

ЕРОТИЧНОТО
В
ИСТОРИЯТА

Том 2



Научен ръководител, съставител и редактор:
доц. д-р Ангел Гоев



© Издателство „Фабер“, 2011

ISBN: 978-954-400-514-6

Архитектурно-етнографски комплекс „Етър“

ЕРОТИЧНОТО В ИСТОРИЯТА

Том 2

Габрово
2011

СЪДЪРЖАНИЕ

<i>Мария Николаева</i> – За „древногръцката любов“ и траките	7
<i>Венелин Бараков</i> – Идеята за свещен брак в култови паметници на тракийската култура от Тревненско	18
<i>Николай Сираков</i> – Една еротична сцена върху глинена лампа	27
<i>Марин Маринов</i> – Еротична фигурка от фонда на Исторически музей Свищов	34
<i>Емилия Серафимова</i> – Библейската еротика и духът на тревненеца.....	37
<i>Биляна Попова</i> – Еротичният код на смокинята.....	42
<i>Ангел Гоев</i> – Обредната голота в магическата селищна защита.....	60
<i>Мария Арбова-Демирева</i> – Каноните на любовта в село Еркеч или еротиката в предбрачното общуване.....	72
<i>Розалина Гогова, Магда Милчева</i> – Сватба в понеделник.....	78
<i>Симеон Мильов</i> – За явлението „Малък мъж“	97
<i>Лора Христовова</i> – Символите на Бабинден.....	103
<i>Десислава Божидарова</i> – Накитът символ	116
<i>Анюта П. Каменова-Борин</i> – Любовта отразена в чипровските народни песни	120

- Диана Радойнова* – Гръцки любовни песни
по българското Черноморие 130
- Росица Бинева* – Гатанки с неочакван край ... по материали
от архива на д-р Константин Вапцов, съхранявани в
Териториална дирекция ДА – Габрово 148
- Татяна Цанкова* – Еротични нецензурни фолклорни
изрази в съвременно обръщение..... 154
- Милчо Георгиев* – Музикално-танцовата еротика
в зимните (сурвакарски) маскарадни игри
в Средна Западна България“ 164
- Марио Цветков* – За отношението към разврата
в дневниците и спомените на дейците на ВМОРО
в Костурско до Илинденското въстание от 1903 г..... 171
- Надежда Ботева* – Еротична картичка от фонда
на Исторически музей – Севлиево 186
- Александър Александров* – Безкрайната „Кама Сутра“
и правилния начин при нейното поднасяне 192

ЗА „ДРЕВНОГРЪЦКАТА ЛЮБОВ“ И ТРАКИТЕ

Мария Николаева

Темата за античните сексуални практики, емоции и изкуство фокусират в себе си знания от областта на класическите науки и историческата антропология.

Сексуалността не е атрибут на човека, на тялото му, тя е културен продукт по своята същност. Сексуалното влечение е нещо повече от природен рефлекс, сексуалната идентичност на индивидите е свързана с начина на живот, системата от ценности и житейската им философия. Приемайки парадигмата, че „сексуалните преживявания и формите на еротичен живот са специфични за всяка една култура“ (Халпърин, 2000:24), настоящото съобщение е опит за реконструиране на сексуалната идентичност (хетеросексуалност и хомосексуалност) в древна Гърция и Тракия. Древните гърци извеждат сексуалността не от анатомичният пол, а от родовият пол, в резултат на което нормите и отклоненията в сексуалните желания се определят от родово-половите роли. (Халпърин, 2000:53) Сексът е символ на социалното, т.е. е йерархичен и се изразява еднакво както в двойката мъж-жена, така и в двойката мъж-мъж. Жената и юношата заемат по-ниско социално положение в гръцкото общество, като тази неравностойност предопределя и йерархията на сексуалните им отношения. Тракийското общество е на по-архаичен етап в своето развитие. Многобройността на тракийските племена и локалните особености донякъде възпрепятстват изграждането на една обща картина на сексуалните влечения в древна Тракия. Като прибавим и това,

че е безписмена, всичко, което можем да кажем в тази насока би било само в сферата на хипотезите. Една интересна особеност и отлика е многоженството при траките. „Всички траки, а най-вече ние, гетите, не сме много въздържани, защото никой не взема по-малко от десет, единадесет, дванадесет, някои дори повече. Ако умре някой, който е имал само четири–пет жени, той се нарича у нас безбрачен, нещастен, неженен.“ (Менандър). Многобройният брак осигурявал почит, бил признак на благосъстояние и висок социален статус. Друга разлика е купуването на съпруга. Момичетата са ценно имущество. За разлика от мъжете, жените, които смятат да се омъжават, отиват при съпрузите си не по волята на родителите си. Омъжават се не заради нравите на мъжа, а заради дадената от него цена. Херодот (6, 1) споменава „Не пазят девиците, а им позволяват да се сношават с онези мъже, с които те сами пожелаят. Но омъжените жени пазят строго. И си купуват жените от родителите им срещу много пари“.

Предполагаеми, хомосексуалните отношения при траките са свързани с процесите на инициация при юношите и в мистериалните общества, където обаче практиките са обвити в тайнството на посвещението и сведенията са твърде оскъдни, за да се твърди със сигурност дали са били реални или ритуални.

След този кратък увод нека разгледаме по-детайлно сексуалната култура на двете общества, развивала се по едно и също време.

Древните гърци гледали на плътските утехы, като на най-великия дар на природата. В Елада царувал култът към красивото младо тяло и любовта. Измяната при мъжа не се смятала за грях и не била заплаха за брачните отношения, за разлика от последствията за невярната съпруга и нейният партньор. На секса се приписвал божествен произход и бил одобряван от религиозните институции. В митологията се разказва за

любовта между Аполон и Хиацинт, Зевс и Ганимед, Ахил и Патрокъл, Херакъл и Хилас, Орест и Пилат. Богатите гърци прекарвали времето си във философски разговори и компанията на млади разгопени девойки и юноши.

Хетерите съвсем не били презирани. Тъкмо обратното – те били високо ценени заради интелектуалните и физическите си достойнства. Гръцкият писател Лукиан в «Истинска история» е дал описание на оргиите, които се провеждали в храма на Афродита в Библос. По време на тези церемонии хетерите играели водеща роля.

В област Тесалия празникът на Афродита пък сам по себе си бил чисто лесбийски ритуал. Жените хвърляли дрехите си и се къпели в морето, а след излизане на брега се отдавали на плътски радости една с друга. На церемонията не се допускали мъже.

Еротичните танци в Елада се радвали на особена популярност. Голите изпълнители имитирали движенията, които се правят по време на сексуален акт. Тези танци най-често били основната част на религиозните празници и пирове.

Може да се твърди, че в Древна Гърция половото възпитание на децата започвало от ранна възраст. По време на игрите в чест на националния герой Диоклей се провеждали състезания по целуване сред красиви момчета. Победителят бил украсяван с венци и даряван със захаросани плодове.

В Спарта всяка година устройвали хипнопедии – танци на голи момчета в чест на загиналите във войните техни съотечественици.

Трябва все пак да се отбележи, че всички оргиастични действия, практикувани от древните гърци, имали умерен характер и се провеждали в определени дни в годината. И понеже мъдрите елини се стремели към красота и хармония във всичко, те никога не „пресолявали ястието“...

И след този общ поглед върху сексуалния морал на гръцката аристокрация да погледнем по-детайлно върху една осо-

бенност на нравите, благодарение на която част от гръцката литература е добила съмнителна слава: любовните връзки между момчета и зрели мъже, които се наричат педерастия. Терминът идва от старогръцкото *paidos* (момче) и *erasteia* (копнеж, желание).

Всъщност най-старите запазени днес паметници, доказващи наличието на хомосексуални отношения, са от Древен Египет. Открити са множество релефи и рисунки, изобразяващи мъже в интимни пози, както и обща гробница на двама придворни сановници с текстове и изображения, потвърждаващи тяхната любов и съжителство.

Най-старите европейски образци са от Древна Гърция, където еднополовите връзки се явявали социална норма, носеща характер на културна приемственост, педагогически инструмент и контрол над раждаемостта. Изследователи на епохата, като Кенет Доувър, обясняват че тези взаимоотношения не са били заместител на брака между мъж и жена, а са съществували като негова предпоставка и допълнение. (Доувър, 1978) Педерастията се ширела сред аристокрацията, но не и сред народа. Отношенията между зрели мъже с равнопоставен социален статус, според законите били осъдителни и презрени. По традиция зрелият мъж (*erastes* – любовник) избирал юноша за свой любим (*eromenos*) и го превръщал в обект на посвещение и обожание. Юношата задължително трябвало да е полово съзрял и можел да бъде въвличен в подобно отношение само по негово собствено желание. Връзката трябвало да бъде одобрена и от бащата на момчето. Ксенофонт пише в своят труд «Симпозиум: 8, 23, 35 «Един благороден любовник не бива да крие нищо, което касае момчето от баща му». Тази норма е в съответствие с древногръцката патриархалност. Очаквало се любовникът да осигури на любимия си необходимото обучение, да го закриля и насочва в процеса на възмъжаване, и да го издигне до съответния статус на свободен гражданин.

От юношата се очаквало да отговори на любовната похот на възрастния, изразявайки «смесено чувство на уважение, благодарност и привързаност (philia)».

«Древногръцка любов» носела идеята на възвишеност. Връзката била по-скоро духовна, мъжко приятелство, инициране на момчето в мъж чрез прехвърляне на мъжката потентност и доблест. Платон казва: «Понеже мъжете са по-атлетични, по-здравото мъжко тяло е предпоставка за по-добра мъжка душевност и следователно любовта между мъже е най-възвишената».

Не може да не бъде споменат и фактът, че сексуалността на древногръцкото общество ни най-малко не била независима и откъсната от политиката, тя била конструирана върху същите принципи, според които е бил организиран публичният живот в полисите.

Франсоа Шаму (Шаму, 1979: 245) отбелязва необходимостта да се прави известна разлика между отделните полиси. Според него не навсякъде в древногръцкото общество се приемали благосклонно проявите на педерастия. Един от примерите, които дава, е неприязнените чувства и презрение на атинският народ към заблудените млади хора, отразени в процеса срещу Сократ. Атинските закони строго преследвали въвличането на младежите в разпътство. Дори насилието над роба се наказвало.

Не така стояли нещата в някои дорийски полиси, като Спарта, Крит и Тива. Там педерастичните връзки имали характер на наставничество. Те били контролирани и уредени от държавата, както доказва наличието на закони в тази област. Младежите в тези общества били поверявани на грижите на възрастни, обучаващи ги да боравят с оръжие. Тази «военна дружба» благоприятствала пораждането на «особени» приятелски отношения, които лесно довеждали до физическа близост. Връзките се стимулирали и защото укрепвали бойното

другарство и подпомагали по-добрата дисциплина на армията в поход. Такъв е случаят с т.нар. «свещен отряд» на тиванците по времето на Епаминонд (съставен от 150 война, всеки подпомаган от своя колесничар–любовник (Plut. Pelop. 18–19);).

Описаното по-горе представя част от воинската инициация, най-важния етап от превръщането на безполовия юноша във войн и «идеален» член на социума.

Всъщност, както вече бе споменато, полът е не биологична, а социална категория и само инициацията в крайна сметка определя полово индивидите. Неслучайно в Спарта непреминатите инициационните изпитания момчета не получават разрешение да стъпят в брак, т.е. не им е признато социалното право да се докажат като мъже/съпрузи. Положението им в обществото е много ниско и са пренебрегвани във всички случаи. В самата си същност функцията на инициацията е да промени в положителна посока социалния статус на инициирания. Като стават войни, младежите за първи път са признати за пълноправни членове на обществото. Самото общество от своя страна е заинтересовано от приобщаването на нови членове, защото така се подмладява, регенерира и съществува като такова.

Вероятно този модел на войнска инициация е характерен и за тракийското общество. За съжаление сведенията, достигнали до нас, са изключително оскъдни. Ритуалите на прехода обикновено са тайни и техният сценарий се пази като „тайно знание“, и е затворен за определен кръг от членовете на общността (напр. жените).

Древните източници все пак ни дават обща представа за фазите през, които се преминава, а те са три. (Маразов, 1992: 160–166)

Първо откъсване от обществото, което се изразява в семеен, социален, пространствен сексуален план.

Следва самият преход – обучението и познанието, което младежът получава. Той е в онази позиция, при която вече не е

дете, но не е и още войн. В този етап от прехода детето трябва да умре, за да се „роди“ нов член на обществото. Един от начините, чрез които се постига това, е промяна на пола (почти задължителен елемент на инициацията). Именно тази травестия представлява ритуалната смърт. Индивидът не притежава ясен пол, това предизвиква хаос, а хаосът е смърт. Щом младежът не е мъж, единствената алтернатива е той да е жена. Не е много сигурно дали в тракийското общество са съществували реални хомосексуални отношения, но традицията предвиждала сексуално подчинение.

Последната фаза е приобщаване към класата на войните и посвещаване в тракийските мистерии. Мистерията също била форма на инициация, като мистозетите по време на посвещението трябвало да бъдат откъснати от останалата част на обществото. Друга форма на изолация било и въздържанието от жени. За Орфей знаем, че избягвал жените, а като форма на това отделяне се явява хомосексуализмът, за чийто основател у траките се смята самият Орфей. Ето какво ни казва Фанокъл у Йоан Стобей: „Синът на Оягър, тракиецът Орфей, се влюби от сърце в Калаис, сина на Борей... Но злите бистонски жени веднъж го наобиколиха и убиха с добре наточени остри ножове, понеже той пръв научил траките на мъжка любов и отхвърлял любовта на жените.“ Овидий в «Метаморфози» (X.83) споменава «Орфей се отдал на мъжката любов срещу мъката си по Евридика.»

Вече беше споменато, че при войнските общества е характерно лишаването от пол, т.нар. травестия. Вероятно в такава светлина трябва да третираме и горните факти. Още повече, че оставяйки оръжието си пред входа на мистериалната стая, мъжете се лишавали от свойствения за пола им атрибут. От друга страна те влизали във вътрешното пространство, което по принцип е винаги „женско“. Като прибавим и това, че те вече не изпитвали влечение към жени, изразено и в хомосек-

суални връзки, става ясна метаморфозата при мистовете – те заемат женска позиция. Намеци за подобни състояния намираме и при Страбон (VII, 3, 3): „Има между траките и такива, които живеят без жени и се наричат ктисти: те са удостоени с честта да ги смятат свещени и прекарват безгрижен живот.“ Посидоний също говори за безбрачните мизи. Вероятно става въпрос за изолирани жречески общества, които приемат въздържанието и безбрачието като начин на живот.

Дали наистина е имало хомосексуални практики в мистериите на Орфей и при иницирането на тракийските младежи не може да се твърди със сигурност, но определено ритуалната смърт е била необходима за всякакъв род инициации.

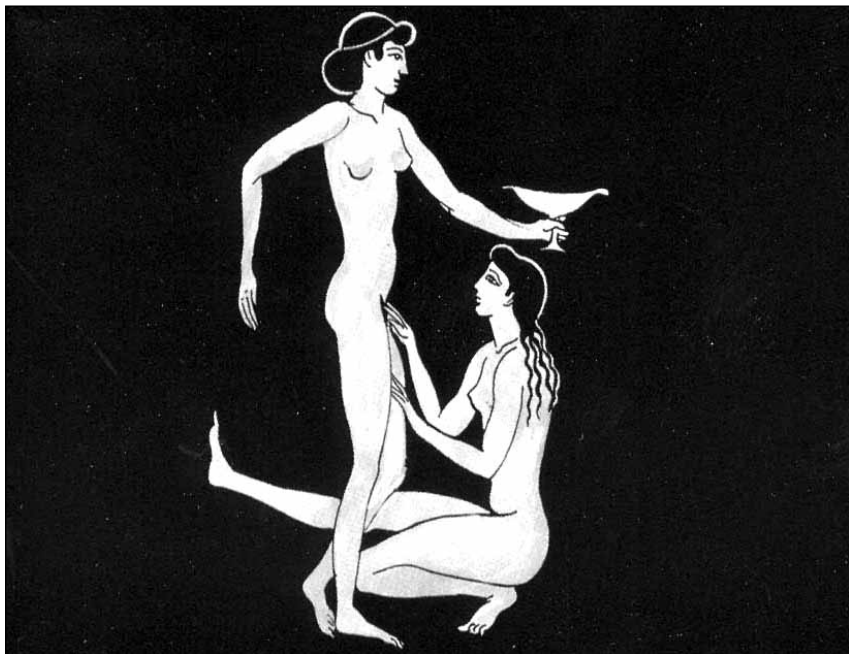
Тя от своя страна приемала формата на смяна на пола, изразявайки се в действителен или само предполагаем хомосексуализъм.

Литература

1. Богданов, Б. „История на Старогръцката култура (теоретичен преглед)“, 2006.
2. Данов, Хр. „Траки“, 1982.
3. Доувър, К.Дж., „Гръцката хомосексуалност“, 1978.
4. Маразов, Ив., „Мит, ритуал и изкуство у траките“, 1992.
5. Попов, Д. „Тракология“, 1999.
6. Сб. „Извори за историята на траките и Тракия“, 1981.
7. Халпърин, М. Д. „100 години хомосексуалност“, 2000.
8. Шаму, Ф. „Гръцката цивилизация“, 1979.
9. Лихт, Г. „Сексуална жизн в Древней Греции“, 1995.
10. Нефедкин, А. В: Сб. „Проблеми античной истории“ – „Нагота греческого война: героика или реальность“, 2003.







ИДЕЯТА ЗА СВЕЩЕН БРАК В КУЛТОВИ ПАМЕТНИЦИ НА ТРАКИЙСКАТА КУЛТУРА ОТ ТРЕВНЕНСКО

Венелин Бараков

Паметниците на тракийската култура по нашите земи са забележително свидетелство за един изчезнал, безписмен народ – този на древните траки. Тяхното разнообразие (селища, могили, некрополи, гробници, светилища, торевтика и пр.) привнася допълнителен емоционален заряд за изследователя, който се изправя пред проучването им. И това е така, защото в тракийските паметници са закодирани сведения за цял един свят, богат на митологични и философски представи, разкриващ менталността на траките, разбиранията им за реда в природата и обществото, отношението им към човешкия живот и смъртта. Изучаването на различни аспекти на тракийската култура допринася за изясняването и обяснението на този свят, който престава да бъде толкова загадъчен след всяко важно научно постижение.

Култовите и сакралните паметници на тракийската култура – тракийските светилища – са ключът към разбирането на тракийското религиозно и митологично мислене. В областта Централна Стара планина те се появяват през ранножелязната епоха, в резултат на миграция на тракийско население от равнините в посока към високопланинските екологични зони. Причините за това движение са чисто утилитарни – усвояването на терени, богати на природни суровини (руда, дървен материал, естествено защитени места за заселване и др.).

Тракийските светилища в тази част на Балкана трябва да се разглеждат като външен израз на една дълбока като философия религиозна обредност, която се оформя през I хил. пр. н. е. в населените от траките земи. Тази доктрина е „тракийския орфизъм“, наречена на името на легендарния тракийски цар Орфей. Както е известно Орфей е едновременно певец и цар на земите, в които се е родил. Философската доктрина, носеща неговото име е не просто религия. Орфизмът представлява духовно учение и сложна система, които обхващат ежедневието, духовния живот и представите на траките за Вселената, материята, безсмъртието на душата и задгробния живот.

Тракийският орфизъм се разпространява устно и включва дълбоко знание за същността на нещата и света. Най-съществената страна на това учение е духовното самоусъвършенстване, което намира краен израз в обряда на обезсмъртяването. Самоусъвършенстването става чрез специални практики и определен начин на живот (Фол 1991, 247–251). В отношението към това знание в тракийското общество се наблюдават две, различни социални групи. Първата, включва представителите на царете-жреци и аристокрацията, които образуват „кръга на посветените“ – малка общност, която притежава познание за трансцендентното и обезсмъртяването. Другата, по-голямата група е на обикновеното тракийско население, което не притежава такива съществени познания.

Една от най-съществените страни на тракийския орфизъм е идеята за раждането и поддържането на реда в света. В митологичните и религиозните вярвания на траките от планината представата за първоначалното структуриране на света и пространството е свързана със скалата (земята, планината), която заема особено място като нещо вечно, изначално, което не се променя с течение на времето. Скалата, въобще планината в религиозното мислене на траките е натоварена със сакрални функции. Ранната тракийска обредност включва въз-

приемане на скалата като олицетворение на Великата богиня-майка, стояща в основата на тракийската космогония (Фол 1993, 287–288). Затова всички светилища от ранножелязната епоха са скални. Тази обредност включва изсичане на скалата, което е засвидетелствано в един от най-ранните култови паметници в Централния Предбалкан – светилището в м. „Сечен камък“, между селата Торбалъжи и Николаево, отстоящо на 5 км югозападно от град Трявна. (Обр. 1).

Култовият обект представлява дълга скала, с посока изток-запад, на върха на изявен спрямо околния терен хълм, известен под наименованието „Сечен камък“. Отгоре върху скалната повърхност са изсечени каменни кръгове („слънца“), разположени верижно един до друг. Броят им надхвърля 10; всички кръгове са изпъкнали, с полусферична форма; при някои се наблюдава изветряване с течение на вековете, което е заличило донякъде самия кръг. Преобладаващата част от кръговете имат диаметър 1 м, при други той е по-малък 0,5 м. Южно от посочената местност, в посока към връх „Овчар“, върху скалист хълм, се откриват следи от изветрели скални ниши. Връзката им със каменните „слънца“ е визуална. Вероятно те представляват един комплекс, свидетелстващ за тракийско светилище, свързано с орфическата обредност.

Скалното светилище в м. „Сечен камък“ трябва да се разглежда във връзка с основните персонажи на тракийската орфическа религия – Великата богиня-майка (скалата) и Слънцето (чийто символ е кръгът). Изсичането на „каменни слънца“ върху естествената скала има дълбоко, символично значение, чрез което се свързват земното и небесното начало – Великата богиня-майка и роденото от нея слънце. Сливането на женското и мъжкото основни божества в свещен брак в представите на траките обяснява структурирането на Космоса, цикличността на природните явления и времето, вечно умиращата и възраждащата се природа. С акта на изсичане се

цели връщане към онзи първоначален момент на хиерогамия, чрез който се гарантира съществуването на света, плодородието, от които зависи и животът на обикновения тракиец.

Изсичането на скалните ниши трябва да се разглежда като своеобразно проникване в скалата, в утробата на Великата богиня-майка. Не случайно повечето ниши имат клиновидна или трапецовидна форма, наподобяваща вход – „врата към отвъдното“, към другия, вечния свят. Подобна или близка до тази форма имат входовете на тракийските куполни гробници – чрез които се влиза във вечното жилище на погребания владетел или аристократ.

Светилището се датира в рамките на късната бронзова – ранножелязната епоха въз основа на аналогии с други идентични култови паметници от Източните Родопи и Странджа (Мегалитите 3, 1982, 258–259, обр. 165–167; Мегалитите 1, 1976, 395–396, обр. 301–302).

При избора на терени за светилища се наблюдава разнообразие на природните форми, чрез които се материализира естеството на изповядвания култ. Съзнателно са търсени скали, хълмове или върхове, които са се откроявали на терена и са се забелязвали от всички страни.

Подобна идея се наблюдава в проучения от мен през есента на 2000 г. култов обект чрез разкопки, в м. „Межденска чука“, на 3 км северозападно от с. Скалско, Дряновско (Christov, Varakov 2003, 691–698). Сондажните проучвания показваха, че обектът представлява светилище, което има аналогични типологически характеристики с подобни паметници от Източните Родопи (пещерата „Гърмящото гърло“).

Изборът на култовото място не е случаен. Скалният рид се извисява над околността и се вижда отдалече. Приблизително по средата му има пещера, която е с тесен вход подобен на процеп в скалата. Под пещерата, в основата на скалата е обособено пространство, което позволява струпване на хора

и извършване на обредни действия. За тази цел е подравнена специална каменна площадка с полукръгла форма точно под входа на пещерата.

Най-важният елемент на светилището представлява самата скала и пещерата, образувана в скалната маса. Както споменах по-горе, скалата се свързва с Великата богиня – майка, а пещерата в тракийската орфическа религия се възприема едновременно в няколко аспекта: като утроба на богинята-майка, като място, което свързва отвъдната реалност със света на хората или като подземно жилище на роденото от Великата богиня мъжко божество – Слънцето. Това обяснява изкуственото подравняване на терена под пещерата и превръщането му в площадка, върху която се съсредоточава извършването на обредните практики и оставянето на дарове покрай нея.

Идентичността на обредите, извършвани на светилището (паленето на ритуален огън; натрошаването на съдовете, с които се извършват обредните практики; повреждането на даровете) показва, че култът, който е бил изповядван в него, е свързан с орфическата религия на траките и основните ѝ персонажи, персонифицирани като Великата богиня-майка-скалата с пещерата-утроба (вечна и неизменна), и нейния син/годеник- Слънцето, което всяка сутрин се ражда от нейната утроба, а вечер умира, потъвайки зад скалите, обагряйки небето в червено.

Разгледани дотук светилища са скални. Терените проучвания в Централния Балкан показват, че скалните култови места, доминиращи през ранножелязната епоха, преживяват известен упадък през късножелязната епоха, като някои от тях престават да функционират. Изоставянето на скалните светилища става постепенно, в резултат на структурни трансформации в тракийското общество, които се констатират от V–IV в. пр. н. е., и установяването на трайни селищни центрове. Така бавно се преминава към изграждането на нов тип

светилища, с примитивни конструкции, върху хълмове или възвишения, въобще на терени, които се открояват на фона на околността, но винаги в близост до селищата. Такъв пример е напълно проученото чрез разкопки в последните години (2004–2008 г.), голямо светилище върху хълм, известен с наименованието „Елова могила“, край с. Черновръх, община Трявна (Ivanov, Barakov 2006, 253–264). В резултат на тези проучвания стана възможно изясняването на структурата на светилището (кръгъл храм и каменната площадка), установяване на характера на обредните практики и естеството на изповядвания култ (Barakov 2007, 39–51).

Хълмът, въобще планината в тракийската митология, се схваща като умален модел на Космоса и е възприеман от траките като свещена територия. Върху хълма се разполага световната ос, на която той се явява естествен център, където се срещат небето, земята и подземното царство (Елиаде 1994, 20). В конкретният случай със светилището в м. „Елова могила“ хълмът, подобно на скалата (планината) олицетворява Великата богиня-майка, която стои в основата на всичко. Изграждането на върха на хълма на каменна конструкция с кръгла форма има своето обяснение в символната форма на кръга (още от дълбока древност кръгът символизира Слънцето – основно мъжко божество в тракийското религиозно мислене). Кръглото съоръжение, следите от ритуални огньове и откритите находки убедително доказват, че светилището на хълма „Елова могила“ е било посветено на сина на Великата богиня-майка – Слънцето, персонифицирано като известното ни от писмените източници дуално тракийско божество Сабазий/Загрей, или Слънцето съответно в горната или долната полусфера на деня (Обр. 2). С изграждането на светилището върху хълма, според залегналата идея на тракийската орфическа религия, всъщност се осъществява свързването на основните персонажи (Великата богиня и Слънцето) в хиерогамия,

чрез която се гарантира живота и възпроизводството на Вселената (Бараков 2006, 159–161).

В почитаните през желязната епоха (I хил. пр. н. е.) природни форми и превръщането им в светилища – места за поклонение и извършване на обреди – има своето обяснение в обстоятелството, че заобикалящият тракиеця пейзаж е носител на представи с голямо значение в тракийското религиозно мислене, които се свързват с основните персонажи в митологията на траките (скалата, хълма – Великата богиня-майка; кръгът – Слънцето). Ранните тракийски светилища не са посветени на едно божество. Тракийската религия и тясно свързаното с нея орфическото учение разглеждат Великата богиня-майка и нейния син/годеник в непрекъснат контакт, в съюз от който зависи животът и цикличността във Вселената. Обединяването на земното с небесното начало, на хтоничното със соларното, е върховно постижение на тракийското религиозно мислене, което не търпи по-нататъшна еволюция (Фол 1981, 11). Хтонизмът е учение, вярва в постигането на безсмъртие, което е невъзможно без соларността – т.е. без постигането на равновесието земя-небе, чийто външен израз се явява завършеният цикъл в живота на човека и природата, който непрекъснато се възпроизвежда.

Литература

Бараков 2006: В. Бараков. Култът към Херос в хинтерланда на емпорион Дискодуратере. – Археология, 2006, 1–4, 152–161.

Бараков 2007: В. Бараков. Новооткрито светилище на Тракийския конник край Трявна. – ИРИМ-Велико Търново, 22, 39–51.

Елиаде 1994: М. Елиаде. Митът за вечното завръщане. София, 1994.

Мегалитите 1, 1976: Мегалитите в Тракия, 1. София 1976.

Мегалитите 3, 1982: Мегалитите в Тракия, 2, Тракия Понтика. София, 1982.

Фол 1981: Ал. Фол. Тракийското религиозно мислене. – В: Тракийски легенди. София, 1981.

Фол 1991: Ал. Фол. Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей. София, 1991.

Фол 1993: Ал. Фол. Тракийски орфизъм. В: Кратка енциклопедия тракийска древност. София, 1993, 287–288.

Christov, Barakov 2003: Thracian rock sanctuary in the vicinity of Discodurater. – In: Thracia, XV, in honour of Alexander Fol' 70 th anniversary, Sofia 2003, 691–698.

Ivanov, Barakov 2006: Ein Heiligtum des Thrakischen Reiters bei Trjavna. – In: Pontos Euxeinos. Beitrade zur Archaelogie und Geschichte des antiken Schwarzmeer- und Balkanraumes. In honorem Manfred Oppermann zum 65. Geburtstag. Langenweisbach, 2006, 253–264.



Обр. 1. Светилището в м. Сечен камък, Тревненско



Обр. 2. Светилището край Трявна. Общ изглед

ЕДНА ЕРОТИЧНА СЦЕНА ВЪРХУ ГЛИНЕНА ЛАМПА

Николай Сираков

Още в зората на човечеството, поради начина на възпроизводство между хората, възникнало привличането между мъжа и жената, т.е. сексуалните емоции. Именно тогава се е появила и нуждата от еротично изкуство. По късно нещата стават по-сложни, за човека сексът отдавна не е само с цел създаване на поколение. Именно затова той създава изкуство, за да предаде емоциите си, свързани със секса. Затова двете неща са в постоянно взаимодействие от векове. Мисленето за изкуството като за нещо възвишено, а за секса – като за нещо твърде земно, непоетично и т.н.; нещо повече – като нещо, за което не трябва да се говори, защото е неприлично, на пръв поглед са в противоречие. Но любовта и сексът във всичките си форми са най-често появяващите се теми в изкуството – в литературата, визуалните изкуства, музиката, танца. Независимо дали го съзнаваме или не, изкуството всъщност не може без секса. А може би и обратното е вярно? Почти всяка цивилизация, древна или модерна, създава произведения на изкуството с еротичен характер. Най-старите култури свързвали сексуалния акт със свръхестествени природни сили и затова ранните еротични творби са силно повлияни от религиозните вярвания на съответните народи. Това важи както за древните гърци и римляни, така и за Индия, Китай, Япония. В началото тези произведения са най-вече скулптури и рисунки, едва по-късно ще се появят и литературни. С течение на вековете човечеството ще използва всяко новооткрито техническо сред-

ство, за да намира нови образи на еротиката и секса – книгопечатането, фотографията, киното, компютърът...

В праисторическите времена сексуалните образи били просто вид религиозни изображения. Затова праисторическите хора не гледали на сексуалността като на нещо мръсно, нито като на нещо възбуждащо. (Мириманов В.Б., 1985) Тя си била част от живота и от възпроизводството – „Великата майка“ не е сексуален обект, а образа на природата и майката. Този образ е най-добре изразен при антропоморфната пластика, при която хиперболизирано или подчертано реалистично се моделират само онези части на женското тяло, които са пряко свързани с плодородието. (Тодорова Х. 1993, 188; Тодорова Х., 1986) През неолита и енеолита е разпространен култът към бика и се изработват модели на фалоси, които отразяват мъжкото начало на природата. С течение на времето човекът сам си поставя прегради, които му пречат да приема естествено сексуалността си.

Във фонда на археологическия отдел в РИМ – Сливен се съхранява " част от глинена лампа открита по време на разкопки в късно-античната и средновековна крепост край Сливен, с интересна еротична сцена. Лампата е изработена от жълточервена, пречистена и добре опечена глина. Частично запазено покритие с оранжево – червен лак. Резервоарът на лампата е с кръгла форма. Плоска и плътна дръжка с три канелюри. Плоско дъно, оградено с връзан кръг. По плещите на резервоара има кръг от връзани един в друг двойни концентрични кръгове от т.н. тип „Птиче око“. В горната половина на резервоара е разположен дискът с конкавна форма, ограден с връзан пръстен. Близко до дръжката се намира отворът за наливане на маслото в лампата. Под отвора е разположена релефна сцена. Сцената се развива върху реалистично пресъздадено дървено легло с декоративно украсени крака, покрито с дебела постелка. Върху леглото мъж е седнал на колене, обладаващ легнала

по гръб жена. Мъжът е повдигнал с двете си ръце краката на жената, като ги е положил върху раменете си. (Снимка №1)

В римската епоха настъпва най-яркият разцвет на релефната декорация на лампите. Пластичните изображения допълнително се гравират, за да се подчертаят детайлите. Характерно е жанровото разнообразие на сюжети и мотиви, отразяващи религиозните представи и ежедневието на обикновения човек. (Кузманов Г., 1992) През тази епоха всички символи са натоварени с определено смислово значение, което позволява разнообразие от интерпретации. Глинените лампи наред с утилитарните си функции имат чисто психо-естетически функции. Изработката и изображенията по тях носят определени послания към потребителите. Сцената от глинена лампа представя мистичният акт на хиерогамията, което съответства на фалическият култ. Извършва се характерното брачно действие. Мъжът в сцената е съпруг на жената, а цялата сцена трябва да се възприема като брачно тържество. Всички елементи на иконографията и теонимиката образуват цялостна семантична система, подчинена на идеята за хиерогамията. (Маразов И., 1992; 1994) Тогава идва и въпросът – какво прави тази сцена върху глинена лампа? Отговорът може да се търси в следната теза. Основен атрибут на Купидон (Ерос) е факелът, с който разпалва сърцата и страстите на боговете и на простомъртните. (Батаклиев Г., 1985) Утилитарната функция на лампата е да дава светлина, както и факелът дава светлина. На лампата се предава същото символно значение, както на факела. В този смисъл може да се приеме, че лампата има известен еротичен атрибутивен елемент за потребителите си.

По плещите на глинена лампа има украса от геометричен орнамент „Птиче око“. Още от неолита възниква елементарна знакова система, която е натоварена с конкретно семантично съдържание. Въпросните знаци и композиции очевидно са служили за запис и предаване на важна инфор-

мация от култово и генетично естество. Тяхната семантика е добре понятна за населението, предавана чрез неговите аспекти, каквито са митологията, фолклорът, носията, музиката, танците и т.н. (Тодорова Х., 1993) Тълкованието на орнамента „птиче око“ стига далеч напред във времето. Окръжността с точка в средата се тълкуват като символ на началото и края. В този смисъл може да се приеме, че този знак означава повторяемостта възпроизводство. Отивайки по-назад във времето обаче виждаме, че сексът все по-често се появява в изкуството просто като човешки чувства. Стигаме до древните гърци, чиито керамични съдове са изрисувани с еротични сцени между мъж и жена. Голото тяло заема почетно място в скулптурата на Елада. Атлетичното и силно гъвкаво тяло е образец на всички. Интересно е, че идеалният мъж, според гърците, имал малък пенис, нещо, което по-късно възприели и римляните. От IV в. пр. Хр. насетне женското тяло също разкрива своята блестяща голота. Древногръцкото изкуство често показва сексуални сцени, но е много трудно да се направи разлика кои от тях са смятани за неморални и кои не, защото за древните гърци не съществува понятието порнография. Идеята на изображенията е просто да се покаже всекидневния живот такъв, какъвто е, включително и секса. В някои религиозни места като храма на Дионис на остров Делос има открити фигурки, изобразяващи фалос. (Ваклинов Ст., 1973) Елините са си същински новатори и в друга сексуална област – в техните земи се създават първите лесбийски еротични произведения – поезията на Сафо.

Най-ярки примери на древното еротично изкуство намираме в унищожените римски градове Помпей и Херкулан. Те били разрушени след мощно изригване на вулкана Везувий през 79 г. Такава е една от първите открити в затрупания град статуи – на бога Пан, който прави секс с коза. Не е съвсем ясно какви точно са били целите на еротичните рисунки от Помпей.

Повече от 250 обекта са заключени в тайната колекция на Неаполския музей. От една страна, има такива, за които е ясно, че са с религиозна цел. От друга обаче над всяка врата в един публичен дом има стенни рисунки, които рекламират сексуални услуги. В Помпей имало още по-забавни неща – в тротоарите били издълбани фалоси и тестиси с цел да помогнат на посетителя да намери районите за забавления и удоволствие (т.е., проститутките); освен това тези фигурки служели и просто за украса! Да, според римляните, украсите от сексуални изображения били признак на добър вкус. В римското ежедневие Ерос е присъствал свободно. В графитите по стените на къщите помпеянциите пишели имената на особено усърдните проститутки. Все пак дори те имали табута – оралният секс. Такива сцени обаче също се показвали, само че в баните и то с цел да създадат комичен ефект. Честа украса около входовете, а и в самите къщи, били огромните фалоси, тъй като се смятало, че пенисът носи късмет. (Корн В., 2005) Римското изобразително изкуство представя едно голямо разнообразие от сюжети, жанрове и теми. Има изобилие от Бакхови сцени с пияни, разпуснати сексуално силени, панове, сатири, фавни и менади. Често е илюстрирана Венера (богинята на любовта) заедно с Купидон (Ерос) с неговите галантни задължения и задачи, образ, в който се въплъщава едновременно детското начало и човешката сексуална страст, облагородена и идеализирана.

