

К 39/О-25



120000867979

ОБЩНОСТ И КУЛТУРА

ВТОРИ
СЕВЕРОЗАПАДНИ ЧЕТЕНИЯ
НА АСОЦИАЦИЯ "ОНГЪЛ"
(Враца, 26 - 27 ноември 1994 г.)

ТЕЗИСИ

Съставители
Росен Р. Малчев
Константин Рангочев



ИМПРЕСАРСКО - ИЗДАТЕЛСКА КЪЩА



СОФИЯ, 1995

~~Р 1995~~
~~61~~

Р 95

У 39
0-25

Регионална библиотека
"Любен Каравелов"



120000867979

6 4

ВТОРИ СЕВЕРОЗАПАДНИ ЧЕТЕНИЯ НА АСОЦИАЦИЯ "ОНГЪЛ". НА ТЕМА "ОБЩНОСТ И КУЛТУРА".

На 26 и 27 ноември 1994 година в гр. Враца бяха проведени Вторите северозападни четения на Асоциацията за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" на тема "Общност и култура". Техен патрон бе проф. д-р Тодор Ив. Живков от Института за Фолклор към БАН. На тях с научни разработки се представиха членове на Асоциацията "ОНГЪЛ", Фолклористичното общество - гр. Русе, Семинара по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Ив. Шишманов" в Софийския университет "Св. Климент Охридски", Секцията "Етнология" към Филологическия факултет на Пловдивския университет "Паисий Хилендарски" и Института за фолклор към БАН. Международен участник бе Лариса Баурчулу от Р. Молдова, аспирант в Софийския университет "Св. Климент Охридски". В научната работа участваха н.с. к.ф.н. Йорданка Манкова, завеждащ отдел "Етнография" в Исторически музей - гр. Враца и врачанските фолклористки Миглена Пецева и Евелина Гетова.

Четенията продължиха дългогодишната традиция на научно обсъждане между студенти и млади научни работници с интереси в областта на етнологията и фолклористиката, създадена на Националните конференции на младите фолклористи. Темата им - "Общност и култура" - конкретизира насоката на научно дирене, набелязана на Първите северозападни четения на Асоциация "ОНГЪЛ" в Националния пещерен дом - Карлуково през 1991 г.

Домакин на Вторите северозападни четения бе Етнографският комплекс към Исторически музей - гр. Враца.

Четенията бяха открити от Росен Р. Малчев, Главен секретар на Централното настоятелство на Асоциация "ОНГЪЛ", който проследи пътя на Асоциацията през последните три години и подчерта значението на четенията за осъществяване на научната ѝ програма. Участниците бяха поздравени от ст.н.с. Иван Райкинский - Директор на Исторически музей - гр. Враца. Той сподели трудностите пред музейното дело в България и предложи Северозападните четения на "ОНГЪЛА" да се провеждат всяка година във Враца.

Докладите в научната програма бяха обединени в няколко тематични заседания. Първият тематичен кръг бе най-пряко свързан

44481

с темата на четенията. Тук бяха представени разработките на Росен Р. Малчев (София) - "Етноложки проучвания на българската VITA SEXUALIS", Миглена Иванова (София) - "Ориентализъм" и "европизъм" (гледната точка към Балканите в "Изтуплений дервиш или възточний въпрос" на Г. С. Раковски)", Цвета Думкова (Пловдив) - "От Ева до Нана или за категорията "примитивно"- "цивилизовано" в съвременната култура", Цветана Ненова (Русе) - "Етнографски групи и културни взаимодействия" и Ирена Бокова (София) - "Житейските разкази - един поглед върху фолклорната култура".

Две други насоки в научното интерпретиране на темата представиха работите на Валентина Янчева (София) - "Обичаят "Герман" като проява на архетипа в българския фолклор", Емилия Миразчийска (София) - "Бабинден" като обред, празник и представление" и Красимира Кръстанова (Пловдив) - "Класификаторните функции на текстилните материали в "женския" модел на света", Диана Дончева (София) - "Женските накити за глава като синтез на фолклорната празнична традиция в Македония, Родопите и Странджа".

В края на първия ден бяха прожектирани видеофилмите на Гергана Цонева (Пловдив) - "Българска фолклорна сватба от с. Требище, обл. Пешкопия в Р Албания" и на Бистра Бонева (Пловдив) - "Аз и огънят" - видеофилм с експериментален характер".

През втория ден на четенията тематично бяха обособени пет разработки за фолклорната песенност - Константин Рангочев (София) - "Епически текст и контекст", Николай Ненов (Русе) - "Попова булка" в българската фолклорно-митологична традиция", Светла Дживтерева (В. Търново) - "Аврамова жертва" в българската митопоетична традиция", Искра Тодорова (Попово) - "Гарванът в българската фолклорно-митологична традиция", Лариса Баурчулу (Р Молдова) - "Епитети в гагаузките народни четиристишия "маани".

В края на четенията се представи Десислава Тихолова (Русе) с доклада си "Системата на турските имена в разказа "Песента на колелетата" на Й. Йовков".

Работата на Вторите северозападни четения завърши с приемането на основни насоки в научната програма на Асоциацията за антропология, етнология и фолклористика "ОНГЪЛ" през 1995 г.

Росен Р. Малчев

СЪВРЕМЕНОСТТА КАТО МЕТОДОЛОГИЧЕСКИ ПРОБЛЕМ НА ФОЛКЛОРИСТИКАТА

Юрий Вълковски

(Семинар по практическа етнология и фолклористика
"Проф. д-р Иван Шишманов" - гр. София)

*"След Освалд, Попър твърди, че едно знание
е научно не поради това, че е истинно,
а поради това, че е продуктивно."*

Л. Попов

Ако фолклористиката и етнографията днес, в България бъдат погледнати през призмата на отношението им към собствената им съвременност, ще разберем, че проблемът е фундаментален, т. е. той засяга основите на двете научни дисциплини. По какъв начин фолклористиката и етнографията реагират на този проблем? Отговорът на този въпрос може да ни даде знание, както за сегашния им стадий на развитие, така и върху историческия им развой.

Разделът "Традиция - съвременност" (производни: "класически фолклор" - "съвременен фолклор"; "етнография" - "етнография на съвременността") бихме могли да ситуираме (с всички възможни уговорки) в периода между Балканските войни и Първата световна война, когато се осъществява промяната на традиционния културен модел.

Ако фолклористиката и етнографията откажат да въведат в научно обращение проблемите на съвременността, то те се обричат на научно безплодие, не дълго след като умрат последните живи информатори.

Ако те "се отворят" за съвременността, то се изправят пред нови проблеми.

За етнографията на съвременността, основният проблем е ясно да отграничи научната си област от тази на социологията. Разграничението се провежда на основата на понятието "етнос": Докато социологията се занимава с обществото, етнографията се интересува от етноса и по-конкретно от етническите специфики на дадено общество.

Проблемът на фолклористиката е как да даде определение на понятието "фолклор" в съвременната ситуация, след като е ясно, че в съвременните си форми фолклорът може да не е нито "народен", нито "колективен", "устен", "анонимен", "непрофесионален" и т. н.

Съществуват, най-общо, две стратегии за заобикаляне на проблема "фолклор и съвременност".

Първата, която е по-обща, постановява разделението на "класически фолклор" и "съвременен фолклор". Съвременен фолклор са ученическите лексикони, графитите и други подобни феномени, с които се занимават твърде малко фолклористи. Този ход позволява по своеобразен начин да се "консервира" сферата на "класическия фолклор", като се изолират влиянията на съвременността върху него. Дали можем да говорим, обаче, за "класически фолклор", когато във всяко селище има радио, телевизия, вестници; след като нашите "класически" информатори са потопени във времето на "Третата вълна" (Тофлър), "Първата глобална революция" (Римски клуб) и т. н.?

Втората стратегия се опитва да сведе проблема "фолклор и съвременност" до проблема за съвременното битие на "класическия фолклор". Това означава да се изследват, примерно, влиянията на фолклора ("класическия") върху съвременната българска литература (Ивайло Петров, Йордан Радичков), спецификите на самодейното представяне на фолклора ("класическия"), характерните черти на обработения ("класически") фолклор (ансамбъл "Филип Кутев").

Решението на проблема "фолклор и съвременност" изисква преформулиране на понятието за фолклор. Най-убедителният, но, според мен, неокончателен опит в това отношение е работата на Елена Томова "Съвременни форми на фолклор в българската култура".

Всичко това би могло да ни насочи към едни по-общи размишления. Докато фолклористиката се оказва уязвена в базисното си понятие - "фолклор", то етнографията излиза от проблемната ситуация, именно облягайки се на своето базисно понятие - "етнос".

И двете понятия нямат задоволително, от научна гледна точка, определение, формулировка. За сметка на това, понятието "етнос" е безпроблемно на нивото на всекидневното съзнание или по-точно: Всеки знае кой е българин и кой - циганин, въпреки че никой

не може да отговори адекватно на въпроса "Що е това "етнос"?".

Едно вглеждане в историята на двете дисциплини ще покаже, че понятието "етнос" позволява безпроблемно измъкване от проблемни ситуации, докато понятието "фолклор" провокира едно непрестанно ровене в теоретическите основания на фолклористиката. Отделен, но не по-малко интересен и важен въпрос е по какъв начин влияят политическите импликации на понятието "етнос" върху научното развитие на етнографията.

