждаме елементите на културата, трайно предавани от традицията и обновявани от всяко поколение, и новите промени на съвременната епоха. Празникът е чувствителен индикатор на социокултурни промени.

В статията си "Към въпроса за локалните и етнични форми на културата"¹ проф. Т. Ив. Живков набляга на необходимостта от разглеждане на културата в регионален ракурс, където определящи са конкретните общности, съществуващи върху определени територии като пълнокръвни социални организми. Именно чрез регионалните общности етносът осъществява най-пълно себе си, развива се като социално единство.

Изследването на регионалните календарни празници би хвърлило светлина върху редица проблеми, имащи пряко отношение към динамиката на взаимното проникване на социологичните и културологичните системи.

Обект на настоящето проучване е Асеновградския регион с оглед на следните факти:

1. Асеновград е от типа малки градове, в които, от една страна, добре се очертават следите и действието на традицията, а от друга - ясно личат разнообразни трансформационни процеси. И тъй като процесите на трансформация текат твърде бързо, изтривайки част от формите на традиционната култура, регистрирането на явленията ѝ в момент, когато все още могат да бъдат описани, би имало определен научен принос.

2. Досега на Асеновград не е посветено нито едно сериозно и изчерпателно научно изследване. Обикновено културата на неговия регион е поставяна под "шапката" на Пловдивския край, като

микрорегионалната ѝ специфика трайно е пренебрегвана.

3. Във връзка с уникалността на всяка регионална култура, в Асеновград се наблюдава оформяне на специфичен местен православен календар, който кореспондира с каноничния, поставяйки свои акценти в него.

4. През последните двадесет века Асеновградският регион е бил граничен ареал, често прекрояван от войни и политически договори. Именно тази негова граничност/контактност е определяща за динамичното развитие на културата му. През вековете културната интеграция и разделителните процеси са очертали в района две конфесионални общности - християнска и ислямска. Християнство изповядват българи, гърци, цигани и арменци, а ислям - българи, турци и цигани. Моите теренни изследвания показват, че един от най-сигурните механизми на културна интеграция са регионалните православни празници, свързани с подчертано лечителски култове. Межкултурната комуникация се осъществява в полето на една фолклорна сакралност, определена от Е. Иванова като "утилитарна"².

5. "Малкият Йерусалим" - културният идентитет на асеновградските православни. При тази езикова употреба символът "Йерусалим" се осмисля единствено в посока на сакралността по отношение на християнството, като смислите на многонационален, съвместяващ светините на три религии град, са размити. Тази номинация визира усещането за избраност на асеновградчани, които се изживяват като обитаващи един сакрален център. За доказателство се сочат многобройните християнски светини в района, както и непрекъсващата религиозност на местните жители. Голяма част от анкетираните извеждат номинацията "Малкият Йерусалим" именно от уникалността на местния православен календар.

Резултатите от досегашните ми проучвания в региона показват, че в него култът към Св. Богородица е метакулт, той "покрива" всички останали култове. Най-популярно е почитането на Божията Майка във връзка с четирите ѝ чудотворни икони. Култът към тях продуцира най-представителните за асеновградската православна общност празници. За удобство в изложението те са класифицирани по следния начин:

I. МАКРОРЕГИОНАЛНИ празници (валидни за цялото културно землище на Бачковския манастир)

1. Богородичен акатист. Подвижен каноничен празник, който в региона набавя допълнителни смисли. Освен общоприетото изчитане на статиите от акатиста от първа до пета седмица на Великия пост, в макрорегиона си прави ябълков венец на иконата на Св. Богородица, който престоява пет седмици до т. нар. празник "Златна ябълка". В Асеновград празникът е допълнително, микро-регионално нюансиран. Тук акатистните обреди подчертано обслужват култа към чудотворните икони на Божията Майка.

2. Втори ден на Великден. Литийно шествие до местността "Клувията" (мястото, където според преданието е кацнала Бачковската чудотворна икона). Най-популярният празник сред циганите християни в региона и втори по популярност в културното землище на манастира.

3. Преполовение на Петдесетница. Литийно шествие с Асеновградската чудотворна икона на Св. Богородица от храм "Благовещение" до Бачковската чудотворна икона. Смята се, че това е празникът, на който стават най-много чудеса. Най-популярният християнски празник в целия макрорегион.

II. МИКРОРЕГИОНАЛНИ (валидни само за Асеновград)

1. Светли петък. Св. Богородица Живоносен източник. Летен Петковден. Празник на най-популярното градско аязмо "Св. Иоан Предтеча" в храм "Благовещение". Литийно шествие с иконата "Св. Богородица Живоносен източник" от олтара на аязмото до параклиса "Св. Петка". Празникът е посещаван предимно от асеновградчани. Хората от съседните селища празнуват край своите параклиси и оброчища, посветени на Св. Петка. Там "Св. Богородица Живоносен източник" не се отбелязва. Връзка между нея и Летния Петковден се прави единствено в Асеновград.

2. Празник на Светлината (4. XI.). Нощно бдение. Отбелязва пристигането на Божествена Светлина от Бачковската чудотворна икона да храм "Благовещение". Празнува се само в този храм. За асеновградчани това събитие е значимо повече във връзка със създаването на женското православно движение "Благовещение", което и до днес е запазило функцията си на ядро на местната православна общност.

"За това много важни са тия празници, щот са специални. И

никъде другаде го няма това, само тука, щот Св. Богородичка си ни обича и всичките ни църкви са пълни с хора."³

- ¹ Живков, Т. Ив. - Към въпроса за локалните и етнични форми на културата. В: Сп. Проблеми на културата, 1986, кн. 5, с. 3 - 16.
- ² Иванова, Е. - Утилитарната сакралност: откриване на непоносимостта. Във: В. Култура, бр. 10, 10. 03. 1995 г.
- ³ Разказала Олга Томова, р. 1919 г. Духовна сподвижничка и последователка на Султани Шишманова, ръководителка на Женското православно дружество "Благовещение". Зап. Борислава Даскалова.

ЕЗИЧЕСКОТО И СИМВОЛИЧНОТО В ОБИЧАЯ „ЕНЬОВА БУЛЯ“

Маргарита Борисова

(гр. Сливен)

Всеки обичай представлява набор от знаци, които се причисляват към дадена система. Тя може да се разглежда като колективна памет, а множеството кодове за нейното разбиране като различни образи, организирани в зависимост от различните знакови системи, използващи се в обществото за съхраняване и предаване на целия континуум информация. Овластяването (индивидуално или колективно) на кода означава овластяване на самата знакова система.

Предмет на тезисите е езическото и символичното в обичая "Еньова буля".

В началото се представя тезата за това, че обичаят носи езическите елементи на празника "Еньовден", с когото е най-тесно свързан. Подкрепящи това разбиране са твърденията:

1. Обичаят е посветен на култа към Слънцето.
2. "Еньова буля" носи в себе си следи от култа към нимфите.
3. Празнува се от жени (момичета).

Втората част на работата представя разсъждения на автора относно семантиката на обичая. Тя представлява сложен механизъм, в който са преплетени множество символи.

Всички символи са свързани с основната цел на "Еньовата буля" - осигуряване на плодородието и продължителността на живота. Последователно са анализирани следните символи:

- основната фигура "Еньова буля" - нейното облекло и действия;
- осезаемото присъствие на чилата 3, 4, 5;
- ролята на източната посока;
- пътят на шествието;

Представени са четири схеми, доказващи делението на групата на 2 към 3, т. е. на числото *hieras gamos* - като брачно съчетание между женското четно 2 и мъжкото нечетно 3. Същевременно е посочено, че съотношението 2 : 3 е известно още от древността като Божествена закономерност и е наречено "златно сечение".

КРЪВНОТО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ И МОТИВЪТ „ГРЕШЕН ХАЙДУТИН“. - ЕДНА ПЕСЕН ОТ ТРОЯНСКО

Елена Лапакова

(гр. Ловеч)

Към мотивите в българския фолклор, свързани с кръвното жертвоприношение, следва да се причисли и мотивът "Грешен хайдути". Той носи всички белези, които са в подкрепа на подобна теза.

При проучванията си попаднах на песен от Троянско, която представя доста обогатен вариант на мотива¹.

Свещеното число 9 и уточнението "сираци" още в началото на текста подсказват идеята за социално ощетения герой, който трябва да извърши подвиг, за да се утвърди. Следва противопоставянето "културно/диво" - героят на песента Стоян става войвода на хайдутите и така още веднъж "излиза" от общоприетите рамки на социума. Когато се завръща вкъщи, войводата е на граница - нито с живите, нито с мъртвите. Той е медиатор между Отвъдния свят и Нашия. Майката използва формулата "жал/да кажиш", "грях/да умреш", която засега остава неясна, макар че явно е значеща в българските вярвания.

Мястото, на което се събира дружината, е сакрално. По вертикала планината е място на жертвеник. Това е мястото на мисълта за посветителен обред, в който Стоян, като войвода, играе съществена и вероятно вредоносна роля, която в последствие води до 9-годишната му болест. На "Велики четвъртък" от Страстната седмица пък, според народните вярвания, нищо не се работи, т.е. денят също е свещен.