Изобщо римските скулптори, художници и мозаисти имат неограничен размах на тематичния репертоар в жанровите сцени. Техният единствен критерий в работата е вярното натуралистично предаване на действителността. (Ваклинов Ст., 1973) Големият брой глинени лампички, изработвани в специални калъпи, както и значителното количество битова керамика, открити в късноантичната и средновековна крепост при Сливен, (Щерева И. 1990) дава основание да се предположи,

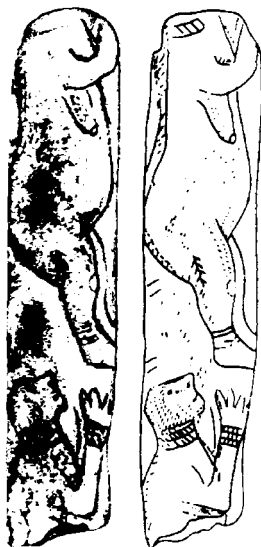
че тук се е намирал местен производствен център за керамични изделия, с утвърден свой собствен стил.

Литература

1. Батаклиев Г., Антична митология, С., 1985.
2. Ваклинов Ст., Археология, С., 1973.
3. Корн В., 50 класици Археология, С., 2005.
4. Кузманов Г., Антични лампи, С., 1992.
5. Маразов И., Мит, ритуал и изкуство у траките, С., 1992.
6. Маразов. И., Митология на траките, С., 1994.
7. Мириманов В.Б., Първобитно и традиционно изкуство, С., 1985.
8. Тодорова Х., Новокаменната епоха в България, С., 1993.
9. Тодорова Х., Каменно-медната епоха в България, С., 1986.
10. Щерева И., Туида, Цоида, Сливен. С., 1990.



Глинена лампа от фонда
на РИМ – Сливен



Мъж, преследващ жена.
Рисунка, гравирана върху кост
Франция. Късен палеолит



Медальон със секспози от
древния Рим

Пластична
украза с фалос



Еротична рисунка
от Помпей



Секс на бога Пан с коза

ЕРОТИЧНА ФИГУРКА ОТ ФОНДА НА ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ – СВИЩОВ

Марин Маринов

Във фонда на Исторически музей – Свищов се съхранява малка фигурка с инв. № I-328¹, откупена през 1950 г. от Ст. Бояджиев, според когото е намерена в околностите на римския легионен лагер и ранновизантийски град Нове, разположен на 2 км от съвременния Свищов.

Находката е изработена от добре изпечена глина и след това покрита изцяло с бяла ангобирана боя. Представлява права, антропоморфна фигурка, от която е отчупена главата. Фигурката е облечена в одежда, чиито гънки майсторът е обозначил с връзвания по раменете, гърдите и долната част на гърба. Лявата ръка на фигурката е облепната на гърдите и повдига предния край на одеждата, за да открие своя първичен мъжки полов белег, който държи с дясната ръка. На фона на останалите доста схематично предадени анатомични подробности, този белег се откроява достатъчно ясно. Фигурката стъпва върху тънка подложка, заедно с която нейната обща запазена височина е 7,3 см (обр. 1, 2, 3, 4).

Точната идентификация и датировка на фигурката е затруднена от нейния фрагментарен характер и неясен произход. Находката от Нове намира косвена прилика с две бронзови фигурки, които изобразяват популярното антично божество на плодородието Приап. Те са открити в нашите земи

¹ На една от снимките се вижда № I-636, който е стар инвентарен номер – б. а.

в началото на 20 век. Едната от тях, с височина 8 см, е от Монтана (обр. 5), а другата, с височина 9 см, от с. Подгоре, Белоградчишко (обр. 6). Двете находки са публикувани от Иван Велков (Велков 1940–1942: 271, обр. 368; 272, обр. 370).

Бронзовите фигурки представят най-характерните елементи от иконографията на Приап: брадата, кошницата с плодове и основния атрибут на божеството: фалосът. Ломът при основата на шията на фигурката от Нове не показва наличието на брада на фигурката. В изображението липсва и кошница с плодове. По отношение на фалическия (и съответно еротичния) елемент е видно, че майсторът е акцентирал върху него при изработката на фигурката. Въз основа на това може да се предположи, че фигурката от Нове изобразява Приап, но във вариант, който е различен от стандартната иконография на божеството (обр. 5, 6).

Литература

Ив. Велков, 1940–1942. Находки и вести от разни места – в: ИАИ, том. XIV, 1940–1942, с. 271, обр. 368; с. 272, обр. 370.



Обр. 1



Обр. 2



Обр. 3



Обр. 4



Обр. 5



Обр. 6

БИБЛЕЙСКАТА ЕРОТИКА И ДУХЪТ НА ТРЕВНЕЦА

Емилия Серафимова

*Любовта е дълготърпелива,
пълна с благодат, любовта не завижда,
не се гордее, не се превъзнася.*

Първо Послание до кор.13:13

В своето развитие човечеството върви от първичните натуралистични взаимоотношения към все по-изискано и повъзвишено общуване между половете. Засвидетелствувани са примери от древността на суровите натуралистични връзки. Сам Бог казва на Ной след потопа „Плодете се, множете се!“ Бог обещава на човечеството чрез многоцветна дъга – завет, че повече потоп не заплашва човешкия род. Унищожението на Содом и Гомор е защото там няма нито един праведен.

Понякога тези първични натуралистични взаимоотношения са в името на продължаването на същия този човешки род. Спасеният Лот е упоен от дъщерите си, след като майка им е превърната в солена стълб поради неизпълнението ѝ на Божиите заповеди (Бит. 18:31:38) и те една по една преспиват с него. Целта е да се продължи човешкия род. По същата причина Аврам преспива с наложницата си. Чак след тези събития Бог дава на хората Декалога от великата Синайска Теофания. (Бит. 20:16), в която една от заповедите е „Не прелюбодействай“.

Важен пример от развитието на човечеството е Божието наказание на цар Давид, който е отнел жената Вирсавия на своя военачалник Витсаве и е нагласил убийството му (Урия.

Цар.2. 11:12). По-късно цар Давид дълбоко се разкайва за деянието си. Синът му цар Соломон има 700 жени и 300 наложници и не води войни със съседите си, а чрез бракове урежда държавните си проблеми. В Библията е описана и връзката му със Савската царица, която заема особено място във взаимоотношенията му с жените. И все пак в края на своя живот мъдрият Соломон казва „Мъже, обичайте жената, която Бог ви е дал – майката на вашите деца“.

В Библията има и други примери на еротика – например в книгата „Песен на песните“, която се приписва на цар Соломон. Книгата, изпълнена с много алегории, с изключителна пряка реч, с много диалози и монолози, е трудно разбираема за читателя. Трудно може да се определи броят на героите около двамата влюбени. Въздействието на тази поезия се крие в силата на любовта и на себеотдаването. Интимността е може би прекалено детайлизирана, а образността – странна, но все пак „Песен на песните“ е писана преди около 1200 г.

През изпълненото с противоречия Средновековие съществуват различни полюси на еротичен живот. От безбройните безнравствени връзки сред артистите, в аристократичните среди и в самия дворец, през безбрачието на трубадурите например, до изключително строго контролирания от многобройните свещеници и монаси семеен живот на обикновените хора.

В публикуван документ от XII век, съхраняван в Британския музей, се цитира наръчник с въпроси, оценяващи греховността на разпитвания. Документът определя как и кога да се прави секс в семейството. Въпросите в наръчника са следните:

- Голи ли сте по-време на акта?
- Ден ли е или е нощ?
- Празник ли е?
- Неделя ли е?

- По-време на пост ли е
- В църква ли се намирате
- Жената бременна ли е ?
- Дали жената кърми детето си?
- Дали е в месечно неразположение?

Според степента на греховност следва наказание с различна строгост: парична глоба с различна големина и за различен по продължителност период от време, отлъчване от църквата, публично порицание, удари с камшик, кастрация и дори смърт чрез обесване.

Ето един случай от Средновековието. Действието се развива в Париж през XII век. Млад и надежден учител се влюбва в своя красива ученичка. Завихря се много романтична любов. Пламналият от копнеж по това момиче учител говори повече за любов отколкото за учене. Близките на момичето желаят тази любов да завърши с брак. Влюбеният учител също желае това. Девојката обаче не желае брака със своя учител. Според нея истинската любов съществува извън брака и тя предпочита свободните връзки. Разгневените роднини решават да откъснат на учителя, като го кастрират. Успяват да подкупят слугата му, да влязат тайно през нощта в дома му и да изпълнят закана си. Учителят казва: „Отризаха част от тялото ми, която смятаха за грешна“. След това и ученичката се замонашват. Средновековна Европа, видяла какви ли не жестокости и насилие, е била потресена от варварския акт.

Едно от седемте тайнства, както за православната църква, така и за католическата е бракът. Свещениците успешно са контролирали брачните взаимоотношения. В Западна Европа това е ставало с брачни договори. В България, особено през турското робство, е била необходима и достатъчна уговорката между родителите на младоженците.

В древността съществува култ към девствеността. Например св. Екатерина е образована девојка от знатен род, която

не желае да се омъжва. Нейният небесен годеник е самият Ис. Христос. По нейния пример през XVI-XVIIв. в Западна Европа се развива същият култ. Много млади момичета от заможни семейства отиват в манастири и стават монахини – като смесват духовната любов към Ис. Христос с плътската любов.

Описан е случай на изповед на девойка, която като отива да се моли пред кръста, се съблича гола, за да стане по-светла от слънцето, по-чиста от стъклото и по-бяла от снега. Тя казва, че при такава изповед достига вечната любов.

Да погледнем към времето на нашите баби и дядовци да видим как те са момували и ергенували и какъв семеен живот са имали. На сладка размумка, в спокойна обстановка, след някоя и друга глътка люта ракия, те често разказвали за своята младост и си припомняли весели еротични историйки. Като например как двама мъже се обзаложили, че единият от тях може да „ошета“ жената на другия, без тя да разбере разликата. Жените спели на открито. Те работили цял ден на полето, измозили се много и заспали бързо. През нощта пристига приятелят на мъжа ѝ, „ошетва“ я и бързо си заминава. Когато на другият ден мъжът ѝ се прибира, тя невинно го пита, защо се връща отново.

Друг интересен случай е как един ерген не можел да си намери булка. Дали е бил недотам привлекателен, или е бил срамежлив, не е ясно. Но всичките му предложения до момите, които той отправял по традиционния начин били отхвърлени. Той не се отказал и отишъл на техните седенки, изгасил осветлението и както той се изразил „обарал момата на тъмно, както си знае“. На другия ден братът на момичето отишъл при ергена и му предложил годеж. Дори му подарили и една нива. През 20-те и 30-те години на XX век нивите са били особено ценни и желани, независимо дали са придобивани като подарък, като зестра, или чрез изнудване. В Тревненско има случай, при който бащата на момата е принуден да подари нива,

и то най-голямата, тъй като иначе годежът и сватбата няма да станат, а пък момата вече не била девствена.

Също из нашия тревненски край се пее следната прелюбопитна песничка:

*„Дилин-дилин дишка,
мома чете книжка.
Дилин-дилин дишка
мома свири на пишка.“*

Тази песничка се пее под сурдинка и пред неслучайни хора, за да не е чак толкова греховна, колкото изглежда.

Грехът е духовна категория. Грехът е неспазване на Божиите закони. Ето защо и самият Исус Христос не осъжда толкова греха на плътта, колкото греха на духа. Грехът сам по себе си е съществувал във Вселената много преди Адам и Ева да съгрешат. За нас хората е важно как грехът се поражда и как да се освободи от него човек.

Най-греховното и демонично изкушение на човека е, че иска да се приравни с Бог. Оттам и вечната борба между доброто и злото. Защото злото не е създадено от Бог, то е неволюирало добро.

Грехът, за съжаление, се унаследява. Въпреки всичко има спасение – с Божията воля и човешки усилия може да се заслужи вечно спасение. Да не забравяме в края на краищата, че Бог е любов.

„А Любовта всичко извинява, на всичко вярва, на всичко се надява, всичко претърпява“

„А сега остават тия трите: Вяра, Надежда и Любов, но най-голямата от тях е Любовта“

„Щом Любов нямам, ще бъда мед, що звъни.“

ЕРОТИЧНИЯТ КОД НА СМОКИНЯТА

Биляна Попова

*„Кълна се в смоковницата и
маслината“ (Коран, 95:1)*

Посланието на смокинята

Смокинята или смоковницата, символ на Израел подобно на лозата и маслиненото дърво, символизира живот, плодovitост, мир, любов, благополучие, покой. Тя съчетава в себе си женското и мъжкото начало: листът наподобява мъжкия, а плодът – женския полов орган (Приор, 1993:79). За древните това е дърво, което се „самовъзпроизвежда“, защото дава плодове, без да цъфти. Това „самовъзпроизвеждане“ го прави различно от другите дървета, то е отделено по някакъв особен начин от останалите (Петкова, 2004:41–42).

Листата на смокиновото дърво могат да имат три или пет разклонения. Лист, който има пет окончания наподобява по форма човешка длан. Найден Геров в своя речник срещу думата „смоква“ е отбелязал „ръка“ (Герв 5, 1978:204). В този случай ясно проличава фолклорната интерпретация на връзката смокинов лист-човешка длан. В известна фолклорна легенда се разказва как Адам и Ева, осъзнавайки голотата на телата си, прикриват с длан слабните си. Тук функцията на смокиновия лист е иззета от човешката длан (Петкова, 2004:42).

Формата на смокиновия лист (използван често в произведения на изкуството за прикритие на мъжките гениталии) и млечния сок (разновидност на каучука), добиван от повечето смокинови дървета, привнасят в неговата символика сек-

суално-еротичен оттенък. Ако смокинов лист или плод бъдат откъснати, от тях потича споменатия сок (който в народната медицина, цери брадавици), напомнящ майчиното мляко.

Съществува и друго интересно уподобяване. По външната си форма плодовете на смокинята наподобяват тестикули, а множеството малки семенца – семенна течност. Според Плу-тарх „Смокиновият лист означава пиене и движение и се смята, че наподобява мъжки полов орган“ (Купър, 1993:202,203).

В гръко-римската цивилизация смоковницата е посветена на Дионис-Бакхус и на Приап, богове на еротиката и любовния живот. Поради тази причина тя се налага като своеобразен фалически символ (Токарев, 1988:336). Според преданията, Дионис открива всички дървесни плодове, като изрично се споменават ябълките и смокините (Фрейзър 1984:484). В Лакедемон има статуя на Смокинов Дионис, а на о. Наксос, където смокините се наричат „мейлихия“, има Дионис Мейлихийски и лицето на статуята му е направено от смокиново дърво (Фрейзър, 1984:484).

Древните гърци вярват, че смокинята е плод, дарен им от богинята Деметра. Произхождащи от Сирия, плодовете се определят от древните гърци за свещенни, асоциирани с плодовитостта и плътската любов. Всяка нова реколта се съпровожда с ритуална размяна на любовни ласки. Поради вярването, че смокиновото дърво е с божествен произход, елините полагат усърдни грижи за отглеждането на дърветата и плодовете им.

В гръцката митология можем да открием множество сведения за смокиновото дърво. За неговия хтонически произход се споменава в описанието на битката с титаните. Преходът от господството на хтоническите божества към епохата на слънчевите богове преминава нелеко. По митовете, много години – цели девет – продължава битката между съюзниците на Зевс – боговете, циклопите и сторъките – и съюзниците

на Кронос – титаните. В края на тази битка Зевс побеждава, а титаните биват низвергнати в дълбините на земята, в мъглите на Тартар. Това се случва с всички титани, с изключение на един – Сикей. Той, благодарение на богинята Гея, отново излиза на белия свят, вече във вид на смокиново дърво.

В Гърция е известен обичаят за използването на хора за изкупителни жертви. Ако се случи някакво бедствие, като глад, суша или чума, атиняните пренасят изкупителни жертви – един мъж и една жена. Това става като жертвите са пребивавани с камъни. Преди това около врата на мъжа слагат наниз от черни смокини, а на врата на жената наниз от бели смокини. Освен при бедствие, тези жертвоприношения се извършват ежегодно през месец май, когато се чества аграрния празник Таргелия. По време на този празник, участващите в него се бичуват със смокинови клонки, което може да се обясни с народните представи за оплодителната сила на това растение (Фрейзър, 1984: 714–720).

През VI в. пр. н. е. малоазиатските гърци изпълняват обичай с изкупителна жертва по следния начин: когато някой град страда от бедствие, избират грозен или обезобразен човек да приеме върху себе си всички сполетели общността беди. Извеждат го на подходящо място и слагат в ръката му изсушени смокини, самун ечемичен хляб и сирене. Той ги изяжда. Тогава го удрят седем пъти по половите органи със синчец и клони от дива смокиня, а през това време флейтите свирят определена мелодия. В. Манхард обяснява истинското значение на боят със синчец и клони от смокиня. Той сочи, че древните отдават на синчеца магическата власт да отклонява зли влияния. Оттам следва, че удрянето на човека изкупителна жертва по половите органи със синчец и клони от смокиня, има за задача да освободи възпроизводителната му енергия от всякаква задръжка и магия, плод на дейността на демони или други злосторни сили (Фрейзър, 1984: 716–717). Според У.

Пагън, злощастниците, избирани за жертви, играят конкретно ролята на духовете на смокиновите дървета. Той сочи, че процесът на т. нар. капрификация, т.е. изкуствено опрашване на култивираните смокинови дървета с помощта на накичени по техните клони нанизии от диви смокини, се извършва в Гърция и Мала Азия през юни, около месец след датата, на която се пада Таргелия и предполага, че белите и черните смокини, овесени около вратовете на двете човешки жертви, едната от които представя мъжете, а другата жените, може да са пряко наподобяване на процеса на капрификация на принципа на имитативната магия. Което от своя страна се прави, за да се подпомогне опрашването на смокиновите дървета. А тъй като капрификацията е фактически бракосъчетание на мъжкото и женското смокинови дървета, отново на принципа на имитативната магия, любовта между дърветата може да е симулирана от лъже или действително бракосъчетание между двете човешки жертви, едната от които понякога е жена. При това положение обичаят да се бият човешките жертви по половите им органи с клони от диви смокини и синчец, всъщност е магия, предназначена да стимулира размножителната енергия на мъжа и жената, които временно олицетворяват съответно мъжкото и женското смокиново дърво и със своето действително или наподобяващо единение в брака само помагат, както се смята, на дърветата да дадат плод (Фрейзър, 1984: 718).

Според римската традиция вълчицата кърми Ромул и Рем, легендарните основатели на Рим, под сянката на смокиново дърво, което оттогава се възприема за знак на разцветата на Римската държава, но не само това. Известно е, че почитането на близнаците и техните родители се свързва с представата за плодородие. Ето защо в обществата, където на близнаците се отдава особено, специално място, обичайните обреди, свързват култа към тях със символиката на плодородието и в частност, със свещените световни дървета. Затова не е случа-

ен фактът, че смокинята като свещено дърво в Древния Рим, приютява под клоните си свещените близнаци Ромул и Рем.

Смокините често са наричани „философски плод“, тъй като много писатели и философи ги описват подробно в творбите си като символ на мъдростта. Свети Августин се скрива под една смоковница, за да ридае, и там чува гласа, който му нарежда: „Вземи и чети!“ (Приор, 1993:80).

Смокиновото дърво се подразбира като символ на брака, плодовитостта, плътското желание, женското начало и истината. В Египет смокинята символизира плодородие, а нейна разновидност се смята за Дърво на живота, свързано с почитта към небесната богиня Нут. Плодът му има млечна вътрешност и затова се отъждествява с Богинята майка и с Хатор като небесната крава на сътворението, плодовитостта и любовта. Дървото се свързва и с ефеската Артемида, изобразявана с много същи, поради което образът на смокинята се препокрива с представата за „многогърдо“ дърво – плодовете ѝ растат по ствола, а не по клоните (Токарев 1988:371).

Като свещено дърво в индо-средиземноморските традиции смокиновото дърво често е свързано с ритуалите на оплождане. Неговата сила се крие във вещество – латекс, съдържащо се в млечния сок, който то отделя. Тази субстанция има еднакви показатели с *раза*, част от всемирната енергия, съдържаща се в елемента Вода. Многобройни ритуали на подражателна магия доказват символната значимост на дърветата, съдържащи латекс (Шевалие, Геербрант, 2000:389).

Висшата сакрализация на смокинята е характерна, както за индийските дравиди, така и за древните критяни, а също и за Африка. Булноа я отбелязва при племето котоко в Чад, за което подкастриането на смокинята **ягале** би предизвикало безплодие. За да увеличи лактацията си, жената котоко прави нарез в кората на смокиновото дърво и събира соковете му. Поради сходството между латекса и майчиното мляко, не се

гори смокиново дърво, в къщата на жена, която кърми. Според съществуващото поверие, това ще предизвика спиране на млякото ѝ.

Смокинята е свещено дърво и за много народи банту от Централна Африка. За тях плодът на смокинята е символ на плодовитостта, дошла от мъртвите. Името му е станало синоним на тестисули и не се употребява в обикновените разговори, а се замества с името на сезона на смокините – есента, **кхриф** (Шевалие, Геербрант 2000:389).

Във фолклора на Франция, съществува вярване, че обезглавяването на Йоан Кръстител се случва под смокиново дърво. Поради тази причина, клоните ѝ са лесно чупливи, особено в деня на самия празник (29 август). Ето защо на този ден е абсолютно забранено катеренето по смокиново дърво, тъй като има голяма опасност от падане.

Съществуват редица поверия, които се отнасят до смокинята. Младо момиче, което иска да се омъжи, не бива да преминава между две смокинови дървета, защото няма да е щастлива в брака. В историите за смоковници, често се говори, че са обитавани от зли духове и от самия Дявол. В Каталуния, когато двама мъже излизат на дуел, се счита, че този, който премине под смокиново дърво, няма да остане жив.

Жан Сервие достига символната интерпретация, добавяйки: *„Пълни с безброй семки, са символ на плодовитостта и по този начин жертвен дар, оставен върху скалите, термите и светилищата на духовете-пазител и на Невидимите: дар, който пътникът в нужда може да сподели, защото идва от невидимия“* (Шевалие, Геербрант, 2000: 389, 390).

В старите ирански сказания има легенда, в която се говори за дърво, което расте сред море или езеро, и което се казва безскръбно, то пренася семена на всички други дървета. На това дърво стои птица Синя-мру, когато хвъркне, израстват 1000 клонки, а когато кацне, кърши по 1000 клонки и изтърсва

от тях семена. На това дърво във Ведите отговаря смокинята, която стои на третото небе от нас. На върха ѝ има две птици. Под нея живеят боговете (Илиев, 1892: 331).

Смокинята символизира религиозната наука. В Египет тя притежава инициационен смисъл. Отшелниците се хранят със смокини. Този символ се среща в Стария и Новия завет. В една от притчите в глава 9 на Съдии, дърветата настойчиво молят смоковницата да стане тяхна кралица, на което тя отвръща: *„Да оставя ли сладостта си и добрия си плод, та да ида да се развявам над дърветата?“* (Съдии, 9:11). Запитани за същото, маслиненото дърво и лозата дали подобни отговори. Накрая тръненият храст приел да стане крал.

Смокинята – дървото на познанието

Смокинята е почитан плод от най-дълбока древност. Тя играе култова и мистическа роля. Наред с ябълката, дюлята, нара и крушата, плодът на познанието се асоциира със смокинята. Тя е свещено дърво в много региони (Египет, Индия, Югоизточна Азия и част от Океания) (Тресидер, Дж., 1999:391).

На изток смокинята се отъждествява с вселенското дърво като най-голямо внимание ѝ се отрежда в будизма. В основата си учението на Буда се базира на четири благородни истини, които се откриват пред него в знаменитата нощ на просветление и озарение под дървото Бодхи (вид смокиня), което се идентифицира с остта на света. Самото название на смокинята от този момент става синоним на познание, просветление, съзерцание, духовно съвършенство и безсмъртие (Уйлкинс 1993:130–139).

Смокинята символизира и безсмъртието, и висшето познание – поради тази причина тя е любимото дърво на Буда, под което той обича да сяда и да обучава следовниците си (Шевалие, Геербрант, 2000:389)

В цяла Индия смокиновото дърво в пагодите е дървото на Вишну и Шива. Култът му се асоциира с този на змията, тъй

като връзката дърво-змия е същинска създателка на плодосна сила: *„Листото на смокинята в днешна Индия, както лозовият лист в античното гръко-латинско изкуство, скрива слабините и вероятно не е лишено от символно значение“* (Шевалие, Геербрант, 2000:389). В **упанишадите** и в **„Бхагавадгита“**, смокинята се споменава като световното дърво, което свързва земята и небето.

В Библията се казва, че Адам и Ева са първите, които използват смокиновите листа, за да прикрият голотата си *„Товага се отвориха очите и на двамата и те познаха, че бяха голи; и съшиха смокинови листа та си направиха препаски“* (Битие, 3:7). Преди грехопадението представата за срама отсъства. Адам и Ева не се притесняват от голотата си и се разхождат спокойни в райската градина. Едва след като вкусват от плодовете на дървото на познанието, те разбират, че са голи, а смокиновите листа прикриват голотата им. Прикривайки своята голота с помощта на смокиновия лист, Адам и Ева осъзнават своята човешка роля – да създават поколение, т.е. създават живот. Споменаването на смокиновите листа не е случайно. Смокиновото дърво се явява символно натоварен растителен код, присъстващ в библейския текст. Не бива да се заблуждаваме, че библейският човек би подминал всички споменати биологични характеристики на смокиновото дърво, които той пренася в митологичната си система на мислене (Петкова, 2004: 42).

В средните векове Адам и Ева често са изобразявани на различни произведения на изкуството. Техните фигури могат да се видят на сребърни и цинкови купели от XIV и XV столетие, в предверията на готическите църкви; фигурите се изобразяват опасани с листа от смокиня, редом с дървото на познанието.

Безспорен е фактът, че в райската градина е имало смокини. И това дърво е добре познато за *„библейския човек“*. За

някои автори още през палеолита смокинята е отглеждана в Месопотамия, по-късно е привнесена в Египет и Финикия, където са запазени барелефи, изобразяващи беритбата на смокини (Петкова, 2004: 41).

В Европа, съдейки по находките в гробниците, смокинята е на не по-малко от 2000 години. В Гърция тя попада през IX в. пр. Хр. В Одисея (гл. 24), когато Одисей се обръща към баща си, говори за 40 вида смокинови дървета:

*„Питах за всяка фиданка и ти я зовеше по име.
Даде ми круши тринайсет и ябълки десет отбрани,
и четирийсет смокини, лози петдесет на редици“*
(Омир, 1971: 401).

В християнската символика често се изобразява „изсъхналата смоковница“, която олицетворява непризнаващата Месията Иисус Христос „Синагога“ (т.е. юдейството) или лъжеучението. Поради тази причина в християнското изкуство изсъхналото смокиново дърво символизира ерес. Смокинята е прокълнатата и обречена на безплодие от Иисус Христос, когато вместо плодове за насищане по нея намира само листа: *„И като видя една смоковница край пътя, дойде при нея, но не намери нищо на нея, само едни листа; и рече ѝ: Отсега нататък да няма плод от тебе до век. И смоковницата изсъхна на часа“* (Матей, 21:19, Марка, 11:13,14). В евангелие от Лука е разказана и друга притча за смокиня, която не давала плод в продължение на три години, но въпреки това не е отсечена (Лука, 13:6,9).

От друга страна, в Библията (у пророците) плодоносната смокиня, заедно с маслината и лозата, е елемент на безгрижния живот в обсега на Месията, сиреч в рая. Стихове с набожна символика изковава бароковият стихописец Хоберг през 1675 г.: *„Със сладкия си плод смоковницата радва, затуй рояк деца тъй често я спохожда. И Божията милост тъй трябва*

да привлича, сърцето ни да може плода ѝ да обича“ (Бидерман, 2003:414).

„Под лозата и смоковницата“ – е израз, който пророците обичат да употребяват и го свързват със спокойното щастие на хората и мира между народите. Този израз е широко разпространен в юдаизма и в най-общ смисъл означава, че е необходимо всеки народ да стои под своята смоковница, едва тогава е възможен истински мир.

„Бог ще съди между много племена, И ще решава между силни народи до далечни страни; И те ще изковат ножовете си на палечници, И копията си на сърпове; Народ против народ няма да дигне нож, Нито ще се учат вече на война. Но ще седят всеки под лозата си и под смоковницата си...“ (Михей, 4:3, 4).

„В оня ден, казва Господ на Силите, ще поканите всеки ближния си под лозата си и под смоковницата си“ (Захария 3:10).

Под смоковницата Натанаил получава от Христос обещанието, че ще види небесата отворени: „Иисус в отговор му каза: Понеже ти рехох видях те под смоковницата, вярваш ли? Повече от това ще видиш. И рече му: Истина, истина ти казвам (Отсега) ще видите небето отворено...“ (Йоан, 1:50,51).

В Стария завет на Библията, смокинята заедно с лозата се разглежда като символ на благосъстояние и благополучие. Израстването на дървото изисква години, а изсърхането му или изкореняването му означава бедствие за народа. Със смокинята в Библията се отъждествява спокойният живот: „Юда и Израил живееха безопасно, всеки под лозата си и под смоковницата си, от Дан до Вирсаве, през всичките дни на Соломона“ (III Кн. на царете, 4:25).

В Евангелието от Матей, се споменава, че дървото се познава по плодовете му: „От плодовете им ще ги познаете. Берете се грозде от тръни, или смокини от репей“ (Матей, 7:16).

Срещат се предположения, че Свещеният Граал е скрит в хралупата на една смокиня. Впрочем, дървото със зелената си

кора и червената си вътрешност символизира изумрудената купа, която послужила на Тайната вечеря, и в която Йосиф Ариматейски събира кръвта на Христос (Приор, 1993:80).

Съгласно гностическата и ислямската традиция маслината и смокинята са двете табуизирани дървета в райската градина. Смокинята се превръща в свещено дърво на исляма, от както Мохамед се заклева под клоните ѝ. Като такава тя заема изключително място в украсата (сюс) на турските надгробни паметници, наред с други широко разпространени растителни мотиви. От любимите плодове в композицията на турския надгробен елемент са предимно източните – финикова палма, нар и споменатата смокиня (инжира), която мюсюлманите считат за райска. Предпочитанието на подобна декоративна форма се определя от предписанията на мюсюлманската религия – *„горко на оногова, който изпише живи същества. Изписвайте само дървета, цвета и бездушни предмети“* – четем в Корана (Пенков 1960: 109).

Смокинята във фолклора

Възпроизводителната функция в еднакъв смисъл се визира от плодното дърво и неговите плодове. Смокинята не прави изключение в това отношение. Плодът, изведен от поетичното изкуство в обект за сравнение, е средство за предаване на цялото (световното дърво) чрез неговата част – похват, познат от неолитното и месопотамското изкуство, като чрез семката се маркира идеята за заложената в него оплодителна сила, зачатие и раждането. Релевантен признак в тази насока е обаятелността на съответния плод (Колева 1999: 52–55).

Символ на истината, брака и плодовитостта, смокинята намира своето, макар и не дотам значително място в българската фолклорна традиция. Съществува един любопитен факт, който не бихме могли да подминем. В българските фолклорни текстове смокиновото дърво е „непознато“ или се споменава

бегло в контекста на други дървета. Смокинята се среща само в отделни песни от Северна България и Родопите, както и в някои легенди. Тази липса прави невъзможен паралелът между библейски и фолклорен текст. Оказва се, че смокинята не е от особена важност за фолклорния човек (Петкова, 2004: 43).

Така или иначе, смокиновото дърво е растителен код, на товарен с богата символика. Листата и плодовете ѝ се тълкуват като съчетание на двете начала, знак на живота и любовта. Затова моминската уста е „сладка смукиня“ (Балева, 1983: 272), а самата „бяла и червена“ девойка е „червена като ябълка, / румена като смокиня“ (Панайотова, 1982: 206). Тъкмо защото е „бяла-червена, хубостта е несравнима и неотразима.

В народните песни от различни родопски селища (Върбина, Чепеларе, Катраница, Малка Арда, Широка лъка, Смолян) се споменава за „дребен армаган два юда смокви, стафиди, лимоне и портокале“, които девойката получава от своя избранник (Йорданова, 2003: 199).

*Стана ми Сюльман, отиде
низ Арда, низ дьукѐнѐно,
да събира дребен армаган:
два юза смокви, стафиди,
лимоне и портокале... (Райчев, 1973: 273, 289, 297).*

В народна песен от Широка лъка, смокините отново се споменават като скъп дар от момъка за момата:

*...и са ме дарѐ дарили:
ѐ неѐ – смокви, стафиди,
тя мене – чьѐрни очинки... (Райчев, 1973: 313)*

В друга песен от Широка лъка се споменава за „смокви гю-мюрдюнски“, които майката на Ёнка предлага като армаган на Ёниния девер:

– Постой, чѐкай, свате.

*армагán да сбѣра
сливи кюстендилски
смокви гюмюрджюнски... (Райчев, 1973: 407).*

Смокинята е посочена и като подходящото дърво, където птичето може да свие гнездото си и да отгледа рожбите си, в народна песен от Чепеларе:

*Там има дѣрво високо,
смокви, стафиди раждало,
там щии гнѣздцено да вийнеш... (Райчев, 1973: 114).*

Смокинята се споменава и в една фолклорна легенда от с. Сестрино, Санданско, в която се казва, че преди грехопадението телата на Адам и Ева били покрити с косми. Господ ги предупредил да не ядат от плодовете на смокинята. Но Ева, подмамена от Дявола, все пак хапнала и от този момент Господ ги проклет да са голи и боси (Бадаланова, 1993: 113).

Смокинята присъства, макар и епизодично в сватбата. В някои райони на страната ни, тя се поставя на сватбеното знаме вместо ябълка.

В село Чобан-Къой, Дедеагачко, срещу Енювден момата слага на покрива толкова смокинови листа, колкото момци я харесват, като нарича листата. На сутринта, чийто лист не е повяхнал, за този момък решава да се ожени (Вакарелски 1927: 138).

Податка за смокиновото дърво откриваме и в „Материали за български ботанически речник“, където авторите търсят народната етимология на смокинята: „смоква, смокиня (*Ficus carica*) – пресните и плодове се смучат“ (Давидов, Явашев, 1939: 42).

В съновниците можем да открием какво символизира смокинята. Ако в съня си видиш смокиново дърво, в дома ти ще цари изобилие и богатство. Ако береш смокини, ще имаш приятни любовни изживявания. Ако ядеш зрели смокини, ча-

кат те печалби или ухажвания от страна на противоположния пол. Сушени смокини в съня показват, че ще имаш известни финансови затруднения, а сладко от смокини – недоразумения с близък човек. Смокините насън, се свързват със секса и еротиката. Сънят вещае и семейно щастие.

Смокинята – универсалният плод

От различните препратки към смокинята от Библията и историческите документи няма съмнение, че плодът формира важна част от хранителния режим на древните цивилизации. Тя е част от природното обкръжение, в което човек влиза в непрекъснат контакт, и което опознава, за да усвои. Ареалът на нейното разпространение като растителен вид е много широк.

Смокинята е богата на полезни вещества – минерали като фосфор, калций, желязо, калий, магнезий, сяра, силиций и хлор във вид на соли, както и на витамини. Те играят важна роля при обмяната на веществата в организма.

Плодът на смокинята е сред седемте храни на Обетованата земя: *„Защото Господ твоят Бог те завежда в добра земя... в земя богата с жито, ечемик, лозя, смокини и нарове: в земя богата с маслини и мед... (Второзаконие, 8:8,9).* Нейните безспорни вкусови качества са известни на древния човек: *„И повяхналият цвят на славната им красота, Който е на върха на тлъстата долина, Ще стане като първозряла смокиня преди лятото, Която, щом я вземе в ръка оня, който я види, поглъща я“ (Исаия, 28:4).*

От древността използват плодовете и листата на смокинята в медицината: *„А Исаия беше казал: Нека вземат низаница смокини и ги турят за компрес на цирея: и царят ще оздравее“ (Исаия, 38:21).* В това отношение е интересно да се отбележи, че в древно асирийско лекарство за мазане смокинята е използвана ефикасно като основна съставка. Митридат VI Евпатор, гръцкият цар на Понт (120–63 г. пр. Хр.), използва смокините

като антидот срещу отрова и за лечение на много заболявания, като дава указания на лекарите да я използват в практиката си. Гален смята, че смокините благодарение на своите полезни съставки, са необходима храна за войниците, тъй като им дават повече сила и укрепват организма им. Хипократ пък назначава смокините като лекарство при висока температура. В самото начало на Олимпийските игри, победителите спортисти са увенчавани със смокинови венци и им предоставят възможността да ядат смокини. В Северна Африка на открити рани са поставят изсушени смокини.