Ако сравним етнографията и фолклористиката, може да се каже, че фолклористиката е генераторът на нови идеи и парадигми. Тя е намерила своя естествен път към една културологична проблематика, която за в бъдеще все повече ще ни занимава.

Георгиева, Ив. - Дискусия по проблемите за етноса сред съветските учени. В: Исторически преглед, 1974, кн. 1, с. 95 - 112.

Гусев, В. Е. - Фолклор (история термина и его современные значения). В: Советская этнография, 1966, кн. 2, с. 3 - 21.

Емельянов, Л. И. - Методологические вопросы фольклористики. М., 1978 г.

Живков, Т. Ив. - Фолклор и съвременност. С., 1981 г.

Кинг, А., Шнайдер, Б. - Първата глобална революция (доклад на Съвета на Римския клуб, 1991). С., 1992 г.

Пашов, Г. - Фолклорът и новото време. В: Годишник на Софийския университет, ФСФ, "Езикознание и литературознание", 1990 г., т. 83, с. 153 - 172.

Томова, Е. - Съвременни форми на фолклор в българската култура (автореферат за присъждане на кандидатска степен). С., 1990 г.

Тофлър, А. - Третата вълна. С., 1991 г.

Хаджиниколов, В. - Теоретични проблеми на етнографията. С., 1991 г.

ЕТНОЛОЖКИ ПРОУЧВАНИЯ НА БЪЛГАРСКАТА VITA SEXUALIS

Росен Р. Малчев

(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"Онгъл", София)

За времето от своето създаване до наши дни модерната българска народоука остава длъжница на българското общество в изучаването и тълкуването на неговата VITA SEXUALIS. Още през 1889 г., младият тогава, бъдещ министър на просвещението и професор в Софийския университет, Иван Шишманов формулира ясно и категорично необходимостта от изследването на всички дялове на фолклорното знание на българина в своята знаменателна студия "Значението и задачата на нашата етнография".

За съжаление следовниците на Ив. Шишманов в България не споделят докрай неговите прозрения и по различни научни, обществени и нравствени причини не събират, изучават и публикуват достатъчно коректно българския еротичен фолклор.

Това наложи създаването на научния проект "Етнокултурни параметри на българската VITA SEXUALIS в контекста на българската, балканската и славянската фолклорна традиция". Негови автори и пионери в осъществяването му са ст.н.с. к.ф.н. Флорентина Бадаланова, Главен асистент в Катедрата по славянска етнология и фолклор към Факултета за славянски филологии на Софийския университет "Св. Климент Охридски", к.ф.н. Константин Рангочев от Секция "Математическа лингвистика" на Института по математика с Изчислителен център към БАН и Росен Р. Малчев, учител в 48 ОУ "Йосиф Ковачев" - София и Главен секретар на Централното настоятелство на Асоциация "Онгъл".

В проекта участвуват научни работници от Асоциацията за антропология, етнология и фолклористика "Онгъл" - София и Фолклористичното общество - гр. Русе, както и студенти от Семинара по практическа етнология и фолклористика "Проф. д-р Иван Шишманов" към Обществото за изучаване на славянската старина в Софийския университет "Св. Климент Охридски".

Основна цел на проекта е да бъдат събрани, класифицирани

и академично издадени етнологички материали за един неизучен дял от българската фолклорна култура - еротичния фолклор, разглеждан в контекста на балканската и на славянската етнокултурна традиция.

От 1991 г. научният колектив осъществи следните теренни етнологички проучвания:

- с. Поповяне, Самоковско (1991 г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно с Исторически музей - гр. Самоков;

- с. Алино, Самоковско (1992 - 1993 г.г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно със Секция "Фолклор" на ННЕК - ЮНЕСКО;

- с. Джурково, Средни Родопи (1992 и 1994 г.г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно с Общински съвет - гр. Лъки, Пловдивска област;

- с. Борово, Средни Родопи (1993 и 1994 г.г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно с Общински съвет - гр. Лъки, Пловдивска област;

- с. Дряново, Средни Родопи (1991 и 1994 г.г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно с Общински съвет - гр. Лъки, Пловдивска област;

- с. Тетово, Русенско (1994 г.) - проучвания на Фолклористично общество - гр. Русе, съвместно с Кметство - с. Тетово;

- с. Драгоево, Преславско (1994 г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл", съвместно с Археологически музей - "Велики Преслав" - гр. В. Преслав, Шуменско;

- гр. София (1991 - 1994 г.г.) - проучвания на Асоциация "Онгъл";

Събраните етнологички материали са архивизирани в специализираните научни архиви на Асоциацията за антропология, етнология и фолклористика "Онгъл" и на Фолклористичното общество - гр. Русе. Копия от материалите се съхраняват в архивите на всички държавни и частни институции, подпомогнали организационно и финансово събирането им.

Резултат от издателската дейност по проекта е публикуването на първите два тома от поредицата "Фолклорен еротикон" - том 1 през 1993 г. и том 2 през 1995 г. Те са съставени и научно редактирани от ст.н.с. к.ф.н. Флорентина Бадаланова. Издател е частната фирма "Импресарско-издателска къща "РОД".

През втората половина на 1995 г. ще излезе от печат том 3

от поредицата. Той е посветен на големия български учен Марко Цепенков.

- ¹ Шишманов, Ив. - Значението и задачата на нашата етнография. В: СБНУНК, т. 1, 1889 г., с. 46.
- ² Фолклорен еротикон, т. 1. Съст. и науч. ред. Ф. Бадаланова. I изд. С., 1993 г., II изд. С., 1993 г.
- ³ Фолклорен еротикон, т. 2. Съст. и науч. ред. Ф. Бадаланова. С., 1995 г.

ОРИЕНТАЛИЗЪМ И ЕВРОПИЗЪМ. (ГЛЕДНАТА ТОЧКА КЪМ БАЛКАНИТЕ В ИЗТУПЛЕНИЙ ДЕРВИШ ИЛИ ВЪЗТОЧНИЙ ВЪПРОС НА Г. С. РАКОВСКИ)

Миглена Иванова

(Институт за фолклор при БАН, аспирант)

Работата разглежда "Изтуплений дервиш или възточний въпрос" - едно малко известно съчинение на Г. С. Раковски, писано през 1858 г. в Одеса (т. е. между "Горски пътник" и бележития му "Показалец..."), но останало в архива му и публикувано едва след Освобождението. Съчинението остава и извън научно обръщение като документ за отношението на бележития българин към тогавашните етнически и верски конфликти на Балканите, независимо от факта, че предлага един оригинален поглед към етническата картина на нашите земи. С това то не само допълва познанията ни за фолклористичните интереси на Раковски чрез вписването на българското в по-широкия балкански компендиум от народи, вери, езици и други групови характеристични особености, а и противопоставя "българската" гледна точка, като "вътрешна" за Балканите, на "чуждата" "европейска" гледна точка. Текстът на "Изтуплений дервиш..." е обрамчен от задочната полемика с френския пътешественик и поет-романтик Ламартин, посетил нашите места в средата на 19 век, за правото те да бъдат описвани адекватно. Вътре в тази рамка се вписват още две полемично-повествователни рамки, което дава възможност да бъде представена една цяла мозайка от гледни точки към Балканите, а същевременно откроява и гледната точка на автора, "българската" гледна точка, като ценностно доминираща.

Необикновената наситеност с колоритни детайли, сатиричната раздвиженост и строгата ценностна йерархичност на гледните точки превръщат съчинението на Раковски в своеобразен и нетипичен за по-нататъшната ни научна и литературно-художествена текстова продукция наратив, който съдържа в едно цяло белезите на фейлетона, на народопсихологическото описание и на полемичното съчинение. Допълнителни трудности възникват и поради това, че поколения български учени след Освобождението разглеж-

дат откъси от пътеписа на Ламартин, свързани с българските земи като израз на неговото положително отношение към нашия народ, а не, както Раковски схваща Ламартиновото описание: като описващо инфериорността на българите. Поради това текстът "Изтуплений дервиш..." и съдържащата се в него информация, привидно "потъват" във времето, стават формално "нечетими" посредством последвалата ги традиция.

Въпреки това, смятам, че в съчинението на Раковски може да се търси едно от началата на новата ни научна традиция, свързана с описването на българската гледна точка към Балканите. От една страна, тя е "вътрешна", създаваща текстове за този регион според собствените си идеални схващания за него, т. е. тя е това, което в европеистиката е известно като "ориентализъм" и такава е, например, вътрешно присъщата и йерархически най-високата гледна точка на "българското" в "Изтуплений дервиш...". От друга страна, тя е свързана с побългаряването на (западно)европейски гледни точки към Балканите - нещо, което в същото съчинение Раковски описва като "европизъм" и бичува безжалостно.

В края на работата този мой прочит на "Изтуплений дервиш..." се илюстрира чрез анализ отново на следосвобожденската научна традиция за разглеждането на свързаните с България откъси от ламартиновия пътепис (вземат се под внимание публикации на Ив. Шишманов, М. Арnaudов, К. Стоянов, Л. Доросиев и др.). А това е научна традиция, в чиито рамки делото на великия пътешественик и поет се визира едновременно като създаващо образ на България ("европистка" за българската научна традиция гледна точка) и като защитаващо изначалната ценност на българското на Балканите ("ориенталистка" за българската научна традиция гледна точка). С други думи, ценността на ламартиновите описания се конструира като неотделимо единство на две, наглед противоположни, гледни точки. Макар че тази сложна научна позиция води до различна от тази на Г. С. Раковски оценка за делото на френския романтик, тя също борави с двете изложени още в "Изтуплений дервиш или възточний въпрос" гледни точки - тази на "ориентализма" и тази на "европизма".