Броят на хайдутите в Стояновата дружина е уточнен - сакралното число 7 е споменато двукратно. Извършват се действия, които могат да се успоредят с обредните безкръвни жертвоприношения и са насочени към заздравяване и узаконяване на "лошата клетва" на хайдутите. Това подчертава ролята на събирането на дружината като посветителен обред, който изисква смърт, макар и временна, за да успее.

При движението на хайдутите по хоризонтала те преминават

през три важни полоси във времето - сегашно/бъдеще/минало. Първо попадат в "пуле широку", където Стоян пали "кушери" - това е кръвно жертвоприношение, още повече като се има предвид резултатът от действието. Мляко от небето гаси огъня, подобно на мотива "Сестра жертва син за брат"², в който Господ спира горенето с роса. Явно и в двата случая става въпрос за жертвоприношение с цел измолване на повече влага и мляко.

Втората полоса във времето е бъдещето. Хайдутите срещат "млад юнак" с "младъ нивестъ" и "мъшку дитенци". Следва отново посвещение - детето минава през разрязване и огън и в действието участва цялото семейство. Ефектът се засилва от изведеното на преден план уточнение, че детето се коли за комка. Във варианта от Троянско дори се подчертава ролята на Стоян. При изпичането, родителите извършват действия, които, според Димитър Маринов, придружават всяко жертвоприношение³. Вероятно, това има нещо общо с посветителния обред. Става дума за мнима смърт, предхождаща раждането в нов статус, защото детето е живо в огъня. Заколването и опичането са в пряка връзка с идеята за прераждане и обновление. А жертвоприношението чрез огън носи най-архаичния пласт от всички песни с подобен сюжет⁴.

Следва ново движение по хоризонтала - този път до "нуви гробищъ". Димитър Маринов отбелязва: "Те (гробищата) се явяват като място свято, като място за богомолство и жертвоприношение"⁵. Това е третата, последна времева полоса, която затваря цикъла. Там отново Стоян разравя три гроба. И тримата мъртъвци са на социалната граница, а преминаването им от един статус в друг е прекъснато. Стоян целува момата от третия гроб три пъти между веждите. С това сакралната редица на числото три не свършва - устните му се пропукват три пъти и на пазвата на момината риза падат три капки кръв. Тук следват клетвата на майката по съвсем познатата от други варианти стандартна формула и също така известният финал - смъртта на Стоян. От клетвата се разбира, че кошарите са "нашита", детето е "нъ вуйчу ти и учинайъ ти", първият гроб е на "снъ ти", вторият на "батю ти", а третият - на "какъ ти". Така се оказва, че по време на обряда Стоян поема върху себе си негативите от контакта с Отвъдния свят при посвещението на братовчед си - вместо него. Хайдутинът е жрец - на границата между живота и смъртта. Интересен е епизодът с разровената мъртва мома. Народното вярване счита ризата за "све-

щена за момата и булката. ...Ризата представлява самата мома или самата булка."⁶ Имайки предвид това, попадането на три капки кръв в пазвата на ризата (т.е. в лоното), вероятно, е символично описание на кръвосмешение. Остава един съществен въпрос: защо при всички тези съприкосновения с роднини Стоян не успява да ги разпознае? Възможно е, това да има нещо общо със състоянието на жреца по време на изпълнение на обредите. Или пък роднинството на Стоян с останалите персонажи е временно, придобито от него като жрец на общността и важащо само за времето на обреда.

Изложеното дотук налага извода, че песните с мотив "Грешен хайдутин" и в частност тази от Троянско носят в себе си следи от древни езически практики, свързани с кръвното жертвоприношение. Реконструкцията им, обаче, е много трудна, тъй като са достигнали до нас твърде променени. Надявам се, че настоящата разработка е един, макар и незначителен, принос в тази насока.

¹ Архив на Музея на народните художествени занаяти и приложните изкуства - гр. Троян. No. 1753. Сб. Народни песни от Троянския край. Отбрали и редактирали Ст. Ковачев и Ив. Топалов. Раздел "Хайдушки песни", стр. 81.

² СБНУ, кн. 44, с. 150, No. 146. Песен от Софийско.

³ Маринов, Д. - Народна вяра и религиозни обичаи. 2 фототип. изд. С., 1994 г., с. 354.

⁴ Срв. Колева, Т. - Гергьовден у южните славяни. С., 1981 г., с. 76.

⁵ Маринов, Д. - цит. съч., с. 349.

⁶ Маринов, Д. - пак там, с. 221.

„ХАРАМИИ. И „ХАЙДУТИ. В ТОПОНИМИЯТА И ФОЛКЛОРА - „БАКАДЖИЦИТЕ.

Николай Ненов

(Великотърновски университет "Св.Св. Кирил и Методий")

В песенния фолклор наименованието "Бакаджик" се среща най-често в повествувателното клише - "снощи си мамо замръкнах./ на висок баир Бакаджик"¹. В някои от песните се споменават Тунджа и Ямбол, което дава основание да предположим идентифицирането на топонима с възвишенията "Бакаджиците" край Ямбол. Те се състоят от три части - Голям, Малък и Войнишки Бакаджик. Най-източният връх на Големия също се нарича Бакаджик, а под него минава старобългарския земен вал Еркесията. Южно от Войнишкия са Седемте кладенеца на Индже войвода, известни като топоним още на Раковски².

Местното име "Бакаджик"³ е устойчиво разпространено. В съседство на възвишения с такова название, нерядко се срещат обекти, бележещи "хайдушко" присъствие. Възможно е те да са ползвани за наблюдателни пунктове през различно време, доколкото около тях се ситuirат останки от градежи. Единият от върховете на Малкия Бакаджик, се нарича Стражата, а друг - Чардак, което може да се определи като съоръжение за наблюдения. С тази си функция чардакът е познат в песенния фолклор, където присъства в контекста на астрономически наблюдения - "лудо-младо мери мома-звезда на чердак"⁴. В хайдушките песни "Бакаджика" не се обвързва пряко с подобни функции. В записите, в които присъства клишето "Снощи си мамо замръкнах...", действието се развива през нощта. В контекста на характеристиката на обекта - "място за наблюдение", то би могло да се обвърже с наблюдения на нощното небе. Това поставя разглежданата ситуация във връзка с някои аспекти на българското шаманство, в чиито измерения попада и звездобройството, реликти от което откриваме и в хайдушки песни, съсредоточени около образа на байрактаря.

В непосредствено близост до старобългарската обсерватория "Провърътеника" край Карлуково се намират основите на съоръжение, наричано "Варница" - "Вардница" според автора на изследване-

то⁵, която би могла да бъде стражеви пост, контролиращ визуално района около извисяващия се Черни връх (срв. връх Стражата на Малкия Бакаджик). Не на последно място ще споменем и сходното местоположение на двата обекта, намиращи се до старобългарски земен вал.

Подобно обвързване на функциите - стражеви и култови, се наблюдава и при скалното светилище под крепостта Перперек, където мястото Бакаджик под крепостта е служило през Средновековието и за астрономически наблюдения⁶.

Присъствието в песните на Бакаджиците, говори за значението на топоса в системата от представи, моделирала етническото пространство при неговото усвояване. От особено значение за разбиране семантиката е топонимът "Седемте кладенеца", които явно са реплика на Седемте рилски езера под връх Харамията в Рила, задаващи пространствен модел, чиито снизени варианти откриваме реализирани в различни части на етническото землище. Кладенецът съответства на пътя към съзвездие Плевяди, когато то се намира в своята най-ниска точка и календарно се съотнася в периода около Гергьовден⁷. Вероятните наблюдения, извършвани от Бакаджиците, също може да се ситуират около тази дата.

В контекста на фолклорната култура топонимът отдавна е "общо място", принадлежност на "типичните" сюжети в хайдушкия фолклор.

¹ Ников, Н., Първова, Ф. - Ямбол... пак Ямбол (народни песни, легенди, поговорки и гатанки за Ямбол, ямболки и ямболци). Ямбол, 1993 г., 26.

² Царев, Р. - Бакаджиците. С., 1989 г., с. 49.

³ Бакаджик (тур. ез.) - обгледно място.

⁴ Калоянов, А. - Българското шаманство. С., 1995 г., с. 124.

⁵ Маринчев, Т. - Западният престол. Провъртеният камък край Карлуково - древен култов обект и обсерватория. В: Сп. Български фолклор, 1992, кн. 4.

⁶ Аладжов, Ж. - Небесни, астрални и космогонични знаци върху паметници от ранното българско средновековие. В: Интердисциплинарни изследвания, т. XV, С., 1988 г., с. 111.

⁷ Калоянов, А. - Българското шаманство. С., 1995 г., с. 116.

НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ НА ФОЛКЛОРНАТА ВЯРА МОТИВЪТ „ПАЯК ИЗПАЛТА ПАЯЖИНА НА ВХОДА НА ХРАЛУПА; СПАСЯВА ПРЕСЛЕДВАНИ“

Мария Филева

(Студентски семинар по практическа етнология и
фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

В разработката се защитава мнението, че прозаичните текстове, които съдържат посочения мотив, са наследници на стари предания, в които присъствува индоевропейският космогоничен мит. В тези архаични предания ще да се е разглеждало преминаването от Хаос в Космос, възтържествуването на реда чрез победата на светлото Божество над тъмните сили. Авторът на тезисите се позовава на мнението на доц. Анчо Калоянов, че във фолклора нищо не се губи, а само се трансформира¹ и намира, че в конкретния случай става дума за развитие и преосмисляне на стар мотив, за да се укрепи и запази той в народната памет. Посоката на неговата еволюция е следната:

1. Космогоничен мит.
2. Етиологични легенди.
3. Охудожествена проза.

Т. е. промяната трабва да се търси в посока развитието на народното съзнание от синкретичност и висша степен на сакралност към по-голяма разчлененост и стремеж за логическо обяснение на случилото се. Така интересът, веднъж отклонил се от сакралния център, се обръща към онова, което първоначално е изпълнявало ролята на периферия, изпълва го с ново съдържание и то поема функциите на сюжетообразуваща основа. В конкретния случай - от първичния космогоничен мит до нас са достигнали "обикновени" етиологични легенди, които обясняват характерни особености, свойства или качества на природни обекти или пък обясняват типове хора вътре в общността. Някъде в текстовете се надгражда и друг наративен пълнеж, който придава художественост на разказваната история и я отвежда към жанра на приказката и историята с поучителен край.

Съдържанието на разглежданите текстове може да се сведе

до следния инвариантен модел: Един или двама са гонени от разбойници, другOVERци, негодници. Той или те се скриват в хралупа или пещера. Паяк изплита паяжина на входа и застава в средата. Понякога той има помощник гълъб и тогава в средата на паяжината се разполага неговото гнездо или яйце. Преследвачите отминават хралупата, защото виждат неразкъсаната паяжина - знак, че скоро никой не е влизал вътре. Спасилият се благославя или къне (ако има предатели). При пр-висока степен на художественост, респ. отдалечаване от основата, историята завършва с поука.

Мотивът, който е предмет на настоящата работа, е взел от старата космогонична сюжетна основа момента, изобразяващ Божеството (света) в критична ситуация. То е заплашено от силите на мрака, не може само да установи равновесие и прибегва до чудесна помощ, за да предотврати застрашаващия света Хаос. Въпреки всички промени, предизвикани от преосмислянето или актуализирането на отделните моменти в текстовете, би могъл да се възстанови митологичният пласт. "Загубеният смисъл на текста може да бъде възстановен до известна степен. Смисълът на един текст е кодиран по много начини и ако един е изгубен, то другите не са."² Става дума за наличието на жалоните "планина" - център на света; "дърво" - свещен стълб, чрез който се осъществява движението по вертикалната пространствена ос; "хралупа" - вход към другия, не-земен отвъден свят, но същевременно и утроба; "устата на пещерата" - праг, дялящ земно и отвъдно; "паяк" - пазач на прага; "Божество" - герой, медиатор и устроител.

В този смисъл, отдалечеността от сакралния образ не е основание да се говори за отделеност.

¹ Калоянов, А. - Български митове. С., 1979 г.

² Рангочев, К. - Епически текст и контекст. В: Общност и култура. Втори северозападни четения на Асоциация "ОНГЪЛ" (Враца, 26 - 27 ноември 1994 г.). Тезиси. С., 1995 г., с. 23 - 25.

МОТИВЪТ „СВ.ГЕОРГИ УБИВА ЛАМЯТА.“ В ИКОНОГРАФИЯТА И ФОЛКЛОРА

Анелия Петрова

(Русенски университет)

Настоящото изложение се спира върху спецификите на мотива, който се оказва най-често срещан по българските земи сред иконографските изображения на светеца. След приемането на християнството, усвоената вече схема за "Драконоубиеца" става характерна и за българското канонично изкуство. В житието си той е описан като мъченик, страдал заради вярата си и въпреки съществуването на други негови иконографски типове, образът на Свети Георги е свързан с едно не толкова съществено, според текста, чудо - чудото с ламята.

От VI до VIII век Св.Георги, Св.Димитър и др. светци-конници са били изобразявани като стоящ римски войн, държащ в дясната си ръка копие, а в лявата - опрян о земята щит¹. Възседнал кон Св.Георги започва да се изобразява едва към XI - XII век. Тази иконография се утвърждава не само в рамките на каноничното, официално изкуство. Влияние оказват схващания и фактори, дошли отвън, от фолклорната среда.

Когато българите приемат християнството, неговият канон и религиозни практики, езическите вярвания и обреди частично се християнизират, като някои от тях се запазват във фолклора. Според изследователите² там през вековете са съществували образи, близки до този на Св.Георги - "тракийският Херос, славянското Ярило и Св.Георги са сходни. Междинно звено в представите на траки и славяни и късно наложилият се култ към светеца е Добри - конник, който възприема заземеността на тракийския Херос и я предава на Св.Георги". Веднъж включена в образа на християнския светец, тази представа се интегрира в иконографията му. Култът към Св.Георги достига своя разцвет към IX - X век, решителен тласък дават голям брой чудеса, най-известното от които е чудото с ламята. Това е достатъчно за появата на икони със същия мотив, но не и за отпадане на другите изображения. Обяснение търсим във фолклорна среда, където представата за змееборца се

успоредява със Св.Георги. Българският народ не познава Св.Георги в смисъла на неговото житие. Под влияние на етнокултурните натрупвания той е превърнат в смел конник-войн, покровител и победоносец. Особеност в българската иконография на светеца е това, че по-скоро отразява фолклорната представа, отколкото каноничната. Този факт оказва влияние върху ограничаването на другите му изображения. Ако Св.Георги се представи като прав войн, иконата ще бъде в рамките на канона, но вероятно ще затрудни възприятието на човека с фолклорен мироглед. Той познава Св.Георги като конник и тази му представа е неизменна. В иконите с мотив "Св.Георги убива ламята", където той е изобразен като змееборец и конник, ще бъде разпознат като персонаж от народните песни. В случая иконите, като напътстващи обикновения човек в християнството и създаващи нагледна представа с цел да зъдълбочат вярата му, биха изгубили своята сила, ако не бяха съобразени с фолклорната култура. Изображението на Св.Георги е част от фолклорното християнство - компромис на иконографско равнище между старите езически вярвания, трансформирани във фолклорни представи и новите християнски разбирания. Това прави иконографията на светеца етноспецифична.

¹ Гошев, И. - Един средновековен барелеф от Созопол. В: Годишник на Софийския университет, Богословския факултет, VI, 1929 г., с. 17.

² Калоянов, А - Български митове. С., 1979, с. 133 - 135.

ФОЛКЛОРНО-МИТОЛОГИЧНИ ПРЕДСТАВИ В СИСТЕМАТА НА ТУРСКИТЕ ИМЕНА И НАЗВАНИЯ ОТ СБОРНИКА „СТАРОПЛАНИНСКИ ЛЕГЕНДИ“ НА ЙОРДАН ЙОВКОВ

Десислава Тихолова

(Фолклористично общество - гр. Русе)

Предмет на настоящата работа са турските имена и названия в разказите на Йордан Йовков, тяхната мотивираност и връзката им с фолклорно-митологични представи.

В предишна разработка¹ бяха разгледани турските имена от разказа "Песента на колелетата", тяхната двойна мотивираност, както и връзката им с фолклорно-митологичните представи, съдържащи се в опозициите "божествено - земно", "добро - лошо".

Тук ще продължим насоката на изследванията, като се опитаме да обясним използваните от Йовков турски имена и названия от гледна точка на опозиции, свързани с представите за пространството и човешките отношения. Като доказателствен материал са използвани 16 лични и фамилни имена и прозвища, както и 7 наименования на селища и местности, свързани с представи за пространството, времето и човешките отношения.

1.0 Имена и названия, свързани с представата за пространство;

1.0.1 В рамките на опозицията "+ високо / - ниско", в положителната (висока) част на пространството са разположени топоними, свързани с хайдушкия живот на героите и изразяващи представата за свобода и сигурност - Кушбунар ('птичи кладенец'), Бақджиците ('наблюдателниците');

В отрицателното "ниско" пространство са поставени топоними, свързани с представата за смърт, нещастие, жертва или откъден свят - Есерлий ('означено място'), Урум Еникьой ('римско' или 'гръцко ново село', в смисъл на 'езическо място'), Чукурово (от тур. "чукур" - 'яма', 'дупка'), Хармана;

1.0.2 В рамките на опозицията "+ охранявано / - неохранявано", в охраняваното пространство стоят топонимите Бақджиците, Есерлий, както и личните имена на героите Тепеделен Али паша ('пробиващ върховете', 'духовно извисен', може да се тълкува и като 'водач', 'закрилник'), Мустафа Байрактар ('знаменосец', 'водач') и

Пазвантоглу ('син на пазач'), Хаджи Емин ('сигурен');

"Неохранявано", несигурно е пространството, заемано от раята.