Смокинята действа тонизиращо, болкоуспокояващо и ободряващо. Билката повишава апетита и е стимулант на панкреаса. Българската народна медицина употребява смокинята при подагра, възпаление на лимфите, малокръвие, скрофули, рахит, анемия, полова слабост.

Листата ѝ се препоръчват против бургер, задух, кашлица, стомашни и чревни болки, а плодовете при магарешка кашлица и бронхит. Външно – лапи от плодовете се прилагат при циреи, гърлобол, възпаление на сливиците, за компреси при петна у бременни. Опечени, плодовете като кафе могат да се използват при всички видове кашлица.

Смокинята намира широко приложение в Родопите, като ценно лекарство срещу една или друга болест. Плодът ѝ, смесен със зехтин и захар, се е използвал при коремен тиф. От смокини, зехтин, ракия и гръцки орех в Момчиловци се прави лекарство за стомах, наречено „маджун“. От „маджун“, предварително затоплен на огън, за да стане равномерна смес, се взема по една лъжица сутрин на гладно при бездетство (Йорданова 2003: 199). Същата смес се прилага при болни от туберкулоза, които го пият (Канев 1975: 591). Пак там дават на родилките препържен зехтин със смокини, защото е много полезно за корема (Йорданова, 2003: 200).

В Златоградско съществува обичай на бездетни семейства да се дават две смокини от смоковницата в Йерусалим, като всеки от съпрузите изяжда по една, след предварителен 40-дневен пост, четене на молитва от свещеник и отслужена литургия, заплатена от бездетните (Шишков, 1892: 17).

В Родопите, смокините са известни като добро разслабително средство, но с тях малките деца не бива да преяждат, защото им се подуват коремите и могат да умрат. Въпреки това южният плод е широко ценен от родопчани като лек. Практикува се и сушенето на смокини и употребата им при нужда. От попарени с вряла вода сухи смокини в Смолянско приготвят отвара, използвана против кашлица и болки в гърдите (Йорданова 2003: 200).

От казаното е видно, че смокинята е еднакво почитана от древността до днес, най-вече заради нейната необикновена същност. Тя съчетава в себе си палитра от качества, които я определят като универсален плод. Именно като такава, смокинята намира своето първостепенно място както в митологичните вярвания, така и във фолклора и народната медицина.

Литература

Бадаланова, Ф. 1993. Фолклорен еротикон. Т. 3, С.

Балева, В. 1983. Материално и духовно наследство на с. Добротици, Силистренски окръг. Дипломна работа. Архив Шуменски университет.

Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет.

Бидерман, Х. 2003. Речник на символите. С.

Вакарелски, Хр. 1927. Народни обичаи. Извадки из анкета по сватбените обичаи в България. – В: Известия на народния етнографски музей в София, г.VII, бр. I-IV, с.135–143).

Геров, Н. Речник на българския език. Т. 5, С.

Илиев, А. 1892. Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите. – В: СБНУ, Т.7, с. 311–412. С.

Йорданова, В. 2003. Беломорски растения и плодове в традиционната култура на родопчани. – В: Растителният и животинският свят в традиционната култура на българите. Доклади от X-та Национална конференция на българските етнографи Стара Загора, с. 198–206. София.

Канев, К. 1975. Миналото на село Момчиловци. Принос към историята на Средните Родопи. София.

Колева, В. 1999. Естетика и ритуал. Бургас, С.

Давидов, Б., Явашев, А. 1939. Материали за български ботанически речник. С.

Купър, Дж. 1993. Енциклопедия на традиционните символи. С.

Омир. 1971. Одисея (превел от старогръцки Г. Батаклиев). С.

Панайотова, Д. 1982. Духовна и материална култура на с. Старо село, Силистренски окръг. Дипломна работа. Архив Шуменски университет.

Пенков, М. 1960. Турски надгробни паметници от Коларовград. – В: Известия на народния музей в Коларовград. Т. 1, с. 105–119.

Петкова, Б. 2004. Старозаветният рай – фолклорна интерпретация на растителни кодове. – В: Български фолклор, бр. 4, 34–44.

Приор, Ж. 1993. Универсалните символи. С.

Райчев, А. 1973. Народни песни от Средните Родопи. София.

Токарев, С. 1988. Мифы народов мира. Т. 2, Москва.

Тресидер, Дж. 1999. Словарь символов. Москва.

Уйлкинс, У. 1993. Митология на древна Индия. С.

Фрейзър, Д. 1984. Златната клонка. С.

Шевалие, Ж., Геербрант, А. 2000. Речник на символите. Т.1, С.

Шишков, С. 1892. Даръ-дерската кааза и градецът Даръ-дере. – В: Родопски старини, бр. 4.



Сн. 1 Старата смокиня в Царево



Сн. 2 Надпис поставен от научен колектив към ССА – София, при изследване на смокинята през 1987 г.

ОБРЕДНАТА ГОЛОТА В МАГИЧЕСКАТА СЕЛИЩНА ЗАЩИТА

доц. д-р Ангел Гоев

Едно от задължителните условия при някои магически обреди е магьосницата, изпълнителят или изпълнителите да са голи при извършване на магията. В някои обредни комплекси тази голота има изключителна устойчивост във времето и се открива като трайно обредно присъствие. Повечето от тях имат много древно обредно начало, но голотата се фиксира като задължителна необходимост в изпълненията дори в края на XIX и началото на XX век. Нещо повече, тя се приема и като неотменно условие за реален положителен краен резултат на очакваното. Народната вяра категорично казва, че ако тези магически обреди не се правят на голо, те не хващат, от тях няма файда, все едно, че нищо не е направено. А това значи, че в обредната голота е заложен значителен дял от общото имитативно магическо естество на обредността.

Магическата голота прави впечатление още на първите етнографски записвачи. В своите „Български поверия”, публикувани през 1846 г. Захари Княжески пише за ...Магесници. Така наричат в Турската империя както жени, така и мъже от всички вероизповедания, които се занимават с магия. Ако някому се случи нещастие, той отива при тези жени, а те излизат нощем извън града, събличат се голи, ходят по реките и свикват там невидими зли духове, които уж им давали съвети, как да помогнат на онзи, когото е стигнала беда. Както турците, така и християните вярват, че тези магесници могат да свалят месеца от небето, затова при лунно затъмнение

мислят, че луната е свалена на земята. Те почват да стрелят с пистолети и пушки, за да попречат на магесницата да дои луната, защото има поверие, че магесницата я дои, а от млякото прави масло за неизлечими рани и други нужди (Княжески 1846, 204-213).

Голотата е широко разпространено условие в разностранни и многоаспектни обредни изпълнения, което предполага много по-широко изследване, затова тук ще ограничим вниманието си само върху някои магически защитни обреди на обитаемото селищно пространство. Този избор не е случаен, тъй като обезпечеността, сигурността и гарантираната неуязвимост на човешкото обиталище са едни от най-важните условия за живота на човека. Тази необходимост съпътства хуманоида през цялата негова еволюция. Така хилядолетия наред, традиционният мироглед, успоредно с реалната физическа защита, изгражда и не по-маловажна магическа безопасност на мястото за селищно живеене. Важността на тази необходимост създава многобройни варианти на магически защитни обреди и средства от апотропейно и катартическо естество. Сред тях се очертава една група с по-сложна структурна същност, при която обредното изпълнение се осъществява на голо.

Според народните вярвания, всяко начало е изключително важно и то предопределя съдбата на започнатото. Затова след избора на пространството за заселване, преди да започне строежът, е необходимо мястото за новото селище или новата къща да бъде *лекувано чрез баене*. Описанието му казва, че „... Новото селище преди да се загради, ще се отбележи с копки. После това ще се вземе медник, и то да бъде нов, пръв път белосан и ще се напълни с неначната вода, мълчана вода, от кладенец или река. В тая вода ще се гудят всякакви билки и бурени, които да са брани на Еньовден. Между тия билки трябва да има самодивски или омайни и, както ги наричат още отровни билки: иглика, вратика, кумоника, чемерика, перуника, росен,

овчарска тинтява. Тая вода с тия бурени и билки се покрива с нов чист месал и медникът се слага на средата на новото гумно. През нощта, в тайно време, бабата, която ще лекува това селище, гола голеничка ще вземе медника и наоколо във всяка копка ще сипва от водата, като заклева самовили, юди, самодиви, змейове, русалии и други зли дихания да бягат от това място. Думите на заклеването са:

*Самодиви, самовили
И вийе лоши йуди,
И вийе бели русалии,
Сиви шарени змейове!
Ако сте тука седели,
Ако тука сте дворили,
Съг си бежте пусто горо,
Пусто горо тилилейско!*

Това заклеване се повтаря при всяка копка. Като свърши копките дохожда на мястото, гдето ще се копа ямата за къщата, и тамо ще сипе вода наоколо, като говори същото заклинание. После това изкопава по-дълбок трап и в него заравя билките. На това място отпосле става дръвник, или лочняк, но на туй място вече не смее никой да легне да спи. Това всичко трябва да се свърши додето е потайно време.” (Маринов 1901, 613). Вярва се, че от лекуваното място излизат всичките зловредни сили, които биха навредили на заселниците и живеещите.

Но за да не се върнат обратно и да не влизат и други злини в селището, е необходимо около него да се постави магическа преграда, за да ги спира. Затова народната вяра препоръчва: „...За да бъде запазено селото от такива напасти и болести, когато ще се засели едно село или се е вече заселило, да бъде *заорано*, да се извърши обредният обичай, наречен *заораване*...Обредът се извършва по този начин. Намери се в гората дърво, което е близнило, т.е. из корена има два клона; тия

близнаци се отсичат и от тях се правят хомотът, воището и ралото, т.е. дървените части на ралото. За да се направи палешникът, железният уред на ралото, трябва да се събере желязо от девет кази (околии) било от касаби (градове), било от села, но да бъдат от различни околии. Желязото намерено, трябва палешникът да се кове от двама ковачи, които са братя близнаци. Палешникът трябва да се кове само нощно време, и то в потайна доба; като пропеят първи петли, работата спира. Ковачите, додето коват желязото са свършено голи. Ралото е направено, палешникът е скован и натъкмен. Сега иде ред да се намерят волове, които да теглят ралото, и момци орачи. Воловете трябва да бъдат близнаци, и то юнци и орачите момци трябва да бъдат също така близнаци. Когато заорават селото, орачите момци са свършено голи и единият от тях води воловете, а другият държи ралото. Заораването също се върши в потайна доба. Браздите на туй заораване трябва да бъдат три концентрични кръга, на разстояние един от друг, колкото три лакъта или аршина” (Маринов 1981, 741-742).

Горното описание изгражда почти еднотипната структурна схема на обредното заораване на селище. Всеки локален вариант се изпълнява в тази последователност с някои конкретни специфики. Като илюстративен пример ще посочим този от с. Хухла в Източни Родопи (Райчевски 1992, 66-67). Там две или четири жени изпридат за една нощ, без да проговорят през цялото време, две дълги нишки – едната бяла, а другата червена, и ги усукват заедно като мартата. С нея заграждат мястото, определено за изграждане на новото село. След това двама близнака заорават избраното място в кръг, като теглят браздата покрай мартата така, че отхвърляната от ралото пръст да я зарие. В друг спомен от същото село заграждането с мартата става след заораване, като се поставя в изораната бразда. Но и тук най-важното условие за точното и правилно изпълнение на обряда е ралото да бъде приготвено

за една нощ от цяло или близнило дърво. Приготвят го двама близнака, които после извършват и обредното заораване. Те сами приготвят всички обредни предмети и са главните обредни лица: изковават железния палешник, приготвят ралото и хомота, изорават браздата, запалват „новия огън” и всичко това трябва да извършат в „потайна доба”, до „първи петли”, пазейки пълно мълчание съблечени съвършено голи, без да бъдат видени от никого не само при извършването на обреда, но и при отиване и връщане.

За село Гъмзово, Видинско има спомен, че ... В нашто село морой (вамфир) не става. И чумата не идва... Защото нашто село така е преправено от три бабички, съблечени голи и с разплетени коси... И качили се на кросното като на кон и с три черни бика, родени в събота и са обикаляли три пъти нашто село в събота. (Тодорова 2003, 539).

Много вярвания казват, че вампирът може да бъде убит само от човек – съботник, защото само той може да го чуе, види и победи. Тези хора – съботници, в някоя съботна нощ се събличат голи и намазват телата си с „илачета”, за да не може да ги познае демонът. С нож в ръка те обикалят селото и свирят с уста, за да примамят устрела и да го убият (Попов 1996, 228).

В защитата на селищното обитаемо пространство се използва и апотропейната сила на *жив огън*, познат още като *божи, див, млад, нов*. (Сумцов 1889, 127-129), (Стоилов 1906, 68-85), (Маринов 1981, 744-746), (Арнаутов 1969, 204-277). Той се прилага при общоселищно подновяване на стария огън и по-често при поява или заплаха от епидемични болести по хората и добитъка. Най-често срещаните варианти при общоселищна опасност са едновременното му използване за подновяване на домашните огнища и обредното преминаване през него на хора и добитък. В тези случаи, голотата е задължително условие, както за добиващите огъня, така и за прекарващите добитъка през него.

Когато в селището се появи някой Устрел (вамфир) и започне да мори стадата и селяните не могат да намерият вамфирджия – съботник да го убие, се използва защитната сила на жив огън. В защитен вариант от Бургаско, ...”Преди изгряването на слънцето, в първата събота след появяването на Устрела, глашатаят в селото ще разгласи с вик да изгасят всички огневе, като се запрещава дори и паленето на цигари. След това изпъждат от селото всички добитък, освен домашните птици, в куп. Пред добитъка ще отидат в гората двама мъже, имената на които се неповтарят в това село. Тези мъже ще намерят два сухи липови пърта, ще се съблекат съвсем голи и ще почнат да трият липовите пърте, докато се запалят. От живия (тъй наречен) огън на тези пърте, ще запалят два огъня от двете страни на някой кръстопът (където се знае че нощно време обикалят вълци). Между тези два огъня ще прекарат сичкия добитък, ще преминат и те, и ще откарат добитъка на противната страна далеч. От живия огън ще занесат да си захванат пак огън в селото. Няколко дни не пущат жива душа да отиде към оная страна, където се палиха огньовете. И добитъкът престава да мре (Русев 1891, 134).

В друго описание (Маринов 1981, 746) се доуточнява, че ...Ако пък тоя жив огън се произвежда против епидемия по добитъка и стоката, тогава освен дето пак всяка къща подмладява огъня на своето огнище, но още с тоя огън се накладва друг голям огън в някоя тясна клисура или пък в някоя изкуствено прокопана пътека в някой бряг или могила и през тая клисура или през тази тясна пътека прокарават сичкия селски добитък. Говедарите и конярите, които ще прекарават добитъка, трябва да бъдат съвършено голи; поради това тоя обред се извъшва на много отстранено или затулено място и тамо жена не бива да присъствува, а само мъже.

В някои родопски варианти двама голи мъже стоят от двете страни на огньовете, размахват саби и ги кръстосват (Пасков 1897, 185), (Дечов 1903, 90).

За общоселищна защита против епидемични болести е позната и обредната практика за провиране на всички през магическа дреха. За нейното приготвяне „... Намира се черен овен, но да не е подвит; остригва се вълната, изпира се, изсушава, извлича, изпредва, навожда, изтъкава и от плата скройва се и ушива дреха. Това обаче трябва да се извърши за една нощ. Вечерта вълната да се остриже, и то после заход слънце, а дрехата да бъде готова сутринта преди изгряването на слънцето. Тая дреха, приготвена по този начин, е магическа и лековита. През тази дреха се провират всички домашни – стари и млади, мъжки и женски. Обаче когато се провират през дрехата, те трябва да бъдат голи, поради туй провирането става нощно време, у потайна доба и поотделно мъжете, поотделно жените. Провирането става вън от селото или в градина, или в гръстелник, или в нива. Такива люде, които са се провирали през такава магическа дреха, стават неприкосновени за никакви болести (Маринов 1981, 743).

По много места общоселищна заплаха са и различните митологични същества, особено змейовете. Както отбелязва Димитър Маринов: „...Народното вярване утвърждава, че когато настъпи суша и не помагат нито пеперудата, нито Германът, тогава в околността на едно или няколко села се е заселил змей, който или дебне да открадне някоя мома, върху която е хвърлил око, или пък ще опустошава нивите... Авторът уточнява, че това се отнася,... когато всякъде наоколо вали дъжд; само в туй село или в тия две – три села близки едно с друго не капва ни капка дъжд. Облаци се задават, гърми и се святка и вижда се как дъждът луи в околните села, а в туй село няма; облаците заобикалят. В тоя случай народното вярване утвърждава, че змей се е заселил в околностите на туй село. Тоя змей не е от ония, които народното вярване счита за домашен, местен змей и който е полезен, защото пази нивите от градушка, но е змей чуждостранен, който е дошел с грабителска цел и той не дава

на облаците да вали дъжд. И тоя змей се гони... Гонката на змей е тайствен обреден обичай и него никой не може и не смее да види. Гонците са момци или млади женени мъже, но едри и силни физически. Всеки гонец приготвя дебела тояга, която се нарича кривак. С тоя кривак се мушка навсякъде, дето се предполага, че се е скрил змеят.

Когато настъпи голяма вечеря, т.е. близо до среднощ, гонците тръгват... Гонците са голи-голенички, нямат на себе си ни риза, ни гащи, ни капа на главата, ни цървули на краката. Додето трае гонката, гонците не смеят ни дума да кажат, ни глас да издадат; те трябва да бъдат неми. Народното вярване утвърждава, че ако някой от гонците продума или издаде и най-малък глас, той се разболявал, оградисвал от лошата болест; вярва се, че го е ударил змеят. Същото сполетява и всекиго, който би видял гонците и би проговорил нещо... Гонците влизат във всяка къща, във всяка кошара, зимник и други сгради и мушкат с криваците си във всяко кюше; те влизат и в окопите и мушкат, обикалят около купите слама и пластовете сено и мушкат в тях.

Всички селяни трябва да са скрити, особено женската челяд, защото ако някоя мома, жена или булка се появи, змеят, подгонен от гонците, може да я грабне; па и гонците няма да я заминат без едно хубаво мушкане с криваците. Това се върши и върху всеки човек, който би се появил. Като се извърши тая гонка, вярата народна утвърждава, че змеят е прогонен и дъжд без друго ще вали (Маринов 1981, 739-741).

В друг вариант от Монтанско (с. Котеновци), известен като „Швикалки”, или кога ергените се събличат голи и свиркат, се прави след обичая Пеперуда: ...Днеска че праиме „Пемперугата”. А довечера ергенъте ще праат „Швикалки”. Че се събличат голи и се събират ергенъте от селото. Съберат се и се съблечат голи свичките. На едно място се събличат – на край село у неко къща. И че се съблечат и че си остаат бага-

шо и че почнат и че земат дървья и – „Швикалки”. Швикат (свирят); нищо не окат (викат), нищо не думат. Само швикат; швикат с уста, със ръце – с пръсти. Швикат и бият - ако си закачила на плето ти там, на неко колец си закачила гърне, си закачила тенеке, си закачила нещо – свичко трошат. Да нема змей там! Да го изгонят змейо! Че нема дъжд...И преводат (преминават) от долнио край на селото до горнио. Ама никой не се яви да искача вьнка – като знаат, че има „Швикалки”, нема да искачаш да идеш да ги гледаш. Свеко си седи вьтре. Минат и у сека къща че улезнат, у свек двор. У свеки двор! И всичко, що намерат по двора, че трошат...И нема да иде никой да ги гледа. Секи се кута вьтре. Никой не излиза тогива – коги са „Швикалките” никакъв човек нема да се движи. Само они че са открай до край селото...И не приказват. Нема да приказват, само че швикат и че вьрват и що намерат из дворо, трошат и че заминават и таа къща, и онаа: свеки двор улазат. И като изкарат докрай селото и се врьщат у таа къща, къде са си остаили дреите и свеки, кой койо си е ньегово си се облача и така (Бадаланова 1993, 224).

Пак вьв Монтанско (с. Мартиново) вьрват, че ...Уж от змея не може да вали дъжд. И се сбирали стари ора и викат на младите: „Оти гю не гоните таа ала?” И един старец събира младежите – ергенаше у училищния двор (до оброчището Св. Георги). Секи си се съблича, а старецо е сбрал от сламата на Бьдни вечер и я сохранява за този момент. Като се соблечат сичките голи, стават у куп (събират се на едно място) и старецо обикולי купчинката ергенаше със сламата. Никой не говори! Нито групата, нито он. Пали сламата и она, като изгори, кимва с ръче да врьват. Секи си има клопар (звьнец-хлопатар) и гю носю у руке и хукват към селото. Нема да минават на мостът, а газе преко барата. Клопат по улиците и у сека къща влизат и тресемо (тресат хлопатарите, за да звьнят силно)...У селото нема огън (Малчев 1993, 223).

Горните примери, без да изчерпват многообразието на голотата, са достатъчна илюстрация към разглежданата от нас тема. Те показват, че голото обредно изпълнение е задължително и много важно условие за очаквания краен резултат. Нещо повече, то съдържа и привнася част от полисемантичният код на магическия обред. Според Михаил Арnaudов, голотата в обреди и култови действия „... има за назначение да осигури неутралитета, ненамесата на вредни сили, които биха могли да компрометират цялата магическа техника. Касае се тук именно за предпазване на магическия агент, бродницата, от враждебната намеса на духовете.” (Арnaudов 1971, 278). Определяйки голотата като катартическа обредност, той и приписва „...главно назначение да закриля човека в изпитание или по-специално човека в момент на една религиозна или магическа церемония, от зловередното посегателство на невидимите духове...Голотата укрива наблюдателя или магьосника, като го поставя в безопасност пред вещиците” (Арnaudов 1971, 279, 271).

Това разбиране е твърде периферно и не навлиза в същностната конкретика на условието за голото обредно изпълнение. При по-задълбочена аналитичност се забелязва, че обредната голота е съотносима и се изявява едновременно и паралелно с още две задължителни обредни условия – обредно мълчание и обредно време (в потайна доба). Тук откриваме задължителната троичност в многоаспектната магическа структура, където на тройно ниво с по три различни начина се кодира основното имитативно обредно съдържание. И тъй като всеки магически обред е абсолютно подчинен на основният магически принцип за подобие, при който, за да стане нещо реално тук (в този свят), имитативният му модел трябва да бъде изграден там (в другия свят), то голотата се явява като един от трите обредни кода на отвъдното. В народните мироведни представи другият свят се обозначава с нощта (тъмни-

на, потайна доба) и тя е първият имитативен магически код на отвъдното. Вторият му код е обредното мълчание, защото човешкият говор е присъщ на човешкия свят, а в другия цари безмълвието. В тази последователност третото кодирано обредно ниво на другия свят се осъществява от голото изпълнение на обреда. Това условие е резултат от традиционната мирогледна логика, според която дрехата е културен продукт на човека и е присъща само за неговия свят, а голотата е състояние на отвъдното. Разбира се, тази цифрова последователност е условна, защото и трите обозначителни кода на отвъдното са равнозначни, затова са задължителни и едновременно проявяващи се.

И така, голото изпълнение е основно, важно и задължително условие в магическата обредност на селищната защита. Голотата е структуриращ елемент на магическия обред, който кодира другия свят като обредно място.

Литература

Арнаулов, М. Празничен огън. Из историята на българските годишни обичаи. В: Очерци по българския фолклор, т. 2, С., 1969, с. 204-277.

Арнаулов, М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. 1, С., 1971.

Бадаланова Ф. „Швикалки”, или кога ергените се събличат голи и свиркат. В: Фолклорен еротикон. Т. 1, С., 1993, с. 224-225.

Дечов, В. Среднородопското овчарство. СБНУ, т. XIX, 1903.

Княжески, З. Български поверия. Журнал Министерства народного просвещения, т. 52, 1846, с. 204-213.

Малчев, Р. Уж од змея не мое да вали дъжд. В: Фолклорен еротикон. Т. 1, С., 1993, с. 222-223.

Маринов, Д. Жива старина. Книга първа. Вярванията или суеверията на народа. Русе 1891. В: Избрани произведения . т. II, С., 1984.

Маринов, Д. Градиво за веществената култура на Западна България. СбНУ, кн. XVIII, II, Материали, 1901. В: Избрани произведения т. II, С., 1984.

Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. В: Избрани произведения, т. I, С., 1981.

Пасков, В. Стопанова гозба. СбНУ, т. XIV, 1897.

Попов, Р. Народен светоглед. В: Странджа. Материална и духовна култура. С., 1996, с. 216-236.

Райчевски, Ст. Обредното заораване на селище при основаването му.

Сп. Български фолклор, 1992, кн. 1, с. 64-68.

Русев, Ст. Устрел. СбНУ кн. 5, 1891, с. 131-134.

Стоилов, А. П. Почитане на огъня. Периодично списание на Българското книжовно дружество, кн. LXVII, 1906, 1-2 свезка, с. 68-85.

Сумцов, Н. Т. „Живой или Божий огонь”. В: Культурный Переживания”, № 54, Киев 1889, с. 127-129.

Тодорова-Пиргова, И. Баяния и магии. С., 2003.

КАНОНИТЕ НА ЛЮБОВТА В СЕЛО ЕРКЕЧ ИЛИ ЕРОТИКАТА В ПРЕДБРАЧНОТО ОБЩУВАНЕ

Мария Арбова-Демирева

В българската народна култура любовта между младите е най-съкровено и хубаво чувство. В недалечното минало формите на общуване между тях са продиктувани от патриархалния морал. Контактите на момата с момъка са ограничени и строго регламентирани от неписаните правила на тази традиция. Малко са възможностите им да изразят публично чувствата си един към друг. Според традиционните норми на поведение такъв случай им се предоставя на определени дни. Срещите между тях се осъществяват винаги под строгия поглед на майките или бабите им. В случаите, когато жените от семейството не присъстват, момата е или с група моми, или поне с дружката си.

В настоящия доклад ще представя съобразно празничния цикъл, нормите за поведение на момите и ергените, както и възможностите им за ухажване, разрешено от т.нар. обичайно право. Във всеки един от обичаите, които ще разгледам се дава възможност за показване по определен начин на любовта между двама млади, за общуване между тях.

Редица празници, обреди и обичаи, играят съществена роля при избирането на партньор и утвърждаването на тази връзка пред обществото. Българските традиционни норми са категорични, че мома, която не е била лазарка и момък, който не е коледувал, нямат право да се оженят. Това са два от основните празници, които са важни за техния социален статус.

Лазарските обичаи разкриват обществените норми на поведение и начини за общуване между хората, при тях се засягат елементите, отнасящи се до любовта на младите, тяхната предстояща женитба и бъдещия им семеен живот.

На момичетата, които имат право да придобият нов социален статус и да заемат определено място в обществото, вече е разрешено да се кичат, да обличат празнични дрехи, да се държат и обличат като моми. Всяка една мома е водена от желание да се хареса и мечтае за женитба.

С лазаруването започват първите момински трепети на момичетата, стигнали на възраст за женене. Групата на лазарките се състои от моми и сгоденици, те могат да играят на голямото хоро, да бъдат любени или да им предстои женитба. Момичетата, които за пръв път лазаруват и се замомяват, се вълнуват за това дали ще ги забележат тези, които тайно са харесали. Самите лазарки, които още не са сгодени, имат възможност да бъдат със своите любими при участието в самия обичай и очакват да приемат годеничеството от *сгодениците*. В очакване са и момците, които заергенуват. Тези от тях, които са си харесали вече момиче, ще го погледат как играе на лазарското хоро, как се е нагиздило и там ще изявят според обичая намеренията си. Това се забелязва от всички – неговите близки, роднини, приятели, от цялото село. Като кулминация в посветителната активност на момите се явява моментът на извличането на хорото. Вечерта на *Долъник*, момците се появяват като действащи лица, участващи в празника, отново след засвирването на гайдата. Там към момите се присъединяват „кумовете“, като се хващат в началото и в края на лазарската верига. Тяхната задача е да изведат лазарското хоро (*буенка*) от *Долъник* – нагоре, като същевременно се стремят да го скъсат. Това не е лека задача, тъй като лазарките пък дърпат хорото назад и здраво го крепят. Момците са обладани от голямо желание да покажат силите си, докато момите се стре-

мят да докажат, че „с достойнство мома се залюбва, а не със сила“. Обичаят много повелително налага своите норми като общозадължителни и поставя любовта на младите на първо място. Случва се момък да хареса мома, която не е по сърце на близките му, но те не се противопоставят, тъй като обичаят с изключителна сила и властност утвърждава и налага избора.

Много важен посветителен момент за момците и тяхното съзряване се явява коледуването. При избора на коледарска група, от съществено значение за момъка е от коя махала е момата, която харесва. Всеки коледар отива в оная *куда*, която ще пее в махалата, където живее неговата избранница или сгоденица. При разпределянето на „*кудите*“, стананикът определя кои ще бъдат техните водачи, като обикновено това са най-често сгоденици.

Момите очакват коледарите с най-голям трепет. Още от Игнажден те започват своята подготовка за Коледа – тогава пукат „патлаците“ за коледния кравай, нижат ги на конци и се надпреварват коя повече да наниже, за да направи по-голям кравай. Самото подготвяне на кравая предизвиква нежни трепети у влюбените. За украсата му, любимия тайно е оставил пред вратата на момата чемшир и „*скрипки*“. До пристигането на коледарите, тя стои в трепетно очакване, забрадена с най-хубавата си вала и ръченик, боднала над ухото си „*скрипки*“. За следващата вечер, когато всички коледари се събират у стананика, момите също отиват там облечени празнично. Те играят до късно, наблюдавани само от него и неговата съпруга.

Безспорно най-чаканият и вълнуващ момент за младите е Сурваки. Като съмне момците отиват всеки при своята мома, сам, носейки не сурвакница, а шише сладка ракия. Поздравявайки я с празника, черпи с ракия, а момата го дарява с кърпа.

Харесването и любенето на младите става на хорото, на седянката и валянката. При избирането на момата, момъкът гледа да е работна, оглежда дрехите ѝ, които показват нейното

усърдие при изработването им. Хорото представлявало интерес и за майката на момчето, тъй като давало възможност да види коя мома си е харесал. В същото време то било празник за младите, виело се на хорището по цели часове и давало възможност да общуват помежду си, да разкриват своите чувства, а също така и да бъдат близко един до друг, като се има предвид суровия морал и нравите на хората в селото.

Първо празничното неделно хоро се започва от момите и едва засвирването на гайдата е сигнал, и позволение на момците да се включат. На ергените било разрешено да се хванат всеки до своята мома, играели големи, затворени, „чисти“ хора, държейки се за коланите, разменящи си мили погледи помежду си. Вече по мръкнало, гайдата засвирва мотив, сигнал за следващия етап на хорото – щипане на момите, скандиране на неприлични текстове и т.н.

Седянката е място за срещи и веселие, на нея младите се харесват, опознават и любят. Социализирането им, осъществяването на контакт между тях им се предоставя именно тук, наред с валянката и на хорището. Там те са имали по-голяма свобода да изразят чувствата си един към друг, без да нарушават общоприетите норми на поведение, като същевременно сами са изграждали и формирали етиката си. Тук те придобиват известна самостоятелност и автономност. В края на вършитбата и след нея активно се правят седенки и белянки. Седенките се правят по махали, на открито място извън дворовете, обикновено на кръстопът, та момците по който и път да тръгнат, да стигнат до момите. Първо се събират момите, започват да предат и пеят, а когато се стъмни се запалва огъня, явяващ се като център на седянката и носещ сакрални функции. Той разпалва любовния плам на младите, символ и покровител е на семейството. Именно седянката е мястото, където те се срещат, харесват и уговарят за бъдещ семеен живот. Момците идват по-късно, застават отстриани, започват да

свирят, разменят си шеги и закачки, подхвърлят си реплики, наловени заедно с момите играят хора.

Друг един момент от бита и трудовия живот на еркечани, където трудът е съчетан с песните, игрите и любовта на младите е валянката. Тя е превърната в своеобразен празник, там наред със седенките момите и момците спокойно са изживявали своите любовни трепети. Тя е повод младите да се видят насаме, без да бъдат оглеждани и преценявани от по-възрастните, но също така без това да престъпва моралните норми. Валянките са в периода след Кръстовден до края на ноември, като се осъществява едно постепенно активиране на валянките за сметка на намаляващите седенки. Тя се прави в къщата на една от момите, като тя кани дружките си на събирането. Момите са облечени всекидневно, но задължително спретнато и чисто, закичени с цвете, което да дарят на своя избранник. Момците и тук идват по-късно заедно с гайдата, и с тяхното пристигане се оживява валянката, те се включват сами в работата, без да са поканени, само за да бъдат няколко минути близо до любимата си. С тяхното идване събирането придобива по-свободен характер – наред с игрите се прибавят и *къщните* хора. Започва валянето – мома срещу момък, като всеки момък иска да седне да валя със своята мома, на колене един срещу друг. Така той има възможност да изкаже чувствата си с шепот на ухото, а на момата – да му дари китката си. Това е най-интимният възможен контакт между двама млади.

При валянето по двойки, водени от взаимно чувство, другите младежи вдигат шум, играят хорá, свири гайда, за да не пречат на влюбените. За мечкосването на навоите се избира само една влюбена двойка, чиято любов е придобила широка известност. Валянката продължава до късно през нощта, отново с гощаване и веселба.

Участието на момите и момците в празничните ритуали, разкриват тяхното завършено и в частност полово съзряване,

а от друга страна и тяхната социална зрялост. Тази задължителност на участието им в тях показва голямата обредна роля и важността им, тъй като е свързана с приемането им в групата на възрастните. Участието им ги легитимира и разрешава да водят пълноценен момински и ергенски живот.

Въпреки строгите патриархални норми в селото, необходимостта от предбрачното общуване на младите е осъзнато от техните близки, като им дават възможност да изживеят своите любовни трепети и да изберат своя партньор.

Бележки

1. Публикацията е подготвена по теренни проучвания на автора, съхранявани в ИМ – Поморие.

2. Арбова-Демирева, М. Валянката при еркечаните – минало и съвремие. В: Еркечки Великден, 2007, с. 47–49.

3. Йорданова, Л. За обичая лазаруване в България, В: ИЕИМ кн. IX, 1966, с. 107–162.

4. Каринтова, Евдокия Лазаруване – в-к „Завет“, бр. 663–664, 15–30 април 1938.

5. Милетич, д-р Л. Старото българско население на Североизточна България., С., 1902.

6. Чухлева, М. Лазари в с. Козичино – в-к „Черноморски фронт“, бр. 5613, 23 април 1965.

7. Урумова, Р. Някои зимни обичаи с мъжки обреден персонаж при еркечаните – ИМЮИБ, т. V., 1982, с. 133–143.

СВАТБА В ПОНЕДЕЛНИК

Розалина Гогова, Магда Милчева

Многопластовият комплекс на сватбената обредност е насочен към осъществяване на основната функция и на жената, и на мъжа – продължаването на човешкия род. Свързани в семейство те извършват акта на творение, който е кулминацията на сватбата. Създаването на дете е съкровено желание, смисъл на живота, тайнство и магия. То е свещено, когато е благословено от Бог и социалната общност.

Обредността около годежа, сватбата и след сватбата е илюстрирана синтезирано в следната народна песен:

*В понеделник пили ракия,
Във вторник годеж правили,
В сряда са дара кроили,
В четвъртък са го съшили,
В петък засевки правили,
В събота дар събирали,
В неделя сватба дигнали,
В понеделник окроп играли,
Във вторник було върлили.¹*

Целта на съобщението ни е да разгледаме еротичното в кулминационния момент от сватбата, акцентирайки на песните и съпровождащите ги действия. Това е времето от неделя вечерта, наричана *венчана вечер* и понеделника след сватбата.

Ползвани са теренни проучвания на авторите и материали от фонда на отдел „Етнография“ при РИМ – Хасково. Трудно и с голямо притеснение информаторите казват текста на песни-

те. Това може да се обясни със спазване на приличие от хора със здрав морал и грях от Бог. Въпреки това, записи на непристойни песни има още от началото на събирането на етнографски материали. Информаторите знаят и подчертават, че „мръсните“ песни, за да изпълнят предназначението си, се пеят на определено място в определено време от определени хора.

След изпращането на кумовете идва времето на *венчаната вечер*. Леглото на младоженците се приготвя от помайчимата или лелята. Всяка мома приготвя риза и дълга възглавница (*бабина възглавка* – Бориславци), специално за тази вечер. При извеждането на булката от дома ѝ, тя стъпва на венчаната възглавница, когато се прощава със своите роднини. При венчането в църквата младоженците стъпват на същата възглавница.² Помайчимата съблича булката и я оставя само по риза. Пуска през пазвата ѝ три пъти сапун, да се „лъзгат“ рожбите – да ражда лесно. След това зашива пазвата ѝ с червен конец, „да не бара тази вечер зетя, че ще берат гърдите ѝ, когато кърми и да не се разсейва“. Младоженците „лягат заедно на възглавницата да се милват, да са заедно през целия си живот“. Докато те са усамотени, сватбарите повишават градуса на веселието с иносказателни и директни неприлични думи и изрази, със смешен и ироничен подтекст, с песни, съдържанието на които, насочва мисълта към предизвикване на сексуално желание, за да осъществят младоженците най-важното задължение, да консумират брака, да продължат рода.

Хей, шурдан, хей, бурдан, (препява се преди всеки стих)

Мама ма прати да ти дам

Тенката снага – армаган.

Чувяк ли си да ти дам,

Ти га стори дармадан.

Мама ма прати да ти дам,

Бялото лице – армаган.