ОТ ЕВА ДО НАНА - ИЛИ ЗА КАТЕГОРИЯТА „ПРИМИТИВНО“ / „ЦИВИЛИЗОВАНО“ В СЪВРЕМЕННАТА КУЛТУРА

Цвета Думкова

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Предмет на говорене в тази работа е противопоставянето на "собствена" и "чужда" култура, от една страна, и, от друга, противопоставянето между "цивилизовано" и "примитивно" общество.

Необходимо уточнение - разказвачът Иван Г. Кунчев-Шекера, на осемдесет и пет години, от пловдивския квартал Кършияка, под "цивилизовано" не разбира 'съвременно' и под "примитивно" не разбира 'старо' ¹.

Между тях той прокаква една тънка и много интересна граница в две основни теми - "жената" и "патриотизмът".

1. Жената в съвременния живот - Акцентът в мисленето на бай Иван Кунчев-Шекера пада върху откритието, че в "цивилизованото" общество жената е принудена да стане проститутка. Половинката на Адам - Ева - се превръща в Нана и се появява резкият въпрос: "Кой тогава е "примитивът"?"

Тежката работа е в противовес на физически фината женска природа, което не е точно патриархален възглед, а е - от гледна точка на "цивилизовано"- "примитивно" - търсене на най-адекватното положение за човека. Това, което е в противоречие с женския организъм, е "примитивно" - гробниците на Тутанкамон в 20 век (разказът за тъкачната фабрика "Марица"). Бай Иван Шекера е един градивен феминист. Имаме предвид не феминизма като съвременен възглед, а това, че самият възглед търси най-адекватното вписване в една хармония между човека и Космоса.

2. Патриотизмът - България като свърталище, като хан в абсолютното противопоставяне "хан"- "дом". Тук никой не се задържа, никой не остава, само временно пребивава, а това изчерпва ресурсите ни на "дом".

Наши и чужди:

- Македонците. Нашите се правят на чужди и стават чужденци за нас.

- Нашата и чуждата култура без идеализация. Ние изпращаме културни емисари, таланти по цял свят, а собствената ни култура е в упадък. Парадоксално! Нашата култура присъства постоянно в чуждата, а тук ѝ е трудно да съществува.

- Чуждите сред нас. Циганите-катунари, които се повдигат на пръсти, за да станат българи, да станат "наши". Да, но крадат деца, оставят си вратичка към "примитива". Други са турските цигани от Шекермахала и Арманмахала, "които много обичат синята боя". Те си имат някакъв свой стил на живот, което ги прави група и носят някаква, добра или лоша, култура в себе си. За разлика от тези две групи в Столипиново е "сбирщайн, там е опасно". Там няма никаква култура, един квартал на големия град, изведнъж пълно падане към "примитива" - никакво равновесие между човека и света (града).

- Евреите. Загубило се е еврейското изкуство да правиш изгодна сделка, да печелиш почтено, изгубила се е еврейската "цивилизованост", това сегашното е цигания.

Модерният град като лице на "цивилизацията" е мястото, където се срещат много хора с разни нрави от различни групи и това прави ролите непроницаеми. Историята на Иван Г. Кунчев-Шекера за добрия ограбен непознат показва, че "примитивът", който е милостив и доверчив, ще бъде излъган. Но изводът е, че дори и да не спечелиш с морала си, не бива да го губиш. Срещат се "примитиви" и "цивилизовани" в различните времена, но на върха винаги трябва да стои нравствената ценност. За бай Иван Шекера всичко зависи от ценностите на обществото, от човешкия избор - дали ще бъде от "дивите капанджии" или от "смирените християни". Човек, "примитивен" или "цивилизован", трябва да бъде добър и културен в съвременното общество.

¹ В изследването са използвани материали от интервю с разказвача, направено на 10. 11. 1994 г.

ЕТНОГРАФСКИ ГРУПИ И КУЛТУРНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Цветана Ненова

(Фолклористично общество - гр. Русе)

Работата разглежда взаимодействията между хърцои и балканджии по теренен материал от русенски села. Процесите на влияние са двупосочни, проследени са на обредно ниво при лазаруването. Отбелязани са взаимопроникванията, регистрирани на терен при облеклото.

Разработката предлага тълкуване на предмета "кратуна" чрез проследяване на проявленията му в няколко текста.

В обредна песен на джамаларите от с. Кошов (с хърцойско население) кратуна трябва да бъде счупена от този, който взема мома. Счупването е равнозначно на дефлориране, доколкото самата практика е регистрирана у балканджиите в с. Табачка. Там завързват кратунка на плитката на момичето и то я носи, докато стане мома за женене.

Приказка от хърцойското село Тетово разказва за раждане на деца от пръдня в кратуна.

Според нас, кратуната се осмисля във визириания контекст като лоно, утроба, вулва, чието запълване със семе, пръдня, зърна, пръдня е равносилно на оплождане.

Разработката предлага тълкуване на дръжката на кратуната като фалически символ, илюстриран и от поговорката "На тая тиква трябва да ѝ се тури дръжка". Приведени са примери с маскиране, описано в разглеждания регион. Дръжка от кратуна служи за нос на маските, носени от джамаларите. По този повод се правят и връзки с легенда за Трифон Зарезан и Богородица, където Трифон си отрязва фалоса вместо носа.

ОБИЧАЯТ „ГЕРМАН“ КАТО ПРОЯВА НА АРХЕТИПА В БЪЛГАРСКАТА КУЛТУРА

Валентина Янчева

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

В българския фолклор е известен и практикуван обичаят "Герман". Заедно с обичаите "Пеперуда" и "Гонене на змей" той образува групата на летните обичаи, свързани с прогонването на сушата.

Според нас, в своята същност обичаят "Герман" е реминисценция на магическо действие за предизвикване на дъжд, трайно закрепено като универсален образ в колективното безсъзнателно. Архетип, който се запазва в по-висшите етапи на цивилизацията като култ и обредна практика. Иначе е необяснимо съпадението на множество елементи при българския, румънския, руския, германския, китайския обичаи за дъжд, както и успоредиците между българския "Герман" и източните култове към Адонис и Тамуз. (Най-дълбоко в изследванията си за произхода му достига М. Арнаудов, който го свързва с шумеро-акадската и асиро-вавилонската традиция и с обичая за предизвикване на дъжд в Китай.)

В Североизточна България обичаят "Герман" се извършва на определена дата (12 май), но в северозападните краища не е строго календарно закрепен. Състои се в това, че малки момичета или, по-рядко, възрастни жени - т. е. лица с подчертана ритуална чистота - приготвят от кал и по-рядко от зеленина или метла кукла от мъжки пол с ясно изразен фалос. Наричат я Герман или Калоян и я поставят в специално направен ковчег, като я покриват с цветя и свещи и я оплакват като мъртвец.

В различните краища съществуват различия в обредната практика, но навсякъде обичаят е изграден от три основни компонента:

- направата на куклата (кал = вода + земя, зеленина или метла, откраднати от жена-първеския, но това е по-рядко);
- нейното ритуално оплакване;
- погребването ѝ (като на някои места се извършват следпо-

гребални практики до 3, 9 или 40 дена);

Това показва, че композицията на обряда "Герман" е организирана по определен ред верига от символни действия с магическа цел, той символизира погребение, но не е погребение. Символният характер на обичая навежда отново на мисълта за неговата архетипна същност, защото символизацията е типична за приказките, митовите и религията. Символният им характер ги поставя на една обща основа и, може би, с това се обяснява в някаква степен фактът, че християнската религия се надгражда над архаичните митологични вярвания, като ги превръща в свои съществени елементи.

Символният характер на обряда "Герман" се доказва косвено и от структурата на самата кукла - тя се прави от кал, т. е. съчетават се двата изконни елемента на живота - земята и водата. Тяхното сливане в българската обредност символизира плодородието и живота. Това са представи, свързани с езическото начало, но, в същото време, куклата от кал отговаря на библейско-християнския мотив за сътворението на човека от кал.

Друг компонент от куклата е фалосът - символ, който откриваме още в най-древните култури на Шумер и Акад, Асирия и Вавилон; символ, който и в обряда "Герман" остава с непроменена семантика. И в древността, и днес той символизира плодородието, началото, от което произтича животът.

На пръв поглед, изглежда доста странно, че ритуалът изисква погребване на символа на плодородието - и у нас, и в Египет. Това в никакъв случай не е отрицателен магически акт, а обредно действие с продуциращ характер, което цели да придаде плодородието, чийто символ е "Герман", на земята, а когато куклата се хвърли във водата, се свързват тези качества, въплътени в куклата "Герман" с желаната вода. Още повече, че според Юнг водата е изключително разпространен митологичен еквивалент на майчиното лоно. Този древен архетипен образ е използван от християнската религия, която създава върху неговата основа своето първо тайнство - кръщението. Ето защо, куклата "Герман", която символизира живота и плодородието, трябва да се потопи в хаоса, да се жертва дори, за да се оплоди майката-земя, в резултат на което ще се роди новият жизнен цикъл. Именно този архетип стои в основата и е причина за широкото разпространение на ритуала за погребване или потапяне на кукла.