2.0 В рамките на времевата опозицията "сакрално - профанно", като връзка между минало и настояще стои името на Калмучката (от тур. "калмак" - 'оставам');

3.0 Имена и названия, свързани с междуличностни отношения;

3.0.1 В широките рамки на опозицията "+ добро / - лошо" могат да бъдат вместили и представите за "свой - чужд", "християнство - нехристиянство", "праведно - неправо", "живот - смърт";

За краткост ще бъдат използвани термините "положително" и "отрицателно". С положително значение са натоварени имената и прозвищата на герои, носители на физическа и духовна красота, извършители на подвизи или жертви на високи идеали. Такива са личните имена Мустафа ('естествен', 'неподправен'), Мурад бей ('желание', 'молба'), Тахир ага ('чист'), Индже ('тънък', 'строен'), Вълко Бинбеля (от тур. "бинбелия" - 'силен гръб') и Никола Узун ('дългия', може да се тълкува и като 'голям', 'силен');

В категорията "отрицателно" стоят имената на второстепенни герои, носители на негативни качества. Тези имена са особено показателни със съдържащите се в тях съставки "дели" - 'луд' и "кара" - 'черен'. Такива са имената Кара Имам ('черен поп'), Кара Феиз ('черен берекет'), Кара Фиджи ('черен и лош'), Дели Кадир ('луд' и 'мярка', 'стойност'), Сиври билюкбаши ('остър', 'сприхав предводител');

¹ Тихолова, Д. - Системата на турските имена в разказа на Й. Йовков "Песента на колететата". В: Общност и култура. Втори северозападни четения на Асоциация "ОНГЪЛ" (Враца, 26 - 27 ноември 1994 г.). Тезиси. С., 1995 г., с. 34 - 35.

ЕТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИ ХОРИЗОНТИ НА ГРАДА

Мирослав Даскалов

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Темата за големия град е важно смислово звено в реконструирането на биографията на социалния опит. Научната ни традиция предлага етнология на традиционната култура, проучване на малкия град със социални характеристики, близки или поне изводими от тези на селската среда. Урбанизацията е проблем за устойчивостта и границите на самата култура - плод ли е на вътрешните ѝ трансформации или повтаря чужд модел; не е ли възрожденския малък град крайното възможно усилие на културата в тази посока?

Настоящата работа набелязва някои най-общи проблеми на изследване и насоки на интерпретация.

1. ЛИЧНОСТНАТА ИДЕНТИЧНОСТ

Традиционният човек има свой естествен център, ценностен свод, той е слят с общността. В града светът се разпада на различни ценностни редове, все повече пластове от всекидневния опит се откъсват от непосредствената дейностна среда на индивида, противопоставят му се като анонимни структури. В този свят без върховен свод личността опосредява сама себе си чрез набор от характерни маски в различни обществени редове. Но те са само средство за постигане на целите, тя не се идентифицира с тях. Особен интерес предствалва как отчуждението, породено от тази криза, е способно вторично да продуцира групова солидарност: тази на отлъчените, отпадналите и т.н.

2. ОБЩНОСТИТЕ В ГРАДА

Големият град е микромодел на обществото, насочен е изначално към взаимодействие на етнически, конфесионални и пр. общности. Съществуването на общностите води до интересни трансформации в структурата им. Подлагат се на анализ и преосмисляне безсъзнателните механизми на солидарност, срещата с Другия актуализира единството на ново ниво - в контекста на необходимите различия.

3. ГРУПОВ СЕПАРАТИЗЪМ

Градът като социум е дълбоко хетерогенен, той експанзивно

продуцира групи на всякакви нива - възрастови, социални, за прекарване на свободното време и т. н. Социалното пространство придобива мозаечна структура, всеки от елементите на която проявява тенденции към семиотична затвореност и непроницаемост, към свръхоценносттяване на собствените критерии за съществуване. Социалната биография на личността става поредица от социални и възрастови прагове, подлагащи на изпити на всяко ниво.

4. ГРАДСКОТО ПРОСТРАНСТВО

Нехомогенността, многофункционалността на пространството водят до социалната му диференциация. В личностен план градските реалии предлагат компенсаторна реакция към стеснения смислов хоризонт на жизнения свят. Улицата, кафенето, площадът, са еманципиращи се обществени структури със свои пространства. Интерес представлява проблемът за избирането и "легитимирането" на "светите места" на многобройните социални и религиозни групи.

5. МИТОЛОГИЯТА НА ГРАДА

Под митично тук ще разбираме най-общо предразположението на съзнанието да генерира трансцендентални смисли, паралелни на всяка реалност. Съвременната култура секретира митове на различни нива - кино, телевизия, реклама, музика. Широка е перспективата за изследване на методите на манипулация на съзнанието в различните социални полета - от езика и всекидневието, до училището и университета.

6. ФОРМИРАНЕ НА ЛИЧНОСТТА. КУЛТУРНАТА ТРАДИЦИЯ.

В традиционната култура механизмите на ~~предателство~~ на социалния опит са до голяма степен безсъзнателни. Подлежащите на разчитане смисли са заложили в предметите, цели отрязъци от човешката дейност се предават по пътя на общуването като правила за действие. В града връзката между поколенията е опосредствана - новото контактува не толкова със старото, колкото с цялата памет на човечеството. Самата култура се специализира, институционализира, предава чрез обучение.

Самата предметна среда, достъпна за индивида, се "измъква" от самоочевидните полета на жизнения свят, противопоставя се на личността като набор от стилизирани предметности. В тази ситуация решаваща е ролята на Сетивния опит, чрез който човек се ориентира в непосредствено обкръжаващото го. Дрехата, Храната, които в традиционната среда са ключове към културните смисли, тук са хипертрофирани сетивности, достъпни чрез Вкуса, Допира.

АВТОСТОПЪТ КАТО ПРЕДМЕТ НА АНТРОПОЛОГИЯТА И ФОЛКЛОРИСТИКАТА¹

Юрий Вълковски

(Студентски семинар по практическа етнология и
фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

Текстът представя автостопа като съвременен социотехнически и културен феномен, подлежащ на антропологическо и фолклористично изучаване.

В контекста на разработваната от Бруно Латур "симетрична антропология"² автостопът е разгледан като проявление на сложни социотехнически мрежи. Пътуването "на стоп" е детерминирано, както от социокултурни, така и от чисто технически фактори.

Стопадгията трябва да се съобразява със стереотипите и културните нагласи на шофьорите: да има благоприятен външен вид, да не е мръсен или видимо пиян, да изглежда спокоен и доброжелателен или обратното - да е видимо маргинален - болен, войник и/или изложен на тежки метеорологични условия - дъжд, сняг, студ и, съответно - мокър, мръсен и пр. С цел успешен стоп, удачно е да се пътува на двойки "момче - момиче" и да се носи багаж, за изграждане на положителен образ в очите на шофьора.

От друга страна, стопадгията трябва да познава пътните знаци, устройството и функционирането на автомобила, пътната инфраструктура и натовареността на определени пътища. Той не трябва да стопира на завой, жп прелез, в тунел, на стръмен участък от пътя, на мост, трябва да съобразява спирачния път и възможността на автомобила да отбие от пътя. Причините шофьорът да спре или не могат да варират от външния вид на стопадгията до техническото състояние на колата и метеорологичните условия.

Фолклористичната интерпретация на автостопа в този текст се опира на модела, създаден от Аделина Ангушева-Тиханова за изследване на опашката като градски културен феномен³. Съобразно с този модел се говори за тройна обвързаност на автостопа с фолклорното: като ситуация, пораждаща поведенчески стереотипи (за което става дума в първата част на текста), като тип комуникация, възпроизвеждаща определени словесни форми, като обект на фолклорни текстове, сюжет.

Специфичната комуникативна ситуация на автостопа е подобна на

комуникативните ситуации в болничната стая⁴, влаковото купе⁵, превозните средства от градския транспорт⁶, опашката⁷. Комуникацията в тези културни пространства е свързана със съзнанието за мимолетност и анонимност на връзките, а предпочитан жанр е меморатът: в разказа за своя живот, всеки е свободен да импровизира, както желае.

В разговора между шофьора и стопаджията първият е в привилегирована позиция, доколкото има право да задава въпроси и да насочва разговора. Това най-често става в една от следните посоки: първо - шофьорски меморати, второ (между мъже) - еротични истории, трето - пътуването "на стоп". Три често срещани сюжета, когато шофьорът говори за "стопиране": първи - "Днес по пътищата е опасно, не те ли е страх?"; втори - еротични истории с момичета, пътуващи "на стоп"; трети - как самият шофьор е пътувал на автостоп (с няколко варианта).

Проблемът за автостопа като обект на фолклорни текстове, като сюжет, е свързан с въпроса в какви общности и в какви ситуации се разказва за пътуване "на стоп". Пълният отговор би изисквал вглеждане в мозайката от младежки субкултури и младежки неформални общности в България.

Ситуацията на разказване на стопаджийски истории в определени общности прилича на разказването на вицове в компания, когато се получава нещо като наддумване. Характерно за стопаджийските истории е, че те често са част от по-голямо повествование, чието действие излиза от рамките на конкретното пътуване и се пренася в други пространства. Такива сюжети с висока честота на възпроизвеждане са: "Стопаджийи замъкват шофьор на купон"⁸, "Шофьор замъква стопаджийи на страхотен, богат и т.н. купон". При стопаджийските истории изцяло липсва сексуалната тематика.