Чувяк ли си да ти дам,

Ти го стори дармадан.
 Мама ма прати да ти дам
 Белите ненки армаган.
 Чувяк ли си да ти дам,
 Ти ги стори дармадан.
 Мама ма прати да ти дам
 Белите ноги армаган.
 Чувяк ли си да ти дам,
 Ти ги стори дармадан.
 Мама ма прати да ти дам
 Бялото пѣпче армаган.
 Чувяк ли си да ти дам,
 Ти га стори дармадан. (Доситеево)³

Непристойните жестове и подвиквания, подхвърляне на думи с еротично съдържание, изпълнение на „не-по-ред си“ песни, текста на които е ориентиран към сексуален акт, засилват магията с емоции и водят настроението на сватбарите към кулминацията.

На бас са фанали
 Момчи и момичи (2)
 На анно да легнат
 Да са ни досегнат.
 Момчето легнало,
 Легнало, заспало,
 Като кротко ягне.
 Ала на момиче,
 Сън не му дохожда,
 Само се обръща,
 Като мряна риба.
 Той на момчи дума:
 Ставай, момчи, ставай,

*Баса да развалим,
Кеф да си напраим. (Доситеево)⁴*

Помайчимата следи за честността, „моминското“ на булката. Тя изнася пред свекървата, свекъра и сватбарите ризата на решето и се провиква: „Иху!...“. В Динево, като се изнесе ризата на булката, се пробва с ракия. Ако е от кръвта на булката, цветът ѝ не се променя.⁵ В Долно войводино поливат ризата с оцет, за да установят девствеността на булката – „ако кръвта светне като злато е моминското“.⁶ В Българин казват: „Ракията излезе“ след като се покаже ризата на булката. В Голямо Асеново заедно с поддевера и поддеверицата влиза и гюладжията, който докато не види „честта“, не засвирва.⁷ В Бориславци свождането на младоженците се нарича *срещу понеделник*. При тях влизат две женени етърви, които трябва да са свидетели на честността на булката. Зетят дефлорира с пръст невястата.⁸ След това гръмва с пушка, но това трябва да стане, след като кумът се е прибрал в дома си. Когато се чуе гърмежът, помайчимата взема жив петел и с него повежда хорото – „играят петела“ с песен:

*Ишалла, машалла, момина майка!
Какво ѝе, какво ѝе чедо родила:
На снага, на снага тънка, висока,
На лице, на лице бяла, червена.
Майка си, майка си не засрамила. (Маточина)⁹*

На това хоро всички пият „блага ракия“, направена от поддевера. Шишето се украсява със зелена китка и червен конец. Всеки от играещите забива монета на една ябълка, която се дава на майката на булката, когато ѝ носят благата ракия. Хорото става все по-буйно, „полудяват и мъже и жени“ (Младиново), а съдържанието на песните – все по-цинично.

Гургур насе говеда,
 Гургурица – телците.
 Гургур дума Гургурица:
 Дай ми, мари, от нези (2)
 Дето седиш въз нези. (Маточина)¹⁰

Мър, Марийке от Мъглиж,
 Обърни са, та го виж,
 Как ми стърчи като шиш.
 Да та бутна, ще заспиш.
 Мъжко дяте ще родиш.
 Да го кръстят Марко,
 На сички ж' дай по малко,
 На тебе – най-малко. (Доситеево)¹¹

В Царева поляна кумът се изпраща след като се пие благата ракия, през нощта в неделя. Някои сватбари си чернят лицата, мъже обличат женски дрехи, забраждат се с чумбери. Хорото се води от свекъра, като на врата му се слага хлопка и лопата. На свекървата се дава кросно, правят ѝ гердан от кори. Песента е:

Марийка дума Никола:
 Любе, Никола, Никола,
 Знаеш ли, любе, помниш ли,
 Кога се двама любехме (2)
 Любехме и се земахме,
 П---а ми беше чашичица
 А сега – като паница. (Царева поляна)¹²

Присъствието на моми и ергени на тази част от сватбата е забранено, защото те не са „узрели още“ за създаване на семейство, не бива да чуват съдържанието на песните.

Консумирането на брака е своеобразен връх както в сватбената обредност, така и в социалното положение на младоженците. Достигнали и преодолели този връх, са приети като равноправни членове в общността на семейните.

Във всички селища, на хорото при пиенето на благата ракия, някои от сватбарите се маскират. Наричат се *мечка, мечкадар, магаре, булка, товарна (бременна) жена, бебе (дърво, увито в пелени), просяк, цигани*. Обикалят цялото село и събират пари за булката. Мечкадарят води мечката, просякът събира пари за булката. Някой облича дрехите на булката, други начернят лицата си, слагат си гердан от червени чушки и закачат маскираната булка. На двора се пали огън, маскираните го прескачат, играят около него хоро на песен.

*Щиванке, дърта брантийо,
Кога покрай нас заминваш,
Ни дрънкай бяли бакъри,
Ни мятай поли шарени,
Ни си повдигай бял дюлбен,
Че ми изгори бял джигер.
Прикрий си, холам, лицето,
Че ми изгори сърцето,
Не мятай поли шарени,
Ни дигай хаджи от дюкян,
Хаджията, баш чорбаджията,
теб да тича и гледа. (Йерусалимово)¹³*

По традиция, благата ракия се носи рано в понеделник от роднини на младоженеца на родителите на булката и на кума. На разсъмване се приготвят две шишета с блага ракия, на които се връзва червен конец. Едното е за майката на булката, другото за кума.

Почти до средата на ХХ век маскирани носят благата ракия – двама мъже – единият е облечен като булка, а другият –

като младоженец, с голяма лула от кратуна – нарича се *чауша*. С тях отиват и други сватбари, с начернени лица.¹⁴ По пътя те се опитват да откраднат *булката*, удрят тенекии, „хвърлят“ закачки, играят хоро. Песните, които се пеят на това хоро са с откровено еротично съдържание.

*Пасала Пунда кокошки
По дърварски пътеки
Срещнала Куро на пътя.
Пунда на Куро думаша:
Бре, хайде, Куро, със мене,
Да идем долу в дерето,
Там да са, Куро, поебем,
Бебенце да си сториме. (Левка)¹⁵*

Интересен е текста на песента, с който се описва женски полов орган:

*Мар булка, булка дрънкулка,
Имаш ли си червенко,
Червенко, още пембенко,
Пембенко още шиленко?
А булката отвърна:
– Имам, имам сичкото,
кото имат другите,
яс го имам същото!¹⁶*

По пътя черпят с ракията всеки срещнат и искат пари за булката. В къщата на родителите дават на майката на булката и след това на бащата да отпият от богатата ракия и пеят:

*Добрутро свате,
Ракия ти носем,
Със сребърна чаша,
С позлатено шише. (Левка)¹⁷*

Момините откриват *булката* и я скриват в мазето. *Чауша* я търси и целува като я намери. След това отиват у други близки на *булката*. Връщат се в дома на младоженците и „развалят *булката* и *чауша*“.

След това се носи блага *ракия* на кума, който ги гощава на трапеза.

Във *Вълче поле* благата *ракия* се носи на кума още вечерта в неделя. При поднасянето се пее:

*Стани, стани, куме,
Ракия ти носим,
Със шише умийно,
Със блага ракия,
Със чиста кумица.*¹⁸

Ако се окаже, че *булката* не е честна „не се играе петел“. Викат: „Шомбара кале шикалка, няма сватба никаква!“ Не се прави блага *ракия*, не се маскират, не се пали огън, не се играе хоро. Някога са качвали нечестната *булка* само по риза на голо магаре, обърната към задните му части и са я връщали на майка ѝ. В края на XIX век, се въвежда традиция да се иска нива от баща ѝ, за да се „замълчи нечестieto ѝ“. ¹⁹

В тези случаи, когато носят *ракията* на кума, пеят:

*Добрутру куме,
Носим ти ракия
Със сребърна чаша,
На дъното пробита
Булката Ивана,
Изляла ебана.*²⁰

Сватбеният карнавал, в който участват определени обредни персонажи, се прави след установяване на положителният резултат от брачното свождане. Със своите облекло, действия и диалози с подчертано еротично звучене процесията предиз-

виква радост, веселие, смях. Според В. Я. Проп „раждането на дете или символното ново раждане в инициационните обреди и сходните на тях, се съпровожда от смях, на който се приписва силата не само да съпровожда, а и да създава живота. Затова навлизането в живота се съпровожда от задължителен обреден смях.“²¹

На обредно и митологично ниво маскирането означава участие в разрушаване и създаване на социален и космически порядък. Маскирането при сватба е начин за магическо въздействие върху отвъдното, за да се постигне желаната плодовитост на новото семейство.

Рано сутринта в понеделник след сватбата, свекървата и подзълвата събуждат всички в къщата, да не ги сварят сватбарките в постелите. Когато те дойдат, събуждат младоженците и оглеждат „нахапана ли е булката“. Подтекстът е ясен – трябва да се установи дали през първата брачна нощ всичко е протекло както трябва.

Според традицията, в понеделник булката трябва да се заведе за пръв път на извор, на вода. Като нов член на семейството и социалния колектив, тя трябва да се представи на водата.²²

Подзълвата взема кобилищата и бакърите и заедно с булката и жени-сватбарки отиват към кладенеца за вода. Една от жените носи тенекия за тъпан, други – пръчки от стебло на царевица за свирки и кемеи. Носенето на тенекии и стебло от царевица от жените, придружаващи обредното шествие до вода, допълва имитативните действия за оплодяване – чукането на пръчките по тенекията, шумът и песните продължава магията за правене на любов.

По пътя пеят хороводни песни и играят хора.

*Я снощи, мамо, га ходих
На студен, бистър кладенец,
Тамо си, мамо, заварих*

*Хаджи Севова Марийка,
Студена вода точеше,
Студена вода, ледена,
Момина душа, медена.
Селям ѝ дадах, не взе го,
Китка поисках не дава,
Севдалър, мамо, бевдалър,
Севдата нищо не мяса,
Ни болест да я преболиш,
Ни треска да я претресеш. (Славяново)*

Сватбарките продават на булката кобилицата и бакърите, които се оставят до кладенеца. Една от тях пада, като че ли е сколяна ударена в коляното. Подзълвата дава на булката кърпа да я превърже и тя оздравява.

Това, което прави булката на паднала, „умряла“ жена, като я съживява и дарява с булчинска кърпа, носи заряд на имитативна магия – падане (смърт) и ставане (раждане), което потвърждава намерението на сватбарите да присъстват на зачатие и раждане.

Булката започва да налива вода в бакърите, а сватбарките хвърлят в тях чимшир и боклук и подхвърлят закачки: „Булка, не можеш да извадаш чиста вода!“

Хвърлянето на клонки чимшир, шумки и пари в бакърите с вода подсказва идеята за зачеване, а изливането на вода – раждане. Действията и мислите на сватбарите в този момент са определено еротични – да покажат и научат булката как се раждат деца с пожеланието – докато има вода, т.е. докато свят светува.

Булката излива водата и налива нова, а сватбарките хвърлят в нея кукла. Подзълвата ѝ дава една кърпа да повие „бебето“. След това напълва бакърите и тръгват обратно към къщи, пак с хороводни песни и хоро, под съпровод на удари върху тенекия с царевични стъбла.

Хвърлянето на кукла във водата, която булката налива, може да се приеме като резултат от научените уроци и изпълнени задължения. „Вижте, какво извади булката!“ – казва една от сватбарките.

Пред дома сватбарките викат бабата да излезе и види какво е извадила булката от кладенеца и ѝ дават „бебето“.

Със закачки и веселие сватбарките учат булката да мете. Тя събира боклука и го изсипва в корито.

Сватбарките слагат бабата в коритото и искат да я хвърлят, но се обръщат към булката: „Ако ти трябва бабата, ела да я вземеш, да я купиш.“ Тя им дава пари, дарява бабата с калци, торба и пари. Сватбарките цапат лицето на бабата и карат булката да я измие и целуне.

Еротичен е и моментът на спасяване на свекървата от „развилнелите се сватбарки“ – булката дава пари, дарява с кърпа или чорапи (вместилище на зачеване) свекърва си – поредното действие за приобщаването ѝ към новото семейство.

Една от песните, които се пеят е за невестата, която рано става и точи баница. Разточването на баница рано сутринта, в закачките на българите се определя, като израз на задоволеността на жената от действията на съпруга ѝ през нощта.

*Купил Тодор магаре,
Раничко да му пореве,
Булчето да му събуди.
То не изрева магаре,
Излопа мишка в нощвите,
Та ми събуди булката.
Булката рекла – съмна се,
Станала зелник да точи.
Доде замяси зелника,
Чувал брашно измясила,
От три бунара водата,
Пък ѝ водата не стигна,*

Та от гьола загреба,
Загребала ѝе жабата,
Замесила ей зелника.
Корите като вратите,
Крашника – като гредите.
Турила го в пон'цата,
Турила е връшника.
Седнали зелник да ядат,
Нящо врякна в зелника,
Сички викат: „Буба е.“
Баба вика: „Жаба е.“
Дядо на баба думаше:
Дони, бабо, вилата,
Да разтърсим зелника.
Грабнал дядо вилата,
Та рътърсил зелника,
Та изгонил жабата.
Та намерил дядо,
На баба посталите,
На дядо цървулите. (Вълче поле; Левка)²³

Предполагаме, че това е свързано с вярванията за жабата. Тя е здравеносно божество и покровител на родилките. Включването на жабата в кулминацията на сватбата е свързано с легендата за жаба, която единствена защитава Богородица, когато ражда Исус Христос и от срам иска да се отрече от детето си. Благословена от Богородица, в света на жената жабата е свещена, тя е недосегаема и явяването ѝ в баницата на невестата е знак за скорошно раждане.

Като илюстрация към казаното за жабата, може да ни послужи фактът, че съвременната наука макар и твърде късно, през 1950 година, прилага теста за установяване на бременност чрез мъжка жаба.

„Врякането“ на „нящо“ в баницата и откриването на чорапите на свекъра и свекървата, употребени символно, много целенасочено подсказват какво се очаква от булката. Според митологията на мъжкия и женския крак в чорапите можем да търсим знак за събиране, оплождане.

Веселието продължава с хоро и еротични песни, отправени към членовете на новото семейство на булката. Жените-сватбарки играят склучено хоро, заграждат зълвата и започват да пеят:

*От зълвата сто лева,
 Да дава, да дава,
 Да не станат по-много.
 Даде ги! (2)
 Заграждат девера и пеят:
 От девера сто лева и шише ракия.
 Да ги дава, да не станат по-много.
 Даде ги !(2)
 Заграждат булката и зетя:
 Мари булка хубава,
 Немой кълна петела,
 Да не станеш дебела.
 От булката сто лева
 Да ги дава, да не станат по-много.
 Даде ги!(2)
 Заграждат бабата и пеят:
 Баби, баби, девет баби.
 Събрали са девет баби,
 На Марица, на бистрица,
 Да се перат тенките ризи,
 Тенките ризи, филименски.
 От де ги видя стар, бял дядо,
 Че им събра тенките ризи.
 Баби му са молба молят:*

Дай ни си, дядо, тенките ризи,
Га са женим ша та дарим
Тенки ризи филименски.
Пък дядо им отговоря:
Не ще дядо тенки ризи,
Иска дядо голо хоро.
Заиграли, затропкали.
Гледай, дядо, нагледай са,
Отпреш п...и, отзат дупки.
От бабата сто лева
И тавата с благомото, да дава,
Да не станат по-много.
Даде ги! (2) (Славяново)
Заграждат дядото:
Садил дядо росни китки,
Росни китки в равна градинка,
Научили са до три моми,
Да му берат росното цвете,
Че ги завардил стар, бял дядо,
Че фана дядо първата мома.
Пък тя му дума: Пусне мене,
Пусни мене, дядо,
Че я съм ти унука.
Като се ми унука
Кур ли ми търсиш тука.
Че фанал дядо втората мома.
Мома му се моли: Пусне мене,
Пусни мене, дядо,
Че я съм ти сватя.
Като си ми сватя,
Лягай ми в креватя.

Когато изпеят и последната песен разкъсват пряпора. Двете бели кърпи вземат девера и зълвата, а червената остава в къщата.

Зълвата и девера учат булката да преде, да точи. Тези обредни действия са придружавани с изпълнението пак на „блажни“ песни, на които се играят хора. Деверът се качва на дръвника и изтегля нишка бял и червен конец, навит предварително. Зълвата прави същото. След това дават на булката да запреде, а сватбарките пеят:

*Митю и Донка двамата,
Отишли жетва да женат
В жамбаската корийка.
Женали, що са женали
Седнали да ми пладноват
Митю на Донка думаше:
Любе, Доне ле, Доне ле,
Я викни, любе, та запей,
От едно гърло два гласа,
От един език две думи.
Донка на Митю думаше:
Не мога, любе, не смея,
Това е място хайдушко,
Я имах любе хайдутин
По гласа ша ма познае,
Право при нази ша дойде,
Мене ша в гора заваде,
Тебе ша глава отреже. (Славяново)*

В някои сакарски селища (Изворово, Черепово, Оряхово,) ²⁴ обредните действия в понеделник след сватбата се наричат *окроп*.

Найден Геров, в „Речник на българския език“ т. 3, дава две значения на думата *окроп*: 1) – питие от стоплено вино с черен пипер, подсладено с мед; пият го на сватба. 2) – хоро, което се играе в понеделник след сватбата и пият питие *окроп*. ²⁵

Глаголът *окропих* от руски, на български се превежда: да поръся, да наръся, да попръскам.

Съдържанието на думата окроп, показва целта на действи-
ята в понеделник след сватбата – оплодителна, а попръскане,
поръсване, обливане с вода подсъзнателно насочва към еро-
тика, както и текста на песента, която пеят при игра на хорото
окроп:

*Загуби си Генчо булката,
Във пондельник на ракията.
Тръгнал Генчо да га търси
Тук булка, там булка – няма га.
Че отишъл Генчо в майка хи,
Тук булка, там булка – няма га.
Че отишъл Генчо в леля хи,
Тук булка, там булка – няма га.
Че отиде Генчо в избата.
Там я намери пияна.
По-добре да я пияна,
Отколкото да е ебана. (Черепово)*

В Изворово се прави Мъжка булка, както през Сирната
неделя – арапин с кросно, който и в двата случая носи сим-
воличния заряд на оплождането. Двама мъже, роднини на
младоженеца се маскират – единият е *мъжка булка* (с дрехи
на свекървата и с мъжки гащи), а другият – *арарин* (с чалма,
начернено лице, кросно в ръцете). Ходят по селото, насочват
пушката-кросно към всеки срещнат и искат пари, които са за
булката. От домовете на тези, които са били на сватбата вземат
кокошки и ги носят в дома на младоженците. На хорото из
селището се пее:

*Тъкала Донка престилки.
Доне ле, бяло момиче,
Хем ги тъкала, плакала.
Буля си Доне думаше:
Доне ле, бяло момиче,*

Що тъчеш, лельо, и плачеш?
Донка си бульо думаше:
Бульо ле, мила бульо ле,
Мене ма, бульо, излъга,
Едно ми малко овчарче,
За една хурка шарена,
За една бучка сирене.
Бульо ле, мила, бульо ле,
До тригодишно келеме
Белли ли са му бразните?
Буля на Донка думаше:
И деветгодишно келеме,
Пак са му белли бразните. (Щит)²⁶

След окропа водят булката за вода. Извършваните действията са аналогични с всички селища в района.

Сватбата е събитието в живота на мъжа и жената, което не само разрешава, но и задължава разпасването на поясите, за да извършат „разораване на тяхната си нива“, сакрален момент, в който сексът е определящият. „Работата“ на младоженците и резултатът от нея е наблюдавана с интерес и нетърпение от двата рода.

Еротичните обредните действия и думи целенасочено предизвикват и стимулират съответни аналогични преживявания и действия, които довеждат до изпълнение на най-важната „задача“ за мъжа и жената – възпроизвеждането.

Смисълът на пътя, по който тръгва новото семейство е създаване, раждане и отглеждане на деца, смисъл на живота, най-святото и най-свещеното задължение на човека. Всичко, което се извършва в разглеждания етап от традиционната сватба е толкова свещено, колкото добиването на рожба. Затова еротичните преживявания винаги съпътстват човешкия живот.

Бележки

1. Н. Геров. Речник на българския език. Т. 3, 1977, с. 354.
2. РИМХ-Е. Арх. № 74. Т. Колева. Семейни обичаи, Българин. с. 65.
3. РИМХ-Е. Арх. № 215. А. Анчев и колектив. Семейни обичаи, Доситеево. Песен № 77.
4. Пак там. Песен № 75.
5. РИМХ-Е. Арх. № 85. Т. Колева. Семейни обичаи, Динево, с. 56.
6. РИМХ-Е. Арх. № 86. Т. Колева. Семейни обичаи, Долно войводино, с. 37.
7. РИМХ-Е. Арх. № 256. Л. Димитрова. Семейни обичаи, Голямо Асеново, с. 22.
8. РИМХ-Е. Арх. № 86. Т. Колева. Семейни обичаи, Бориславци, с. 182.
9. РИМХ-Е. Арх. № 222. Райчева-Ганева и колектив. Семейни обичаи, Маточина. Песен № 49.
10. Пак там. Песен № 48.
11. РИМХ-Е. Арх. № 215. А. Анчев и колектив. Семейни обичаи, Доситеево. Песен № 82.
12. РИМХ-Е. Арх. № 85. Т. Колева. Семейни обичаи, Царева поляна, с. 215.
13. РИМХ-Е. Арх. № 75. Т. Колева. Семейни обичаи, Йерусалимово, с. 67.
14. РИМХ-Е. Арх. № 86. Т. Колева. Семейни обичаи, Войводово, с. 46.
15. РИМХ-Е. Арх. № 218. В. Ганева и колектив. Материали от Левка. Песен № 124.
16. РИМХ-Е. Арх. № 188-Б, Ст. Бояджиева. Народни песни и проза, Вълче поле, с. 226.
17. РИМХ-Е. Арх. № 218. В. Ганева и колектив. Материали от Левка. Песен № 128.

18. РИМХ-Е. Арх. № 188-Б. Л. Димитрова. Семейни празници и обичаи, Вълче поле, с.106–107; Ст. Бояджиева. Народни песни и проза, Вълче поле. Пак там, с. 225.

19. РИМХ-Е. Арх. № 75 Т. Колева. Семейни обичаи, Йерусалимово, с. 67.

20. РИМХ-Е. Арх. № 214. Семейни обичаи, Мустрак. Песен № 63.

21. Проп, В. Я. Ритуальный смех в фольклоре. – В: Фолклор и действительность. М. 1976, с. 178–179.

22. РИМХ-Е. Арх. № 358. М. Милчева. Сватба в понеделник, Славяново.

23. РИМХ-Е. Арх. № 218. В. Ганева и колектив. Левка. Песен № 126.

24. РИМХ-Е. Арх. № 206. А. Анчев и колектив. Материали от Изворово, с. 186; Арх. № 230. Анчев, А. и колектив. Материали от Черепово. Песни № 67 и № 69; Арх. № 203. А. Анчев и колектив. Оряхово. Песен № 76.

25. Н. Геров. Речник на българския език. Т. 3, 1977, с. 354.

26. РИМХ-Е. Арх. № 201. В. Симеонов. Материали от Щит. Песен № 19.

ЗА ЯВЛЕНИЕТО „МАЛЪК МЪЖ“

Симеон Мильов

В един двукрилен дървен шкаф в Архиерейското наместничество в гр. Радомир се пази част от архива на църковната институция. За годините от 1884 до 1960-та се палят по две папки (дела) подвързани и описани по надлежен ред – телеграми, писма, окръжни, ведомости за възнаграждения, протоколи за решени църковни и мирски проблеми, списъци на свещеници, сведения от проверки на архиерейския наместник и др.

На 12 юни 1884 година в Радомирското архиерейско наместничество се получава нарочно писмо от управляващия Софийската Митрополия, Варненски и Преславски митрополит Симеон: „С Окръжното си писмо от 18 май род № 437 до всичките благоговейши свещеници от Софийска епархия ний поръчихме да не се венчават под никакви условия момци, които не са свършили осемнадесетата си година и постъпили на деветнадесетата, и моми, които не са свършили шестнадесета си година и не са постъпили на седемнадесета.

Но понеже се научаваме, че някои свещеници не обръщали внимание на това наше писмо и следват или по измама, или по хатър **да венчават най-много момчета маловръстни** (б.м. С. М.), които не са постъпили на деветнадесет години затова Ви предписваме, да известите на всички свещеници от поверената Вам Архиерейско Наместничество, че са длъжни да се съобразяват строго с това, което им поръчихме с Окръжното си писмо за възрастта на момците и момите, които ще се венчават, и че който свещеник не пази каквото сме заповедали в това отношение ще бъде строго наказан.

За да се предпазят свещениците от измама длъжни са преди да издадат свидетелство за вула да земат едно свидетелство за годините на момчето или момичето, ако едно или другото не е от техната енория. Това свидетелство за годините на момчето или момичето трябва да е подписано от свещеника на енорията на когото е момичето или момчето... ..Повтаряме, да Ви поръчим още веднъж, за да наумите на свещениците, че са длъжни да внимават твърде много за годините на младите, които се женят, защото не можем да оставим нито един свещеник, да презира разпорежданията на Митрополията за възрастта на младоженците, които разпореждания са станали със съгласието на правителството.“ Тук иде момент да се попитаме какво толкова е притеснило църквата и правителството, за да слага ред в ширещата се практика младите да се венчават малолетни и особения акцент за маловръстните момчета. Без съмнение това е практиката на т.нар. *снохачество*, свързано с *явлението малък мъж*.

Ако се вгледаме в запазените *Книги за венчание* от края на XIX-и, та чак до 30-те години на XX век прави впечатление, че в мнозинството си младоженците са по-млади с 2–3 до 5–6 години от невестите. (Мильов, 2008). В края на XIX век в записани от Радомирско правни обичаи се казва: „От 12 години момчето може да се жени. Един бил толкова малък, че играл с жена си на „коцаля“ (дълга сплетена коса с украса – б.м. С. М.). Често пъти той заспивал и жена му била принудена да го взема на ръце и да го поставя в леглото.“ (Коканов, 1898)

К. Иречек също пише по този въпрос, минавайки през Граово през 1884 г.: „Голяма пречка за развитието на семейния живот е една особеност, която на пръв поглед прави чудно впечатление и служи на съседното население за прицелна точка на всякакви солени остроти и за предмет на декамероновски анекдоти. Тя впрочем не се ограничава в Брезнишко, ами се среща и в Царибродско, в известни части на Софийско, в

Радомирско и Кюстендилско. Момците се женят повечето още съвършено неузрели с момичета доста възрастни, най-често 15–18 с момичета 20–25 годишни. Често в селските къщи мислех, че младите са брат и по-стара сестра, а те бяха съпрузи. Причината за този обичай, казват, е да дойдат в къщата повече работни сили, главно женски. Съпружеските длъжности при това вместо синовете често изпълняват бащите или старейшините. Сватбите се правят обикновено от родителите, без да питат децата за тяхното мнение. Момите като по-узрели имат обикновено свои любовници и само по принуждение се подчиняват на заповедта на родителите. Като резултат от туй са, разбира се, честите разводи, а също и убийства. Най-ранните сватби стават в Царибродско, затова, казват, хората там са доста развалени. В Краище неотдавна един селянин оженил малолетния си син, но когато не можал да се споразумее със снахата, убил я с косата; бил осъден на 15-годишен затвор. Премахването на този разврат е работа на църквата...“; заключава Иречек (Иречек, 1974) и, както бе посочено в началото, тя се е заела да изпълни тази си длъжност.

Случвало момчето да разбере за връзките на бащата с невестата му и да потърси сметка за това на баща си: „1879 февруарий откри се убийство, син Дамян – баща си, от Елов дол, Радомирско село, който обезчестявал снаха си, когато го затекъл – убил го“ свидетелства на едно място Архимандрит Зиновий, също от Радомирско. (Тилева, 1978) За „явлението малък мъж“ свидетелства и Д. Маринов, който описва два случая в Монтанско от 1885 г. (Маринов, 1984): „В съседното гумно видях една 20–25-годишна невеста снажна, красива отиде край сеното (пласта), взе в ръцете си едно заспало момче та го намести под кошовите, които правят тук в тоя край. Да ѝ беше дете невъзможно, защото невестата беше млада, па и още булка. Да ѝ беше брат туй не знаех. Одързостих се и попитах селянина: Тая невеста кога е женена и кой е мъжът ѝ? Това е

снаа на брат ми. Зимъска правна свадба и стопанин ѝ е момчето дете го отнесе на одъра! Па то е много младо? – продумах аз. Е, не е младо. Така изглежда. На сутринта от любопитство отидох с кмета в тая къща, повиках момчето и го видях, че не е по-старо от 12–13 години. Нямаше още знак за мъжество. Защо си го оженил толкова младо – попитах баща му, а той ми отговори хладнокръвно: Да има кой да работи заради него!“ Това в село Славотин и другата случка в с. Малорад: „Кръчмаринът, у когото пренощувах, имаше син 12–13 год., когото беше направил кръчмарин, т.е. седеше на кръчмата. Туй момче беше оженил през миналата зима. В имотните и многолюдни задруги женят млади момчета, за да имат повече работни ръце. Същото и при по-бедни и семейството на вдовици.“

Навярно не само заради работната ръка е установена тази практика. Под обвивката на тази чисто икономическа причина се е стаило и още нещо, подсказано от многовековен опит на хората. По всяка вероятност става дума за нещо много важно в социален и психофизиологичен план – наблюдението за предварението на сексуалната кулминация при момчетата. Вярно е, че жените узряват полово (детеродно) по-рано от мъжете, но е вярно и това, че мъжката сексуална активност се проявява по-рано, отколкото при жените. При това положение реализирането на женитби на млади момчета с по-възрастни жени е търсена възможност за съвпадението на кулминациите на сексуална активност при двата пола да съвпаднат. От друга страна тези женитби дават възможност половата енергия на подрастващите момчета, пораждаща вътрешна психическа напрегнатост, да се укроти в едно такова семейство с разлика във възрастта, половото общуване да се реализира вътре в семейството, а общността да е по-спокойна от усилията да озаптява буйните младежки пориви. Тук оставяме настрана проявите на бащата и по-големи братя на невръстния мъж.

В същото време отговорът на практиката старите да избират момата и да я женят за панталоните (беневреците) на момчето също има своето разумно обяснение. Често се е случвало младите да се харесат без да ги интересува утвърдените от общността степени на родство и роднинство или пък желанието на родителите момичето/момчето да е от „сой“. Тези две обстоятелства са давали основание на родителите да пристъпят към една такава странна на пръв поглед женитба.

Във фолклорните текстове това явление също е намерило своето място. В сборник песни от Западните покрайнини (Стоин, 1959) то е отразено така:

*Я се клиням и проклиням
Най-маленко да не зимам.
А я узе най-маленко,
Пай га прати на оранье.
Сви ораче издойдоше,
А он нема да дооди.
А я поидо да га тражим,
Пай га найдо в козю штрапку,
Пай га тури у скутачу.
Носи, носи при огньище,
Пръсна жишка изгоре га,
Пай га тури у скутачу.*

В сборник песни от Самоков и Самоковско има два варианта на тази тема, като в случая става дума за „пеленаче младоженец“ (Стоин, 1975). В едната песен явлението е осмяно с тънък хумор, а в другата е разработено в трагичен план: Пшеницата на царя е узряла и само Мария Скумрия се наема да я ожъне. Царят решава да я ожени за сина си, който е в пелени. В църквата Мария проклена царя и не иска да се омъжи за сина му. Текстове за „пеленаче младоженец“ се срещат често и Марковия епос. (Български, 1971)

В нашия случай общността е намерила и оправдание на тази практика. В песента „Малък бил за женитба“ (Стоин, 1959) майката уговаря сина си да се ожени и когато той отговаря, че е още малък, тя му казва:

*– Синко Димитре, Димитре,
И пилците са маленки,
Па и те си челяд отглеждат.*

В заключение искам да посоча, че темата за „малък мъж“ / “пеленаче младоженец“ се среща в песните на цялата българска етническа територия, което е подсказ, че жененето на маловръстни момчета за по-възрастни моми е била повсеместна практика, но забравена/спомняна в различно време и забранена по-късно от църквата.

Бележки

Български, 1971; Български юнашки епос. СБНУН, кн. LIII, песни 471–478.

Иречек, 1974; К. Иречек, Пътувания по България. С., 582–583

Коканов, 1898: А. Коканов, Правни обичаи от Радомирско. – СБНУ, т. XV, 173.

Маринов, 1984; Д. Маринов, Избрани произведения, т. II, С., 385–386.

Мильов, 1993; С. Мильов, Иворна вода. С., 61–65.

Мильов, 2008; С. Мильов, Кръг на брачни връзки за две селища от Пернишко – края на XIX-средата на XX век.- Във: Българските специфики – между традицията и модерността. ETNOLOGIA ACADEMIKA, т. 4, 72- 82.

Стоин, 1959; В. Стоин, Народни песни от Западните покрайнини. С., 175, 267.

Стоин, 1975; В. Стоин, Народни песни от Самоков и Самоковски. С., 24, 391.

Тилева, 1978; В. Тилева, Автобиографията на Зиновий Поппетров. – ИБИД, кн. XXXI, С., 352.

СИМВОЛИТЕ НА БАБИНДЕН

Лора Христовова

Бабинден е един от празниците с най-дълготрайни традиции в българската култура. Празник на хората, с чиято помощ идва новият живот. Той е общоселски празник на живота и плодородието, честван на 8 януари, а на 21 януари в градовете се чества като Ден на родилната помощ. Бабинден е знак на благодарност към бабата – акушерка, която е помогнала на майката и новороденото да преминат през състоянието на преход живот – смърт – живот. Съществува легенда, свързана със значимостта на бабата и защо именно тя е връзката между отвъдното и земното. „Когато евреите са в египетски плен, египетски цар заповядал на бабите–акушерки да убиват всички новородени еврейски момчета. Но бабите не го правели, защото се страхували от Бога. Затова той ги дарява с добро“ (Календарни празници и обичаи на българите 2006: 10). Те стават Божии пратеници по пътя на преходното състояние смърт – живот. В древността бабата е възприемана като символ на безсмъртие (живот – смърт – прераждане). Бабинден е честване на жизнеутвърждаващото начало на природата, осмисля „триединното съществуване на празниците, посветени на земята, живота и домашните животни като начало, без което е невъзможно съществуването на селския стопанин“ (Велчева 2005: 28). От друга страна сексуалността при Бабинден е представена като ритуал, свързан с плодородието на земята и жената. В извършваните обреди се забелязват редица моменти, свързани с отвъдните сили, знаци за плодородие и вярата, че животът е определящ по отношение на всяко друго начало. В основата на празника лежи Ивановденската обред-

ност на къпане със светена, „чиста“ вода с всички семантични знаци, които носи тя и които ще бъдат разгледани по – надолу в текста. Тук ще направя опит за разгадаване на детайлите, свързани с Бабинден – обредните практики, вещите, песните, жестовете, наричанията.

На този ден се разграничават няколко ясно изразени гранични момента: ритуали, извършвани сутрин, обед и вечер; в дома и извън дома (общността); празник само на жените и семейно смесено честване. Тези гранични ритуални практики съответстват на граничното състояние на родилката и бебето, докато тя ражда. А бабата? Тя е връзката, водачът между двата свята. Според народните вярвания бабата е свързана с отвъдните сили, защото помага на неживото да стане живо, да премине в света на хората. Тя притежава свръхестествени сили, тя е врачка, лечителка (Проданова 2006: 27). Ето защо в края на Мръсните дни (8.01) е важно ритуалното пречистване на връзката живо – неживо. Така осигурява леко раждане и плодовитост за всички през идната година. Измолва се благоположението на отвъдните сили чрез почитането на тяхната „мисионерка“ – бабата. Осъзнаването на значимостта на раждането намира отражение в целия цикъл на обредни магически практики, насочени към опазване на майката и детето, както и към почитането на бабата – акушерка.

На Бабинден сутринта тя отива по къщите, където е израждала през изминалата година. Къпе детето и го намазва с мед и масло. В някои краища на България с меда залепва бели и червени вълнени конци по главата на детето и благославя: „Да се червиш като таз вълна! Да си сладко като меда! Да се гоите като просото! Да се роите като кошера!“ Тези благослови не се изричат случайно. Червеното е цвета на здравето в българската традиция и има отбранителна, защитна сила от злото. Бялото е знак за дълъг живот. Конците са вълнени, защото вълната е свързана с хтоноса. Тя е връзката с подземния

свят и оттам придобива магическа сила да носи плодовитост. Лилия Старева пише за съществуването на древен славянски мит, който представя змей, лежащ в подножието на Световното дърво върху черна вълна, противник на бога на гръмотевиците (Старева 2005: 221).

Използването на мед от бабата също не е случайно. Медът е божествена храна, дава сила и живот, символ на ефира и слънцето. Освен това е и афродизиак, магически произведен от пчелата. А самата тя прекрачва границата между нашия свят и отвъдния, „вестител е на доброто в задочния му разговор със злото“ (Старева 2005: 230). Знаем, че царицата-майка извежда по хиляди пчели и с благослова си бабата обрича човешкия род да се множи, както се роят пчелите. Тук откриваме съответствие с идеята за майчинството в общия му смисъл. Това проличава и от наричанията: „Да бръмчиш като пчелица, да си сладко като меда!“ (Костова 1999: 79). Пчелата, която се грижи за кошера, произвежда мед, отглежда малките си, има свой дом. Това се съизмерва с майката, която ражда, грижи се, обича, обединява семейството в един дом. Друг споменаван елемент в благословиите е просото – символ на изобилие и ситост. В някои краища на България бабата пресява със сито или поръсва дома с просо. Ситото е знак за очистване в изкуството, а в митологията – синоним на небето, което опложда земята със своите капки дъжд. В народните вярвания използването на сито е пожелание за ситост и задоволеност, да е пълна и богата къщата.