Още едно доказателство за архетипната същност на обичая е фактът, че обичаят "Герман" по същество отразяват безсъзнателното схващане за цикличността на жизнения, в това число и на природния, цикъл и вярата, която се наблюдава у примитивните народи, че чрез уподобяване могат да влияят на природата и да я подчиняват на своята воля. В нашия обред се касае за контактна магия, в която земята влиза в пряк допир с тази плодотворна сила, въплътена в куклата като цяло.

В заключение искаме да подчертаем, че за нас фолклорът и цялата обредна система, свързана с него, са проявление на архетипните структури на човешкото светопреживяване. И именно затова, като културни модели, те (архетипичните структури) са въплътени в митологичните и фолклорни мотиви и сюжети.

Арнаудов, М. - Студии върху българските обреди и легенди, т. 1, С., БАН, 1971 г., с. 203 - 235.

Беновска, М. - Същност и естетически измерения на обреда "Герман". В: Сб. Обреди и обреден фолклор, с. 235 - 255.

Генчев, Ст. - Обичаят Герман в Добруджа. В: Векове, 1973 г., кн. 2, с. 31 - 38.

Гинчев, Ц. - Герман или Скало-Ян. В: СбНУ, кн. VIII, С., 1892 г., с. 276 - 278.

Жития на светиите. С., 1974 г., с. 248 - 249.

Костов, Ст. - Култът на Германа у българите. В: ИБАД, кн. III, 1912/1913 г., с. 108 - 124.

Фройд, З. - Тотем и табу. С., 1991 г.

Jung, C. - Zur Psychologie des Kind-Archetypus. In: Jung, C., Kerényi, K. - Einführung in das Wesen der Mythologie, 4 rev. Aufl. Zürich, 1951, s. 105 - 117.

Mannhardt, W. - Wald - und Feldkulte. II, 273 ff.

„БАБИНДЕН“ КАТО ОБРЕД, ПРАЗНИК И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ¹

Емилия Миразчийска

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

Съществува една представа за фолклорната култура, според която тя се възпроизвежда и повтаря в рамките на един модел. Модел, в който се активизират познати културни стереотипи, характерни за общността. Твърде опростено е традицията да се свързва само с идеята за стереотипно поведение на обществени културни форми. Защото "традицията не е предишното състояние на системата, а взаимодействието между две системи, реализацията на познатото в една нова културна ситуация"². В такъв случай фолклорната култура не се изчерпва с консервативността. Тя винаги е процесуална, защото за да живее културата, трябва да се променя. И да се изследва народната култура, културата въобще, е възможно само, ако тя се схваща като процес.

През 20 век развитието на медицината и включването на раждането в клиничните ѝ параметри е социокултурен факт. Прекъсването на определена социална практика, каквато е бабуването, е промяна и в културния модел. Обичайното празнуване на Бабинден замира заедно с измирането на жените, помагали на родилките. Бабинден получава не само друга форма в съвременността, а някъде и друго значение - схваща се като ден на всички баби, които имат внучета; като празник на тъщата... Бабуването като социална практика е преустановено във втората половина на 20 век; обичаят и обредът, свързани с него, са загубени без да могат да бъдат продължени, както това е възможно при някои типове обредност, каквито са коледуването и лазаруването. В случая с Бабинден не може да се говори за социално развитие на обредно-празничния комплекс, а за подмяната му с нещо друго. Една от формите на тази другост се оказва замената на обреда с театрално представление. Това е своеобразен народен театър, чийто игрови модел е различен от този на обреда, но в същината си представлението, изнесено в читалището или играно на естрада

по време на фолклорен събор, не е друго, освен етап от стадиялното развитие на фолклора, негова съвременна форма.

В традиционното празнуване на Бабинден основна фигура е бабата-акушерка. Когато жените пристигат в дома ѝ, те я правят на булка, слагат ѝ едно "поясно" от коноп на главата за коса и було. После я къпят на чешмата, "защото е лулса". Обредът повтаря моментите от живота на жената като невеста и родилка. Жените ръсят с вода "горе и долу" мъжете, които срещат по пътя. Водата и босилекът, въвлечени в сферата на обредното, получават обреден смисъл. Водата носи символиката на очистителната и на оплодителната течност. Ръсенето на мъжете "долу" (става реч за мъжествеността им) с вода е "за здраве". Може да се предположи, че това обредно действие стимулира оплодителната им способност. По пътя към чешмата и обратно веселието е придружено от действия, симулиращи полов акт. Предметният и жестов свят на обряда е проекция на явления от самия живот и самата култура. Обредното поведение винаги съдържа възможности за развитие по посока на празничното. Именно извършването на обред е онова, което позволява на жените, преоблечени като мъже, да приемат друг статус. Статус, в своята същност обреден, който е реализация на нечий друг статус - мъжкия. Мъжете, от своя страна, търпят закачките и дори циничното поведение на жените, немислимо през другите дни на годината от традиционния живот на българите. Ролите са разменени - жените преследват мъжете, а мъжете се крият. "Крият се в миша дупка" - каза една от анкетираните, а на въпроса "Защо?" отвърна: "За да не дадат пари!". Това не е само евфемизъм, събирането на пари от мъжете е съществен момент от празнуването на Бабинден. След Освобождението, още повече в периода след войните, парите променят значението си в живота на българите. Това обяснява и навлизането им в обредността. Пари мъжете някъде дават, за да се откупят, другаде - за да ги намокрят, но онзи, който не иска да дава, въобще не излиза този ден. Една от анкетираните жени разказа как една година на Бабинден тя, облечена като горски пазач, заедно с една нейна приятелка, спрели на пътя кола, изкарали мъжа от нея и започнали да му искат пари. Той недоумявал, а накрая се оказало, че бил гинеколог. Съвпадението на професията му с празника на бабите-акушерки в тази случка е симптоматично за срещата на една традиционна практика и новата лекарска практика, която я

измества в обществото.

В един друг културен модел - в края на 20 век - обредните действия "раждане" и "бабуване" на Бабинден приемат формата на театрално представление. Това е адаптирана фолклорна изява, културно събитие от "втория живот" на фолклора, което не гарантира повторението си всяка година. Сценичното адаптиране може да се разглежда като процес, при който същностните елементи на една културна цялост продължават да функционират по нов начин в култура от друг тип, каквато е - съвременната. Качването на обряда на сцена става чрез спонтанния механизъм на адаптиране. Представлението е събитие от един адаптивен процес и заместител на нещо, което вече не съществува в традиционната си форма. Обредът като игрови модел е заменен със сценична игра. Изпълнителите играят, правят комедия. Различието с обряда се състои в това, че в обряда нещо се извършва символично - човек влиза в нещо, което прави. Тогава човек НЕ ИГРАЕ, той Е. Съществува една посветеност, без която обредът не може да се извърши. В представлението това, което се прави е игрово, то се "дава" пред публика. А това е себerealизация в друга публична форма, в друга културна ситуация, в която актьорските заложи и импровизацията предизвикват аплодисменти. Представянето на обряда през публика е съвременна форма на фолклора, където социализацията е заменена от индивидуализация.

¹ В работата са използвани етноложки материали от Архива на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "Онгъл" (ААО) и Архива на Археологически музей - Велики Преслав (ААМ - ВП), записани от автора в с. Драговево, община Велики Преслав през м. септември 1994 г.

² Живков, Т. Ив. - Обредност и обредно изкуство. В: Обреди и обреден фолклор. С., 1981 г., с. 7 - 28.

ЖЕНСКИТЕ НАКИТИ ЗА ГЛАВА КАТО СИНТЕЗ НА БЪЛГАРСКАТА ПРАЗНИЧНА ФОЛКЛОРНА ТРАДИЦИЯ В МАКЕДОНИЯ, РОДОПИТЕ И СТРАНДЖА¹

Диана Дончева

(Семинар по практическа етнология и фолклористика
"Проф. д-р Ив. Шишманов")

Разнообразни по вид и предназначение, съобразени с формите на човешкото тяло и структурата на народния костюм, женските накити пресъздават празничната атмосфера на фолклорната традиция. Те придават блясък и разкош, но преди всичко те са предмети от бита, културен и етнографски факт. Женските накити отразяват точно и правдиво материалния и духовен свят на своите притежатели, но и характеризират общите закономерности на развитие на художествения процес по българските земи, в частност в Македония, Родопите и Странджа. В резултат на осъществен културен обмен, женските украшения като предмети от бита претърпяват естетическа, художествена и смислова трансформация. На фона на познати и близки национални форми и елементи се появяват нови творчески и знакови конструкции, примесени с чужди заемки. По същество женските украшения от посочените етнорегиони са проява на местна традиция, обогатена с нови форми и идеи. Времето и пространството на създаване на накита като етнографски обект определят кода и формулата за прочита на текста, вграден в него. Творческият акт на създаване на украшенията представлява вид самовъзпроизвеждане на космическата структура, характеризираща се чрез своите носители и механизми. Тайната и мистерията на създаването на художествения предмет допринася за неговата сакралност и магичност. Авторът е господар, както на формата, така и, в известна степен, на изграждането на смисловото и художествено пространство (но в рамките на дадената традиция).

Украшенията представляват постоянен атрибут, регламентиращ етапи и дейности от живота на социума. Накитите по своята същност представляват смислово-художествена композиция, синтезирала в себе си дълголетната традицията на населението по

тези земи.