¹ Текстът е написан по материали от включено наблюдение, провеждано периодически през периода 1988 - 1995 година.

² Латур, Б. - Никога не сме били модерни. С., 1994 г.

³ Ангушева-Тиханова, А. - Още един фолклорен сюжет. В: сп. Български фолклор, кн. 3, 1991, с. 100 - 101.

⁴ По идея на колегата Камелия Станчева. Използвам случая да ѝ благодаря за съдействието.

⁵ Колев, Ал. - Разговори в купето. (ръкопис)

⁶ Варзоновцев, Дм. - Феноменология на града. С., 1992 г., с. 82 - 89.

⁷ Варзоновцев, Дм. - цит. съч., с. 89 - 97; Ангушева-Тиханова, А. - цит. съч., с. 100 - 101.

⁸ Този сюжет е записан и от колегата Робърт Леви. Вж. Приложение No. 1 към текста "Бунтът на малката субкултура". Дипломна работа с научен ръководител доц. Й. Холевич, защитена във Факултет по славянски филологии към СУ "Св. Климент Охридски" през 1995 г. (ръкопис).

НЛО КРАЙ РУСЕ - ПРЕДИЗВИКАТЕЛСТВО КЪМ ФОЛКЛОРНАТА РЕЦЕПЦИЯ

Цветана Ненова

(Фолклористично общество - гр. Русе)

На 11 септември 1995 г. на летище Щръклево край Русе трябваше да кацнат извънземни от планетата Криси. Информацията за пристигането им за пръв път беше предоставена на медиите двадесетина дни преди това от две контактърки.

На 11-и на летището се събраха около 3000 души. След три часа чакане полицаи придружиха контактърките, за да не се излее на главите им гневът на излъганата тълпа.

Информатори от с. Нисово коментираха ситуацията НЛО на следващия ден¹.

ТЖВ:- ... Те се уплашили, като видели толкоз народ. Гледам аз една жена стара, повела и дядото, то едва се крепи, кокорят се, дядото вика: - Аз нищо не мога да видя, ако ма бутни, ша разбере. - Викам си на ума какво цървулите ми ли държиш тука, като си дошъл и ти като мене.

ДАК:- Някои разправят, че слезли на Бъзън и раздавали долари.

ТЖВ:- ...Ония с бирата и кебапчетата направиха работата. И много милиция, много нещо. С пистолети на кръста и в ръце с пистолети - пазят, ония да не вземат някого и да го отвлекат.

ДАК:- А, то до секи милиционер по едно момиче такова засукано - и да слезнат ония, няма да се усетят, че да гърмят.

ТЖВ:- То за да дойде толкоз народ, те са се обадили, предадено е, че ще дойдат.

ДАК:- Ма много народ, кола до кола. Кого чакат? Миаля чакат.

ТЖВ:- Абе, за да има от София коли, значи има нещо...От десет часа някои чакат. Ний отидохме към дванайсе, обаче са прибрахме, момчето беше на работа, втора смяна щеше да ходи.

СК:- Разправят за тез космонавти, че имали много пари и злато - богата работа, и на България щели да дадат.

ДАК:- Ма не слязоха.

В отношението на селяните към извънземните доминира недоверчивост и здравомислещ скепсис. Условното усвояване на непо-

знатото обаче става и през призмата на типично митологични нагласи към него.

1. Богатство: долари, валута, злато - регистрат на отвъдния свят, мощ, легитимност.

2. Институционалност: изискване да присъстват представители на властта. Като част от причините да не кацнат извънземните информаторите посочват липсата на представители на официалната власт.

3. Присъствие на медиатори: контактъори. Информаторите приемат, че предварителна информация за чуждопланетниците е била подадена на контактъорките преди кацането. Било е "предадено", че ще пристигнат.

4. Страх от "другия", от "чуждия": по време на събитието коментарите се въртели и около евентуалната опасност, която идващите от планетата Криси представляват за земните хора. Говорело се е за взрив, апокалипсис, който пришълците могат да предизвикат (или да предотвратят).

Крисианите край Русе се възприемат от информаторите като пришълци от друг свят, които притежават черти, типични за обитателите на Отвъдното от класическата българска митология.

¹ Тодорина Жекова Великова, р. 1926 г. в с. Нисово, обр. 7 кл.; Дона Атанасова Костадинова, р. 1932 г. в с. Нисово, обр. 6 кл.; Стефан Коев, р. 1928 г. в с. Нисово, обр. 3 кл. Записал Николай Ненов на 12. 09. 1995 г. в с. Нисово, Русенско.

ТЕМНОТАТА. И ДРУГОСТТА. КАТО ФУНКЦИОНИРАЩИ ФОЛКЛОРНИ МОДЕЛИ В САМОКОВСКИЯ РЕГИОН

Снежана Йовева

(Студентски семинар по практическа етнология и
фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

Настоящата работа представя един опит за намиране на онова митологично пространство, където се осъществява пресичането на "Темнотата" и "Другостта" като се има предвид семантичката им зареденост в контекста:

- "Темнота" - пространството на караконджули, вампири, навяци, чудни и чужди в контакт с човека;

- "Другост" - социалният модел за живеене; "другият" наш свят; новите "темни" сили в сегашното;

Или: Колкото "Темнотата" е "темна" за "Другостта", толкова "Другостта" е "друга" за "Темнотата".

Разсъжденията са направени на базата на теренни записи, направени в с. Широки дол, общ. Самоков, обл. Софийска от автора на тезисите в периода м. декември 1994 - м. май 1995 г.¹

Въпросът е да се разбере начинът, по който се конструират и конституират световите на "Темнотата" (по-нататък - Т.) и "Другостта" (по-нататък - Д.), а след това да се съизмерят, за да се визуира общуването им.

- явяването на Т. в съзнанието на сегашния "друг" човек като проблем, като нещо съществуващо в митологичното време²;

- размиването на границата между Т. и Д., в резултат на което Т. се "осветлява" за Д. и така "другият" е усвоен от "темната" сила.³;

Сакралният момент на смесване на пластове от пространствата в една митологична плоскост; издигането им във времева неизмеримост;

- човекът, който влиза в контакт с "темна" сила, губи ориентация за време и място, за болка и радост (такива, каквито са установени в неговия свят);

- влиянието на външните фактори⁴;

- приземяването на човека в дома му (боледуване, баене, леку-

ване);

Мълчанието на обектите, които са влизали в пространството на Т. (необходимост, оръжие, спасение).

- в територията на Д. "друг" е този, който е бил в Т. - той е "болнав", "луд", "темна сенка" на собственото си Аз;

- мълчанието от страна на Т. (примамка, оръжие, тип поведение);

Говоренето на "темните" сили - те изпадат в състояние на непонятност и пределна комуникативна неразвитост. За човека техните звуци се изразяват чрез звукоподражателните думи "фиу-фиу!", "у-у-у!", "ш-ш-ш!", "хъ-хъ-хъ-хъ!" и др. В други варианти усвояват гласове на починали хора и така "манипулират" "събеседника си".

Проблемът би могъл да се изобрази графично, а именно:

- "новосъздадения" надвременен фолклорен модел е равнина;

- Т. и Д. са два успоредни, но разнопосочни лъча;

- измерват се с различни величини - Д. с време, Т. - с безвремие;

В равнината се разминават "другите неизвестности" с "известните другости" и в сакралния момент се пресичат. Това е мигът на установяване на контакт между човека и "темната" сила - контакт между два разнородни и разнопосочни модела на съществуване.

Типът разказване и пластиката на разказвача спомагат за поясното идентифициране на фолклорния модел.

- разказване "от само себе си";

- разказът като плод на импулс, емоция;

- слушателите създават една изкуствена манипулация върху разказвача, защото му вярват;

- избранничеството на разказвача;

- уникалност на разказа - всеки е с почерка на автора си;

В сегашния "друг" свят новите "темни" сили успешно намират пластове на изява.

- разлики между някогашната "темна" сила и сегашните нови феномени - НЛО, полтъргайсти и др.;

- общото между тях (необясними, създаващи мистериозност, плашещи);

Двете противопоставяни плоскости намират пространства, където контактуват, макар това да предизвиква конфликти между тях. "Темнотата" няма смъртност, защото е безвременна. А "Дру-

гостта" има прераждания и във всеки свой живот пътува с новите "темни" сили. Така пътуването на двете плоскости в една митологична равнина се превръща в един безспирен кръговрат.

Бояджиева, Ст. - Гледища за разказите и разказването. В: сп. Български фолклор, 1994 г., кн. 5.

Йовева, Сн., Стоева-Груева, М. - Живите въглени във фолклора. С., 1995 г.

Лотман, Ю. - Поетика. Типология на културата. С., 1990 г.

Рангочев, К. - Пространство и време в българския юнашки епос. В: сп. Български фолклор, 1991 г., кн. 1.

Тодоров, Цв. - Поетика на прозата. С., 1985 г.

Фотев, Г. - Другият етнос. С., 1994 г.

Ben-Amos, D. - Zur einer Definition der Folklore im Kontext. Jahrbuch fur Volklieforschung, 26, 1981.