След като бабата посети сутринта семействата, където е бабувала се прибира в дома си и на обяд приготвя трапеза за очакваните гости. Присъстват само раждали жени. Кръстина Минчева от Перущица казва: „Която не е родила, се срамува, че не е родила и не ходи при акушерката на гости“. Нераждалата не е приобщена към колектива на пълноценните, завършените жени, тя не принадлежи към социалния им кръг, а

Бабинден е празник в чест на жената, която дава живот и чрез която новият живот става реалност на земята. Всяка раждала жена носи на бабата пита, кокошка, млин, вино и я дарява с чорапи, пешкир, белъо и др. Подаръкът трябва да е лично за бабата, а не свързан с домакинството. Даровете са знак за съгласие и признание. Чорапите например се дават, за да е топло в дома и да се чувства добре бабата, защото е заслужила почитката си. Подаръкът се мята на дясното ѝ рамо. В народната митология дясното е мъжката страна, свързана със светлината и слънцето. Отдясно е добрият ангел на всеки човек, а от ляво стои дяволчето (Старева 2005: 101). При прабългарите дясното е почетно място, свързано с изгрева на слънцето и почитта към изтока. В Библията дясното е символ на спасението (десният път води към Рая, а левият – към Ада) (Старева 2005: 224 – 225). В народните вярвания антитезата дясно – ляво е свързана с представата за небе (оплождащият дъжд) – земя (оплодената майка). Дори в днешните вярвания се казва за не-сръчен човек, че е левак. Лявата страна е по-слабата. Хората приписват човешко поведение на природните сили. За това плодородието на земята е неразривно свързано с плодовитостта и сексуалните навици у хората. Китайците например вярват, че небето е оплодило земята чрез семето си под формата на дъжд (Бишъп 2003: 14). В българските празници също откриваме съответствие на тези ритуални практики и вярвания – Пеперуда, Герман. Измолването на дъжд, който да възроди земята, за да може тя да даде своите плодове. В миналото жената е смятана за виновна при безплодие, защото тя е онази, която дава живот, както земята ражда, олицетворение на плодовитостта. С появата на християнството молитва за лична плодовитост и до днес се отправя към Богородица като към духовната майка на човечеството. Виждаме, че в културата и вярванията няма граници. Те надхвърлят региона, държавата, континента и са общочовешки представи за света. Разликите

могат да се търсят в конкретните изпълнения на ритуалите – език, песни, благословии, реквизит и др.

Питата е друг основен обреден реквизит в бабинденската обредност (присъства във всички български празници). Кръглата ѝ форма е знак за овладяното човешко пространство, за завършеност. В народните вярвания хлябът е свят, символ за цялост и принадлежност. Чрез него се споделя съдба, дом, ценности (Старева 2005: 107). Първата пита след раждане се чупи от бабата, меси се с дясна ръка, „говори“ за социалния статус на присъстващите (в случая на майка, на раждала жена). Хлябът е знак за съюз, символ на жертвоприношение и очистване. За това на Бабинден се носи пита за обедната трапеза у бабата. Тя приготвя меденик, защото е медиаторът между отвъдно и земно, сключва договора за идването на новия живот. От друга страна раждалата жена вече е пълноценна и има друг социален статут. Тези промени се представят от погачата, която е и религиозен символ – тялото Христово. Преплитането между народни и религиозни вярвания ясно се доказва в бабинденската обредност.

Виното е символ, използван наравно с хляба. Те са божествени знаци, от които всички дяволи бягат. Виното е спасение и живителна сила. То има тайнствената способност да се превръща в нещо голямо и променя този, който го пие. На Бабинден жените като пийнат винце се развеселяват и падат много задръжки. На този ден се казва, че идва женското царство, „в къщата пее кокошката“ (Геров 1975: 18). Разпуснатото и срамно в ежедневието поведение на Бабинден е разрешено. На обедната трапеза жените празнуват в затворено общество – без мъже като участват само семейни и раждали булки. Бабата носи всички негативи на женската си природа. Но тя е и тази, която умее да помага при раждането на новия живот. Тя превежда новороденото от „некултурното“ в „културното“ пространство (Краев 1987: 171). Тъй като бабата е в допир с

отвъдното, всички се страхуват от нея, но я и почитат, защото може да им осигури наследник в семейството. За това и Бабинден се празнува след Рождество Христово и периода, в който Богородица е била лехуса – Мръсните дни. На Ивановден чрез водата се пречиства лошото и се дава началото на пълноценната година, а бабата е жената, която помага при раждането и измолва благоразположението на Девата и отвъдните сили. На обедната трапеза в чест на бабата– акушерка, след като отчупят от меденика ѝ, жените остават прави, а тя минава да прекади под полите им, за да измоли плодовитостта им. В Перущица на стара турска керемида се слагат орехчета, вългени и тамян, за да се прикади къщата и да се прогонят злици сили. Прикадяването символизира борбата на светлината срещу мрака, движението на душата между човешкия и отвъдния свят. Времето за този ритуал също не е случайно. Обедът е междинен период между изгрева и залеза, той е по средата на деня. Бабата пък е медиатор, между хтоноса и земното, „междинния“ човек и все пак в помощ на хората. Граничното състояние на обредите показва ролята на бабата в обществото и нейната значимост. За това я почитат като помощникът, който превежда жената в новия ѝ социален статут – на омъжена и раждала. Тя е завършена, както е целостта на хляба, който разчупват на трапезата. За старите българи трапезата е начин на общуване с Бога. Софрата се слага отдясно на огнището – култово място за дома (Старева 2005: 240). Тя приобщава седящите около едни и същи ценности, общност, статус. Мястото, което заема бабата начело на трапезата, ясно показва нейния социален статут и почитта, която ѝ засвидетелстват всички присъстващи.

Основен ритуал в бабинденската обредност е поливането с вода и сапун на бабата, за да си измие ръцете. Прави го една от жените с бакърче, украсено със здравец и червен конец. Иванка Бакова от Перущица разказва как „докато се подмива бабата, ти шльопнеш водъта към бабъта да я окъпеш“, после

даже цялото бакърче може да изсипят върху нея. Веселбата и закачките започват още от обяда. И днес по-разпуснатото поведение е характерно за Бабинден. В Перущица при поливането са запазени стари практики. В пълния с вода леген се слагат стотинки и сипват вода на бабата да си измие ръцете със сапун. Тя е приготвила китки от босилек, с които пръска всички присъстващи и ги благославя „Да се родят внуци, деца, да станеш прапрабаба!“. После закичва босилека на дрехите им и ги помазва с кръст на челото и на ухото. Стотинките от легена се събират и се дават на децата за късмет, за да е по – плодна идната година и да се пълни къщата с челяд. Бабата взима китка босилек и пръска всички насъбрали се жени като благославя: „Да рипат децата, да станат бели и червени!“. При тълкуването на този ритуал трябва да се спрем на редица моменти: сапун, леген и котле, здравец, босилек, монети, помазване по ушите и най-вече значението на водата в бабинденската обредност.

Сапунът е знак за трудолюбие и чистота. В народните вярвания се приема, че както се плъзга леко сапунът между бабините ръце, толкова леко и бързо ще родят жените през идната година. Използването на съдове също не е случаен момент. Те символиват жената от сексуална гледна точка – отворена, приемаща, пасивна. Превръщат се в емблема на женската утроба, плодовитостта и раждането (Костова 1999: 81). Стотинките, сложени в легена са също знак на женското начало – особено, придружени с наричането от перущинския край: „Да бъде чисто като сребро, благо като майчино мляко“.

Използването на билки има апотропейна функция. Те растат в дивия свят, близък да отвъдното и не всеки може да ги контролира. Бабата като медиатор между световите знаената сила и е способна да владее магическите свойства на билките. Тя изрича благословията „да сте здрави като здравец на котлето“ и само тя може да контролира силата му за победа на доброто над злото. Мирисът на босилек се използва срещу

свръхестествени същества, които могат да заплашат плодовитостта на жената. За него се казва, че е Божи лек и оттам идва името му. Силната упоителна миризма и цвета, който се запазва след изсъхването на босилека, го определят като символ на здраве и младост, използван през целия житейски цикъл на човека: раждане – сватба – смърт (Костова 1999: 48).

Интересен е моментът с помазването на ушите на присъстващите от бабата в Перушица (локално срещан ритуал). В ранното християнство се смята, че Христос е заченат чрез ухото на Дева Мария от Светия Дух. При изографисване гълъбът, знак за Св. Дух, стои винаги на рамото, до ухото на Богородица. В някои африкански култури пък ухото се свързва символично със секса и оплождането (Тресиддер 1999: 386). Символите са световно валидни, някои неща в културните пластове се повтарят или срещат често без значение на разстоянията, защото културата, както споменах не познава граници.

Стигаме до семантичната натовареност, която носи водата. Знаем, че тя може да бъде доброжелател, но и враг. Зависи кой и как я използва. На Бабинден водата се употребява за окончателно очистване от Мръсните дни. Особено след Ивановденското къпане, когато водата влияе върху здравето и репродуктивните способности на хората. Тя присъства в българската фолклорна култура не като битова необходимост, а е семантично натоварена. Водата е обредна универсалия, животворна, плодоносна (Манкова 1996: 167). На Бабинден нейната функция е очистително – предпазна. Дъждовната вода е небесна и в представите на българите също има плодоносни възможности (говорихме как земята е оплодена от дъжда – Пеперуда, Герман). Благословията на бабата – акушерка е „От небе да тече, от земя да расте!“ – оплождането на земята се свързва с плодовитостта на жената. Действията с вода, извършвани в обряда имат магически характер. Тя има пречистваща сила особено след зимния слънцеповрат – Ивановденските обли-

вания (Манкова 1996: 168). При раждане бабата нарича: „Да върви по вода!“, защото водата очиства и предпазва. Бездетна жена пие вода от нов кладенец и казва: „Колкото е пълно ведрото, толкоз и аз пълна да стана“. Водата е мощна оплодителна сила, първоосновата на света, тече бързо и отмива всичко. Нейната положителна енергия може да бъде овладяна от определени хора, в случая от бабата, носител на новия живот. Когато акушерката пита родилката „Какво бродиш?“, тя отвръща „Вода бродя“. Търси път между живота и смъртта, между тялото и душата (Старева 2005: 100). Водата е възприемана като границата на световите – земен и отвъден, символ на вървежа. Никой не може да я спре, само избраните овладяват силата ѝ и я насочват в правилната посока за добро. В Перушица има особени ритуали, свързани с почитта към водата. В деня след Бабинден се ходи на вир над града. Там вече са извършени Ивановденските къпания на младоженци. Перушенлии вярват, че като потопят във вира болнаво дете „то или ще оживее, или не“. Който оживее обаче, се радва на дълголетие, здраве и плодовитост. Хора, за които е правен този ритуал в Перушица, са доживели до 90 години – Георги Бонев, а Спаса Табова до 84. Не случайно по Бабинден се правят тези „къпанки“ и не случайно водата се използва като брод между живот и смърт. Но който овладее водата е благословен с живот и здраве. Онази граница между живот и смърт, която се преминава от родилката с помощта на бабата, на „къпанки“ се прекрачва единствено чрез силата на водата. Медиаторът на „къпанки“ е единствено водата, но денят, на който се прави ритуалът е свързан с периода Ивановден – Бабинден.

Основен момент на Бабинден е общоселското къпане на бабата и веселбата на мегдана. Вечерта се играят хора и настъпва всеобщо веселие. Там участват и мъжете. В Перушица всички мъже се подпират около голямото дърво на площада и чакат да се появят половинките им. Когато минават покрай

тях жените подвикват и правят неприлични жестове. Ако мъж посмее да се намеси, го подгонват, събличат. Не навсякъде се среща ритуалното къпане на бабата на реката или селската чешма. Там, където това се практикува, поведението е разпуснато и освободено. Телесните контакти, закачките, еротичните песни окончателно освобождават нравите. Веселбата е голяма, но в тържеството има и практична основа, която цели създаването на житейски блага и предпазване от болести чрез извършването на магически действия и думи. Очарованието на празника е в песните, танците, закачките, благословиите. Още в началото на XX век Михаил Арнаудов пише, че „именно това крепи традиции, забравени в градовете“. Битово–почвеното на празничните прояви е национално възпитание, което гради върху завета от миналото и поддържа спойката между градска среда и чистата народност на село (Арнаудов 1996: 8). Къпането на бабата на реката надвечер (където се практикува) доказва граничното ѝ състояние. Границите, които маркира този ритуал са: изгрев – залез слънце, реката е граница между диво и питомно, а бабата, както вече казахме, е медиатор – връзка между хтонично и земно. Именно водата е тази, която очиства злите сили и определя бабата като символ на плодovitостта – надарената да превежда неживото към живо. Тя е почитана и от мъжете, и от жените по различен начин, но с една цел – осигуряване на наследници в семейството. Бабата се къпе след като е хвърлен кръстът, когато можещата да ражда жена е върнала девствеността си, готова отново да бъде завоювана от мъжа (Краев 1987: 172).

Еротични елементи могат да се търсят и в противоречието между социалния статус на мъжа и на жената. Нетипичното за жената поведение на Бабинден – невъздържаност, нецензурни думи, шумно веселие, „женското царство“ е в противоречие със същинската функция на жената като съпруга, майка, домакиня. Сквернословието и срамодействието са ритуално ре-

гламентирани, функционират с ялната цел да се измоли плодородие за семейството (Бадаланова 1993: 68). На Бабинден се връща матриархата, а мъжът е „под чехъл“ – осмян, притиснат, безпомощен. Но той с удоволствие приема тази роля. Смяната на позициите е и смешна, и сакрална. Може да се каже, че на този ден започва новата година за оплождане и родитба. Всички ритуални действия са свързани с едничката цел да се осигури лесно раждане, повече деца и бързо забременяване. Жената трябва да влезе в рамките на обществото като раждала и тогава вече да бъде приета като равнопавна в колектива. Строгийт ред в обществото е нарушен на Бабинден. Както Георг Краев пише: „Унищожават се хармонията, за да се роди хармония, да се встъпи в нов кръг, нова година, ново раждане, за което ще бъде нужна „баба“.

Ритуалните действия са символичен израз на идеи. Те свързват социалното и биологичното, така че първото започва да изглежда неизбежно като второто (Бишъп 2003: 29). Преминаването от едно състояние в друго има три етапа: раздяла с досегашното състояние (преди да се роди детето – неживото), гранично състояние (процеса на раждане – прехода) и раждане (следродилните грижи – живото). Всички тези моменти са свързани с определени ритуали – измиване, помазване, ядене на определени храни, обличане на нови дрехи и др. В тези три етапа бабата – акушерка е човекът, който буквално превежда по пътя смърт – живот новороденото и неговата майка. Всеки ритуал в бабинденската обредност е съпроводен с наричания и песни.

1. Трон пупер, трон пупер / с како ли да го вчукаме, вчукаме? / Ставайте момчета / тоз пупер, лош пупер / с како ли да го вчукаме, вчукаме? / С петата, с петата / с петата да го вчукаме, вчукаме / Трон пупер, лош пупер / с како ли да го вчукаме, вчукаме? / С коляното, с коляното / с коляното да го вчукаме./

Хороводна песен от с. Караджалово, Пловдивско, пята на Бабинден от 30 – те години на ХХ век.

2. Провикнъл ми съ ѝ златарин дос, / на Търлювуту купици: / Кой имъ ковън да куве, / на моми златни ми уши, / на булки куфар чупрази! / Никуй съ ни е обадил, / сам съ е Тарлю обадил: / Ас имъм ковън дъ кувъ / нъ моми за златни уши / нъ булки куфар чупрази, / че имъм булкъ юбъвъ, / сисрицъ дважд по-юбъвъ. /

Хороводна песен от с. Караджалово, Пловдивско, пята на Бабинден от 60 – те години на ХХ век.

3. В Перушица с вино карат воденици / живота там е същински рай / ай – ай същински рай. / Мъжете там са винаги пияни, / а пък жените вечно засмяни. / Да бях аз славей или друга пойна птица, / гнездо бих свила в Перушица. /

Песен от град Перушица, Пловдивско, пята на Бабинден от края на ХХ век.

4. В Перушинската аптека / сервира готини вина, / но най-прочута е навеки / на Дена старата кръчма. / В Перушица водата се не пие / В Перушица водата се не пие. /

Песен от град Перушица, Пловдивско, пята на Бабинден от края на ХХ век.

Литература

Арнаулов, М.1996: Български народни празници. Велико Търново

Бадаланова, Ф.1993: Фолклорен еротикон. Т.3. С.

Бишъп, К.2003: Сексуалност и духовност. Кибеа

Велчева, Н.2005: Постижения и празници. С.

Геров, Н.1975: Речник на българския език. Фототипно издание. Т.1. С.

- Календарни празници и обичаи на българите. 2006:** С.
Костова, В.1999: Естетика и ритуал. Бургас
Краев, Г.1987: За смешното в бабинденската обредност. – В:
Смехът във фолклора. С., 170 – 176
Манкова, Й.1996: Култът към водата в българската фолклорна
култура. Враца
Огнянова, Е.2003: Традиция и празници в България. С.
Проданова, М.2006: Български празници и традиции. БАРД
Старева, Л.2005: Български обичаи и обреди. С.
Тресиддер, Д.1999: Словарь символов. М.

Информатори

- Иванка Костадинова Бакова, 76 г., Перушица
Кръстина Георгиева Каймаканова, 81 г., гр. Перушица
Мария Домбова, 64 г., Перушица
Пепа Стоянова, 70 г., читалище „Светлина“, с. Караджалово,
Пловдивско
Славка Георгиева Шабанова, 71 г., гр. Перушица

НАКИТЪТ СИМВОЛ ...

Десислава Божидарова

В настоящата работа ще се опитам да проследя ролята на накита в различните етапи от живота на човека и предимно неговото символно, нематериално значение, неговата полово различителна функция.

Днес това е просто едно украшение. Но в миналото носенето на накити не е било само демонстрация на материално благосъстояние, а е имало и своето символно значение. Единствено опорочаването на символа е могло да доведе до превръщането на накита в знак на суетата на човешките неща и желания.

Думата накит се използва и в преносен смисъл и назовава дори части от човешкото тяло. Още през Средновековието, когато се заговорва за леки жени, сластолюбието и взаимното привличане на половете са причина всеки да нарича половия орган на другия Накитът в най-анатомичния и функционален смисъл на думата.

В различни райони и по-точно в Далечния изток смятат, че златото се ражда от земята. Златото-светлина е символ на познанието, в него има нещо от огъня, слънцето и царската власт. Благородният метал носи щастие, ако е използван правилно, т.е. служи за търсене на познанието. Няма по-дълбоко познание от познанието между половете.

За това какво са произвеждали възрожденските ни майстори – златари научаваме от народните песни. В различни варианти се разказва как мома отива при златарите и им поръчва да ѝ направят „на гърлото златен гердан“, „на ръки-

те вити гривни“, „на пръстето златен пръстен“. В народните песни обикновено се говори за златни накити. На практика, обаче, златото е било достъпно за малцина, по-често се ползва сребро или метални сплави. Но в песните златните накити имат символичен смисъл. В традиционната култура златото е земен символ на слънцето – източник на живота, плодородието и благоденствието. Тази символика можем да разпознаем и в песните за момините златни накити. Самите текстове подсказват, че като поръчва златни накити, момата се готви за женитба. Тя иска, когато дойдат сватовниците, да се възхитят, че са намерили мома-чудо. И чудото е не само в бляскавата ѝ хубост. Златните накити са знак за животворното начало, стаено във всяка мома – бъдеща невеста и майка. Това личи и от чудотворния начин, по който златото само се появява при момата, когато дойде време да се жени. Докато мете двора в очакване на сватовници, момата ненадейно намира златно перо, златни зрънца или златна ябълка – сватбен символ. Точно това злато момата отнася при златарите, за да ѝ изработят от него накити.

Освен украса, накитите са и нещо като „щит“ за женската хубост. Вярвало се, че накитите отвличат погледите встрани от лицето и така го пазят от лоши очи. Майсторите-златари са били много изобретателни да обграждат женското лице с разнообразни накити, съобразени с местните носии на всяко село и регион. Това поражда множеството локални вариации на накитите и техните названия. Но най-общо казано, венци и брошки красят челото, висулки трептят край слепоочията и под брадата, нанизирани обвиват шията и се спускат върху пазвата, а надолу – метални копчета и колани, широки гривни и тежки пръстени. Тези изящни украшения са се предавали от поколение на поколение.

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.

Еротика, стремеж към власт, склонност към агресия или меланхолия, скромност или надменност – всичко това виси на ушите, краси шията, проблясва на пръстите или надничка дискретно от иглата на вратовръзката.

Едно бижу обикновено не служи за никаква полезна цел. Именно неговата безполезност и техническа нецелесъобразност го правят особено изразително, характеризиращо личността на неговия собственик. Когато един човек си купува накит, той прави своя избор особено внимателно, проявявайки чувствителност, която му подсказва красив ли е този предмет, т.е. дали отговаря на неговия вкус, дали е в хармония с неговия образ, емоционалност и еротично излъчване.

Чувствителността и еротиката се отнасят към интимната област, защото те обхващат очаквания и отношения, които техните притежатели най-малко биха искали да бъдат критикувани или поставяни в неизгодна позиция. При избора на бижу, както при еротичното поведение, се има предвид емоционалната съгласуваност. Онова, което в интимната област се изразява като еротика, може да се отрази по съответен начин в нагласата при избора на едно украшение. Затова бижутото се превръща в еротичен сигнал на личността, неин еротичен изказ.

Кожената гривна – не винаги се носи, за да предпази физически китката, доста по-често е украшение, сигнал, че срещу нас е „твърд и суров мъж“. Стоманените вериги на китката също нямат нищо общо с плен и затвор, а обозначават твърд и суров мъж, който иска да се освободи от собствената си неувереност. Татуировката върху гърдите не винаги е изкуство, но във всеки случай е вид украшение.

У траките и илирите бил много разпространен обичаят татуиране, дори и в наши дни доскоро беше запазена традицията, мъжете в казармата да татуират телата си и по този начин да изразят мъжеството си. Тази традиция не е чужда и на затворническата общност. Мисля, че този вид украса и сексуалната ѝ символика, трябва да се разгледат подробно в друга работа.

Онзи, който използва накити, за да украси себе си, комбинирайки елегантно подбрани вещи, съчетавайки ги в съответствие със своята личност, така че те да въздействат естетически като едно цяло, той наистина разбира езика на красотата и хармонията в живота.

Литература

1. Васил Стоин. Народни песни от Тимок до Вит, София, 1928.
2. Диана Дончева. Семинар по практическа етнология и фолклористика „Проф. д-р Ив. Шишманов“, Женските накити за глава като синтез на българската празнична фолклорна традиция в Македония, Родопите и Странджа. гр. София.,
<http://www.ongal.net/editons.html>
3. К. Иречек. История на българите, ч. 2, 1876, http://www.promacedonia.org/ki/ki_2.htm

ЛЮБОВТА ОТРАЗЕНА В ЧИПРОВСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ

Анюта П. Каменова-Борин

Човек се ражда, живее и умира. През живота си той расте, учи се и се жени.

Любовта е чувството, което изпълва съществуването на всяко живо същество през целия му житейски път. А любовта на българина е изразена най-ярко в българския песенен фолклор чрез различните по жанр песни. Любовта между младите хора – харесване, влюбване, обич са широко застъпени в песенното ни творчество.

Както пише Димитър Маринов – „младост без либене – пролет без зелен и цвекъ“. (Д. Маринов, 1892: 357) Който не е любил у младите си години, той не е мъж, не е жена. Или както казва народа – моминство – везирство, ергенлък – пашалък.

В любовните отношения има върхове и спадове, има щастливи и нещастни. Любовта се проявявала на хорото, тлаки и седенки, на чешма, на нива, на празници, сборове.

Говорейки за любовния живот на българите в песните, се добива и ценна информация за живота, бита и културата на хората.

В разработване на темата са използвани песни събирани от авторката през 1975 г. и такива публикувани в „Народни песни от Тимок до Вита“ на Васил Стоин (В.Стоин, 1928), както и теренен материал от 2009 г.

Ако днес ние употребяваме думата любов, правене на любов, в края на XIX и XX в. по времето на Димитър Маринов се говори за либе, либовник, либене и т.н.,

На седенки и тлаки момците седят до избраницата си, до стола ѝ, но не преминават границите на приличието; правят се срещи по чешмите, момъкът придружава момата до дома ѝ (Д. Маринов, 1892; 14–29).

В народните песни народът е съхранил съкровени чувства на обич, любов, а редом с това разочарование и омраза. Всичко това неизменно присъства и в песенното богатство от Чипровци.

В теоретично музикално отношение чипровските песни имат връзка между мелодия и текст. Тук се срещат обредни, хумористични, семейно-битови, любовни, хайдушки, песни създадени по истински случаи и действителни лица, припевки, седенкарски и др.

Припевките са весели, с игрива мелодия, седенкарски, те са протяжни, лазарските се пеят на една мелодия, като лазарките пеят две по две и краят на песента се поема от другата двойка.

Чипровчани създали много песни по истински случаи, с действителни имена и хора. В местата за социално общуване в миналото – тлаки, седенки, ниви, на чешмите, на хоро, по сватби и кръщенета се сътворявали песните по действителни случаи.

Любовният живот на младите от Чипровци е отразен в обредните песни на Младенци, лазарски, гергьовденски, седенкарски, по истински случаи, хумористични.

На Младенци (Св. 40 мъченици) се прави седянка, палят се огньовете по баири и дворове и се пеят песни за любовта, за момите и техните любими „твойто либе най-напред / с лику косу превързало/ с поле росу обирало“ (Диг се дигни брайно Петко).

Лазарските песни се пеят и на поделки, момичета, дете вече се момеят и им е време да се женят. В „Белолоико девойкьо и чернооко девойкьо“ – тя има елемент на закачка, флирт, с

весело съдържание /дръж, копинке, не пущай, Лазаре, твое ще е стадото, моя ще е момата/. В песен за кумицата (кумачата) момите пеят „она си либе немаше, она, че си либе намери“ (т.е. кумача е момиче подевка, дето след това вече ще може да се момее). В къщата на момче, дето ще ходи войник се пее „Сив се сокол виеше“; Лазаре, оди двори до двори, да съгледа девойка Лазаре /на бележи зелен явор у гору/ кога се войно завърна, Лазаре, зелен явор отсечен / девойката се оженила/.

Любовта присъства и в обредните песни за Гергьовден, когато се връзват люлки, момите се люлеят нависоко и пищят: „У бранище пищу сойке“ / не су сойкье налу су девойкье/ вързале люлкую да се ююю, /че кой, че седне да се юя/ Райна, че седне да се юя / че кой че дойде да гю свали/ Гоша, че дойде да гю свали.“ Гергьовденските песни разкриват интимни отношения по време на трудова дейност. Овчарите са на бачия, в планината далеко от любимата се „овая ми тужна неделя“ /овчаре се муче за нъине младе невесте, а ергенъете за младе девойкье/“.

В песента „Начевя Стоян бачева“ героят очаква да дойде любимата му „Заруча, Стоян, поруча / да дойде Петкана/ да дойде либе при мене“. Но за съжаление сюжета на песента не е този, който очакваме. Тя му съобщава, че има друго либе хайдутин, „ако ме, Стояне, дочуе /мене, че либе да фане/ а тебе, че те убие“.

Седенките и тлаките са място, където става общуването на младите. Знак, че момък харесва девойка е, че сяда до стола и. Там се носят закачки, веселие, ухажвания. На седенките момите чакат своите избраници: „Сношка седемо и седенкувамо и се надамо, нане, либе да ми дойде“. Да, но навсякъде има девойки и седенки по махалите „оно су га спреле, нане, горнокрайскье и долнокрайскье, първете коконе/“ – т.е. конкуренцията е голяма.

В припевките – весели, закачливи, с жива мелодия, задължително се пее за любовта между младите, за харесвания, за

любовници и то в повечето с намеци или директно. „Коре за некуга“ – т.е. намеква се, че има нещо между двама млади.

В „Сика си ниже ситно герданче, Гоша га кьине“ в случая тия действия са вид закачка и ухажаване, но както ѝ помага Гоша така „на Сику тихом проговаря: е ела, Сике, йела ти за мене“. Това вече е предложение за женитба. Да но девойката приема със смях „не моем Гоше за тебе да дойдем, че ти ми скину ситно герданче“.

Несподелена любов е също предмет на припевка „Каде има бистра ракия, Радо ле, тамо да ида да се опия, Радо ле, дано те тебе забравя, Радо ле. (Сб. В. Стоин, 1928; № 3207).

Припевки се пеят и за двама млади, дето се знае, че ще се женят „Кой га коре за Раду (пример), елу су лика прилика / како два струка иглика/ како две китке мешане, како две златне ябълке и първата е тинтява, поп Иван да ги венчава. (В.Стоин, 1928; № 3461)

Стара чипровска припевка е „Оздоле иду шарени колца“: че кой си караше колата (Лена си караше колата), че кой си беше у колата (Райна си беше у колата)“.

Както пише Димитър Маринов, „либенъето се продължава понякога по две-три години и се свършва с това, че двамата се вземат и стават съпрузи“. (Д. Маринов, 1984; т.ІІ; 396) В такива случаи една припевка, която се пее специално за момък и девойка, дето се знае, че се имат (т.е. имат отношения): „Сеем, сеем босилек / на су песък без воду/ не ми ниче босилек (но ми ниче топола) при топола Никола / Николице Райно ма, соколе Ѓьорги бе.“

Свързана с любовните закачки е и припевката „Синкьото цвекъе“ – Синкьото цвекъе цъфтеше, на Велинкина вратница /вечер Велинка полива/ ютром га Ванча обира.

В припевката „У градинку лобода“ / у лободуту момченце/ у рукъе държи ножленце / у сърце да се убоде/ че виде мома убава (се оказва, че момата не е до толко убава) ама е оратаджийка“.

Шарената чешма (нарича се така по стенописите, които е имало през 15–20 в. (б.м.), намираща се в махала Горни край е била място за социално общуване най-вече на млади. Момите привечер нарамват кобилици с медни котли и стомни (кърчази) и отиват на Шарена чешма. Там се харесвали, виждали, говорим, уговаряме срещи и т.н. Затова е сътворена песента: Сред село чешма шарена, шарена, кълдрамисана /на кълдрамуту стоею/ дор три девойкъе убаве (първата Йордана Маркова) втората Ванка Лилкина / третата Камена Колина/

*с войници су се либиле,
с войници още офицере,
с алвицу су ги раниле,
с бузицу су ги поиле. (л.а. 1975)*

Записали сме 28 местни песни от Чипровци, създадени по истински случаи, които са с любовен характер и то повечето тъжен. Това са песен за Георги Марков, Либи ле, Косто, либе ле; Я дойди либе; Обръснул си Гмитър белуту браду; Пулкинете иже; Нанин сине Вако; Пуна болна лежи; Песен за Семку войвода; Додината Лиляно; Горнокрайска песен; Долнокрайска песен; Тонка пипер полива (с трагичен край)

Освен тях са песните: Песен за Донка Колева и Иван Тодоров (вричане в любов), Очи църни очи; Песен за Камена Колина.

Пее се за изоставена девойка, умряла от любовна мъка, отблъсната любов, за любовни похождения и задевки, покани за годеж, невярна мъжка любов и неподходящи кандидати за женитба, за любов между вдовец и мома; за неравноправни бракове в социално имотно положение, за намеса на родителите в избора на партньор, за верни вдовици, за бягство в името на любовта.

Темата за несподелената, лъжовна и невярна любов на Георги Марков е причина за болестта на Райна – „я си лежим, уйно, от Ѓоргине мукъе – Ѓоргя мене лъже, другу, че си

узне – Петкану Пулкину, / (Девојката е Райна Гинкина, внучка на богатата фамилия Минкини) море болна лежи, лежи, че ми умре“. Независимо, че знае за изневярата на своя любим, Райна моли вуйна си: – „изведи ме ујно / на отводи на одър/ да погледам ујно, Георгиу Марковога како Георгиу Марков, до девојкџе игра/ бело джубе мета/ сини очи върти /а мене, че ујно / младу да умори“.

В песента за Цвета Димитрова „Всичките моми легнаха“ / легнаха и пак станаха/, а я, че майко да легнем и нема да станем... и кога умрем, мамо ма,... момите да ме накичат / кат булка за венчаване, момците да ме изнесат/ край мойто либе да минат (от него прошка да земем), че заради нџега умирам. (Зап. 1975)

Песен за Камена Колина – „хей, болна лежи, Камена Колина / болна лежи, че умре/ пушка пуче на Цигански мост / Камена се рипи из постелке/ дрџж ме нане, че умрем. Коста заведе Савету Гинкину“ – сџвсем неочаквано е тук сџдържанието на песента. Докато Нена попадия предлага на болната Камена да се жени за сина џ Коста, той се жени за друга.

В песента Пуна болна лежи, нане, / лежи, че да умре/ от що болна лежиш, ще да умреш, моята е болест, нане, от чича ми Жишка, от Иван Николоф“ (В. Стоин, 1928; № 2312) За сџжаление не можаме да установим действителните лица и какво се е случило с тая девојка.

В Чипровските песни не е подмината темата за моминската невинност, която може да я накара да се омџжи за неподходящия мџж. Например „Додината Лиляна“ – „додината Лиляно, додината девојкџо не лџжи, се Лиляно / по Костински ергенџе, / че Костинските ергенџе) /итро, че те излџжу/ тебе нема да узну“. Вџпреки това обаче девојката си вярва, „че не мой, доде, не думай (Гоша гледа ко мене) он че мене да узне“.

Макар и да не са верни някои от ергените, други от тях поради своята капризност трудно си избират невеста. „Ти си пити,

мила нане, Тодорка Митина (ако мене нече, нане) ти си пити, мила нане, Севку Колину и т.н. Оказва се, че други две моми Донка Колина и Кана Къкина са го искали пак те, ала той не ги е искал. „Съга си дири, Вако, мене не препрачай.“ (л.а. 1975).

Имотното състояние на девойка или ерген много често е било повод родителите да изявяват несъгласие за женитбата на младите. /Либе ле, Косто, либе ле, не седи Косто до мене – за Косто Недкин/ не дръж ми стола напразно /мама ме за теб не дава, че се майка ти смеяла/ на моите тънки дарове“. За да покаже и спечели любовта на девойката Косто убеждава – „не слушай Кане ората (ми смо ора богати) от свекакво си имамо /от миш мешину с брашно, от орей шужбе с масло), я ела, Кане, за мене, за мене, Кане, по мене/“.

А в друга песен „Нанина Ленко“ на девойката се предлага да се ожени за богато момче – Мито Костин, но тя иска друг Пено Митин – „Пенина рода сирмашка, нане ма, Пена е убав ергенин“. Тя предпочита бедността, пред богатството в името на любовта. Подобна е песента „Обръснул си Гмитър“ (за Димитър Минкин), където на Цена и се предлагат „два реда жълтице и че ти арижем мешину със злато“. Но поради факта, че Димитър е бил вдовец със 7 деца, със снаха и внуче тя не е искала да се ожени за него. „Обръснул си Гмитър белуту браду, па се изми Гмитър с цървен сапун /па отиде Гмитър доле – нанадоле – у Цену Жандину. Въпреки обаче: „- нечем Гмитре, я за тебе д’идем“, Цена се жени по любов за Димитър и има 6 деца.¹

В „Тонка пипер полива“ песента започва като припевка и задявка „Тонка пипер полива – Мирча воду наврача“, след което веднага се съгъстват окраските. „Не лъжи се Тонке ма, /

¹ Д. Минкин (Гмитър) е роден 1850 г. Произхожда от стара чипровска фамилия, след въстанието 1688 емигрират в Елена и се връщат. По сведение днес родът на Гмитър Минкин наброява 450 души.

по тов куче плевенско/ по тов куче незнайно. / Престилкъе си заткала, нема да ги дотъчеш/ ако ли ги дотъчеш, нема да ги опашеш)“. Тези заплахи и предположения всъщност се оказват верни, момъкът убива момата и родата.

Една песен, която е потвърждение за това, че любовта остава, макар и човек да умира; „Остана Тинка млада вдовица / първото си либе жалеше/“. На уверението на майка си, че ще си намери друг човек Тинка отговаря: „опустело второ либе, кога не ми е първото“.

В същото време противоположно на тая песен, изключително положителна и оптимистична е „Песен за Донка Колева и Иван Тодоров“, „където, те са се двамка любили / и са се верно заклели/. Кой от кого откаже, у сърце да се убоде“. Въпреки че тяхната клетва е също крайна и прекалено романтична за нашето съвремие.

Песента „Пулкинете иже“ са за любовните задевания и похождения на ергени, които си имали годеници, ама не се отказвали от други девойки. Миялко Георгиев си имал годеница Санка, за която в действителност се е оженил, но в същото време задявал Гика: „Я иди, Лиляно, Гику та изокай, де, де, дубре де, Пулкинете иже/ Гику та изокай да гю нещо кажем“/.