Значението на композицията не е в свободното комбиниране на мотиви и елементи, подчинени на внезапни хрумвания или самоцелно творческо търсене, а в метакода на културата. Всеки детайл има точно определено място и смисъл, който носи в изграждането на композицията. Отделни нови мотиви добавят допълнителна гама от настроения и впечатления, допълващи звученето на целия ансамбъл, изграден от различни нива на разбиране и тълкуване: магично-заклинателна и защитна функция (сребро, форма и изработка); знак на религиозна принадлежност (злато, сребро); символ на материално благосъстояние (злато, скъпоценни камъни); част от костюма и моден атрибут (форма и големина, предпочитан камък), Ползност за организма - бактериоцидност (злато, сребро, кехлибар).

Посочените значения могат да бъдат открити в отделните елементи от празничната украса на женската глава в разглеждащите три етнорегиона - Македония, Родопите, Странджа. Тя включва: тепелик, игла за коса, надушници, прочелници, обеци, кърпа за глава и триъгълен амулет със свещени текстове. Те са колоритът на ритуала. Този тип украшения се носят задължително, не се свалят или забравят без основание. Причината за липсата им може да бъде отмиране на елемент, смяна на един елемент с друг или промяна на цялостната носия. "Нищо от носия се не сваля!"¹

Посочените украшения за глава се откриват по цялата територия от Македония до Странджа и носят в себе си обща знаковост, закодирана с различно название. Наименованията, които се употребяват говорят за общ езиков корен. В някои от тях се откриват промени, получени при срещата на тюркоезично със славяноезично население. В този смисъл, женските украшения представляват път за културно проникване.

Промяна може да се открие и във функционалността на украшенията за глава. Тежките сребърни тепелици се заменят с лек накит, който продължава да има същото предназначение и форма. Неизменни остават, обаче, съчетанията от маниста, монети и верижки, издаващи приятен и мелодичен звук, който, вероятно, има отношение към извивките на песните и към стъпките на танците в етнорегиона.

Накитите представляват магически предмети, които предпазват собственика си от външния свят и враждебните зли сили,

които "бродят" из него. Украшенията символно предпазват вътрешното му пространство от външното и чуждото. Накитите лекуват от болест и избавят от зли влияния, помагат при раждане, женитба и смърт. Те служат като медиатор при гадаене и в преходни състояния. В потвърждение на казаното може да се посочи откриването на тепелик с надпис "Исус Христос Ника" в погребалния инвентар на българка-мохамеданка от Средните Родопи.

Сакралният смисъл на накитите съществува с тяхната художествена и практическа стойност. Осъзнаването на предмета като самостоятелен културен факт го превръща в независим информационен носител.

Жената по природа обича украсата, тя е художник, който навсякъде се стреми да внесе красота, хармония и съвършенство. Стремещт към всичко това намира отражение в пластичната и изобразителна система на накитите от Македония, Родопите и Странджа.

¹ В работата са използвани етноложки материали от Архива на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика "Онгъл" (ААО) и Общински поселищен архив - гр. Лъки, Пловдивска област (ОПА - Л), записани от автора в с. Дряново, общ. Лъки, Пловдивска обл. през м. август 1994 г.

ЭПИЧЕСКИ ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

Константин Рангочев

(Асоциация за антропология, етнология и фолклористика
"Онгъл" - гр. София)

1.0 Съвременната фолклористика и етнология са науки, в които степента на абстрактност на изследванията е много голяма и непрекъснато нараства. Изследователят обикновено борави с текст, а не с дискурс¹. С други думи - най-често срещаната ситуация е, когато контекстът на един текст е неясен, изгубен и т. н. Следователно, когато изследователят борави с текста, той открива в него множество смисли, които обаче не е задължително да бъдат адекватни на "реалния" контекст.

1.1 От горното следва заключението, че днес смисълът на българския юнашки епос е загубен, дори и за своите носители. През 1991 г. на теренна фолклорна експедиция в с. Поповяне, Самоковско Р. Р. Малчев записва юнашки песни от Цвета Динова Попова, р. 1924 г. в с. Поповяне, IV клас, земеделие. След като изпяла известната песен "Марко коси трева детелина", разработваща темата за инцеста, певицата направила следния показателен коментар: "А, бе, тоя Марко, я не моем го разбѐрем. Уж се бил с турците, бранѝл ни, а да посега на сестра си."

1.2 Загубеният смисъл на текста може да бъде възстановен до известна степен. Смисълът на един текст е кодиран по много начини и ако един е загубен, то другите не са.

2.0 Теза 1. Всяка юнашка песен може да се разгледа като един дълъг линеен ред. От това следва: Певецът (носителят на песента) помни този линеен ред и при изпълнение просто го репродуцира. Това е вярно само в ограничен брой случаи. Много малко са певците, които могат да повторят два пъти по-един и същи начин една песен.

2.1 Теза 2. Певецът помни не песента, а нейната семантична схема. Той съхранява в паметта си по-големи блокове - "теми", по терминологията на А. Б. Лорд², и много приличащи на "функциите" на В. Я. Пропп³. При този начин на съхранение на юнашката песен,

изпълнителят свободно борави с текста, може да прибавя, вади, съкращава цели епизоди, да я допълва и т.н.

2.2 Теза 3. Известно е, че смисълът на един текст се изгражда не като проста сума от значенията на отделните лексикални единици, а от синтагматиката и парадигмалните отношения между тях. Следователно, особено важно значение има наборът от значения (моносеми), които всяка лексема има на по-ниски йерархични нива.

3.0 От тази гледна точка се разглеждат първите два стиха от песента "Марко коси трѐва на планини" - No. 260 от СБНУ, т. 51.

"Марко коси сѐно по планини

Мара бели платно на белило."

3.1 Началният прочит на този текстови фрагмент показва, че двата стиха изразяват двете страни на опозицията "културно"/"природно" (в по-малка степен "човешко"/"хтонично") - първият стих - втория член на опозицията, а вторият стих - първия член - "коси"/"бели", "сено"/"платно", "планина"/"белило".

3.2 Това може да се верифицира (до известна степен) като се разгледат внимателно значенията на отделните елементи на всеки стих. За всяка пълнозначна лексема се изваждат нейните моносеми от "Речник на българския език" на Найден Геров¹, които обикновено са представени като пословици и поговорки.

3.3 Наборът от значения на отделните лексеми във всеки стих показва, че общото значение на първия стих "Марко коси сено по планини" е: "Мъжко" - "горе" - "сухо", а на втория стих "Мара бели платно на белило": "Женско" - "долу" - "мокро". С други думи, първият стих изразява първия член на опозицията "културно"/"природно" ("човешко"/"хтонично"), а вторият стих - втория член. Това показват особено добре имената "Марко"/"Мара"⁵. Точно обратно на изказаната в 3.1 теза.

4.0 Текстологичният анализ показва, че това, което днешният образован читател (и по-рядко слушател) открива като смисли в един текст, може и да не е вярно.

¹ Св. гледните точки на Б. Богданов, Р. Барт и П. Рикъор - Богданов Б., "Литература, художествен текст и произведение", сп. "Литературна мисъл", 1990 г., кн. 1, стр. 8 - 10; Барт Р., "От произведение к тексту" - В: Барт Р., "Избранные работы. Семиотика. Поэтика.", М., "Прогрес", 1989 г., стр. 413 - 423; Рикъор П., "Теория на интерпретацията", СБП, Служебен бюлетин, 1988 г., кн. 5 - 6.

- ² Вж. А. В. Lord, The Singer of the Tales, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1981.
- ³ Пропп В. Я., "Морфология сказки", М., "Наука", 1969 г.
- ⁴ Геровъ Н., "Речникъ на българский языкъ", Фототипно издание, С., "Български писател", 1975 - 1978 г., т. I - VI.
- ⁵ "И така, митът е име" - Лосев, А. Ф., "Диалектика мифа", М., 1930 г., стр. 238

ХАЙДУТИНЪТ НА БЕСИЛО И НЕГОВАТА НЕВЕСТИ

Николай Ненов

(Фолклористично общество - гр. Русе)

Докладът е част от по-голяма разработка върху проблема за хайдушката смърт в българската фолклорна традиция. В песните с мотив "Хайдутин на бесило" смъртта е представена като сватба.

Познатите песенни варианти показват устойчивост в разпространението си по Стара планина и Северна България. За нас възможността те да отразяват реални исторически случки е минимална. Описваното от тях събитие вероятно пресъздава обредна ситуация, разказана с образния език на българската фолклорна митология.

В почти всички варианти името на хайдутин е Стоян, а действието се развива "у поп Ерина на конак". Тук изпират ризата му и решат "перчана" му - указание, че се подготвя неговото участие в определен ритуал, който изисква специално облекло и прическа. Манипулациите с коса - миене, ресане - характеризират обряда като "преминаващ". Подобни действия са част и от сватбените ритуали.

В ситуация, която се определя като сватба, единият участник е известен - набеденият за хайдутин. Най-вероятен персонаж, запълващ липсващото звено в ритуала, е поповата снаха. Така представена като булка, тя включва в семантичната верига "Попова снаха" - "Булка (попова)", но може да се продължи с "Байнова булка" - "Лелина булка" - "Невестулка".

В изследванията си за невестулката Ст. Генчев се опира на свързаните с нея поверия и практики. Те я характеризират като свръхестествено същество - дух на неомъжен покойник. Евентуалната "сватба" с подобен дух би означавала придобиване на покровител, помощник. Тази ситуация представя посветителен обред, при който избраникът за шаман се сдобива с дух-покровител, приел образа на любовник или съпруг/съпруга¹.