¹ Йовева, Сн., Стоева-Груева, М. - Живите въглени във фолклора. С., 1995 г. Раздел "Караконджули, самодиви, наваяци... - "темни" сили", с. 53 - 72.

² От термина "сегашен "друг" човек" под "друг" се има предвид някаква чуждост по отношение на "темните" сили. Сегашният "друг" човек е много по-различен от предишния "друг", който е вярвал в чудатите сили и е живеел с тях.

³ Т. "се осветлява" за Д., защото човекът вече е преминал в чуждото пространство и се превръща в част от него. Той е равноправен член на Т.

⁴ Външните фактори са небето, звездите, луната, вятърът, мъглата, дъждът, върбите и др. под., които имат символно митологично значение.

РЕЛИКТОВО ИЗОБРАЖЕНИЕ ВЪРХУ ВЪЗГЛАВНИЦА ОТ КОТЕЛ

Тодор Маринчев

*(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"ОНГЪЛ")*

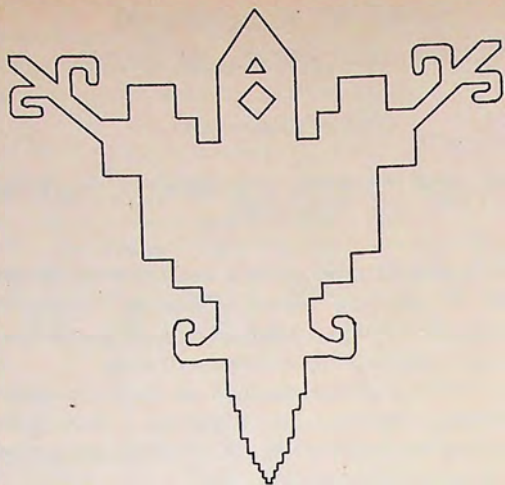
Обект на изследването е бродирана възглавница, правена през 30-те години на XX век в гр. Котел от Иванка Градешлиева, на чиято лицева страна е представена двучленна везбена композиция, използваща мотив от стар котленски килим.

Централната част на везбеното поле се заема от многоцветен орнамент, съдържащ орнитоморфна фигура с разперени криле (фиг. 1) и органично вплетена в нея антропоморфна фигура с разперени ръце, държащи клонки (фиг. 2).

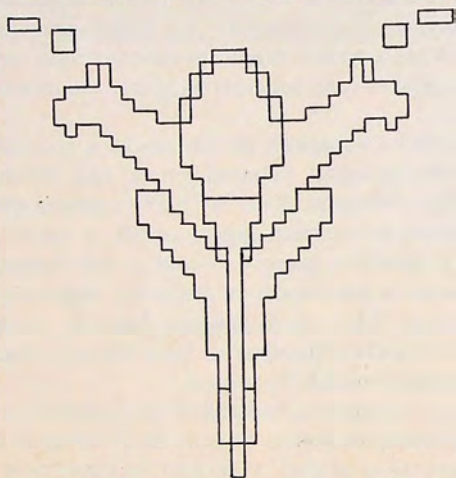
По своите общи характеристики изображението е специфично за източнобългарската орнаментика, изпълнено е с типична за котленския стил строга геометричност и стилизация. В етнографските изследвания (Вакарелски, Коларова-Дечева и др.) има ограничени сведения за разпространението на антропоморфни фигури, но там, където са засвидетелствани, те съответстват по статуарни белези (общовъзприети като женски) на фигурата от възглавницата.

Освен етнографски материал за сравнение в доклада е използван и археологически такъв, по-конкретно т. нар. "Атилово съкровище" от Наги Сент Миклош. Кана No.2 от съкровището съдържа аналогична на тази от възглавницата сцена, в която орел носи женска фигура с вдигнати ръце и клонки в тях. Композицията е засвидетелствувана в сасанидското изкуство, където в аналогична поза е изобразена богинята Ардвисура Анахита, но присъства и в серия релефи, открити в басейна на река Иртиш, старата Пермска област и Волжко-Камска България.

Без да твърди, че върху котленската възглавница е възпроизведено директно изображението от кана No.2, авторът прави опит да маркира веществена връзка и близост на сюжети и мотиви от българското приложно изкуство с артефакти от древността и съотнася орнаменталната везбена композиция с известните данни за



фиг. 1 Орнитоморфната фигура от възглавницата



Фиг. 2 Антропоморфната фигура от възглавницата

българското шаманство, като достига до извод, че сцената изобразява шаман в култово действие на стика между два свята, носен от своя дух-помощник - орела. Женските статуарни белези имат в случая очаквано присъствие, тъй като са следствие от представата, че идеалните шамани са жени или отразяват характерен шамански травестизъм.

Фолклорно-епическата традиция от Котел и хинтерланда предлага интересен материал, приложим илюстративно към интерпретираната сцена. В песенни фрагменти е запазен отглас от езическата подредба на пространството, набиват се в очи аналогии с шаманския травестизъм и алюзии с известния мит за Първотворението, според който водоплаваща птица (гмурец) създава с изваден от морето пясък обитаемия свят. Самият град Котел в митопоетичното наследство е описан като топос-обиталище на мъртвите, стихииите и болестите, фиксиран в непосредствена близост до корените на Световното дърво и извора на жива-мъртва вода.

Следователно, ако авторът е имал основания в цялостната интерпретация на везбеното изображение от възглавницата, представената на нея сцена илюстрира онзи момент в преиграването на мита, в който шаманът, носен от помощника-орел, преодолява пространствено-времевата граница между света на мъртвите и света на живите, придобил нов живот чрез безсмъртната вода и проектиращо това възкресение върху възраждащата се пролетна растителност - една оптимистична инвенция за ново начало.

ОТГЛАСИ ОТ МИТИЧНИ ПРЕДСТАВИ, СВЪРЗАНИ С ОБРАЗА НА ОРЕЛА В БЪЛГАРСКАТА МИТОПОЕТИЧНА ТРАДИЦИЯ

Искра Тодорова

(гр. Попово)

До началото на XX в. са запазени вярвания, че орелът предвеща облаците, бие се с тях, пази землището от град¹ - отгласи от култа към него като птица на върховния Бог-Гръмвержец.

Мотивът за вечното двуборство между орел и змия срещахме както в българската словесна традиция, така и в паметниците на изобразителното изкуство.

Чрез орела и змията в приказния мотив "Тримата братя и златната ябълка" на равнище зооморфен код е реализиран основният за индоевропейската традиция мит за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините. В същия мотив орелът се явява класификатор на небесната зона, двойник на Добрия юнак и негов помощник.

С формулата "Два се орла на планина бият" започват множество песни с общобългарско разпространение. В тях откриваме успоредяване на порядъка в Космоса и порядъка в социума. Отсъствието на героя от реалния свят (затворен в тъмница, болен в гора) можем да съотнесем към подобни състояния на митологични персонажи като умиращото и възкръсващо божество. Предположението, че тук става въпрос за социализация на личността се подкрепя и от присъствието на сокола в тези песни.

Сюжетът, в който Стоян изрязва ноктите на малки орлета, за да обнизва гайдата си е широко разпространен в централната и източната част на Северна България. Навярно в по-ранен етап на фолклорното съзнание, Стоян е възприеман като жрец. Гайдата е използвана от наследниците на шаманската традиция по нашите земи в ритуали за изпадане в екстаз, а орловите нокти по принципа "pars pro toto" са заменили изображението на самия орел от шаманското дайре.

В няколко мотива орелът е помощник на Крали Марко. В един от тях Марко ловува с кръстат орел, а не със соколи, както останалите², а в друг - кръстат орел помага на Марко, защото някога

Марко го спасил от пожар³. Наличието на множество знаково натоварени персонажи и топоси води до предположението, че в тези песни е запазен спомен за шамански практики.

В ролята на вълшебен помощник орелът се явява и в множество приказки⁴, в които помощта му се проявява при решаване на задачи, които момък трябва да изпълни за да се ожени, т.е. орелът отново се появява във връзка с преминаване на героя от един социален статус в друг.

Свидетелство за съществувалите митични представи за орела по нашите земи са и множеството топоними, свързани с неговото име (напр. Картъл байр в гр. В. Търново).

Многофункционалността на разглеждания персонаж е произведена от връзката му с върховното божество, на нея той дължи участието си в основния индоевропейски мит.

Митичният образ на орела има за основа тотемистични представи. С развитието на митичното съзнание функциите му се променят. До нас са достигнали само фрагменти, запазени във фолклорни текстове и древни изображения.

¹ Маринов, Д. - Народна вяра и религиозни народни обичаи. С., 1994 г., с. 151.

² Сборник за народни умотворения (СБНУ), т. 3, с. 103.

³ СБНУ, т. 1, с. 53.

⁴ СБНУ, т. 56, с. 95.

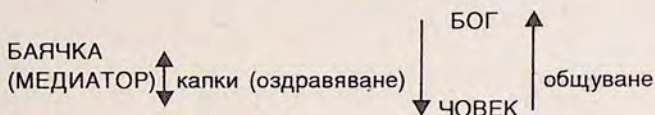
БАЯНЕТО - ДОГМА/НЕДОГМА?