Темата за лъжовната мъжка любов е и в песента Песен за Райна Павлова (горнокрайска песен) – „не лъжи се, Райно, по Кою митничара/ че он че тебе, Райно, излъже, / тебе да излъже, нема да те узне/ не оди, Райно, толко далеко/ толко далеку у село Стъргел/“. Тази Райна Павлова все пак се жени за Никола Митнички и остава в Чипровци, а на децата и внуците викат Райнини.

За отблъснатата любов се пее и в „Оздолу идат годежи, годежи двама младежи – Ден седи Ценка Попова?“. Но девойката показва свое мнение относно своето бъдеще – „Ако за тату идете, портите са отворени/ Ако за мен идете/ портите са затворени“ (Сб. В. Стоин 1928; 2834).

В „Нанин сине Вако“ е отразен още един истински житейски случай. Иван /Вако/ Кютински по време на Първата световна война остава военнопленник в Гърция и семейството му не е знаело къде е. „Нанин, сине, Вако, /що писмо не пишеш, Вако/ жив ли си, ни си ли/“. Вако е имал либе Митка, която родителите му не харесвали и не разрешавали да се оженият: „Мале, стара мале, /я си писма пишем, мале/ на Митку си пра-чам/ и на Митку ги прачам/ и вам да поздрави/ а она не сме, мале/ че гю не сакате.“

В песента за Цена Нешина се пее за изоставената Цена „Изрева Цена що можé/ не викай, доде, не плакай, сал Пенко ли е ергенин.“

Не са редки случаите, когато влюбените са готови да избягат и да се венчаят на друго място, тъй като родителите им не дават да се съберат. „Я дойди либе, я дойди/ да ме они за тебе даду/ ако ме за тебе не даду/ боса Балкана че минем/ у Сърбию че идемо/ там ими укью владику, без паре, че ни венчае/ там имам чичу кръчмарин/ без паре вино че даде/“.

Практика в живота на чипровчани е било женитбата на млади момчета за по-възрастна жена, тъй като някой е трябвало да работи по имотите. „Очи църни, защо жално гледате? Не ме е дало/ где сам я сакаю, нело ме е дало/ чорбаджийска къща за мъжко дете. А я му казуем: я ти не съм мати/ мачке те изеле/ нело съм ти жена/ желкъе те изпиле“ (В.Стоин ;1928, № 3428).

Освен това има и една любовна песен с хумористичен сюжет: „Мале ле, проклета да си, що си ме таквой родило/ ем грозно, ем неработно/ но я залиби турчина Софянина/ и он се кани да бега/ па сака и мен да води/ я си нечу, нечу“. (Сб. В. Стоин 1928).

Има и една хайдушка песен за Семко войвода, дето е предаден от Велка, с която е бил вероятно в някакви интимни отношения и това довело до смъртта му.

Бележки

1. Д. Маринов, 1994, БАН, С, с. 400
2. Стоин, В., С, 1928, Народни песни от Тимок до Вита
3. Личен архив 1075, 2009 г.

Литература

1. Бадаланова Ф. Еротичен фолклор, 2002.
2. Грънчаров А., Еротика и свобода, С, 2006.

ГРЪЦКИ ЛЮБОВНИ ПЕСНИ ПО БЪЛГАРСКОТО ЧЕРНОМОРИЕ

Диана Радойнова

Няма да бъде пресилено, ако се каже, че само допреди десетилетие етнологията на гръцките общности в България бе в най-добрия случай *terra incognita* за научната, а и за широката българска четяща общественост. Табуто бе разчупено най-напред с няколко епизодични статии, с един проект на ЕИМ за кратко проучване на тези общности по българското Черноморие и в края на 2010 г. – с една монография, изследваща сравнително пълно множество черти на етничната култура на най-компактните гръцки общности у нас – тези – по българското Черноморие.¹ В този смисъл изследването на тяхната народопесенна традиция би било наистина иновация за нашата етнология.

Тук обаче трябва да се направят някои предварителни уговорки. Първо, общностите на българските гърци по Черноморието населяват предимно селища от градски тип. Има място за нюансировка: едни от тях населяват големи, оформили се още преди столетие и половина типично градски центрове, каквито са Варна и Бургас. Други обитават по-малките градове, чийто представители са Поморие и Несебър. Най-сетне има и „микроградчета“ като Созопол, Царево, Ахтопол. Нееднаквата автоидентичност на общностите, „произвеждащи“ и възпроизвеждащи народни песни, варира от престижно градско самочувствие до усещане за населяване на микросе-

¹ Вж. Радойнова 2010.

лище с по-скоро селски, отколкото градски характеристики на културата. Затова по своята поетика и по музикалните си характеристики тези песни варират в широки граници – от фолклорни до образци, принадлежащи по-скоро към типа „стари градски песни“. Именно заради това битоващите в тези селища сегменти от песенното творчество на народа (анонимни) е по-удачно в настоящия текст да бъдат наричани с обобщеното название *народни*, а не *фолклорни*.

Второ, народопесенната традиция на гръцките общности през XX век е извървяла нормалния и характерен за този тип мело-вербални форми път от традиционност към модерност, който впрочем е типичен за цялата културна типология, не само за песенните ѝ фрагменти. Една голяма част от песните естествено са отпаднали от употреба както в рамките на обредността, така и от по-широко скроените граници на селищната празничност поради цялостната ерозия на синкретичната фолклорна традиция, спояваща в своя старинен вид слово, мелос и обредна семантика в единна семиотична цялост.

Трето, поради ред причини, които са много дискретно коментирани в българската етнологика, а и не само етнологика литература², то и без това скромният оцелял информационен масив от такива песни е допълнително минимизиран поради самото стапяне на гръцките общности и все по-ограничения брой хора, идентифициращи себе си като етнически гърци и проявяващи интерес към народопесенната традиция на своите предци.

Всички тези уговорки са необходими, защото без тях не би могла да бъде разбрана типологията на изворовия мате-

² Такива са репресивните и рестриктивни мерки срещу гръцкото малцинство у нас в определени исторически периоди, забрана за говорене и пеене на гръцки език, а също и за открито възпроизвеждане на обредността и потискане на откритото легитимиране на гръцко етническо самоопределение.

риал, който предстои да бъде коментиран в настоящия текст. Естествена негова целеположеност е да се открият вкратце най-ярките характеристики на поетиката при представените любовни песни, като техните особености бъдат съотнесени към отправната координатна система на етно-културната идентичност на представилите ги респонденти, както и тези техни характеристики да бъдат интерпретирани в съпоставителен план с подобни жанрови мело-поетически форми на други народи.

Сравнението на събраните при съвременни теренни проучвания песни с такива – записани преди 100 години показва ясно отчетлив преход както на поетиката, така и на мелодичните параметри на песните от фолклорни към модерни особености. Така например една от първите песни, записана от гръцки етнографи в Созопол и публикувана в сборника „Λαογραφία (Народопис)“ от 1910 година е вариант на мотив, познат на всички балкански народи и включващ митологични образи.

Εψές το σπέρας διάβαινα
 πό`να στενό σοκάκι
 λιανοψιχάλιξεν ο Θιόςς
 κι`ο νιός γλυκοτραβούδειε,
 δράκος σβύηκε να τον φάι,
 όφис να τον ρουφήξει,
 κι`ο νιός επιλογήθηκε
 κι`αυτόν το λόγο λέγει:
 –Τ`έχεις π`εμένα, δράκονδα,
 και θέλεις να με φάεις;
 Γω τραγουδώ δια μιá ξανθιά,
 δια μιá δαχτανοφρύδα,
 που ξόδιασα στη πόρτα της
 εννιά πύργους λογάρι

Снощи вечерта минавах
 по един тесен сокак,
 ситен дъжд от Бог валеше,
 и момък сладко пееше,
 змей излезе да го изяде,
 змия да го изгълта,
 а момъкът проговаря
 и тези думи казва:
 –Що съм ти сторил, змейо,
 че искаш да ме изядеш?
 Аз пея за една русокоса,
 за една с извити вежди,
 че похарчих пред портата ѝ
 девет кули имане,

τις πέντε πύργους μάλαμα,	пет кули със злато,
τις πέντε πύργους διαμάντι,	пет кули диаманти,
τοις άλλους τους επίλοιπους –	а другите останали –
αμέτρητο λογάρι	несметно богатство,
λογάρι κι` αλογάριστο	богатство неизброимо
κι` ολο μαργαριτάρι.	и всичкото все бисер.

(Λαογραφία 1910, σ. 606, αρ. 23)

За съжаление не разполагаме с мелодията на тази песен, но текстът не оставя съмнение за напълно фолклорните ѝ характеристики. Той е на диалект, използвани са и турцизми и неговата образност, сюжетика и структура го вписват напълно сред прелестните образци на старинните пластове на балканския песенен фолклор. Пак благодарение на „Λαογραφία“, чрез изданието ѝ от 1909 г. до нас стига друга любовна песен от Созопол, която също представлява класически фолклорен текст.

Ελμάζης με ντο μπουλγκαριέ	Елмаз с булгарията ³
και Ελένη με ντη ρόκα	и Елена с хурката
εψές ανταμωθήκανε	снощи се сблъскаха
σ` ένα στενό σοκάκι.	на един тесен сокак.
–Που πας, Ελένη, μονάχη	– Къде отиваш, Елена, самичка
τώρα το βράδυ-βράδυ,	сега по вечерно време,
πού σκοτεινάσαν τα στενά	като се смрачиха тесните (улички),
κλεισανε αργαστήρια;	и се затвориха работилниците?
–Πάω στη θειά μου ντη Γιαννού,	– Отивам при леля Яньовица,
πάγω να νυχтерέψω,	отивам да будувам,
να κλώσω το μετάξι μου,	да изпреда коприната си,
να φάνω τα προικιά μου,	да изтъка прикята си,

³ Булгарията представлява фолклорен струнен музикален инструмент, твърде разпространен на Балканите.

να κάνω προικιά ντο γαμπρό,	да направя прикята за жениха,
προικιά та συμπεθέρρια,	прикята за сватовете,
να κάνω τον Ελμάζαγα	да направя за Елмаз ага
σαρίκι να φορέσι	чалма да носи,
να δέσι το κεφάλι ντου,	да я върже на главата си,
το νυχτογυρισμένο,	и да скита с нея нощем,
οπού ύτονυχτογύριξε	защото скиташе нощем
για `να `μορφο κορίτσι.	зарад едно хубаво момиче.

(Λαογραφία 1909, σ. 638–639, αρ.49)

Само мимоходом ще отбележа, че един мигновен разрез на тази песен от етносоциологическа опция демонстрира туширането на етническите противопоставяния със средствата на традиционната култура.

Аспекти на патриархалната традиция намираме отразени и в една сватбена песен от Поморие, която доста дълго е запазила мястото и ролята си на обреден текст, прикрепен стриктно към точно определен момент от традиционната гръцка сватба по Черноморието – извеждането на младоженката от родния ѝ дом.

Απόψε σε παντρεύνε	Довечера те женят
και την χαρά μου κλέβουνε.	и ми открадват радостта.
Με άλλο στεφανόνεσε	За друг се венчаваш
και πάντα θα σου χάσω.	и завинаги ще те изгубя.
Αγάπησα και σ`αγαπώ	Обичах те и те обичам
και πώς να σε ξεχάσω.	и как да те забравя?!

Рефрѐн: Μορήνια, Μορηγήκια μου γλυκιά
 Мориня, Моринка моя сладка
 και αγάπη μου παλιά!
 и стара моя любов!

Πολά για σένα έκανα	Много направих за тебе
---------------------	------------------------

και όταν ήρθε στεφανό	и когато дойде венчавката
θα κλαίει η καρδούλα μου,	ще плаче сърцето ми,
κρυφά συγά θα κλαίει.	тайно, тихо ще плаче.
Αγάπησα και σ` αγαπώ	Обичах те и те обичам
και ο καϊμός με καίει.	и мъката ми ме изгаря.

Рефрѐν:.....

Απόψε σεφανόνεσε,	Довечера се венчаваш,
με άλλο ζευγαρόνεσε.	за друг се жениш.
Θα ρθω στα στεφανόματα	Ще дойда на венчавката
μόνο να αντικρίσω.	само за да те видя.
Αγάπησα και σ` αγαπώ	Обичах те и те обичам
και πώς να λησμονήσω?	и как да те забравя?

Този песенен текст потвърждава спомените на информаторите, че докъм 80-те години на XIX век, а в някои по-малки селища – и до края на века чувствата и предпочитанията на девойките не се вземали пред вид от семействата им при уговаряне и осъществяване на брачните съюзи. Според някои далечни по хронология сведения бащата на момичето често само съобщавал, че е взето решение да бъде омъжена, без да каже кой е бъдещият жених. Впрочем такава информация често не получавала и майката. Изборът правели мъжете в семейството – бащата и братята на момата. Тези балкански брачни правила биват обличани в най-различни словесни образи, които представляват едно и също сюжетно клише в любовните народни песни от този регион – неосъщественото любовно желание поради насилственото омъжване на момичето за друг.

Традиционни текстови и музикални фолклорни характеристики има и друга песен от Поморие – „Μήλο μου κόκκινο (Червена моя ябълко)“, която се изпълнява в ритмиката на

хоро и се танцува като такова след венчавката, когато сватовесте вече са седнали на трапезата.

Μήλο μου κόκκινο
ρόιδο βαμμένο,
γιατί με μαραίνες
το πικραμένο?

Червена моя ябълко,
в розово обагрена,
защо ме караш да вежна
горчиво?

Πηγαίνω κ' έρχομαι
μα δε σου βρίσκω.
Βρίσκω την πόρτα σου
μαντάλο-μένη.

Отивам и идвам,
но не те намирам.
Намирам вратата ти
оставена с мандало (затворена).

Τα παράθυρα σου
φεγγολούνε.
Ρωτώ την πόρτα σου:
„Που πήγει κυρά σου?“

Прозорците ти
светят.
Питам портата ти:
„Къде отиде господарката ти?“

„Κύρά μ' δεν είν' εδώ.
Πήγει στη βρύση,
πήγει να πιεί νερό
και να γιομίσει.

„Господарката ми не е тук.
Отиде на чешмата,
отиде да пие вода
и да си налее.“

Тези песни разгръщат пред изследователя образи на един модел за свят, принадлежащ на безвъзвратно отминало време. Преденето и тъкането като част от женските умения, моминското задължение да се приготвя ръкоделна прикя, ходенето за вода, насилствената женитба – всичко това бе регистрирано при теренните изследвания като далечен спомен само в съзнанието на най-възрастните информатори и то не като социални обвързаности, преживени от самите тях, а като пре-предадена информация от предхождащи ги поколения. Неизбежно с навливането на други – по-огражданени модели на живот и труд

и с разкрепостяването на нравите възпроизвеждането на такива песни най-напред се „отлепя“ от стриктното си фиксиране към определени моменти от обредността и празничността, след това започва да отпада като неадекватно на иновиращите се социални потребности, а накрая се превръща в белег за унизителна принадлежност към „χορηγό (селянията)“. Разпада се и самата синкрезия на фолклорните форми. Ако в миналото пеенето, танцът и мимесисът на обряда и празника са били холистична цялост, то до 30-те–40-те години на XX век техно-моторните и художествените характеристики на обредното изкуство остават по-скоро само „култура на спомена“, не на единното действие.

В изследвания регион най-дълго срасналите се с обряда текстове от разглежданата „жанрова“ група са еньовденските любовни припевки. Напяването на китките е една весела младежка игра, позната при голяма част от балканските народи.⁴ Еньовските брачни гадания чрез напяване на кратки песнички при гърците, в това число и при повечето от черноморските гръцки общности, носят името Κληδόνας (изследователите извеждат името от старогръцката дума κληδών – шум, вест, предсказание – вж. Ангелиева, Ф., М. Ангелиева 1999: 65). При съседите им българи тези песенни предсказания са по-често кратки, подобни на гатанки, понякога безглаголни иносказателни словосъчетания. Макар че схемата на еньовденската провизорна обредност и при гърците по Черноморието е почти идентична с тази – при българите (с наливането на мълчана вода, потапянето на белязаните китки в нея, покриването на бакърчето с червена женска дреха и оставянето му да прено-

⁴ Сравнителни характеристики на гръцката, славянската и общоевропейска традиционна и съвременна латна обредност синтезно вж. в Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX – начало XX в., Т. II – 1978.

щува под звездите в градината), гръцките девойки „предвиждат“ бъдещия си брачен живот със сравнително по-разгърнати текстове. Някои от тях носят ясно доловимите характеристики на по-голяма старинност, както цитираните по-долу две τραγούδια, каквото е диалектното им название при черноморските гърци.

Το δαχτυλίδι που φορείς
το μάλαμα εἶνε δικό μου.
Αγάλια- αγάλια σ' ἔφερα
στο σπίτι το δικό μου.

Пръстенът, който носиш,
е направен от мое злато.
Бавно-бавно те привлякох
към моята къща.

Βασιλικό πλατί φύλλο,
με τα σαράντα φύλλα,
σαράντα σ' αγαπούσανε
και πάλι εγώ σε πήρα.

Босилек широколистен,
с четиридесет листа,
четиридесет (човека) те обичаха,
но пак аз те взех.

Подаряването на златен пръстен вечерта на годеща на бъдещата αρραβωνιαστικιά – годеница е устойчива норма в гръцката предсватбена обредност, която стриктно се спазвала почти до средата на XX век. Също тъй в гръцката фолклорна поетика сравнението на девойката с босилек или евфемистичното ѝ назоваване с името на това любимо на гърците ароматно растение е изключително често срещано словесно клише.

При друга част от енъовденските припевки обаче закачливо-любовният тон има твърде фриволен и освободен характер и би могло да се предположи, че те са сравнително по-късно навлезли в ритуала, вероятно „откъснати“ като куплети от по-разгърнати песенни сюжети.

Ο μαλακατένιος ο σταυρός
κρεμέτε στο λαϊμό σου
όλοι φιλούνε το σταυρό

Златен кръст
виси на врата ти –
всички целуват този кръст,

και εγώ στο μαγουλό σου.	а аз – твоята буза.
Άσπρη κάλτσα που φωρείς βούλα θέλω να την χτυπήσω.	На белия чорап, дето носиш, печат искам да ударя.
Όπου να πας, να σταθείς – να μη με αλησμονείσεις.	Където да ходиш, да спиращ да не ме забравяш.
Μάτια γλυκά, φρύδια σμυχτά!	Сладки очи, сключени вежди!
Χίλια να δουν τα μάτια μου – ο νους μου πάντα είναι σε`σένα.	Хиляди да видят очите ми – умът ми винаги ще е с тебе.

Всички тези промени в обредните текстове не са нещо необичайно, а са по-скоро прояви на закономерен преход, регистриран при глобалната традиционна обредност. При това развитие вече остарелите моменти от текстовете и обредите се преосмислят, обезценяват и маргинализират. Така например пеенето на фолклорни песни и игрането на хоро биват изтласкани в сферата на чуждо-етничното и неадекватното за времето социално поведение. Множество записани спомени на информатори свидетелстват, че дълго време в българските черноморски градове се запазва отношението към танца като към легитимация на етническа и социална принадлежност: „...Танцувахме. Не като македонците – те правеха хорá. Ние танцувахме английш валс, румба, танго. С токчета ходехме на танци“. Гражданите и гърците танцували по-скоро европейски танци по двойки, а селяните – хоро. (Вж. трактовки на танца като белег за принадлежност към модерната и градска среда у Кук 1889). Така една информаторка изрично подчертава пред Р. Попов: „На хорáта гърките не се хващаха, изглежда не са имали такъв обичай. Те повече танцуваха английш валс, танго, вечеринки правеха.“ (АИЕ, №582-III, 22)

На танци при гърците от началото на XX век се ходи вече не на площада, а в казиното или читалищния салон, младежите и девойките са облечени по европейски, момичетата са „с токчета“. На сватбите също се прекратява традицията да се играе хоро на улицата пред дома на младоженците или кумовете. Бракосъчетанията се правят вкъщи, кани се свиращ на „окардион“, който изпълнява градски песни и се танцува по двойки. На самата трапеза също вече се пеят и слушат модерни за времето си изпълнения.

Този преход, разбира се, не става изведнъж, а в рамките на няколко десетилетия. И действително, ако дотук приведените песни имат изразено фолклорна типология, то няколко други, записани на черноморски терен, съвсем определено демонстрират диахронната еволюция на любовно-песенния цикъл от традиционност към модерност. Песни като „Μάτια, та δικά σου та μάτια (Очите ти, твоите очи)“ и особено популярната „Σαμιότσησ – Самосянка (Момичето от остров Самос)“ по ред свои особености недвусмислено могат да се причислят към наложилата се в края на XIX и началото на XX век в черноморските градове мода на градската песен. И двете могат да бъдат определени като балади, а е известно, че на Балканите баладният жанр бележи началото на ерозията на автентичния фолклор.

В тези песни лирическата героиня – обект на мъжката любов, е опоектизирана, тя е Прекрасната дама, разбила сърцето на Балканския трубадур “на четиридесет и две парчета“.

Σαμιότσησ με τις ελείς
 και με τα μαύρα μάτια,
 έκανε την καρδούλα μου, σαμιότσησ,
 σαράνδα δύο κομάτια.

Самосянке с маслините
 и с черните очи,
 направи сърцето ми, самосянке,
 на четиридесет и две парчета.

Σαμιότησα, σαμιότησα, πότε θα πας στι Σάμο ροϊδα θα ρίξω στο γιαλό, σαμιότησα, τρεντάφιλλα στην άμμο.	Самосянке, самосянке, когато си заминеш за Самос нарове ще посипя по брега, самосянке, рози по пясъка.
--	--

Με την βαρκούλα που θα πας χρησά πανιά θα βάλω, μαλαματένια τα κοπιά, σαμιότησα, θα έρθω να σε πάρω.	На лодката, с която ще заминеш, златни платна ще сложа и златни гребла, самосянке, и ще дойда да те взема.
---	---

Εγώ, εγώ σε αγαπώ και με τα λαιρομένα και με τα ρούχα στη δουλιά, σαμιότησα. Τρελένουμαι για σ' ένα!	Аз, аз те обичам и с изцапаните ти дрехи за работа, самосянке. Полудявам за тебе!
---	--

Σαμιότησα με τις ελείς και με τα μαύρα μάτια, ανώ εσύ δεν με παίρνεις, σαμιότησα, εγώ σε καθαριέμαι:	Самосянке с маслините и с черните очи, ако не ме вземеш, самосянке, аз те проклевам:
---	---

οσ' άστρα έχει σ' ουρανό – τόσα παιδιά να κάνεις, τόσες φορές να παντρεύθεις, σαμιότησα, και χήρα να πεθάνεις!	колкото звезди има в небето – толкова деца да родиш, толкова пъти да се ожениш, самосянке, и пак вдовица да умреш!
---	--

Пищната словесна образност е надраснала фолклорната скромност и пестеливост на изразни средства. По левантински разточителната картина на посипания с нарове и рози морски бряг и лодката със златни платна и гребла е рисувана с бои, „купени“ от европейския романтизъм – не от суровата балканска патриархална традиция.

Един дребен детайл от първия куплет на песента „Σαπίότησα“ също отправя към типично градски културни модели: девойката с маслинките всъщност се оказва украсена с изкуствени бенки. На въпроса защо точно с маслинки трябва да бъде възпяна самосянката, информаторката се засмя и отговори: *„О-о-о, това не са маслини за ядене. Така им викахме на бенките. Продаваха бенки в бакалниците, с лепило – от Европа ги носеха и ние си ги лепяхме като госпожици. Такава беше градската мода тогава“*.

В песента за самосянката обаче все още има съхранени отломки от фолклора. Финалът с проклятието, в случай, че обектът на любовта не отговори на чувствата на лирическия герой, принадлежи към традиционните културни практики. Въобще мотивът „любовна клетва“ е твърде често срещан в балканската фолклорна действителност и е често експлоатиран като сюжетен акцент на жанра „любовна песен“. Още повече в случая това се потвърждава от смисъла на клетвата, словесно обиграващ овдовяването и тегобата на прекаленото многодетие – все реалии, тясно свързани с патриархалния семеен модел. Хиперболата това да стане *„колкото звезди има в небето“* също е обикнато фолклорно клише, често свързано както с благопожелания, така и с антиномиите им – клетвите като регулатори на социалния живот в традиционното общество.

„Μάτια, та δικά σου та μάτια (Очите ти, твоите очи)“ е вече типична балада. Мелодията на песента е бавна, а-ритмична и по своите особености няма нищо общо с фолклорната традиция. Цялостните характеристики на текста демонстрират

модерни език и изразност с наличието на безглаголни изречения, сантиментални излияния и синекдоха, тотално изместваща изграждането на цялостен образ на любимия обект.

Μάτια, τα δικά σου τα μάτια, μάτια που έχουν τόσο γλύκα... Εγώ λέγω – ειλικρινά δεν βρήκα. Για μένα στον κόσμο είναι τα δύο σου μάτια.	Очите ти, твоите очи, очи, които имат толкова сладост... Твърдя – искреност не намерих. За мен в света съществуват само твоите две очи.
--	---

Μάτια, τα δικά σου τα μάτια, μάτια που έχουν τόσο γλύκα... Σε αγαπώ, σε αγαπώ, ενώ ντρέπουμε να σου το πω. Περιμένω, περιμένω να ρθεις!	Очите ти, твоите очи, очи, които имат толкова сладост... Обичам те, обичам те, но се срамувам да ти го кажа. Чакам, чакам да дойдеш!
---	--

Както вече бе казано в началото на настоящия текст, измененията в типологията на любовните песни на гърците от българското черноморско крайбрежие са тясно обвързани с ред особености на тяхното историческо и културно битие. Иначе, впрочем, не би могло и да бъде – това е тотална закономерност, затова по-плодотворен би бил опитът да се съотнесат техните особености към онтологичните специфики на изследваната етническа група. Населението, самоопределящо се като *гръцко*, по българското Черноморско крайбрежие има и изразява етническа идентичност, различна от тази – на останалите етнически общности, с които съжителства. Разграничението на българските черноморски гърци от съседите им с другоетнично самосъзнание не е сводимо само до лингвистичните отлики. Вътрешногруповата комуникация естествено се прави на гръцко дѣμωτικί и то е интимен изразен код на вътрешногруповата социална спойка.

Но има и други различия. Изследваните общности имат специфична идентичност на градски жители, която не е лишена от исторически основания. Съществена, в известен смисъл фундаментална опора на самочувствието им е разгръщането на техния културен модел за свят в мисловните рамки на градското пространство. Те се самоосъзнават като групи, които изконно населяват градове и споделят модели на социален живот, гравитиращи около урбани характеристики на културата.

Впрочем изследователи и на по-новите времена и на други български градове, в които живеят компактни маси население, самоосъзнаващо се като гръцко, отбелязват, че дълго време различията между гръцката и българската култури вървят по линията на операционалните двойки „модерно–традиционно“, „градско–селско“, дори „господарско–подчинено“ (вж. Христова 2002 : 28). Р. Детрез отбелязва, че в доосвобожденското общество на Балканите *българин* често се „превежда“ като *селянин*, противоположно на гръцката връзка с градското (Detrez 2003 : 11–12).

За някои от малките градчета от типа на Созопол, Несебър и Ахтопол такова самочувствие може да изглежда необяснимо. Независимо от умалените мащаби обаче в тези градчета още през XIX в. гръцкото население има специфични акценти в начина си на живот, на обличане, на професионални занимания и задоволяване на икономическите си потребности, присъствие на институции, типични за градската, а не за селската социокултурна среда. Самоидентифициращите се като гърци в изследваните селища градят своята преференциална идентичност върху усещането, че именно те като етнически цялости са структурирали местната градска среда, те са основателите на градската институционалност и в известен смисъл – „диктаторите на градската мода“.

Точно поради тази причина в българските черноморски градове, чието население доста дълго след Освобождението

на България съдържа големи компактни, на места и преваляващи групи с гръцко етническо самоопределение, твърде рано започва разпадането на старинната фолклорна традиция. Тъй като това става на фона на съхраняването на тази традиция в околните, населявани предимно от българи, села, а също и у преселилите се в началото на XX век в черноморските градове бежанци от Тракия и Македония, то в един времеви период – от края на XIX почти до средата на XX век празничните, обредните и в частност песенните културни реалии на гърците леко „изпреварват“ тези – на обграждащите ги български съседи. „Модите“ във всекидневието в тези селища се въвеждат най-напред от гърците. Затова не е никак чудно, че до съвременността ни почти не са достигнали образци от автентичния гръцки фолклор, каквито откриваме в „Λαογραφία“.

В същото време развоят на песенния културен фрагмент от „фолклорност“ към модерност се подчинява на общобалкански културни особености. Най-рано отпадат от културните практики песните с явна митологична образност, след това тези – с битова сюжетика, неадекватна на новите онтологични модуси и накрая се обезценяват и получават негативна оценъчност като „селски“ всички, които имат явно фолклорно звучене. Така постепенно в градовете по българското Черноморие най-напред гръцките, а след това и българските народни песни отстъпват на „градските песни“, които на свой ред днес се окачествяват като „стари градски песни“. Но това е вече друга история...

Литература

На кирилица

Ангелиева, Ф., М. Ангелиева 1999: Ангелиева, Фани, Мария Ангелиева. 1999. Гръцки народни песни. С. Унив. изд. Св. Кл. Охридски.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Съст. С. А. Токарев, И. Н. Гроздова, Т. Д. Златковская. 1978- Т. III – Лето-осенные праздники.

Кук 1889: Кук, Ел. 1889. Бал и хоро. С.

Радойнова 2010: Радойнова, Диана. 2010. Гърците по българското Черноморие. История и култура. Бургас. Изд. Бряг.

Христова 2002: Христова, Светлана. 2002. Град и граница: идентичността като съзнателен избор. – В: Градът: символи, образи, идентичности. С. Съст. С. Христова. С. Изд. Лик, с. 26–54.

На латиница

Detrez 2003: Detrez, R. 2003. Relations between Greeks and Bulgarians in the pre-nationalist era. A case study: the *goudilas* in Plovdiv. – In: Greece and the Balkans. Identities, Perceptions and Cultural Encounters the Enlightenment. Onder de redactie van Dimitris Tziouvas. Ashgate, p. 30–46.





ГАТАНКИ С НЕОЧАКВАН КРАЙ ...
по материали от архива на
д-р Константин Вапцов, съхранявани
в Териториална дирекция ДА – Габрово

Росица Бинева

Темата е принос към колекцията „блажни“ гатанки от неизчерпаемия фонд на българския фолклорен еротикон. Тя представя непубликувани материали от личния фонд на д-р Константин Вапцов, съхраняван в Териториална дирекция ДА – Габрово. Преди да се запознаем с изследванията му, може би трябва да кажем няколко думи за самия него. Д-р Вапцов е изключително интересна личност, досега пренебрегвана от нашите краеведи и изследователи.

За да не съм голословна, ето няколко щрихи от неговата биография: Д-р Константин Колчев Вапцов¹ завършва Априловска гимназия. В последствие учи медицина в Москва, където получава стипендия за старание и добър успех; След завръщането си в България той постъпва в школа за запасни офицери, където отбива военната си служба. Оженва се за дъщерята на ген. Абаджиев – опълченец, завършил I-я випуск офицери на Военното училище в София. Специализира в Москва и Берлин и въпреки поканите отказва да остане в чужбина, защото в България има голяма нужда от специалисти. За кратко градски лекар в София. После по време на войните – военен лекар. След 1918 до 1942 градски лекар в Габрово.

Изключително деен и обществено ангажиран. Преподавател по анатомия и хигиена в Девическото класно училище;

¹ Роден на 16.08.1880 в Габрово, почива на 7.06.1951г. в София.

дълги години председател на читалище „Априлов-Палаузов“, председател на дружество „Червен кръст“; основател на т.нар. народен университет при читалището и негов активен лектор. Писател, поет – публикувал своето творчество под псевдонима „Зеница“. Редактор и издател на списание „Майка“ и т.н, и т.н.

Но според неговите съвременници и приятели² най-силните му качества са демократизма, изключителния патриотизъм и родолюбие. Радетел и последовател на делото на доктор Петър Цончев да се събира и съхранява за бъдещите поколения историята и миналото на Габрово.

Убеждението ми се засилва по-късно от срещата и интервютата ми с хора, които са негови роднини и приятели, за които надявам се в бъдеще ще имам възможност да разкажа.

Тогава аз разбрах за неговите сериозни интереси към историята на Габрово и това ме провокира за потърся по-подробна и изчерпателна информация за него и проучванията му. В Териториална дирекция ДА – Габрово, във фонда на д-р Вапцов открих:

– Габрово след Освобождението – ДА-Габрово Ф.780К, а.е 55

– Гатанки, записани от д-р Вапцов (ръкопис) – ДА-Габрово Ф.780К, а.е 56

– Пословици, събирани от д-р Вапцов (машинопис) – 364 страници – ДА-Габрово Ф.780К, а.е 57

– Българинът според неговите пословици (машинопис) – 152 страници – ДА-Габрово Ф.780К, а.е.58

– Тетрадка с бележки за лечение по народна медицина на д-р Вапцов (ръкопис) – ДА-Габрово Ф.780К, а.е. 60

²Спомени за д-р Вапцов

ДА-Габрово Ф.780К, а.е 15 – Спомени за д-р Вапцов от д-р Тодор Павлов, Тодор Иванов и Кънчо Янков

ДА-Габрово Ф.780К, а.е16 – Спомени за д-р Вапцов от Петко Пайнавелов

С изключение на проучването на историята на Габрово след Освобождението всички други исторически и етнографски материали не са обект на проучване и публикация досега.

Настоящата тема е осветена на проучваните и събрани от д-р Вапцов гатанки с еротичен подтекст. Те са част от три тетрадки – ръкопис, съдържащи 231 гатанки, намиращи се в личния архив на габровеца д-р Константин Вапцов (Ф. 780К, а. е 56)

При подготовката и проучването на темата аз се сблъсках с два интересни момента.

Първият е липсата на каквито и да е било данни или конкретна информация, с която да се установи кога са събирани тези гатанки и от кого, кои са информаторите на д-р Вапцов! Факт е само, че в тетрадките, в които са вписани гатанките, са изработени през 1935 г. В тях гатанките са систематизирани, но и има допълнително вписване с буквите „и“, „к“ и „с“ т.е. тетрадките са били постоянно дописвани и допълвани. Заключение ми е, че вероятно те са събирани и записвани до 40-те години на XX в. когато д-р Вапцов е писал и „Габрово след Освобождението“. Впоследствие здравето му не му позволява да се занимава сериозно с изследователска дейност

Вторият интересен момент е явното противоречие между философията и нравствените норми, изповядвани от д-р Вапцов и събираните и съхранени от него „блажни“ гатанки и пословици. Първоначално в мен съществуваше представата, че той приел и следва призива на Найден Шейтанов отправен през 1932 г: „... да се събират творенията на сексуалния ни фолклор (Шейтанов 1932: 291), но впоследствие аз установих, че той по-скоро изпитва срам и притеснение подобно на Марко Цепенков при събирането и публикуването на „Фолклорен еротикон. Най-гнъсни думи от Прилепско“. т. 4, С., 1996.

Нещо повече, в предговора към материала си „Българинът според неговите пословици“ (ДА-Габрово Ф. 780К, а. е. 58), той

се изказва доста остро срещу нашето устно народно творчество, по-конкретно срещу пословиците: „Не е без значение за нас и обстоятелството, че много от нашите пословици, особено тези от Македония и Врачанския край имат цинично съдържание. Изглежда, че поради липса на мисъл и художествен израз българина прибягва към цинизмите, които твърде много допадат на народите с малка култура. Никъде в световната литература не се среща толкова цинизъм, както в нашите и турските пословици. Това се дължи на обстоятелството, че обикновено всички пословици са творение на хора от народа, почти изключително мъже, на които цинизма не само че не прави лошо впечатление, но даже им се нрави... Въпреки казаното по-горе, ние ще поменем някои от тия пословици, за да покажем до каква крайност може да стигне едни народ.“ (ДА-Габрово Ф. 780К, а. е. 58 : 5)

Д-р Вапцов смята за недостатък и факта, че пословиците и индиректно гатанките, се съхраняват според местното наречие „и за благозвучие“ в тях са вмъкнати чужди (предимно турски) думи (ДА-Габрово Ф. 780К, а.е. 58 : 5)

И така с ясното съзнание, че пренася в жертва своите възгледи и морал в името на науката, при събирането и записването на гатанките д-р Вапцов изключително съвестно предава езика такъв какъвто е, със запазени диалектни форми, особености и натурално звучене. От друга страна искам да спомена и за сериозните трудности, които срещам при разчитането на ръкописа... и затова и броят на „блажните“ гатанки (досега 21) остава открит, тъй като вероятно той ще претърпи корекции до окончателното разчитане на тетрадките.

Тетрадка I

стр. 3

Стар дядо от греда пикае – бъклица

Вуйчо вуйна гъделичка, вуйна му се кикоти – бъклица

стр. 7 (?)

Едро го лапа, дребно го изхвърля – воденични камъни

стр. 12

Ревна бик без език – гъз

Тетрадка II

стр. 26

Риза, връх риза, духна вятър и гъза ѝ вълн – кокошката

стр. 31

Два братя едина се съблича, другия се облича – кросната
на стана

стр. 34

Имам си едно нещо, вечер го пъхам, сутрин го вадя (гвоз-
дея) – мандало

стр. 35

Черно мече дупе пече – менчето

стр. 36

Докато не ме оближеш отзад, не можеш да ме използваш
отпред – пощенска марка

стр. 42

Гъз на камък, глава в гъза, десет стискат, две текат (дое-
не) – овца

стр. 46

Арапка се крачи, арапин я яха (тенджера) – пиростия

Късо, дебело на всички гъза видело – пън (?)