В Ихтиманско наричат невестулката "Невестица-оруглица"². Оруглицата е сватбено знаме, което по своята семантика се успоредява с кумовото и шаманското дръвце. Известни са песните за

хайдути с байрак сред село или сред хоро³. Сред хоро забиват и бесило, също и кол, предназначени за хайдути. Изброените атрибути - байрак, бесило и кол, вероятно са варианти на шаманско дръвце, по което участникът в ритуала ("бесене" - "набиване на кол" - "сватба") пътува.

¹ Калоянов, А. - Българското шаманство по данни от фолклора. В: Славянска филология, т. 21. С., 1993 г., с. 321.

² Генчев, Ст. - Български ритуални практики, свързани с невестулката. В: Известия на Етнографския институт с музей, т. 13, 1971 г.

³ Народни песни от Средна Северна България. Под ред. на В. Стоин. С., 1931 г., 279.

ЗА ИМЕТО НА МОМЧЕ-ПРЕТЕНДЕНТ ЗА ЦАРСКИЯ ПРЕСТОЛ В ПЕСНИТЕ ЗА ПАДАНЕ НА ЦАРСТВОТО НА ЦАР КОСТАДИН

Светла Джиетерева

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

Работата изследва коледните песни с мотив "Момче-претендент за царския престол" като разглежда имената на момчето в различните варианти на песента и се опитва да уточни кое от тях най-устойчиво се свързва с неговия персонаж.

Досегашните изследвания на песента я причисляват към кръга от песни за падането на царството на цар Костадин. Смята се, че този кръг има стара митологична подложка. Според Иван Добрев, песните за падането на царството на цар Костадин актуализират праславянски есхатологичен сюжет, който възхожда към индоевропейския космогоничен мит¹.

Опозицията "крушение"- "възстановяване на царството" се изравнява по смисъл с "разрушение"- "възстановяване на Световния порядък" - основна тема на праславянските коледни песни. Името на цар Костадин е загубило до голяма степен първоначалната си връзка с историческата личност на Константин Велики и е изменило под влияние на фолклорното световъзприемане своето значение, като се е превърнало в синоним на Цар.

Фолклорната представа за цикличната природа на царството може да бъде открита и в песните с мотив "Момче-претендент за царския престол". В тях гибелта на царството е представена като гибел на Вселената и, съответно, актът на смяната на цар Костадин с Малкото момче на престола има смисъл на преход от състояние на крушение и гибел към въдворяване на ред.

В нито един вариант на песента името на момчето не е "Малък Костадин". То е наречено "Малък Павел", "Малък Даньо", "Млада Бога" и "Малък Иванчо, Юванчо или Йованчо".

Името "Малък Павел" се среща в ограничен брой песни само от района около гр. Червен Бряг. Песните с името "Малък Даньо" обикновено възпроизвеждат част от мотива. "Млада Бога" е наре-

чено момчето в две песни от с. Зайчино Ореше и с. Каравелово, Новопазарско.

Името "Малък Йованчо" се свързва най-устойчиво с персонажа на Момчето-претендент за царския престол. То се среща най-често в коледните варианти на песента. Същевременно "Иванчо" и "Йованчо" е името на Момчето в множество балади, които не са включени в коледния цикъл.

Интересно потвърждение на тази теза се открива в средно-българския превод на съчинението "Житие на Свети Андрей Юродиви"². Описаното в него пророчество за последното време се вписва в рамките на разгледаната представа за грешен цар, който води със себе си гибел на царството и разрушение на Вселенския порядък, и благ цар, който ще го смени, за да изгради отново царството и който ще възстанови нарушения Порядък. "Благият" цар тук носи името Йоан и е възможно това да е станало чрез фолклорното посредство на песните с мотив "Момче-претендент за царския престол". А името на Момчето в тях е "Малък Иванчо".

¹ Добрев, Ив. - Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982 г.

² Старобългарска есхатология. С., 1993 г., с. 187 - 196.

ГАРВАНЪТ В БЪЛГАРСКИТЕ ФОЛКЛОРНОМИТОЛОГИЧНИ ПРЕДСТАВИ

Искра Тодорова

(гр. Попово)

В словесната ни традиция гарванът се среща във всички фолклорни жанрове. Семантиката на този персонаж се обуславя от универсалните му качества на птица, а в частност, от злокобното му грачене, черния му цвят и не на последно място - от неговото лешоядство. По хипотезата на К. Л. Строс мършата като храна на гарвана способствува за функционирането в митовите като културен герой¹.

Гарванът е възприеман като медиатор между живота и смъртта, а тази функция му дава право да участва в началния космогоничен мит.

В българските народни умотворения той често е спътник на вълка и като него е съотнасян с Дявола. След християнизиранието на езическите представи, това съотнасяне остава в сила и е определено от хтоничната парактеристика на Божеството, чийто атрибут е бил гарванът, а вероятно и от черния му цвят, свързан със силите на мрака и злото.

Според Д. Маринов, в представите на народа гарванът е злокобна, лоша птица. Граченето ѝ предвещава смърт, а струпването на гарвани в селище означава, че предстои голямо нещастие - чума, холера. Появата му в сънища също не е на добро².

Връзката на гарвана със смъртта е отразена и в много песни, където той е спътник на ранени и болни юнаци. Тези песни, в които нашият съвременник вижда една възможна реална картина - юнакът да бъде изкълван и изяден от гарвани и вълци, - пазят отгласи от древни митологични представи, свързани с посветителни обреди. В митраистичната традиция гарванът е свързан с първата степен на посвещение, на инициация³. Вероятно и у нас подобни представи са свързани с него.

Топонимът "Гарван" и негови варианти срещаме в обкръжение на други названия на местности, обвързани с имената на основни митологични персонажи. Налице е пространствена органи-

зация на усвоеното пространство, реализирана чрез система от митологични кодове.

Множеството случаи, в които гарванът и орелът се срещат с еднакви функции или взаимно се заменят, навеждат на мисълта, че е възможно те да са представляли за нашата култура дуалистичния мит в неговия орнитоморфен вариант. За дуалистичните митове е характерно противопоставянето на две божества. В нашата фолклорномитологична традиция орелът е предимно положително натоварен и вероятно е птица на Върховното Божество, докато отрицателният знак на гарвана го определя като птица на неговия Антипод.

В по-съвременен темпорален план гарванът се възприема като злокобна птица, свързана със смъртта, докато при по-задълбочен анализ на текстовете откриваме почти всички функции на гарвана, идващи от древните митологични традиции. Това доказва, че на по-ранен етап на митологично съзнание, той е възприеман амбивалентно като според нуждите на митологичната система е изпълнявал и положителни, и отрицателни функции.

¹ Мифы народов мира, т. 1. М., 1987 г., с. 245.

² Маринов, Д. - Народна вяра и религиозни народни обичаи. В: СБНУ, т. 28, с. 101.

³ Купър, Дж. - Енциклопедия по традиционните символи. С., 1993 г., с. 34.

ОБЩ ПОГЛЕД ВЪРХУ ГАГАУЗКИТЕ НАРОДНИ ЧЕТИРИСТИШНИ МААНИ.

Лариса Баурчулу

(СУ "Св. Климент Охридски, аспирант)

"Маана" е къса четиристишна гагаузка народна песен. Тя, заедно с дългите песни "тюркю", все още се изпълнява и може да бъде записана в наши дни. "Мааните" са служили често за основа на множество други песни: обредни, трудови, игрови и пр. Обикновено, песните от този вид имат седмосричен (по-рядко осмосричен) размер и се римуват по схемата ААБА. Срещат се и други схеми на римуване ААББ, АБАБ, АААА и пр. Всеки стих от четиристишието се разделя на две части с цезура след третата или след четвъртата сричка на думата (3+4 или 4+3 или 2+5). Цезурата най-често се нарушава в третия, неримувания стих на четиристишието. Той подготвя и прехода към основната мисъл, изразена в последния стих на песента.

Пример:

Ах, дере, / узун дере, (3+4) а
Гьолгеси / серин дере. (3+4) а

Бени йарден / айъран, (4+3) б
Бой версин / кара йере. (3+4) а

Превод на български език:

Ах, дере, дълго дере,
Сянката ти е студена.
Който ме отделя от либето ми,
Да легне в черната земя.

Главен художествен похват в песните "маани" е художествено-синтактическият паралелизъм, изграден въз основа на съответствието между явления от природния свят, които се изобразяват в първите два стиха на песента и явления от човешкия живот, изобразени във вторите два стиха. Други основни стилистични по-

хвати на припевките-"маани" са: обръщенията към природни явления, предмети и хора; реторичните въпроси; диалогичната форма (реплики от мома към момък и обратно) и пр. Устният характер на жанра, импровизационният му характер обуславят и употребата на определен брой постоянни епитети, преминаващи от песен в песен - "красива мома", "бяло лице" (на мома), "червени бузи", "черен кон", "шарена птица", "бял карамфил" и др.

Основните теми на късите четиристишия "маани" са любовта, раздялата, любовната мъка, т. е. отношенията между младите хора и различни прояви в семейно-битовата сфера. Реалистичността на песните и големият брой варианти, чрез които те съществуват, се определят от тяхната къса мобилна форма, експресивно изпълнение и богата тематика. Хуморът също е един от характерните белези на тези песни. В подобни "маани" образният паралелизъм често се разрушава, отстъпвайки място на реалистични сцени от бита, което свидетелствува за по-късната поява на тези песни.