Даниела Кузманова

(Студентски семинар по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов")

Тази разработка поставя опозицията "добро"/"зло" върху материал от баяния от българомохамеданското село Лъкавица, Средните Родопи. Проблемът се разглежда през призмата на разказите на седемдесет и две годишната баячка Айше Халилкова¹: "То научи ли го баенето, е хубаво..."; "Който има нужда, пея му."; "Да умра, нема да правя магии, не смея, заради Аллаха, че то е грях."

На българската етническа територия баянето се извършва на място, възприето като сакрална граница между усвоено и неусвоено пространство - домашен праг, мост и др. Но в разказите на Айше Халилкова мястото не е регламентирано. Единственото му локализиране е, когато тя произнася "нарѐчка"² за "добрина"³. Тогава поставя болния "под капките"⁴. Баячката предоставя осъществяването на прякото общуване с Бога на човека, без допълнително установени пространствени измерения. Тя създава условия за реализирането на духовен контакт. И в замяна очаква да дойдат "капките" със своята пречистваща сила от Горе.



Баянето "Господ си го предава" - то идва от Бога, защото е добро. Помощта на Божествената сила се открива и в самата "наречка за добрина". Тя е записана в три варианта. Тук се предлага най-пълният от тях:

От мен себѐп⁵,
от Аллах дерман⁶.
Търнала добра-добричка,
сѐстра-сестричка.

Тук нема място за теб -
насрѣто, напикѣто.
Върви, дете има бели халища,
зелен босилек,
червен трендафил.
Шъ зема копача, да та изкопъ,
шъ земъ брадва, да та изсека.
Ако си кòкалева, шъ те изсека,
ако си друга, шъ те изкопъ.
Шъ зема мѣтла, да тѣ измета,
да тѣ изчестъ.
Та шъ та сторъ
каквото чисто сребро,
каквото ляко пѣро,
каквото ръжен клас.

Наречката поставя два основни акцента, които я отпращат към сферата на моралното: Къде ще бъде намерено доброто? Откъде ще дойде доброто?

Личната роля на Айше Халилкова, която се проявява навсякъде в баянето, неизменно го извежда от разглеждането му единствено на ниво ритуал, практика или най-малкото прави това разглеждане непълно.

Грижата на баячката се пренася и в по-широк мащаб - "Прогонва съ облак с баене." От една страна, изпращането на градушката от Бог се свързва с наказание на хората заради греховете им. От друга, да се докара пороен дъжд е най-силната магия. Айше Халилкова олицетворява закрилата, разрушава най-силната магия. При нея ясно личи противопоставянето "баяне"/"магия" като "добро"/"зло" и подборът, който прави баячката. Единственият начин за предпазване от градушка е милостинята. Средството, което използва Айше Халилкова за предпазване и изгонване на градушка е баяне. Това ни дава основание в този случай да отъждествим понятията "баяне" и "милостиня".

На българската етническа територия е прието баячката да предава знанието по наследство, тъй като според вярването "лошото" не изчезва от други хора, силата се предава с кръвта. Но при Айше Халилкова силата на баянето се откроява извън рамките на кръвното родство, а прекрѣчва и религиозната граница. Иначе би

било необяснимо как баячката ми предава знанието си - на мен; чуждата и християнската. Установява се залязването на опозициите "роднинско"/"нероднинско"; "християнско"/"мюсюлманско". По-скоро на тяхно място се открива проблемът ДУХОВНОСТ/БЕЗДУХОВНОСТ.

Към сферата на моралното отвежда и въпросът, свързан с времевите параметри на баянето. На българската етническа територия обикновено се вземат предвид фазите на Луната, слънчевият изгрев и залез. За Айше Халилкова тази връзка е непозната: "По в парәтик⁷ ден трябва да се бае, че да изчезва лошото"; "Вечер по не бива да се бае, оти вечер с враговете⁸ си ходиш, враговете те натискат вечер."

Доброто, което в своето съзнание върши Айше Халилкова чрез баянето, е само повод проблемът, разглеждан в морален аспект, да добие универсален характер. Където е мястото на баячката Айше Халилкова стои Човекът, а на мястото на баянето е Доброто.

Не случайно съселянката на баячката - Анка Джурова нарича баянето "занаят, че той помагал на хората..."⁹.

¹ Айше Кадирова Халилкова, р. 1923 г. в мах. Бозово (дн. Здравец), без. обр., земеделие, баща - мах. Карадере, Смолянско, майка - мах. Бозово. Записите, използвани в работата, са направени през м. юли 1995 г. в с. Лъкавица, община Лъки от автора на тезисите по време на етноложки проучвания, организирани и финансирани от Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" и Общински съвет - гр. Лъки. Съхраняват се в Архива на Асоциацията (ААО) и Общински поселищен архив - Лъки (ОПА-Л).

² Нарѣчка (диал.) - текст на баяне.

³ Добринà (диал.) - оток.

⁴ Под капките (диал.) - под капчука.

⁵ Себѐп (диал. от араб.-тур.) - полза.

⁶ Дермàн (диал. от тур. ез.) - добро.

⁷ Парәтик (диал. от гр. ез.) - лош.

⁸ Според разказвачката "враговете" са тези "които не искат да се обръщат към Аллаха".

⁹ Анка Асенова Джурова (Джумлина Сюлейманова Берберова), р. 1942 г. в с. Лъкавица, обр. IV отд., земеделие, баща - с. Лъкавица, майка - мах. Крушево. Записите, използвани в работата, са направени през м. юли 1995 г. от автора на тезисите по време на етноложки проучвания, организирани и финансирани от Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" и Общински съвет - гр. Лъки. Съхраняват се в ААО и ОПА-Л.

ПРЕВОДИ НА БИБЛЕЙСКИ И ДАМАСКИНОВИ ТЕКСТОВЕ ОТ ГРЪЦКИ НА РОДЕН ГОВОР - ПРОБЛЕМИ НА ТЕРМИНОЛОГИЯТА

Маргарет Димитрова

*(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"ОНГЪЛ")*

Обект на настоящата работа са паметници от края на 18 и началото на 19 век, написани на български с гръцки букви. Повечето от тях представляват направени на роден говор, почти без участие на предходната българска книжовна традиция, преводи от гръцки - предимно на Евангелието и на слова (на Дамаскин Студит и др.). Макар и да сме използвали и някои примери от новобългарски дамаскини, написани с гръцки букви, предимно сме се базирали на преводи от гръцки на роден говор, а именно: Кулакийско евангелие (КЕ) от 1863 г. от Долновардарско (Mazon-Vaillant 1938), Търлиско евангелие (ТЕ) от 1861 г. от Драмско (Милетич 1920), Райковски дамаскин (РД) от Родопите (Стоянов 1972), Слово за Св. Димитър от Бачково (СБ) от 1783 г. (Шишков 1911). Редица изследователи обръщат внимание на езика на тези паметници, като подчертават ценността им за диалектологията (Милетич 1920, Mazon 1936, Mazon-Vaillant 1938, Иванов 1980). Зл. Куфнерова (1987:218) има друг подход - сравнявайки ги с новобългарски преводи на Евангелието, които се опират на старата книжовна традиция, тя използва тези текстове като доказателство, че "без използването на книжовни елементи народният език не е бил в състояние да постигне точния литературен израз". Разглежданите от нас преводи са показателни за техниките на превеждане сред определени среди. Те напомнят донякъде новобългарските дамаскини - в тях по отношение на терминологията личи т. нар. "онародняване", обаче поради оригинала, написан на традиционен архаичен български книжовен език, а не на гръцки, в тях са запазени и редица книжни термини (Петканова 1965, Велчева 1983, Кочева 1983).

Възможна е и още една гледна точка към преводите на роден говор - да се осмисля езикът им (а донякъде и на споменатите

новобългарски дамаскини) като проява на стоящото зад тях културно съзнание. Авторите на тези преводи са български учители, търговци, занаятчии, получили невисоко гръцко образование, ползващи гръцка религиозно-дидактична литература, но чувстващи нужда от писмен текст за основните християнски събития на езика на техните неписмените или полуписмени съвременници. Въвеждането на родния говор в една необичайна за него сфера, заета от гръцкия език, предизвиква трудности, свързани с предаване на специфични названия на антични реалии и християнски категории. Известно е, че в езика на всяка култура естествено са вградени класификационните ѝ принципи и те именно определят мястото на реалии и категории, идещи отвън (Лакофф 1988:15). Интересно е какви именно диалектни думи са избрани за превод на споменатите по-горе термини - и то не от гледна точка на това, доколко адекватен или неадекватен е преводът, доколко съвършен или несъвършен е изграденият в тези преводи книжовен език, а от гледна точка на това, какви представи, разбирания, стереотипи на мислене показва направеният избор.

Открояват се следните начини за предаване на специфични антични реалии и християнски понятия¹:

1. Рядко се пренасят от оригинала в българския превод редки гръцки названия (някои от пренесените са схванати като проприална лексика); по-често се използват основни за гръцката учебна и религиозна книжна термины с висока фреквентност, които получилите гръцко образование българи вероятно са употребявали и в българската си реч при съответните теми;

2. Сравнително рядко се използва стара българска книжовна терминология;

3. Основно се използват думи от родния диалект: стари реалии се заменят с реалии от времето на преводача, като понякога родово понятие заменя видово или обратно; особено характерно е описателното предаване - личи тенденция към повишаване на глаголната температура.