стр. 54

Обърни се три ти висят – столче

Ти идваш у дома, аз ти го слагам отзад – столче

стр. 55

Устата ѝ в устата ми, ръцете ми на гъза – стомна

Студено влиза, топло излиза – свредел

стр. 59

Гъделичкаш го по корема, а то жално плаче – тамбура

Тетрадка III

стр.63

...(?) неще, който мине целуне го и аз минах и аз го целунах – чешма

стр. 64

Устата му от кокал, снагата му от дърво, гъза му от (на) земя, шума яде пепел сере – чибук

Стр. 68

Света облича, а сама гола ходи – иглата

Стр. 69

Не лягам и не заспивам докато не го базикна – ключалка

Библиография:

1. Димкова, К. Д-р Константин Колчев Вапцов – „Като човек – рудница на добродетели, като лекар – истински народен“ –В: Реликви, № 9, 1992, с. 9.
2. Личев, В. Психоанализа на сексуалността и нецензурирания български фолклор. В: Философски алтернативи, кн. 2, 1998, 71–80.
3. Стряха над Янтра. Антология. Габрово, 1993, с. 357–358.
4. Кой кой е в Габрово. 2004, ч. 1, с. 72.
- 5.ТДА-Габрово Ф. 780К – Архив на д-р Константин Вапцов.
6. Шейтанов, Н. Сексуалната философия на българина. В: Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност. София, 1932, 280–291.

ЕРОТИЧНИ НЕЦЕНЗУРНИ ФОЛКЛОРНИ ИЗРАЗИ В СЪВРЕМЕННО ОБРЪЩЕНИЕ

Татяна Цанкова

Настоящото съобщение изследва еротичните нецензурни изрази (псувни, ругатни, сексокетви, поговорки и др. устойчиви словосъчетания), употребявани от съвременниците ни от различни социални прослойки и професионални групи. В изследването са използвани лично събирани нецензурни умотворения от архива на ДХС. Взети са под внимание и вече публикувани трудове от нецензурното словесно творчество на българина (Напр.: Билярски, Ц. В. 1993: От уста на уста, от ухо на ухо! Нецензурното и циничното в българското народно творчество. София).

Изследването си поставя няколко **цели**:

- Да извлече същностните характеристики на фолклорните нецензурни изрази и да диференцира ситуациите, при които се използват;
- Да проучи фолклорните носители – образование, професионална и социална принадлежност, наследствена обремененост при възприемане;
- Да изследва езика и художествените похвати за постигане на експресивност на израза и ефект на изказа.

Още през 30-те г. на миналия век една статия на Найдено Шейтанов (Шейтанов, Н. 1932: Сексуалната философия на българина. – Философски преглед, № 3) върху сексуалната философия на българина приковава вниманието на фолклористите, въпреки че остава някак „самотна“ чак до 1993 г.,

когато Флорентина Бадаланова започва да издава поредицата „Фолклорен еротикон“ и когато започват да се появяват на бял свят новопубликувани материали от стари фолклорни архиви, считани дотогава за „мръсни“ и недостойни дори за фолклорно изследване.

Шейтанов легитимира българския сексуален фолклор и поставя на фокуса на научно-философското изследване „нецеломъдрената ни словесност“. Той отбелязва, че „мисълта на обикновения ни народ, **както и на неговата интелигенция**, се отличава със силно еротична отсянка“. Нещо повече – подобна характеристика приляга и на нашите балкански съседи. „Клетвата по пол“, както той нарича псувнята, е характерна за етносите източно от географската линия Фиуме – Санкт Петербург. Тя се оказва неразбираема за западноевропейеца и до днес.

И така, нека се спрем на същността на фолклорните нецензурни изрази или т.н. псувни. Ще започнем с това, че българинът не само обича да псува, но е и свикнал да го псуват. Чрез псувнята той освобождава напрежението, натрупано при някои ситуации на всекидневното общуване. Псувнята има амбивалентна същност – от една страна тя е израз на вербална агресия, от друга – тя е предпазният клапан, чрез който се изпуска натрупаното психическо напрежение. Един мой информатор след сочна псувня по негов или нечий адрес, обикновено пита псуващия: „Е, сега изпразни ли се?“ Сравняването на псувнята с акта на еякулацията или дори на дефекацията доказва нейната функция на вербално-емоционално освобождаване на психофизическа енергия.

В последните 20 г. на преход нецензурното общуване, „благословиите“ с обратен знак, се радват на особена жизненост. Обяснението за тяхното разпространение е психофизиологичния стрес, в който живеем всички ние, както и падането на всякакви задръжки при хора с по-лабилна нервна система, с лошо възпитание и с добър родителски пример за подражание.

Механизмът за противодействие при стресови ситуации, образи, преки намеси в личностното пространство и поведение включва и употребата на псувни и др. еротични нецензурни изрази (или сексоклетви, както ги определя Шейтанов в посоченото по-горе изследване). И докато мъжете най-често псуват, жените по-често кълнат. Пословицата „Мъжки псувни и женски клетви дърво не изсушават“ само доказва, че тези, които псуват и кълнат, не вярват в същността на цитираното действие, а на подсъзнателно ниво, то има за тях психо-терапевтичен ефект. От гледна точка на потърпевшия – в голяма част от случаите – той разбира, че псувнията или благословията с обратен знак е следствие на афект в поведението на неговия вербален опонент. Случва се реакцията след псуване да ескалира напрежение, вместо да го премахне.

В нашето съвремие в състава на клетвите се включват думи и изразени с тях понятия, принадлежащи на телесната долница. При това думите се отнасят към разговорния стил, без всякакви евфемистични форми. Най-честа употреба имат думите, назоваващи мъжкия и женски полов орган. Разбира се „майка“ е един от любимите словесни прицели (Напр.: Върви на майка си в гъза – пръдлив и серлив!) Интересно е, че в сексоклетвите на нашия съвременник присъстват одушевени и неодушевени понятия. Глаголът-закана „да ебеш“ може да бъде насочен както към „Къна Куцата с напуканите пети и кривата пътка“, така и към „таз крива нива с тез слаби крави“, а също и към „работата – ебана, че отървана“. Ако еротичната благословия с обратен знак трябва да се степенува като експресивност на израза, безспорно върхът е: „Да ебеш сичката майка през гъза, че в устата!“ Много от благословиите с обратен знак са свързани с женското начало. „Благославянето“ на мъжкото достойнство е с по-рядка употреба: „Да го еба в пича или да му еба меча!“, като под „меч“ се разбира мъжкия полов член.

Ситуациите, при които се употребяват тези изрази, са най-разнообразни. В едни случаи става дума за някакво личностно противопоставяне – остър спор, пътен инцидент, среща с бюрократичен или подкупен служител и др. Друг тип ситуации са тези, при които има несполука при справяне с определена дейност – напр. при забиване на пирон, ако вместо него, си удариш пръста, следва самобичуването с „да ти го начукам!“ Мой познат „благославяше“ при кихане. Вместо обичайното „Наздраве!“, както е по българския обичай, той пожелаваше: „Яж хуй, че лесно се гълта!“

Друг тип еротични изрази са нецензурните сравнения. При определена ситуация конкретен субект, попаднал в нея, бива сравняван обикновено с мъжкия или с женския полов орган. Напр.: за някого, който се е свил от студ, казват „сгънал се като рибарски кур на месечина“; за непокорен и своенравен, но прост човек, казват: „остави го тоз див хуй с пача глава“.

Друга група еротични изрази са заканите от типа: „ще ти лъсна гъза“ (ще те изоблича); „ще си размесим вълната“ (ще се „оправим“ един друг, ще се zlepоставим, ще се спречкаме); „чувай Уйо, че те канят на годеж“ (при отправена покана от немай къде или при покана уж за гости, а то е за свършване на някаква работа).

Има и еротични изрази, чиято конструкция повтаря тази на пословиците и поговорките, напр.: „На дърт гъз зелен бъз не се слага“ (казва се за някого, който иска да изглежда по-млад).

Не можем да изследваме нецензурния съвременен фолклор и да не надникнем в Интернет. Особено в коментарите гъмжи от нецензурни еротични изрази. Напр. в коментарите в сайта на млекопроизводителите се отправя закана към държавните чиновници от МЗАР: „25 чирки на гъзовете им да изскочат!“ Други интернет ползватели, разочаровани от неуспеха в европроектите, използват ругателни изрази като:“ Ма-

менцето ти да ебем изкилиферчено“ или „Ебем ли го – няма такава мерка!“

Ако трябва да обобщим, бихме казали, че българинът псува всичко – от хора и животни, до вещи и абстрактни понятия.

Конструктивно еротичните псувни-закани могат да се сведат до няколко типа:

- насочени към пряк адресат (с начало на конструкцията „Ще те еба...в пича“;
- насочени към непряк субект, свързан с прекия адресат (“Ще ти еба ...майката“);
- насочващи прекия адресат да се самооправи/самообругае (“Я се еби! Що не се ебеш!“);
- насочващи прекия адресат да насочи ругателното действие спрямо свой роднина или близък (“Я си еби майката, що не си ебеш майката?!“);
- самопсуването (“Що не си еба майката, ебах си мамата“).

Тук отваряме една скоба, за да подчертаем, че обект на псувнята обикновено е нещо свято. А какво по-свято нещо за човека от неговата майка или от акта на зачатие? Както подчертава Ана Кочева в своите разсъждения за клетвата (Кочева, А. 2009: Клетвата е психотерапия срещу стреса. www.vestnikataka.com) сексуалните клетви са „обидни пожелания със сексуално съдържание“. Във всички славянски езици съществува принизяването на зачатие до безполезен полов акт, а на святата майка – до основен виновник и субект на клетвата. Авторката обръща внимание на разнообразието от умалителни форми при езиковата реализация на осквернената майка: „мамка ти, мамичката ти, твоейто мило маме, маменцето ти ще ...“, а вулгарните глаголи в обращение са: “да ти го начукам, набутам, нахакам, натъпча“ и т.н., следва предлога „в“ и се посочва мястото на действието – някое от човешките

отвърстия: устата, гъза, дори ушите. Получава се устойчива конструкция от типа: „Да еба твойто мило маме“ или „Да ти го начукам в кратуната проста“. Друга конструктивна разновидност е „Да го еба в простака“ или „Да се еба в идиота!“.

Освен сквернословие по адресата, еротичната клетва може да носи нюанс на учудване и възхита: „Бах маа му!“ или „Еба ти жестоката музика!“ или на укор: „Ебало си ѝ мамата!“.

Многопластовостта в значението на изрази като „Ебало си мамата“ или „Сега ти ебах майката!“, отнесени както към одушевени, така и към неодушевени предмети, личи в един социалистически виц за съревнование по умения, в които българинът инж. Ганьо Ганев, потомък на Бай Ганьо, изпъква (Вицът е публикуван в сб. „Вицът“, изд. на ДХС, 1991 г.):

Открили подводничари-археолози едно древно ковчеже. Опитали се да го отворят – не могли. Тогава повикали представители на различни нации да се пробват. Дошли специалисти от цял свят – с лазери, шперцове, резачки – не могли. Накрая дошъл инж. Ганев. Погледнал ковчезето и с помощта на една тесла и на вълшебните думички „Ей сега ти ебах мамата!“ отворил ковчезето.

Този виц ярко илюстрира въздействието на еротичната закана като форма на вербално насилие, насочено от псувания към псувания субект/обект. Често и двамата не осъзнават и не влагат в псувните прекия смисъл на използваните еротични или скверни слова. Това е така, защото псувнята е започнала да паразитира в нашата реч, превърнала се е в автоматизиран словесен поток, който има за цел снизяването на опонента и преодоляване на конфликта. Псувнята е форма на философско обобщение. Тя става все по-масово и общоприето явление. В разговорния език тя предава естественост, дори фамилиарност на общуването, а в литературния език – експресивно обогатява речта и е част от езиковата характеристика на литературния герой. Еротичната псувня може да освободи

от гнева псуващия, да го разтовари, освен в случаите, когато неговото сквернословие изглежда повече смешно, отколкото мръсно.

В „Речник на българския език“ на Найден Геров (Геров, Н. 1977: Речник на българския език. София, фототипно издание, с. 399) глаголът „псувам“ в основното си значение означава „Прекарвам с неприлични думи някого или неговата рода, попържам, кощуня“. Етимологично „псувам“ се извежда от корена „пес“ – куче. Според българския историк Петър Добрев (Добрев, П. 1995: Езикът на Аспаруховите и Куберовите българи. София, с. 123) „псувам“ означава „проклинам, ругая“ от санскритски *apras, apadh, в осетински „psune“ означава „отходно място“.

В „Български тълковен речник“ (Андрейчин, Л., Георгиев, Л., Илчев, Ст. 1973: Български тълковен речник. София, с. 824) псувнята е определена като „неприлични и обидни думи, насочени към някого или към нещо“.

Еротичната псувня добавя към това разнообразие от изразена компресирана емоция и своето по-особено послание за „самочувствие, мъжка сила и превъзходство“ (Гозес, Исак. 2009: Особености на родната псувня, форум към www.bghelp.bg). Според Гозес българинът масово псува – при ПТП, при блъсканица в трамвая, на опашка в магазина, зад волана, на строежа и дори в по-интелигентски и снобски компании. Освен че псува, той често с насмешка се оставя да бъде псуван. Особено предпочитание има той към политиците – защото те го лъжат, крадат, угояват се за негова сметка, държат се нагло и арогантно, надутото и бързо забравят от къде са тръгнали и за какво се борят.

Еротичната българска псувня погазва всякакви табута. Според <http://ellyblog.wordpress.com> тя е антипод на сакралното в определена общност. В съвременния български език псувнята процъфтява „под формата на гнусен паразит“, за-

страшаващ да се развие в един вид „социална паразитна епидемия“. Псуващите така са свикнали с паразитните еротични сквернословия, че дори не забелязват как речникът им обеднява и способността да изразяват нюансите в отношенията си с другите е сведена до интонационни вариации на псувни, чрез които те се опитват да свалят от себе си натрупаната агресия или психическо напрежение. Освен превземането на езика, паразитните псувни ограничават и мисленето, което започва да се изразява с опростена шаблонна реч.

Псуващите като преодоляват словесната норма, получават усещането за прекрочване на границата на приличието, което им позволява в своето безсилие да се почувстват силни по деструктивен начин като рушат приетите езикови и етични норми, като „накърняват личното пространство и себеуважение“ на обекта, към когото са насочени.

Кой в съвременното общество псува най-често и най-цветисто? Обикновено се смята, че това са шофьорите, строителите, маргиналите, бихме обобщили, че това са най-често хора с професии от сферата на услугите, защото най-често са в конфликтни ситуации при срещата си с много хора. Но моите източници са от интелгентските среди – на инженери, студенти, дори лекари и учители. „Псува като каруцар“ е сравнение, принадлежащо на близкото минало. Все повече жени псуват като израз на криворазбрана еманципация, освободеност и съизмерване с мъжката арогантност.

Според <http://ala-bala-sepphoras.blogspot.com/2009> навикът да се псува се корени в първите години от живота (пише психологът Алберт Вандура в своята „Теория на ученето“). Децата научават псувните от своите родители, използването им се превръща в навик и те очакват подходяща реакция (смях) от възрастните, когато чуят псувнията от детската уста. Псувнията, както казахме, се свързва с дефекацията, тя събужда у нас усещане за аналното, скверното, когато я използваме като

словесно оръжие. Да си спомним, че етимологично „псувам“ на осетински означаваше „отходно място“, т.е. псуването е символична дефекация. „Да ти сера в устата“ и за българи, и за сърби „Серем ти у уста“ е нецензуриран заместител на сквернодействието и предотвратява физическата агресия.

И няколко думи за художествените похвати за постигане на нюанси на експресивност при употребата на нецензурните еротични изрази. Използват се широко сравнението, хиперболатата, метафората, синекдохата. Речта е изпъстрена с епитети, с думи и изрази в преносно значение, с умалителни форми и др. В пряк сблъсък са понятията от сферата на сакралното с понятията, принадлежащи на телесната долница, сексуалността, на фекалното и мръсното. Ефектът от този сблъсък е пълното отрицание на личността чрез поругаване или очистващ смях (едната страна от амбивалентния смях, за който ни говореше Бахтин).

В заключение можем да кажем, че еротичните нецензурни изрази, псувни, сексоклетви, ругатни, устойчиви фразеологизми и др. се намират в активно обращение в речта на съвременния българин. Те паразитират в речта на хора от различни възрасти, професии и социален статус. Те се настаняват в понятийно-речевия апарат на индивида в ранно детство, доувояват се в ученическите, войнишките и студентските среди и процъфтяват в зрялата възраст. Във високоинтелигентските среди псуването се счита за префинена форма на протест.

Използването на еротичните нецензурни изрази става в конфликтни ситуации и е форма на изразяване на вербално превъзходство. Псуването освобождава напрежението и бори стреса, макар да характеризира псуващия като емоционално лабилен и невъзпитан.

Разцветът на псувнята във времето на преход отговаря на периода на първоначално натрупване на капитал, на чалга обществото с неговите мутри и мутреси, на липсата на авто-

ритети или на отречените авторитети. Тогава табутата падат, обществото се профанизира и псуването се възприема едновременно като форма на протест, на отрицание, на превъзходство и на свобода. Псувнята процъфтява в общества с обърнатата скала на ценностите, каквото, за съжаление, е нашето съвременно общество.

Литература

Биярски, Ц. В. 1993: От уста на уста, от ухо на ухо! Нецензурното и циничното в българското народно творчество. София.

Гозес, Исак. 2009: Особености на родната псувня, форум към www.bghelp.bg

Добрев, П. 1995: Езикът на Аспаруховите и Куберовите българи. София, с. 123)

Кочева, А. 2009: Клетвата е психотерапия срещу стреса. www.vestnikataka.com

Шейтанов, Н. 1932: Сексуалната философия на българина. – Философски преглед, № 3.

МУЗИКАЛНО-ТАНЦОВАТА ЕРОТИКА В ЗИМНИТЕ (СУРВАКАРСКИ) МАСКАРАДНИ ИГРИ В СРЕДНА ЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ

Милчо Георгиев

Съзнанието и душевното преживяване на съвременните участници в зимните сурвакарски игри са източник на определени сексуални наслади в зависимост от културата на социума, а и самата култура се самоиндетифицира, изграждайки система от ценности, норми и естетическо-възприемателски модели на селското и градското население. А участието им в събори, в Международния фестивал на маскарадните (сурвакарски и кукерски) игри и обичаи в Перник, е не само средство за запознанство, но и средство да задоволи своето еротично его, пренасяйки го върху окото и ухото на участниците и зрителите.

Целта на настоящото изследване е да представи и предаде музикално-танцовата еротика в зимните сурвакарски игри и обичаи в Средна Западна България в навечерието на Васильовден – 14 януари по стар стил.

Информация и материали за това изследване са събрани от участниците в сурвакарските групи и от информатори – очевидци на тези зимни маскарадни игри и обичаи от теренни изследвания в района.

Зимните сурвакарски игри и обичаи в Средна Западна България в досег с действителността са били един сексуален хаос. В еротични маскарадни костюми и реквизит, танци и песни участниците в сурвакарските дружини са вложили своя спонтанен порив и моментно състояние. Или това е била една връз-

ка на съответния индивид (участник в групата) с природата и самия него. Слагайки маската и само под маската, той става фриволен, дори до разюзданост, проявява сексуална активност в действията си, танците и движенията спрямо участниците и зрителите. Само под маската той си позволява еротични (сексуални) волности, стигащи до вулгарност и арогантност. Само с маска той може да си позволи еротични намеци и желания, отправени към женския пол и всички наблюдаващи.

Но днес не така архаични, те са отворен тип общество дори и за представителите на женския пол, където формата на общуване със своите съселяни и хората от другите населени места (села и градове), които посещават, са маските била тя ритуална или обща, а езикът им в благословиите (блаженките), песните, еротичните (сексуални) закачки е по-вулгарен и свободен до разюзденост.

Играейки с маската (маскарадния костюм и реквизит), участниците-сурвакари загубват първообраза си и се превръщат в нещо друго. Всеки дава пълна свобода на въображението си, на скрития си талант и предпочитания. Немалко от „парадиращите“ с чудатости в еротичните маскарадни костюми са свършено нормални хора в обикновения живот – занаятчии, миньори, металурзи, хора със свободни професии, ученици и студенти. Чрез маските на участниците народът е считал, че маскираният се скрива под собственото си второ „аз“, че не е имал достатъчно поле за изява и самочувствие, и че така маскиран, може да направи всичко онова, което е забранено в останалото време, в иначе консервативния начин на живот. Разюздаността по време на обичая и маскарадните игри е психически отдушник за участниците-сурвакари и те с охота се впускат в забавлението. Или образно казано, слагайки маската, те прикриват своята същност.

Сурвакарският танц има своите жестове и символика. Например, ако сурвакарят носи в ръката си като реквизит опаш-

ка (от крава, вол), жестовете, които той прави по време на подскоците и движението на ръката с опашката, отвътре – навън е „отваряне и отпъждане“, защото той е медиатор – връзката между „долния“ и „горния“ свят, и идва от долната земя на горната – на реалния свят¹. И обратно, движение отвън – навътре е „затваряне и привличане“. Или цялото това движение наподобява извършване на полов акт. С движението отдолу-нагоре – имаме отваряне към небето (към божественото) и обратно – имаме поемане на космическа енергия и контактуване с космоса². Разбира се, това са само поляризации на определени тенденции от взаимопроникването на семантичното и енергийното, на побеждаването „отвън“ и овладяването „отвътре“³.

Пластиката на ръката (ръцете) или жеста с ръцете, а много често и движенията на самата китка или цялата ръка, говорят и изразяват много неща – най-вече еротични символи, но с течение на времето те са се променили и загубили своето значение. Тези символи, знаци и жестове като източник на послания, като обект на възможно познание са били един своеобразен и привилегирован обект, тъй като тяхната индивидуалност е позната на себеподобните, те са възприети и разбирани. Събуждали са емоции от същия характер, защото са запълнили празнотата между чувствата и разума⁴.

Чрез маскарадния костюм и еротичните танци тип „кючек“, ниските персонажи „зозички“, „медицински сестри“, „циганките“ и други се наблюдава небрежно и отчасти нарочно скъсано облекло (скъсани чорапогащи, рокли, блузи), от които се вижда (показва) гола плът. Появата и събуването на женските чорапи при горепосочените персонажи е проява на еротичен знак. За подсъзнателното приканване и желание за сексуална близост и сношение се смята и подчертаването с червило на устните на „булките“, „зозичките“, „медицинските сестри“, „циганките“ и др., които кореспондират като подсъз-

нателен стилизиран жест с вулвата. На пръв поглед всичко се възприема просто и естествено именно в такива типове персонажи. Всичко това е доста предизвикателно и неосъзнато зрелище, в което зрителите виждат чрез тези символики стремежа на маскирания да отключи подсъзнанието си и да освободи скритите си желания. Убеден, че именно с този еротичен маскараден костюм и по този начин изработен и представен пред зрителите, участникът-сурвакар отправя покана за интимност, а движенията на тялото му в даден ритмичен танц и жестовите на ръцете, е символ на половия акт.

Чрез езика на словесното народно творчество се е давала известна свобода на еротиката и най-вече на чувствителността на отделния разказвач (било то мъж или жена), макар те да не са се вписвали в патриотичните и революционни идеи и задачи на доосвобожденските широки народни маси и най-вече във възрожденската ни литература. Но тази еротика се е проявявала и изразявала предимно от позицията на мъжкия субект. Жената и нейните прелести са присъствали дотолкова, доколкото тя е упражнявала сексуално въображаемо въздействие с външния си вид, но без да показва нейното душевно и битово състояние, отреждайки ѝ едно по-ниско стъпало в йерархията на обществото.

Днес участниците в еротичните маскарадни костюми и действия по време на провеждане на зимните маскарадни игри и обичаи са агресивно сексуални и особено сурвакарските персонажи като: „булка“, „зозичка“, „медицинска сестра“, „циганките“ и други, достигат до една еротична вулгарност в общуването помежду си с хората, които ги гледат отстрани. Те са освободени от условностите на политиката, църквата и управляващите.

Разглеждайки „еротичните символи и намеци“ в текстовете на песните, вицовете, диалозите между сурвакарите и наблюдаващите ги, всички те представляват специфични се-

миотични белези като: галене, опипване, докосване, мислено разсъбличане, сексуални боричкания и закачки. Словесните еротични диалози по време на подготовката и разигравания на самия обичай или въобще т. нар. „говорещо действие“, двусмислеността на съдържанието, всичко това поражда предстоящи еротични визии. Тези визии са сегашни, ставащи в момента, или в краен случай ще бъдат предстоящи. Те са натоварени с положителни емоции, наситени са с телесност и осезаемост.

Кодирайки еротика още по време на Дионисиевите вакханалии, те и до днес са така атрактивни. Те са едновременно забавление – телесно и душевно разтоварване, а и същевременно откъсване от ежедневните битови несгоди и проблеми.

Обработената и съхранена информация българите предавали и чрез своите традиционни песни. Докато при жетварските песни певиците се стремят да се чува гласът, а текстът е по-неразбираем, то изпълнителите-певци в сурвакарските групи отделят повече внимание на текстовете на песните. Днес при народотворчеството на съвременната популярна песен на фолклорна основа, авторите ѝ използват стилистичния метод на сравнение и отразяване на еротичните моменти, например като песните от рода на: „Гуантанамера, фани ма за водомера“, или „Разкопчах ти панталона и нищо не напилах там“, или много популярната песен „Ох, баня, баня, събота след обед“. Според проф. Радост Иванова „участниците в съвременната чалга музика, музикантите и певците са представители на високото, но с маската на ниското изкуство“⁵

Във фолклорното ни традиционно и съвременно еротично песенно изкуство, пък и въобще в съвременната еротична литература, в която всяка втора дума е фалос (к...) и вулва (п...), то фалоса (к...) в съвременната еротична фолклорна (традиционна и градска) песен, той винаги е здрав, прав и силен, и прави невиджани чудеса, независимо от възрастта и социал-

ния статус на героя. Вулвата (п...) е статична, разглезена и е образ, на който фалосът трябва да ѝ даде урок. Именно тази по-разкрепостена форма, а и по принцип еротичното песенно изкуство е навлязло в последните десетилетия на XX век така интензивно в репертоара на певците, участващи в сурвакарските зимни игри и обичаи.

Ако разгледаме обредното действие в обичаната от певците – сурвакари песен „В село се чешма градеше“ или в „Кой ѝ го турна чучура, че шурна“, е дублирано и от действията на сурвакарите по време на самите игри. За да се „засили“ водата в чучура, сурвакарка бърка под полите на момите с геги, топузи, тояги, волски опашки или ги погалва по лицата с изцапана от сажди ръка, които са явен белег с фалически смисъл. Това обредно действие, анализирано в контекста на свадбената обредност не скрива мотива за предстоящото оплождане.

Акцентът в еротичните текстове в традиционните и съвременни популярни песни на фолклорна основа, изпълнявани от певците-сурвакари, е съсредоточен върху сексуалния обект.

В някои от текстовете, женските сексуални излъчвания са „отразени“ в горещи излияния на прелъстения мъж, като например в: „Събрали се момците“, „С кол е баба врата запиняла“, „Собрали се бабичките“ и много други. Прелестите на (момата, девойката, жената) се възвеличават понякога до сакрализация, до въздигане в култ, като например в песента: „Загради се село на момино чело“. В крайна сметка всичко се свежда до секса и желанието за извършване на самия полов акт. Сексуалният акт, като закономерна връзка в текстовете на народния гений, представяни по време и след самите зимни маскарадни игри не е нито детерминиран, нито детайлиран.

Погледнато обобщено, повечето от еротичните (блажни, скрити) текстове в песенния репертоар на сурвакарските певци и разказвачи, представлява покана за плътски контакт, отправен без свенливост. Съществуващите кодове за сексуал-

но общуване и обозначаване по време на зимните маскарadni игри и обичаи с времето се променят и обогатяват в зависимост от моралните норми и проблеми, разглеждани в общочовешки аспект.

Бележки

1. Анна ИЛИЕВА – История на българската музикална култура, том 1 „Фолклорът“ БАН, С., 1998.
2. Пак там.
3. Пак там.
4. Люк БЕНОА – „Знаци, символи и митове“ ИК „ОДРИ“, С., 2000, с. 12.
5. Радост ИВАНОВА – „Чалгата като маскарad“ – сп. Български фолклор, бр. 4/2000 г. С., с. 12.

Библиография

- Краев, Г. Български маскарadni игри, С., 1996, с. 210–213.
- Илиева, А. История на българската музикална култура. Том I „Фолклорът“, С., 1998.
- Иванова, Р. „Чалгата като маскарad“ Сп. Български фолклор, бр. 4/2000 г. с. 43.
- Беноа, Люк. „Знаци, символи и митове“, С., 2000, с. 12.
- Арнаулов, М. Цит. съч., с. 183.
- Архив Музеен фонд – гр. Радомир.
- Архив Музеен фонд – Исторически музей град Перник.

ЗА ОТНОШЕНИЕТО КЪМ РАЗВРАТА В ДНЕВНИЦИТЕ И СПОМЕНИТЕ НА ДЕЙЦИТЕ НА ВМОРО В КОСТУРСКО ДО ИЛИНДЕНСКОТО ВЪСТАНИЕ ОТ 1903 Г.

Марио Цветков

На 23.X.1893 г. в гр. Солун се поставя началото на Вътрешната Македоно Одринска революционна организация (ВМОРО).

През 1899–1900 г. се създават първите агитационно-революционни чети на ВМОРО. Тогавя за първи път в Правилника за четите се поставя въпроса за моралното поведение на четниците и за тяхните обязанности сред населението.¹

Костурско се намира в онази част на Балканския полуостров, в която в края на XIX и началото на XX в. преминава границата между българската, гръцката и албанската народност. Части от Костурско са включени в договора за Сан Стефанска България от 1878 г.

Началото на ВМОРО в Костурско е поставено през 1895 г. от Апостол Димитров от с. Дъмбени.² С включването на още незавършилите ученици от Солунската и Битолската български гимназии като Лазар Москов, Лазар Поптрайков, Пандо Кляшев и др. организационното състояние на Костурско бързо укрепва.³ Та да се стигне до създаването на първата чета в Костурско през пролетта на 1900 г. Първата задача, която е поставена на четата, е да се разправи с дерибейте Касъм ага, Нуредин бег, Абедин бег, Сафедин бег, които, освен че икономически са заробили българското население в Костурско, не оставяли недокосната никоя местна хубавица. Едни от похва-

тите на тези мюсюлмани бил да оставят прибирането на данъците напролет, когато селяните вече са изяли зърното и тогава да посещават селата, което винаги завършвало с посягане върху честта на селянките.⁴

От цитирания по-горе факт, не трябва да се изпуца и друг момент, че не всички българки били против вниманието на агите и бейовете. Пандо Кляшев в своите спомени разказани пред проф. Любомир Милетич казва: „Бяха успели да деморализират много селянки. Те си имаха жени във всяко село, дори и мъжът на такава жена не смееше да се противи, защото му угрозява смърт от турчина любовник... Жените се бяха разпуснали.“⁵ Това наложило организацията в Костурско да се справи първо с турските дерибейи, с което от една страна да се повдигне нейния авторитет сред населението, а от друга да олекне на селяните, както от непосилните данъци, така и относно оронването на мъжката им чест.⁶

Тази първа костурска чета скоро се разпаднала. Една от причините, която засяга най-вече темата е, че половината от четниците били от с. Кономлади, Костурско и четата често се навъртала край това село. „И тия от Кономлади честичко си отиваха у дома, при жените си. Дори някои от тези останаха неспраздни, и те трябваше да признаят, че тук са мъжете им, а не в чужбина. Узнава това нещо и една от най-развратните жени в селото, която имала работи с турци и така се разчува туй нещо, че има чета.“⁷

Интересен обект за настоящата тема представлява въпросното село Кономлади. Пишейки за него и за морала в Костурско, не може да бъде пренебрегнато написаното от историографа на националноосвободителните борби на Македония – Христо Силянов в неговите „Писма и изповеди на един четник“ в момента, в който Гоце Делчев е на обиколка в Костурско, а самият разказвач току-що е постъпил в редовете на революционната чета:

„Тук, в Кономлади, беше се образувало едно котило на разврат, в което бързо попадали мъже и жени от всички възрасти. Имало жени, опасни поради любовните си връзки с турци.

Гоце се заема да вразуми непокорниците и да тури край на разврата. За пакостниците, блудниците и шпионите настава страшен съд. Пред появилия се съдия почват да се разкриват всякакви прегрешения и простъпки: разкажани грешници отиват при него на изповед, люто уязвени майки и съпруги тичат да намерят утеха и възмездие за престъпните връзки на своите синове и мъже.

Някаква Лена, млада и неотразимо красива безпътница, съблазнявала млади момци и шестдесетгодишни старци, гощавала тайно турски бегове и получавала от тях скъпи подаръци. Някаква Риса, миловидна булка на забягнал в чужбина юнак, добродушна, но болезнена и ненаситна, хранела необикновена слабост към четниците и с не един от тях имала вече приключения. Някаква Митра, безпътница на младини, поддържала сношения със старите си приятели турци от Костур и им предавала комитетски тайни.

– Един ден – разправят другарите – вратата тихо се открехва и се подава старческа женска глава.

– Да нема некой тука? – тайнствено прошепва тя и изглежда един по един четниците.

– Никого нема, бабо, ние сме си сами. Какво има? – запитва Делчев и ни предупреждава, че пак има да се разкрие някоя мистерия.

Бабата се заозърта пак, клеква на петите си пред Гоце, дига отчаяно ръце и извиква:

– Аман от!...

– Има ли ги много в селото?

– Пълно е... цело село е пълно.

– Ами знаеш ли некого от мъжете?...

– Всички. И моят гурелко – и той си има...

– Хайде, иди си, стрино, ние ще го направим тербие.

– Да ми те поживи госпо, мило!... – благославя жената и си излиза.

– Ти, дедо, имаш ли си любовница?

Докараният гурелив старец се разтреперва пред тоя неочакван въпрос. После той признава, че „като човек може да е сгрешавал понекога“.

– Не те ли е срам бе, дедо? Я се виж, не можеш сополите си да обършеш, а си тръгнал по чужди жени. На такива ли работи учиш децата си? За това заслужаваш големо наказание, но сега ще минеш само с десет лири глоба. Не се ли поправиш пък, ти знаеш как ние се разправяме.

Старецът изслушва покорно присъдата, благодари за направената му милост, обещава да плати глобата и да се поправи.

Една вечер Марко и Циле (Чекаларов) тръгват да ревизират четнишките квартири. От тъмното изскоква женска фигура, ущипва Циле за крака и извиква страстно:

– Ууу... Кице!...

Циле се обръща и познава Риса. А Циле и Кице нали си приличат? И двамата са сухи и високи.

Случката бива разправена на Гоце и той на часа извиква Кице на разследване:

Ти си, Кице, един добър и предан четник. Ще те запитам нещо и ако ми се признаеш, ще запазя това мнение за тебе; ако ли не, ще разбера, че ти не си такъв, за какъвто искаш да минеш пред началниците си. Ти коя млада жена тук в селото си закачал? Кице се смущава:

– Аз, господин Делчев, никоя жена не съм закачал.

– Риса – отвърща Гоце.

Кице потъва в срам и признава, че сам бил закачан и предизвикван от тая жена, която ходела в квартирата му.