"Мааните" се пеят без музикален съпровод, но нерядко са съпровождани хора и игри. Изпълнявани една след друга, те често образуват своеобразен цикъл. Обикновено имат двуделен размер (2/4 или 4/4) и правилен ритъм. Мелодиите на "мааните" не са сложни и, като правило, се разполагат на четири стиха.

Проучването на тематичните, художествените и поетичните особености на жанра "маани" ще помогне да се направи негова цялостна и обстойна характеристика, за да се изяви своеобразието му в съпоставка с подобни жанрови форми у народите, които някога са контактували с гагаузите и са повлияли върху тяхната песенна култура.

Буджактан сеслар. Сост. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Гагауз фольклору. Сост. Н. Бабоглу. Кишинев, 1969.

Мошков, В. - Наречия бессарабских гагаузов. В: Образцы народной литературы тюркских племен, т. 10, СПб, 1904.

Покровская, Л. - Народные песни гагаузов Молдавии и Украины. М., 1966. (Доклад на I Международном конгрессе исследований Балкан и Юговосточной Европы в г. София, 1966).

Хамраев, М. К. - Основы тюркского стихосложения. Алма-Ата, 1963.

СИСТЕМАТА НА ТЪРСКИТЕ ИМЕНА В РАЗКАЗА НА ЙОРДАН ЙОВКОВ „ПЕСЕНТА НА КОЛЕБАТАТА“

Десислава Тихолова

(Фолклористично общество - гр. Русе)

Настоящата работа представя наблюдения върху идеята за двойното мотивираност на имената в разказа. От една страна, не определят характеристиката и поведението на героите, а от друга, разгледани като съвкупност от значения, предоставят на читателя ключ за тълкуването на разказа.

Преводът на името Сали Яшар от арабското "Салих" - 'този, който прави добро' и глаголната форма "яшар" в турския език - със значението 'да живее' - представя главния герой и, едновременно с това, задава основния проблем на разказа: мотива за севапа¹, за добротворчеството. С труда на ръцете си майсторът прави добро, но тъй като то няма обичайната външна форма на севап, той не може да го проумее. Необходима му е светлина, която да проясни вътрешния му свят, да го доведе до истината за абсолютното добро и безкрайните възможности за неговото проявление.

Проводник на Божествената мъдрост става другият герой от разказа, селският пазач Джапар. Името е форма на арабското "Ел Джаббар" със значение 'велик, всемогъщ' и, според исляма, е едно от деветдесетте и девет имена на Аллах. Семантиката на името може да бъде разглеждана в рамките на опозицията "земно" - "Божествено". От едната страна стои старият майстор на каруци със "земно" име, богатство и слава, която се носи по хоризонтала на пространството, а от другата - младият мъж с "божествено" име, най-бедният в селото, носител на Божествената мъдрост. Бедността на Джапар е още едно доказателство за спецификата на името. В контекста на фолклорната ни култура Господ се явява на Земята в образа на просяк, на най-беден, откъдето идва и названието на просяците "божеци" или "Божи люде". Джапар произнася на глас това, което се крие в душата на майстора, проявява мисълта му с истината за севапа. Доброто се ражда не от суетата на човешките помисли, а от всекидневния труд на ръцете. Той и

Божествената искра на творчеството оставят диря след смъртта на един човек. Познал истината за доброто, подтиснал своята суета, Сали Яшар дава парите за чешмата на Джапар, т. е. според семантиката на името, ги дарява на Аллах.

Връзката между двамата герои е дъщерята на майстора - Шакире. В основата на името ѝ стои арабската дума "шукр", която означава 'благодарност'. Шакире е "благият дар", който Аллах праща на добрия майстор - това, което му дава сили да оцелее сред хаоса на земната суета. Едновременно с това, тя е и благодарността на просветления човек, която той връща на Аллах в образа на Джапар, като свързва съдбите на двамата млади.

Този жест "затваря" системата от семантични кодове в разказа. Сали Яшар осъзнава истината за абсолютното добро, а с нея и своята предопределеност чрез "Божествената" мъдрост на Джапар, преживява я посредством "благия дар" Шакире, отказва се от суетата на земните желания, дарявайки парите за чешмата на Джапар и като последна благодарност му дава дъщеря си за жена, т. е. символично връща доброто на Аллах.

¹ Севап (араб. ез.) - категория в ислямската религия, обозначаваща правенето на добро.

„АЗ И ОГЪНЯТ“. - ФИЛМ С ЕКСПЕРИМЕНТАЛЕН ХАРАКТЕР

Бистра Бонева

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Това не е филм за българското нестинарство, такова каквото го познаваме от специализираната научна литература, а изповед на Ивайло Александров Аянски - българин-мохамеданин от с. Стоманово в Средните Родопи. Ивайло Аянски има свое отношение към нестинарството. Още като ученик събира материали за нестинарите в Странджа, дори успява да се срещне и разговаря с наследниците на прочутата баба Злата от странджанското с. Българи. Първата му среща с нестинарските села и визуално документираните анкети с местни жители слагат начало на личния му архив с такава проблематика.

Като наследник на виден род (баба му дълги години е била народната лечителка на с. Стоманово), Ивайло Аянски третира нестинарството и от гледна точка на етномедицината и парапсихологията. Самият той работи сериозно в тези области на човешкото познание.

През 1992 г. на Илинден (20 юли) в странджанското с. Кости Ивайло Аянски играе върху жар, като изпълнява строго всички правила на традиционните нестинарски практики.

Същата година, на празника на Св. Св. Константин и Елена в православното християнско селище Труд, Пловдивско Ивайло Аянски отново изпълнява нестинарския обичай. Местните жители участвуват спонтанно в празника. Механизмите на комуникацията между изпълнителя и зрителите се крият в гъвкавата компетентност на присъстващите.

На Илинден (20 юли) 1994 г. Ивайло Аянски решава да покаже за първи път на своите съселаяни българи-мохамедани отношението си към нестинарството. Желанието му е да го утвърди като ежегоден празник на своя род. Такъв празник не присъствува в обредния календар на жителите на с. Стоманово.

Това е накратко "нестинарската" биография на Ивайло Аянски. Фактите в нея провокират множество въпроси и задават редица проблеми: механизмите на превода на обредния текст; отно-

шенията изкуство-обредност, фолклор-религия, автентичност-интерпретация-импровизация; и най-сетне, дали културният факт е изцяло идентичен на знанията, уменията и стратегията на своя носител. Оттук, заснетият филм се оказва един опит за визуално документиране и фиксиране на тези проблеми, за провокиране по нетрадиционен начин на въпросите на зрителя.

Филмът е заснет без предварителна подготовка на населението. То е двуезично и това обяснява присъствието на мохамедански молитви-дуви в заснетите кадри. Авторите на филмовия материал не коментират и не обясняват. Това е предложената от тях формула за прочит на културния факт. Обясненията, доколкото ги има във филма, са на самия Ивайло Аянски. В този смисъл заснетият материал има експериментален характер.

Наблюдаваното явление противоречи на множество утвърдени представи и понятия. Затруднената рецепция е съзнателно потърсена като сигнал за интелектуална мобилизация.

В жанрово отношение филмът представлява експериментален синтез на форми - автобиографична, есеистично-публицистична, етноложко-документална.

Емоционалността, която доминира, особено в частите-изповеди, трябва да се възприема преди всичко на равнище аргументативна стратегия (дискурс), за да се разбере и функцията ѝ на скрито доказателство в науката.

Филмът налага осмисляне във връзка с "нестинарската" биография на Ивайло Аянски, а също и в контекста на кризата на идентичност при българите-мохамедани в Родопите, провокирана от динамизирането на техните социокултурни и религиозни проблеми в наши дни. Заснетият материал документира безпристрастно един уникален превод на нестинарския обичай, извършван от българи християни в селища от планината Странджа, на езика на надрелигиозното, интегриращото и фундаменталното в човешката култура.

БЪЛГАРСКА ФОЛКЛОРНА СВАТБА ОТ СЕЛО ТРЕБИЩА¹, ОБЛАСТ ПЕШКОПИЯ В Р. АЛБАНИЯ - ДОКУМЕНТАЛЕН ВИДЕОМАТЕРИАЛ²

Гергана Цонева

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Изследванията върху фолклорната традиция и обичаите на българското население от областта Голо Бърдо (административна област Пешкопия) в Република Албания се водят от автора на филма от месец април 1994 година. За този период районът е обходен три пъти, като при последното посещение, с помощта на видеокамера е заснет регионален селищен вариант на българска фолклорна сватба. Сватбата е направена на 11, 12, 13 и 14 октомври 1994 година в с. Требища. Младоженците са Люлиета Адем Терзиу, р. 1975 г. и Гезим Джеват Зекири, р. 1971 г. И двамата са родом от същото село.

Видеофилмът представя повече от шест часа документален запис на основните елементи от сватбения обичай в селището и на практика потвърждава принадлежността на местната фолклорна традиция към българската фолклорна култура.

¹ Името на селото се произнася още с вариантите Требищ и Требище.

² Поради уникалността на събраните сведения, в приложение към настоящия сборник авторът публикува схематично описание на главните моменти от сватбения обред в селището. Пълният свод на записаните етноложки материали ще бъде публикуван на друго място - бел. съст.

РЕГИОНАЛЕН СЪЛИЩЕН ВАРИАНТ НА БЪЛГАРСКА
ФОЛКЛОРНА СВАТБА ОТ СЕЛО ТРЕБИЩА',
ОБЛАСТ ПЕШКОПИЯ В Р АЛБАНИЯ
(схематично описание по документален видеоматериал,
заснет от 11 до 14 октомври 1994 г.)