За преводачите е било по-важно да бъде разбран моделът на поведение на евангелските персонажи и светците, отколкото да бъде вярно отразена културната специфика на епохата, в която се развива действието. Стремещт да се свеждат евангелските реалии до културата на времето, когато се прави превода, приляга на характера на превежданите книги - Изборното Евангелие и слова-

та на Дамаскин Студит². Анахронизмът в разглежданите преводи е резултат и от начина, по който се осмисля християнското минало в българското патриархално общество през 18 - 19 век. Теренните записи на "Фолклорна Библия" и от наше време показват отсъствието на съзнание за местен и исторически колорит.

Особено интересни са грешките, напр. в Лк 9:51 в КЕ (т. нар. от издателя *correction maladroite*) на гръцкото 'εγενετο 'εν τῷ συμπληρουσθαι τας ημερας της 'αναληψεος αυτου съответства "da si cínat citiríjsit dníti ut Velígden dur na Sfíti spás néguvo". Очевидно 'Αναστασις за преводача е било най-вече ден от календара, т. е. хронологично второто значение на гръцката дума за него е било първо, ако не и единствено. За него само е било важно да отбележи точно периода от Великден до Спасовден, защото този период е маркиран в неговата култура - и то не толкова чрез знанието за случилите се през него евангелски събития, а чрез практиките през тези четиридесет дни³.

Mazon, A. 1936. Documents, contes et chansons slaves de l'Albanie du Sud. Paris.

Mazon, A. - A. Vaillant. 1938. L'evangeliaire de Kulakia. Un parler slave du Bas- Bardar. Paris.

Велчева, Б. 1983. Норма и традиция в българския книжовен език от XVI-XVII век. В: Христоматия по история на българския език. София, с. 30 - 41.

Иванов, Й. Н. 1980. Търлиско евангелие - новобългарски паметник от 1861г. В: Научни трудове. Пловдивски университет "Паисий Хилендарски", 18, 5. Пловдив.

Кочева, Е. 1983. За превръщането на граматичните архаизми в езикови формули в дамаскините от 18 век. В: Христоматия по история на българския език. София, с. 251 - 258.

Куфнерова, Зл. 1987. За езика на новобългарските ~~позади на евангелия~~ през Възраждането. В: Езиковедската българистика в Чехословакия. София.

Лакофф, Дж. 1988. Мышление в зеркале классификаторов. В: Новое в зарубежной лингвистике, No. 23. Москва.

Милетич, Л. 1920. Два ръкописа с гръцко писмо. В: Български старини, VI. София.

Петканова, Д. 1965. Дамаскините в българската литература. София.

Стоянов, М. 1972. Райковски дамаскин. В: Родопски сборник, III.

Шишков, Ст. 1911. Новоначерен дамаскин в Бачковския манастир от 18 в. В: Родопски напредък, VIII, 8/9.

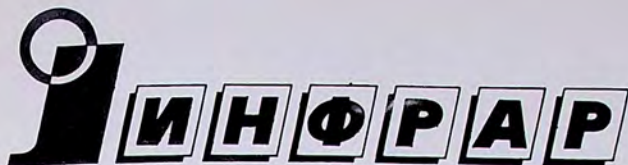
По-подробно за тези начини на превод вж. у Dimitrova, M. - The Greek Loan-words in the Gospel Manuscript from Turlis Village. In: Linguistic Balkanique, 1992, 3 - 4, 127 - 136; Димитрова, М. - Към характеристиката на направени на диалект преводи на гръцка църковна книжнина през Възраждането. В: Медиевистични ракурси. С., 1993, с. 87 - 99; както и Димитрова, М. - Дамаскин No. 1064 и езикът на библейските преводи. Доклад, четен на Четвъртите четения на Обществото за изучава-

- не на славянската старина на тема "Библията в средновековната култура на православните славяни". Копривщица, 4 - 6 юни 1993 г.
- ² Самият Дамаскин Студит внася редица елементи от говоримия гръцки в словата си, Евангелието също е превеждано през 19 век на език, по-близък до говоримия гръцки.
- ³ Напр. поздравът при среща да бъде "Исус възкресе" или пък чрез представата, че тогава Господ отваря вратите на небето, душите на умрелите слизат при живите и затова им се оставя трапеза. Последната информацията е записана от А. Ангушева-Тиханова в с. Д. Сахране, Казанлъшко и в с. Ковачевица, Радневно през 1986 и 1987 г. Тези сведения се съхраняват в Студентския архив на Архива на Института за фолклор към БАН.

СЪДЪРЖАНИЕ

Р. Малчев - Трети северозападни четения на Асоциация "ОНГЪЛ" на тема "Фолклорни модели на света"	1
К. Рангочев - Фолклорни модели и моделиране	4
М. Пецева, Е. Стоичкова - Опит за проникване в светогледа на една родопчанка	7
А. Йорданова - "Свързани сме със Слънцето, със Света. Отгоре Слънцето ни грее, отдолу е Земята" - единството на Човека и Вселената	9
Р. Малчев - Особености на фолклорния модел за сакралните владетели на света според представите на българите мохамедани от областта Горен Рупчос в Средните Родопи (първо ментално измерение)	11
Св. Дживтерева - Модел на света в някои български фолклорни балади	13
Б. Добрева - Къща - Свят. Строеж - Сътворение (съпоставителен анализ)	15
Р. Петров - Похвати за оразмеряване и пропорциониране при строителството на църквата "Св. Троица" в с. Югово, община Лъки	17
Кр. Кибарова - Навлизане в "другото" чрез детската игра	25
Б. Петрунова, В. Хаджиангелов - Идеята за дом в погребалните обреди от Самоковско	28
Н. Ибрахимова - Пространственото моделиране в мюсюлманското погребение	35
М. Иванова - "На нея духът ѝ тук е останал" ("неестествена" песен, неестествена смърт и "неестествен" гроб от село Белица, община Лъки)	37
Б. Даскалова - Регионална специфика на православния календар в Асеновград	38
М. Борисова - Езическото и символичното в обичая "Еньова буля"	42

Е. Лапакова - Кръвното жертвоприношение и мотивът "Грешен хайдутин" - една песен от Троянско	43
Николай Ненов - "Харамии" и "хайдутин" в топонимията и фолклора - "Бакаджиците"	46
М. Филева - Някои особености на фолклорната вяра. Мотивът "Паяк изплита паяжина на входа на хралупа; спасява преследвани"	48
А. Петрова - Мотивът "Св. Георги убива ламята" в иконографията и фолклора	50
Д. Тихолова - Фолклорно-митологични представи в системата на турските имена и названия от сборника "Старопланински легенди" на Йордан Йовков	52
М. Даскалов - Етносоциологически хоризонти на града	54
Ю. Вълковски - Автостопът като предмет на антропологията и фолклористиката	56
Цв. Ненова - НЛО край Русе - предизвикателство към фолклорната рецепция	58
Сн. Йовева - "Темнотата" и "Другостта" като функциониращи фолклорни модели в Самоковския регион	60
Т. Маринчев - Реликтовото изображение върху възглавница от Котел	63
И. Тодорова - Отгласи от митични представи, свързани с образа на орела в българската митопоетична традиция	66
Д. Кузманова - Баянето - догма/недогма?	68
М. Димитрова - Преводи на Библейски и Дамаскинови текстове от гръцки на роден говор - проблеми на терминологията	71



Предлага

**ГОТОВИ ФАРМАЦЕВТИЧНИ ПРЕПАРАТИ И
КОНТРАСТНИ СРЕДСТВА ЗА РЕНТГЕНОГРАФИЯ,
доставяни от фирмите:**

"ЦИЕХ" - Варшава,

"ШЕРИНГ" - Берлин,

"АНТИБИОТИК" - Разград,

"МЕДИКА" - Сандански

и други производители от страната и чужбина

*Офертите на фирмата се публикуват в
бюлетините на "ИНФОФАРМА" - София.*

Офис и централен склад:

София 1156, бул. "Св. Климент Охридски" 16, ет. 10
(последната спирка на трамваи No. 2 и No. 19
в кв. "Дървеница")

Тел.: 769-129; 770-374, Факс: 770-310; 766-430

Клон - Ботевград: Тел.: 0723 30-92

Издание на Асоциация за антропология, етнология и
фолклористика "ОНГЪЛ"

ФОЛКЛОРНИ МОДЕЛИ НА СВЕТА. ТЕЗИСИ

Трети северозападни четения на Асоциация за антропология,
етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" - първо издание

- © Съставители: *Росен Росенов Малчев*
Константин Звездомиров Рангочев
- © Научен редактор: *проф. д-р Тодор Иванов Живков*
- © Редактор: *Росен Росенов Малчев*
- © Издател: Импресарско - издателска къща "РОД"
София, бул. "Васил Левски" 134, тел. 43 10 42
Предпечатна подготовка *Емилия Левиева*