– Помисли, Кице, каква пакост и какъв срам се нанася на организацията. Тоя народ съвсем ще се отчая, ако ние, които

уж работим, за да го спасим от турските насилия и безчестия, сами посегаме върху честта на жените му. Ти не излагаш само себе си. Ти си четник на Марко, позорът пада и върху него, и върху целата организация. Който иска да живее като другите хора и да не се лишава от нищо, нека си върви, където му е воля... Хайде сега иди си.“⁸

Присъствието на Гоце Делчев в Костурско не остава незабелязано от турската власт, благодарение на извършеното предателство от Риса /Митревица/ Костова. И селото е подложено на обиск. За да се отвлече вниманието на аскера и да бъде принуден да напусне района на Рулската река, четниците извършват две последователни акции, с цел наказание над предатели. Първото е извършено в с. Руля, където е съсечен бащата на предателя Траян, а на следващата вечер са заловени трите леки жени от Кономлади, за които стана по-горе дума – Лена, Митра Тръпчевица и Риса /Митревица/ Костова. „...се събрахме при черковата, оттам ги заведохме при статиския път на края на селото. Тук ги изпитахме една по една всички – всички си признаха грешките и тук и трите на ред ги изсекохме.“ – е записал в дневника си Васил Чекаларов.⁹ Тази жестока разправа с трите блудници Силянов обяснява по следния начин: „Не една жена е била вече бита до посиняване в Кономлади, но това се оказало недостатъчно. При това мислели са, че с екзекуциите ще може да се укрият следите на четата, като се заблуди аскерът. ...“¹⁰

Взетите мерки от страна на Васил Чекаларов дават положителни резултати в Кономлади, както аскерът да напусне района, така и да се подобри моралния климат в селото за повече от година. Когато в селото е настанена турска военна част, за да бъде затруднено движението на революционните чети, Чекаларов отбелязва в Дневника си следното: „Следствие поставения аскер тук, пак завеял стария ветър. Няколко от гъркоманите на чело со поп Христо Наков пригърнаха гъркоман-

ството, също се почнало наново да се развива и женкарството. През денят разгледахме няколко дела подобни, се земаха решения от самия Сарафов да се накажат со бой няколко души, а именно: Динката Петков, Дине Шанов, Кота Скульов и Траян Коджабаша от Долна маала. Наказанието само им се съобщи, остана да се приложи по-после.¹¹

Любвеобилните Кономладчани попоглеждали и извън рамките на селото, като обгрижвали самотните жени. „През деня бехме повикали Коле Пандов от Кономлади при нас да го съдим за безобразието което беше извършил со Лазовица Траянова. Поздивската /с. Поздивишча, Костурско/ комисия разказа ни пред Коле как са го видели некой жени да блудства со Лазовица во къщата на Ниновица – майка на Лазовица.“, което говори, че за душевното и сексуално здраве на дъщерите си се грижели и техните майки.¹²

За подобен случай, където се споменава майката като евентуален прикривател на изневярата на дъщеря си в дневника на В. Чекаларов има още една история, в която е намесена снаха му. Ще я предадем цялата, както е записана в дневника му за това, защото го разкрива такъв, какъвто е – превърнал се в символ на желязна воля за освобождението на Костурско и на цяла Македония: „Повдигнахме един миналогодишен въпрос, който въпрос аз го изисквах през цялата година, за да намеря истината. Ето въпроса на кратко в какво се състои: (не помня дали съм поместил в дневника нещо по него въпрос), когато дойдох първия път от Гърция, Пандо Кляшев ми каза, че снаха ми Герговица, узнавала всичко което ставало, но от къде, не могат да узнаят, макар че я запитвали много пъти и се зимало решение, да се отрови заедно с майка си и се допускаше, па и на цялата и Смърдешка комисия мнението беше, че Герговица трябва да има любовни връзки с Андон Кляшев и от него да учила. Като изпитах комисията, в която влизаше и Кольо Чолак, братовчед на Герговица, всички казаха ми, че навярно

Герговица учила от Андон. Аз не можах да не повярвам, защото самия Кольо Чолак ме уверяваше, че жена му видяла един ден Герговица затворена у дома на майка си с Андон. Аз реших да изследвам работата и ако излезни истина, да убия снаха ми Герговица, с майка и, която узнала за престъплението на дъщеря си да люби Кляшев, нищо не говорих. Андон пък го смятахме за най-близък приятел, а освен това не допускахме той да предаваше тайните комитетски на Герговица.

След време повиках Коловица Чолакова, изпитах я по един най-изкусен начин и тя ми каза, че е истина това което ми казал Кольо мъжа и. Собрах некой други сведения, излизахе, че в него време, когато узнавала некой неща Герговица, Андон Кляшев, по него време беше в Апоскеп учител. По едно време изследвах и самата Герговица и майка и, като им казах, че ще бъдат убити ако не ми кажат истината, откъде узнавах комитетските тайни, тогава те ми казаха че всичко узнавали от Калиопа, а тя не я обаждала, Калиопа, защото последната ги молеше да не казват, че тя им обажда, защото ще бъде убита, а Герговица рискуваше себе си и не казваше от кого узнава. Пък Калиопа като живееше у нас и, като слаба, всичко искаваше на Герговица. От друга страна казваше на Пандо Кляшев, че Герговица узнавала много работи и откъде не знае. С това Калиопа искаше да се прикрие в случай, че Герговица открие нещо за Калиопа. Но Герговица нищо немаше да открие, че учила от Калиопа, ако аз не бех си дошъл и не бех я заставил. За това аз намерих възможност други път да повдигна този въпрос. Сега бе момента. Калиопа никак не можеше да отговори на зададените въпроси. При това и Пандо Кляшев, който беше от начало в заблуждение изучи положително въпроса, а Калиопа миналата година всичко казваше на Кляшев. Сега стана ясно нищо не можеше Калиопа да прикрие. Мъчеше да се оправдае и да отказва, че тя не обаждала на Герговица, но аз и казах добре ще те донесем в Смърдеш и там ще изпитаме

работата, като стане една очна ставка с Герговица и с другите замешани в разправията.¹³

С пристигането на Гоце Делчев в Костурско се поставя нова практика, ръководителите на района, които са и войводи, да извършват съдебни дела сред българите християни, за да се избягва ползването на турските съдилища. Случвало им се да изпълняват и такива разследвания, в които е замесена и честта на семейни хора. След изследване съдът бързо и компетентно се произнасял; присъдите били или нанасяне на бой или заплащане на глоба, като парите влизат в селската каса на организацията.¹⁴

Прочитайки дневника на В. Чекаларов, човек може да открие данни, както за наченките на сексуалната революция в Костурско, така и за продажбата на женска плът: „Гредеше Търпа Кършаковска, мома от Косинец, която със съсед техен братовчед злоупотреби и роди дете, но го уби, още когато беше малко тежка. Съселяните бяха забелязали и казаха на покойния Москов. Той повика да я изследва и изказа мнението да ги венчае со момчето, но като я запита Москов тя му отговорила, че всичко що се говори за нея било лъжа и, че тя си е мома! Ако не вервате нека да ме прегледа лекара!

Нещастния Москов се застрами и я изпъди, но след време Търпа роди, от страх избега у един ханджия от Статица. Ханджията искаше да я продаде на едного от Статица на име Михо, на когото му се харесала Търпа, и я поискал от ханджията, но той поиска 6–7 лири, затова Михо беше дошел по едно време во Косинец, да я иска чрез роднините и. По това време се случи да сме во Косинец, дадохме едно писменце да я дадат на Михо, така последния стана со млада жена! Той беше вдовец но доста млад и заможен. Търчее като по мечка.¹⁵

Костурското ръководство наред с решаване на проблемите на моралните устои на населението, трябва да се занимава и с постъпките от морално естество и на четниците и на

войводите. Погледнато отстрани това е нормално, за здрави и прави мъже, но имайки в предвид цитирания по горе пасаж, при посещението на Гоце Делчев в с. Кономлади, за моралния облик на бореца за свобода, е разбираема загрижеността на ръководителите. В дневника си, дни преди обявяването на Илинденското въстание, Чекаларов е записал за оплакването на Чуриловската комисия: „Четникът Иван Христов от Черновища, дойде тук преди няколко дена прекрит от комисията и заедно со Тольо Христов, почнаха да се разхождат из селото и се загнездиха во една развратна фамилия. От това не добро прикриване го видеха човеци от Горенци и се почна да се говори че има комити в Чурилово. Затова ние го повикахме Апостол Христов и му казахме, защо да не ни каза нас, че е тук Ването и като как е дошел тук, да не би да е избегал от началството. Тольо на место да ни отговори, той почна да вика и да казва, че бил поставен над комисията и пр... Ването чул това и излезнал от къщата и веднага с един бастун нападна едного от комисията, също и Тольо се нахвърли върху ни, а на един от комисията му я счупиха главата, ако това е дадено да вършат четниците тогава да знаеме! Ването тук ни се представи за болен во ногата, но това ние не забелезахме защото тичаше повече от нас. Той трябваше да дойде при нас, ние да му намериме квартира за седене. Ние досега криехме от вас, но от сега нема що да крием, в нашето село нема дерман, от неколко жени развратни у които отива постоянно Гелето, ето сега и Ването, а по-напред отиваше и Никола Андреев, на когото еднаж му забелезахме той удари един шамар на Динето Коджабаша. Молиме да вземете мерки...“¹⁶

За разлика от войводата Тале Горанов, Никола Андреев в предвид приближаващото въстание е помилван.¹⁷

Интересен момент като норма на поведение възприето от ръководството на ВМОРО в Костурско представлява и един друг момент. Поради своята бедност на земята, голяма част от

мъжкото население е било традиция да напуща родния край и да отива на гурбет, било в Цариград, Солун, Анадола, в освободена България, в Гърция, Русия, а след Илинденското въстание и в Америка. Та именно липсата на мъж в семейството е давало възможност за по – разпуснатия нрав на жените. Запознавайки се с дневника на В. Чекаларов, не може да не направи впечатление, че в първите месеци след пристигането си от Гърция и намирайки се в нелегалност, посещавайки родното си село Смърдеш, той често намира подслон в къщата на Фотевица Мерджанова, чийто съпруг Фоти Мерджанов е един от първите сподвижници на ВМОРО в Костурско. В края на XIX в., той заминава на гурбет в България установява се в Пловдив, продължава своето участие в освободителните борби на родния си край, завръща се преждевременно за подготвяното въстание. Заклан е от турските войници при разсипване на селото 9–10 май 1903 г. Та именно в тяхната къща Чекаларов намира сигурно убежище, и ако в първите страници на дневника си, той споменава, че приспива в дома ѝ, впоследствие избягва да я споменава. Причина за това може да бъде както, че е обявена за неблагонадежна от турското правителство, така и може би тръгналите приказки из селото и в каазата.¹⁸

Едно от последните наказания, които извършва организацията над покварени жени преди въстанието, е това над Кольовица (Киля) Грозданова от с. Върбник, Костурско.¹⁹

Изредените до тук свидетелства за липса на морални задръжки сред населението в Костурско, по спомените и дневниците на ръководителите на ВМОРО, не представят пълната и вярна картина, за моралните устои на българите от Костурско. По време на Илинденското въстание именно Костурско е едно от най–пострадалите. В донесението на центрoвия войвода Кузман Попдинов до Костурското горско началство, и което е преписано в дневника на Михаил Николов, се казва: „При накладени огньовете, които оподобяваха някаква голяма

илюминация, те (жените) бяха заставени да играят хоро наедно с аскерлиите – след всеки аскерин следвала е мома или невеста, полуголи и с чиито телеса гавреха се анадолците. От самия паша войниците имали разрешение да си играят с честта на невинните моми и невести цяло денонощие, поради което някои от тях още не се знаят къде са, а възможно е да са отнесени от войските. Да не изброявам имена, защото те няма с нищо да ни ползват освен да се увеличи скръбта ни, че две от тези жени от изнасилвания са болни (протурени), една полудя. За трагедията, на която били изложени жените на тези три села (Българска Блаца, Черешница и Вишени – бел. моя – М. Ц.), никой не разправя, никой не иска да ѝ спомняш и всяко запитване считат го за грях, и то не личен, а народен.

След освобождаването им от войските младите са плакали пред по-старите жени и са апелирали към тях за милост и снизхождение, от всичко, което видоха и чуха, да запазят в тайна станалото изнасилване от всичко живо. Старите (жени) са се клеили и заклинали във всичко най-свято и скъпо...^{“20}

Друг тъгъл за морала и възпитанието на българката ни дава Магда Юмбрукова Влахова от с. Косинец, Костурско, родена през 1912 г., т.е. близо 10 години след въстанието и изживяната трагедия от косинчани. Пред Екатерина Шклифова, тя разказва това, което се е предавало от старите на младите. „Майката на Лазар Москов /загинал през 1902 г. – бел.моя/, защото много турците мразели сина и, я изнасилели по време на потушаването на Илинденското въстание. И от тогава тя не ходеше на църква, казваше: „Сеа ести греота да ода о църква“.²¹

Бележки:

¹ В чл. 6 буква „В“ пише: „да въздействува върху разни лица, членове и не членове на организацията за тяхното вразумяване“; в чл. 7 буква „А“ „с примерното си поведение спрямо населението,

да му стане обичливо“; най-категорично е по въпроса за морала на четниците чл. 27 пише: „... Произволи и неприличия на момчетата по къщите, които могат да компрометират четата пред населението се осъждат, а тия с пиянство и блудство се наказват най-малко с обезоръжаване, изключване от чета организацията.“. Виж: Архивите говорят, т. 45, Вътрешната Македоно-Одринска революционна организация (1893–1919 г.) Документи на централните ръководни органи. С., 2007, с. 152–153, 155.

² Материали за историята на македонското освободително движение, кн. II, Освободителната борба в Костурско (до 1904 г.) по спомени на Пандо Кляшев, С., 1925, с. 11

³ Пак там, с. 12–23

⁴ Пак там, с. 23–24

⁵ Пак там. Кляшев, Пандо Наков (Пантелей Наков Кляшев, Панталей Янаков Наков) – роден на 29.IX.1882 г. в с. Смърдеш; завършва Битолската българска гимназия през 1900 г.; една година учителствува в родното си село и от лятото на 1901 г. е четник при М. Лерински; делегат на Смилевския конгрес; по време на Илинденското въстание е член на Костурското горско началство; след въстанието заминава за България, откъдето през пролетта се завръща обратно в Костурско; през 1906 г. е избран за член на Битолския окръжен комитет; тежко ранен в сражение с турската войска в клисурата край с. Дреновени се самоубива на 31.VII.1907 г

⁶ Пак там, с. 25–27, 41. През април 1900 г. е убит Касъм ага от с. Капешчица, а през юли Абедин бег от Костур. Нуредин бег от с. Св. Неделя е убит през пролетта на 1901 г.

⁷ Пак там, с. 29–30. Всъщност първите четници от Костурско били представени, че са заминали на гурбет, тъй като това не било нещо необичайно за района, в който имало твърде малко обработваема земя. Костурчани били както добри дюлгери, каменоделци, също така и добри млекари, хлебари и градинари.

⁸ Силянов, Хр. с. 43–45

⁹ Чекаларов, В. Дневник 1901–1903, С., 2001, с. 55–58; Материали за историята на македонското освободително движение. т II..., с. 62; Силянов, Хр. Писма и изповеди..., с. 45. Чекаларов, Васил Христов – роден през 1874 г. в с. Смърдеш; с прогимназиално образование;

през април 1893 г. е арестуван и лежи в Корчанския затвор, но скоро успява да избяга и заминава за България; през октомври 1900 г. е изпратен от Б. Сарафов в Гърция, за да уреди канал за закупуване на оръжие и муниции за революционната организация; от юни 1901 г. е войвода в Костурско; делегат на Смилевския конгрес и е избран за член на Костурското горско началство; по време на Илинденското въстание участва в превземането на градовете Клисурса и Невеска, в сражението при с. Вишени, Апоскеп; организира поход на костурските въстаници в албанската област Колоня; през Балканската война е войвода на чета № 4 и участва в освобождаването на Костурско; по време на Междусъюзническата война е начело на голям диверсионен отряд за действие в тила на гръцката армия; загива в сражение с гръцка потеря на 9.VII.1913 г. в местн. "Лакото" във Вич пл.; главата му е била отсечена и разнасяна из Костурските и Лерински села.

¹⁰ Силянов, Хр. Пак там.

¹¹ Чекаларов, В. Дневник..., с. 211.

¹² Пак там, с. 74.

¹³ Пак там, с. 88–89. Кляшев, Андон – роден в с. Смърдеш; член на ВМОРО; учител в Апоскеп през учебната 1900/1901 г.; Петрова, Калиопа – родена на 15.IV.1881 г. в с. Горенци; до IV отделение учи в родното си село; от I до IV клас учи в Битоля, а V и VI клас в Солунската девическа гимназия; член на ВМОРО; учителка в екархийско училище в Смърдеш през 1900/1901 г. и в Дъмбени през учебната 1901/1902 г.; влязла в пререкания с членове от женското дружество в с. Дъмбени; Чекаларова, Герговица – родена в Смърдеш; съпруга на Георги Чекаларов и снаха на В. Чекаларов; член на ВМОРО; криела е пушки в дома си; помагала и при отливането на бомбите в Смърдеш; след смъртта на мъжа ѝ почива и детето ѝ.

¹⁴ Пак там, с. 130 – 131.

¹⁵ Пак там. Москов, Лазар – роден през 1880 г. в с. Дъмбени, Костурско; завършва VII клас на българската гимназия в Битоля през 1901 г.; през лятото на с.г. е определен за районен началник в Костурско; обграден в с. Вишени от турски войски се сражава и с последния куршум се самоубива на 2.VIII.1902 г.

¹⁶ Пак там, с. 246. Андреев, Никола Симеонов (Алай бей) – роден през IV.1872 г. в с. Мокрени, Костурско; завършва V гимназия-

лен клас във Варна и постъпва на служба в 8 пех. Приморски полк, като кавалерист; през м. V.1902 г. пристига в Костурско, където е назначен за центрови войвода; по време на Илинденското въстание участва в превземането на градовете Клисуре и Невеска; след въстанието заминава за България, но през лятото на 1904 г. се връща в Костурско, където е войвода до 1907 г.; след Хуриета е учител в родното си село; през септември 1910 г. отново излиза нелегален; убит на 11.VIII. 1911 г. от най-верният си другар и съелянин.; Христов, Ване (Ване Черновски) – роден в с. Черновишча, Костурско; през есента на 1902 г. е четник при Н. Андреев; по време на Илинденското въстание е назначен за войвода на тиолишката чета; след въстанието е в четата на Митре Влаха; загива заедно с Лука Гульов (Влашето) край с. Вишени на 25.X.1904 г.; погребан в братската могила в с. Апоскеп.

¹⁷ Михайлов, Ив. Спомени. т. IV, с. 580 – „и у Горанова преобладавали суета и женкарство.“; Материали за историята на македонското освободително движение, кн. II, ..., с. 45. – „... защото той обичаше не да седи в определената нему стая в една къща, ами отиваше в стаите, където са жените“ „...застигнат е от прилепския войвода Патчев биде обезглавен.“; Горанов, Тале – роден в гр. Прилеп; с основно образование; бояджия; през 1901 г. е изпратен за войвода в Костурско, а през юни с.г. оглавява първата чета в Охридско; за престъпление спрямо организацията е осъден на смърт и екзекутиран от М. Патчев през март 1902 г.

¹⁸ Чекаларов, В. Дневник..., с. 16, 17, 18, 19, 31, 34, 48, 103, 105.; От София до Костур. С., 2003, с. 134, 147, 171.

¹⁹ Чекаларов, В. Дневник..., с. 232. Тя е убита от четите на Атанас Кършаков и Дичо Андонов в селото. Кършаков, Атанас Андреев – роден през 1883 г. в с. Косинец, Костурско; учи в българската гимназия в Битоля, но я напуска и отива четник при М. Лерински; по-късно е назначен за войвода на наказателна чета в Костурско; два месеца преди Илинденското въстание е тежко ранен, след потушаването му успява да замине за Варна, където се лекува близо три месеца; през пролетта на 1904 г. се завръща в Костурско; 4.VII.1907 г. между селата Стенско и Гръче се сражава едновременно с гръцки андарт и турска войска; привечер в края на сражението е тежко

ранен, но успява да се добере до с. Стенско, по негова молба една жена му изкопава гроб в градината и той се самоубива, а неговите четници, за всеки случай, му отсичат главата, за да не попадне за гавра в ръцете на гърците или турците.; Андонов, Дичо – роден през 1882 г. в с. Лабаница, Костурско; завършил V клас в Битолската мъжка гимназия, където става член на ВМОРО; от 1901 г. е нелегален; през март 1903 г. е назначен за центрови войвода; в сражението при „Локвата“ е заобиколен от турски войници и, за да не бъде заловен, се самоубива на 31.V.1903 г.

²⁰ сп. Исторически преглед, 1983, кн. 3, с. 127.

²¹ Шклифов, Бл. Ек. Шклифова, Български диалектни текстове от Егейска Македония. С., 2003, с. 36.

ЕРОТИЧНА КАРТИЧКА ОТ ФОНДА НА ИСТОРИЧЕСКИ МУЗЕЙ – СЕВЛИЕВО

Надежда Ботева

Севлиевският исторически музей притежава значителна колекция от стари пощенски картички от началото на XX в., съхранили в себе си духа на епохата.

Сред десетките пощенски картички от фонда най-голям дял заемат тези, адресирани до известната севлиевска фамилия Конови от периода 1902–1922 г. В голямата си част те са поздравителни, свързани с големите християнски празници. Сред тях има и една черно-бяла от 1903 г. с ясно изразено еротично послание. Дори и за днешните модерни времена тя изглежда доста смела, а за началото на миналия век тя е просто скандална.

Появата на пощенските картички е свързана с фотографията и пощенските съобщения. За тяхно родно място се смята Австро-Унгария. Първата картичка е отпечатана през 1869 г. Тази пощенска мода бързо се разпространява в Германия, Англия, Швейцария. Чрез река Дунав тя достига и до нашите градове.

В Севлиево тази новост е пренесена от Швейцария от Кина и Андрея Конови.

Андрея Конов е виден деец на социалдемократическата партия. Избран е за народен представител в Петото Велико народно събрание. Основател и редовен член на Севлиевското дружество и читалище „Развитие“, към което основава фонд под името „Кина и Андрея Конови“. Адвокатства повече от четиридесет години. Умира през 1933 г.

Съпругата му Кина – по баща Анастасова Мутафова, е една от най-образованите и интелигентни жени за времето си в Севлиево. Следвала в Женева социални науки, а след омъжването си заедно с Андрея Конов отново заминава за Швейцария. В Лозана Андрея Конов следва юридически науки, а тя акушерство. След завръщането си в България те се установяват в родния си град Севлиево. Кина известно време преподава френски, основателка е и най-активен член на женското дружество в град.

Андрея Конов е бил народен представител в София дълги години – от 1902 до 1920 г. През това време картичките често служели за размяна на послания между съпрузите. Безспорно най-интересната от десетките картички, останали от семейство Конови, е представената на вниманието Ви черно-бяла еротична картичка Инв№2252-III.2. Тя е адресирана от Кина до съпруга ѝ, който вече е народен представител в София. На гърба е адресът „Господина Андрея Н. Коновъ (Народенъ представителъ) въ Ст. София. Клеймото върху марката от 5 ст. с образа на цар Фердинанд е с трудно четлива дата но най-вероятно е 24.II.1903 г. от пощенската станция в Севлиево. В София тя е получена на 25.II.1903, което се вижда от отлично запазеното клеймо.

Сем. Конови е донесло тази картичка от Швейцария. Тя е четвърта от вероятно цяла серия с любовни послания, всяка с име и номер. Тази се нарича „Маргаритката“.

Представлява черно – бяла снимка на две дами. Още от пръв поглед личи подчертания и нарочно търсен контраст между тях. Авторът на изображението по всякакъв начин се е стремил да подчертае мъжественото у едната и женственото у другата дама. От векове се знае, че никоя жена не може да устои на мъж, облечен с парадна военна униформа. Именно така е представена тази вляво. Чупливата ѝ коса е прибрана под фуражка. Дясната ръка е на сърцето, а с лявата притиска

до гърдите си красива млада девойка. Всичко показва, че в този момент споделя нежните си чувства към нея. На пръв поглед се набива женственото излъчване на жената вдясно. Тя е облечена с богато украсена рокля с дълбоко деколте. На шията ѝ се вижда тежка огърлица. Косата е прибрана под малка шапчица с пера, като кокетно се спускат няколко кичура. Тя е с голям бюст и изключително тънка талия. В ръцете си държи букет от маргаритки. В погледа ѝ се чете любов и привързаност. Вижда се колко ѝ е приятна ласката на приятелката ѝ. За да бъде посланието още по-ясно, под изображението се чете „...страст“. Около снимката Кина Конова е писала с много ситен и трудно четлив почерк. Редуват се думи и цели изрази на български и на френски. В текста освен лични неща тя споделя и за разногласията около Читалище „Развитие“, между севлиевските интелектуалци в началото на миналия век. Писано е в два последователни дни на 23 и 24 .II.1903 г. Доста трудно се разчита:

Скъпи Андре,

Днес ти получих затворената цв. карта. Хубаво щом си я избрал много добре, щом е тъй. То е най-доброто възнаграждение което азъ заслужавам нали? Да, друга вдовица ще дойде за своето дете. Тя вече ти писа. Знай новината, че П. ходил тая сутрин въ църквата и се причестил „да оздравявам или умирам“ – казалъ.

Друга Бязовъ В. казалъ (повторно), че такива сведения далъ въ министерството ще даде и пак не ще отстъпи училището подъ никой начин.“ Оставк. си ще да дам. няма да допусна“. Моля, постарай се – надвий!

От дясната страна на картичката текста продължава – *Обясни му, че др. салонъ (на Разв.) не вземаме и не искаме защото сме подъ съдъ. Гледай дано спечелишиъ. Залови се сериозно, дано стане нещо. Много пречатъ! Целувам те твоя Кина.*

От лявата страна текстът е изцяло на френски с характерния ситен, трудно четлив почерк. Дописван е на другия ден, както личи от датата, която стои отпред:

24/II 903 г. Андре сега получих хубавата ти картичка. Колко е хубава! Да ме заместии с такава жена не ревнувам. Наистина! Поздравявам те чрез устата на тази жена. Твоя Кина.

С разчитането на текста стана ясно, че повода за дописването на лявата страна е най-вероятно картичка, която Кина междувременно получава от съпруга си в същия ден, когато тя се готви да изпрати тази. За щастие и тя се оказва запазена (ИНВ № 2252 –III–2). Изобразява жена с недвусмислено облекло и излъчване от началото на миналия век. Една истинска кокетка. Картичката носи датата 20/II 903. В горния десен ъгъл Андрея Конов е написал на френски: „*Скъпа это една хубава картичка. Целувам те. Андрея*“

Представените тук пощенски картички категорично ни показват, че даже и в консервативните времена на началото на ХХ в., когато голяма част от българите особено в малките градове, все още живеят по нормите на старите патриархални отношения, в Севлиево е имало модерни хора. Виждаме как картичките, тази модна новост, в началото на миналия век, са носители даже и на еротичните послания на едни истински влюбени модерни европейци, скъсали окончателно с ориенталското наследство от току що отминалото робство.



Еротична картичка



Еротична картичка





Кина и Андрея Конови

БЕЗКРАЙНАТА „КАМА СУТРА“ И ПРАВИЛНИЯ НАЧИН ПРИ НЕЙНОТО ПОДНАСЯНЕ

Александър Александров

Всеизвестен факт е, че в националната характеристика на българския народ е способността му да оцелява в различни ситуации. Една от съществените причини е естествената му склонност и умение да се забавлява. Не е случайно, че празниците и почивните дни в нашия календар са много. Не е случайно, че ние, българите, знаем неописуемо много вицове и повечето от тях са с еротичен привкус. Не е случайно, че всички шоу–програми по нашата телевизия разчитат да забавляват публиката, като манипулиращо насочват вниманието към сексуалното.

В един слънчев майски ден, търсейки подходящи шоколадови бонбони за рождения си ден попаднах на кутия „Кама Сутра“. Заглавието ме заинтригува и реших да я купя. В нея имаше осем шоколадови плочки със сцени от „Кама Сутра“. Бях шокиран от факта, че по такъв начин в търговската мрежа се предлага нещо, което е така вездесъщо, а е толкова опростено, да не кажа опорочено. От любопитство потърсих съответствие на позите от плочките с такива от древният индийски епос. Това търсене и провокирането на собствените ми представи за правилния начин на поднасянето на Кама Сутра се превърна в тема на краткото ми съобщение.

Около III в. браминът Вацаян систематизира и придава научен вид на съществуващите дотогава сексуални практики и нарича своят труд „Кама Сутра“. В превод „Кама“ е

„желание“, „мечта“, „стремеж за щастие и задоволяване на страстите“. Във Ведите „Кама“ символизира „изначалният зародиш“. „Сура“ буквално преведено означава „нишка“, но отнесено към литературният текст се превежда по скоро като „композиция, написана в афористичен стил“. В контекста на гореизложеното може би един от вариантите за превод на „Кама Сутра“ е „Афоризми за любовта“. Вацяян твори във време на възход на хиндуиската култура, така нареченият Златен век на индийската култура. Характерна особеност на индийското изкуство и литература е еротичността. Сексуалният символизъм изпълва, както религиозните текстове, така и светските писания. Любовта не се свежда само до няколко движения и пози по време на сексуален акт. Тя е само прелюдия към върховната цел на човешкото съществуване, пълно извисяване и освобождаване на духа и сливането му с вселенската душа. От всички позволени удоволствия в древна Индия сексуалното удоволствие се считало за най-възвишено. Сексуалността не се приемала просто като отдушник на животинските нагони у мъжа, а като изискан начин за задоволяване на двамата партньори. И най-вече защото без „Кама“ не би имало сътворение. Във всяко сътворение има сексуалност – игра между две противоположности, прерастваща в сливане, което ги превръща в нов вид енергия.

Древните индийци са осъзнали силата и важността, както на източника на живот (лингам-мъжки полов орган), така и на органа на създанието (йони или утроба).

Хиндуизмът вижда в мъжа и жената възплъщение на основните енергии във Вселената. Любовният акт става своеобразно повторение на сътворението на света, когато мъжкото начало се слива с женското. Жената дарява мъжа с наслада, а той и дава силата си. Тяхното сливане ги извисява, духът се стреми да се освободи и така до осъществяване съюза на

безкрая със земното. („Кама сутра древноиндийски любовен епос“, 1991:5–7)

Надписи от стените на индийският храм „Капарак“: (Кама Сутра-Ватсаяна Маланага, 2008)

– Мъжът е властелин на жената и роб на нейната любов. Той е верен на бога Кришна, когото познава само посредством любовта.

– Жената е създадена за мъжа и е длъжна да му бъде вярна.

– Познай Кама Сутра само с този, когото ти пожелаеш.

– Кама Сутра е безкрайна, както е безкрайно блаженството на идеите на бога Кришна.

– Кама Сутра изисква целият живот.

– Кама Сутра е необходима на всички възрасти. Тя запазва мъжа-мъж, а жената-жена до дълбока старост.

– Опознавайки Кама Сутра се освобождаваш от пороците на тялото и придобиваш блаженството на познанието на бог Кришна-бог на чистата душа и възвисения дух.

– Желаетият да живее има три цели: познание, любов и богатство. Началото на живота е познанието, средата – любовта, крайт – богатството. Влеченията на човек имат три първоизвора: душата, разумът и тялото. Влеченията на душата пораждават приятелство, влеченията на ума – уважението, влечението на тялото – близостта. Има две наслаждения за душата – да настоява и да търпи. Има две наслаждения за разума – да владее и да отдава. И има две наслаждения за тялото – търпението и докосването.

– Към любовта водят откритото напрежение на тялото и страстта на душата. Любовта ни носи възторг, облекчение, нежност. Чашата на любовта ще бъде винаги пълна, ако от нея се пие с наслаждение и мярка.

След това кратко и твърде неизчерпателно представяне на философията на Изкуството на любовта Кама Сутра да се върнем към бонбоните. Осемте шоколадови плочки със сцени от

Кама Сутра са от кафяв шоколад, отлети в калъп, или щамповани. Фигурите са в дълбок релеф. Шоколадът е разположен в три реда. На първия и третия ред са разположени по три плочки с размери 3 x 6 см. и дебелина 0,3см. Сцените върху тях са от две фигури: на мъж и жена. На вторият ред има две плочки с размери 6 x 8 см. и дебелина 0,6см., като в сцените има по четирима участника: мъж с три жени и двама мъже и две жени. За да може да бъде намерена съответна поза от Кама Сутра се налага да бъдат разгледани детайлно плочките с изображения.

На първата плочка са изобразени две изправени фигури. (обр. 1) Жената е в гръб и, като е прегърнала с дясна ръка мъжът през врата и е увила десният си крак около хълбока му. Мъжът е в анфас, като придържа с лява ръка глезена на жената, а с дясната придържа гърба и главата ѝ. Десният му крак е вдигнат високо върху женското бедро. Лицата са долепени. „Лингамът“ е в „йонито“ на жената.¹ Това изображение е най-близо до поза „Опората“.

На втора плочка фигурите са в профил. (обр. 2) Мъжът е леко приклекнал. Жената го е прегърнала с дясна ръка през врата. Десният и крак е вдигнат високо върху хълбока му. Мъжът докосва с лява ръка бедротата на жената, а с дясната е обвил кръста ѝ. „Лингамът“ е проникнал в женското „йони“. Главите са допрени в целувка. Това изображение съответства на поза „Чапла“.

На третата плочка мъжът е в анфас, а жената в гръб. (обр. 3) Мъжът е изпънал единият си крак назад и е леко приведен напред към жената, която прегръща през кръста. Тя е също приведена към него, като с дясна ръка държи „лингама“ му, а лявата е поставила върху рамото му. Лицето и е в профил, при което бузите на двамата се допират. На това изображение не бе намерена съответстваща поза

В четвъртата малка плочка позата на жената е с главата на долу, подпряна на лакти. (обр. 4) Краката и са разтворени, а

мъжът я държи за бедрата. Мъжът е прав в анфас и прониква в нея. На това изображение не е намерена съответстваща поза от Кама Сутра.

На плочка пет мъжът е прав и в профил, а жената е отново с главата надолу с крака на раменете му. (обр. 5) Тя се подпира на дясна ръка, а с лявата държи „лингата“ и го поставя в устата си. Той ѝ помага, като я придържа за бедрата и докосва с устни „йонито“ ѝ. И на това изображение не бе намерена поза от Кама Сутра, която да съответства.

На последната малка плочка мъжът и жената са прави. (обр. 6) Жената е в гръб с вдигнати крака върху бедрата на мъжа. Двете ѝ ръце са обвили врата му. Мъжът я държи за бедрата. Неговият „лингата“ прониква в „йонито“ ѝ. Лицата им се допират в целувка. Това изображение е най-близо до поза „Харовопреите“.

Големите плочки са разположени на втория ред в кутията. На първа плочка (обр. 7) мъжът е в гръб, с глава надолу и разтворени крака. Върху „лингата“ му е седнала жена, която с ръце прегръща през раменете други две жени, стоящи от двете страни на тази централна поза. Лявостоящата е приклепнала, с кръстосани крака и придържа за бедрото жената върху мъжа. Дясно стоящата е в същата поза и прави същото като предходната. Мъжът докосва с ръце „йонито“ на двете прави жени. Не бе открита подобна композиция в Кама Сутра.

На втората голяма плочка (обр. 8) една от жените на преден план е в профил, наведена в кръста. С две ръце се държи за бедрата на лявостоящ мъж, който с дясна ръка подава своя „лингата“. Мъжът, стоящ отдясно зад жената, прониква в нея, като я държи за хълбоците. И двамата мъже са в профил. Втората жена от групата е на заден план и в анфас. Тя е леко приклепнала с кръстосани в коленете крака. Ръцете ѝ са на кръста на мъжете. И тук не бе открита композиция, която да съответства на изображения от Кама Сутра.

Целта на настоящото съобщение, разбира се, не е само схематичното откриване на несъответствията между Кама Сутра и шоколадовите фигурки. Производителят се е опитал да представи разбирането си за еротика, опирайки се на древните индийци, и същевременно е заложил комерсиална цел. Въпросът е именно в тази дума – представяне. Как става това? Не граничи ли с кича? Не е ли вулгарно представянето по този начин? Не се ли опорочава Кама Сутра? Възникват и други въпроси. Без да имам претенциите на познавач на древноиндийската философия, но с опита си на зрял човек ще представя скромното си мнение в няколко насоки:

1. Бих посъветвал „Агенцията за защита на потребителите“ да не допуска подобен род бонбони или други хранителни продукти да се продават в цялата търговска мрежа. За тази цел има специализирани еротични магазини, където е най-подходящото им място, както това е в САЩ и Западна Европа. Какви са моите аргументи:

- В културата на голяма част от българските семейства, като остатък вероятно от соцехотата, свободното говорене по сексуални въпроси се счита за излишно и даже неправилно. Друга причина е психическия дискомфорт и липсата на необходимата култура в това отношение.
- В българското училище не се правят достатъчно сериозни опити да се залагат теми от такъв характер. Децата нямат познание за Кама Сутра, защото и родители и учители нямат познание за истинската същност. Не се канят специалисти – сексолози, които биха могли да осветлят наболели въпроси, от които детската психика е затормозена поради липса на отговори.
- Безконтролната порнография по някои български телевизионни канали допълнително задръства детското съзнание и акумулира опасност от психически увреждания в тази посока.

Това са само три компонента, но и те са достатъчни сексуалното възпитание да тръгне в много порочно посока. Мога само да си представя при такава подготовка, какви мисли се изстрелват от съзнанието на детето, когато отивайки в магазина вижда бонбони „Кама Сутра“. Или другия вариант – черпят го с такива бонбони. Компиляция от срам, порнография, отчужденост, объркване. Нашите деца не са подготвени, защото не им помагаме да го направят и се чудя как се справят.

2. Друг извод, който бих направил – в българското образование неотложно трябва да се внедри добре обмислена и планирана система от мерки за сексуалното възпитание, като се заложи на историята на еротичното и определено на подходящото от Кама Сутра. Да се внушава, че тази невероятна система има за основа познанието и любовта. Така ценното и рационалното в исторически план може да има много позитивно въздействие.

3. За финал бих формулирал едно пожелание към производителите. Когато правят подобни бонбони и, продавайки ги в специализираните магазини (сексшоповете), и поради това, че са изложени именно там, да имат стремеж към стриктно придържане към Кама Сутра. Това е древноиндийски труд и е резултат на вековна сексуална практика. Погрешно е по този начин да се опорочава основната идея – сътворение чрез любов.

Всичко това далеч не изчерпва темата, но е опит да се погледне към Кама Сутра по-сериозно и ангажирано.

Литература

1. Кама Сутра – Ватсаяна Маланага. Изд. Труд, С., 2008
2. Кама Сутра – древноиндийски любовен епос. Изд. Свят, С. 1991.



Обр. 1



Обр. 2



Обр. 3



Обр. 4



Обр. 5



Обр. 6



Обр. 7



Обр. 8