Гургана Цонева

(Пловдивски университет "Паисий Хилендарски")

Пригответленията за сватбата започват още през седмицата - в **сряда** или **четвъртък** се прави т. нар. "засевлок". За целта възрастни жени, чиито брой трябва да е нечетен, заедно с "кумйцата"² сеят жито и царевица, които се пренасят на три коня до мелницата. През това време се пеят песни за конкретния момент, присъстващите се черпят с бонбони и се гощават. Алкохол не се пие. Вечерта веселбата продължава до късно, но без оркестър, само с песни и дайрета. Главните действащи лица са кума и "кумйцата"³.

Две седмици преди сватбата се вари пшеница и се суши. В **петък** около обяд изсушеното зърно се стрива с два плоски кръгли камъка - "мелене на бунгур"⁴. Присъстващите се черпят с ракия и сладкиши. Към 17 - 18 часа една жена от рода на момчето (която обикновено е неговата сестра или снаха), придружавана от малко момченце, отива в дома на невестата и носи украшенията, изпратени от младоженеца. Изпращат я и я посрещат от къщата на младоженеца с песни и дайрета, а от къщата на момичето тя връща почерпка за всички присъстващи. Това се нарича "носене на шаматките"⁵. И в двете къщи същата вечер има оркестри и веселбата продължава до среднощ. Играят се хора, поднася се лека почерпка.

В **събота** начева съществената част от сватбата. В двора на момичето има гости, които са поканени на обяд. В къщата на бъдещия зет към 10,30 часа започва приготвянето на "кумсто"⁶. За целта в голям казан се варят брашно, олио и захар. Кумът е отговорен за това, помагат му и млади мъже. Около обяд изнасят дрехите, обувките и другите подаръци за младоженците и играят с тях. Около 15 часа от мъжката страна тръгват 23, 25 или 27

(задължително нечетен брой) хора и отиват на банкет у момичето. Обичаят се нарича "предкумои"⁷.

Пазареният оркестър засвирва на предварително определено място в махалата около 17 часа. След като свирят там половин-един час, така че цялото село да ги чуе, хора от мъжката страна ги завеждат в къщата на момчето. От женска страна вечерта идват гости "на аирлия"⁸, като техният брой трябва да е също нечетен, с двама повече или двама по-малко, отколкото са отишли на "предкумои". Те остават в момковата къща до 1 - 2 часа.

Късно вечерта млади родственици на младоженеца приготвят "валиджето"⁹ - куфар с лични подаръци от момчето за булката. С песни и закачки куфарът се изнася на двора, където хората се веселят и всички могат да водят хорото с куфара в ръка. Посреднощ желаещи отнасят даровете в къщата на булката, придружавани от един музикант с тъпан. Роклята на булката - "вело"¹⁰ се носи допълнително.

В неделя рано сутринта оркестърът засвирва известни мелодии на песни и хора, с което оповестява голямото събитие. В традицията на село Требища съществуват две сватбени знамена - мъжко и женско. Характерното е това, че мъжкият байряк се вдига от брат на бащата на младоженеца, а женското - от брат на майка му. И двете знамена са украсени с цветя, червена ябълка и две мъжки кърпи. Знамената задължително се носят от момчета-ергени, които след приключване на пехливанските игри изяждат цялата ябълка сами, взимат едната кърпа, а другата отнасят в къщата, откъдето е вдигнато знамето. Между официалното отиване до домовете за двете знамена, сватбарите посещават дома на кума. И в трите двора се вият хора, оркестърът свири, хората се веселят.

"Бриченето на зетя"¹¹ се извършва от кума. Момчето сядна на "везана пёрница"¹² върху стол в средата на двора и заобиколено от много хора - сватбари и приятели - бива избръснато от кума. Гостите се черпят с реване и баклава, а те от своя страна дават пари на младоженеца.

Вечерта около 18, 30 часа момчето, придружавано от кума, дайджо¹³, миджо¹⁴ и по-близки родственици, тръгват за къщата на булката. Вътре при нея могат да влязат само жените, а младоженецът и мъжете стоят отвън. Преди да се изведе булката, изнасят

"пая"¹⁵. Булката "дрѐми", като стои със затворени очи и скръстени ръце до момента на свождане.

Булката и младоженеца се връщат заедно в момковата къща, където ги посрещат с "погача". Деца държат в ръцете си "оклагия"¹⁶, "чѐнки"¹⁷, сита, зеле и други предмети, свързани с берекета. На прага, преди официалното влизане на булката, се чупи шише с ракия, младите мажат вратата с масло.

Докато жените пеят на младата невеста, мъжете отиват "на пеливани"¹⁸. Младоженецът застава между двете сватбени знамена и приема поздравления. На пехливанските игри участва всеки, който пожелае, като победителят се награждава с пари от кума. До този момент и в двете къщи - на младоженеца и на младоженката - може да отиде всеки от селото, но след това на банкета присъствуват само предварително поканени хора.

Около 22 часа започва банкетът в двора на момчето, където не присъствуват родителите на момичето. На първото хоро се хващат само най-близките. След полунощ се свири специално хоро само за булката. Тогава "играт невестата". Кумата и близки родственици "местят крѐвата"¹⁹ на младите. Булката се прибира в стаята, където кумът довежда младоженеца. Млади момчета и негови приятели ги съпровождат до вратата, а когато влиза в стаята, го удрят (ритуално). От двете страни на вратата стоят двама братя на близка възраст, които държат в ръцете си по една запалена свещ. След влизането на младоженеца, те се прегръщат и целуват и остават там, докато догорят свещите. През това време пред вратата гостите пеят еротични песни, пият ракия и се веселят. Отвътре младите изкарват баклава, реване, месо, "кумсто" и други почерпки. Във време на брачното свождане във банкетът продължава, играе се традиционно "старско" мъжко хоро, гостите се веселят. Обикновено сватбата приключва около 5 часа.

Рано на другата сутрин, в **понеделник** събуджат младоженците със закачливи песни или оркестър. Младото семейство се поздравява с най-близките от къщата, а булката дарява всички от рода на съпруга си.

С това завършва българската фолклорна сватба в с. Требища, обл. Пешкопия в Р Албания.

¹ Името на селото се произнася още с вариантите Требищ и Требище.

² Кумйца (диал.) - кума.

- 3 Вж. бел. 1.
- 4 Бѹнгур (диал.) - булгур.
- 5 Шаматки (диал.) - украшения.
- 6 Кѹмсто (диал.) - кумство.
- 7 Предкѹмои (диал.) - пред кумове.
- 8 На аирлѹя (диал. от тур. ез.) - на добро, на щастие, на благополучие.
- 9 Валиджѹ (диал. от алб. ез.) - куфар.
- 10 Вѹло (диал. от алб. ез.) - бяла булчинска рокля.
- 11 Бриченѹто на зѹтя (диал.) - бръсненѹто на младоженѹца.
- 12 Вѹзана пѹрница (диал.) - бродирана възглавница.
- 13 Дѹйджо (диал. от тур. ез.) - вуйчо.
- 14 Мѹйджо (диал. от тур. ез.) - чичо.
- 15 Пай (диал. от тур. ез.) - тук 'чеиз'.
- 16 Оклѹгия (диал.) - точилка.
- 17 Чѹнки(диал.) - царевици.
- 18 На пѹливани (диал., пер.-бѹлг.) - пехливански игри.
- 19 Мѹстят крѹвата (диал.) - подреждат леглото.

СЪДЪРЖАНИЕ

Втори северозападни четения на Асоциация "ОНГЪЛ"	1
Ю. Вълковски - Съвременността като методологически проблем на фолклористиката	3
Р. Малчев - Етноложки проучвания на българската VITA SEXUALIS	6
М. Иванова - "Ориентализъм" и "европизъм" (гледната точка към Балканите в "Изтуплений дервиш или възточний въпрос" на Г. С. Раковски)	9
Цв. Думкова - От Ева до Нана или за категорията "примитивно"- "цивилизовано" в съвременната култура	11
Цв. Ненова - Етнографски групи и културни взаимодействия	13
В. Янчева - Обичаят "Герман" като проява на архетипа в българската култура	14
Е. Миразчийска - "Бабинден" като обред, празник и представление	17
Д. Дончева - Женските накити за глава като синтез на българската празнична фолклорна традиция в Македония, Родопите и Странджа	20
К. Рангочев - Епически текст и контекст	23
Н. Ненов - Хайдутинът на бесило и неговата невеста	26
Св. Дживтерева - За името на момче-претендент за царския престол в песните за падане на царството на цар Костадин	28
И. Тодорова - Гарванът в българските фолклорно- митологични представи	30
Л. Баурчулу - Общ поглед върху гагаузките народни четиристишия "маани"	32
Д. Тихолова - Системата на турските имена в разказа на Й. Йовков "Песента на колелетата"	34

Б. Бонева - "Аз и огънят" - филм с експериментален характер	36
Г. Цонева - Българска фолклорна сватба от с. Требища, обл. Пешкопия в Р Албания - документален видеоматериал ...	38
Г. Цонева - Регионален селищен вариант на българска фолклорна сватба от село Требища, област Пешкопия в Р Албания (схематично описание по документален видеоматериал, заснет от 11 до 14 октомври 1994 г.)	39



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"

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

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

ISBN 954-476-008-3

20.00