
ПРОГЛААС

Издание на Филологическия факултет
при Великотърновския университет “Св. св. Кирил и Методий”

кн. 2, 2008 (год. XVII), ISSN 0861-7902

Светла ДЖИВТЕРЕВА

ИСТОРИЯТА НА ЖИТНОТО ЗЪРНО (по материали от българските народни гатанки)

В статъе исследуются загадки, интерпретирующие отдельные этапы обработки зерновых культур. Модели, лежащие в основе их образности, объединяются вокруг двух основных семантических ядер. В первом жизнь растения моделируется через фрагментарно закодированный сюжет, который воспроизводит основные моменты календарного мифа об умирающем и воскресающем аграрном божестве. Второе ядро проследживает судьбу зерна, употребляемого в пищу, как поэтапное снятие его антропоморфных черт. Размол зерна в водяной мельнице воспроизводит характеристики мофологического „начального времени”. Следующие этапы обработки проследживают в обратном порядке последовательное „оживление” и космоизацию испеченного хлеба.

Митологемата за изчезващото и възвръщащо се божество отразява цикличния природен феномен и представите за задгробния живот. За нея е особено характерна корелацията между “плодородие” и “инициация”. Класическата схема на обредите на прехода – символично отделияне от социума, изпитания и контакт с демонични сили, ритуално очистиване и завръщане в друг статус – е същата, по която се строят и митовете за културни герои, имащи за цел да обяснят социо- и космогенезиса. Изпитанията, през които преминават техните герои, за да получат придобивки за себе си и за човечеството, тълкувани като своеобразни мистериални “страсти”, съответстват на изпитанията на адепта в ритуала на инициацията. Парадигмата “начало” е важен принцип на

обрета инициация, синхронизиран често с календарните изменения и съответстващите ритуали, за което свидетелстват ритуалните цикли от типа на средиземноморските умиращи и възкръсващи богове (**Мелетински 1995**: 304–318). Сюжетната схема, възпроизвеждаща тази митологема, намира продължение и в славянските традиции, където множество народни обичаи, обреди, игри и текстове, принадлежащи към различни жанрове, са изградени на основата на мотива за “жизнения път” на растенията – тяхното израстване, преработка и превръщането им в предмети на културата. Съществен елемент на този мотив представлява описанието на “страданията” на растението. В обряда той може да бъде представен акционално от последователно извършвани действия в условията максимална компресия на времето до получаването на готов продукт с определени магически свойства. На българското словесно творчество е познато описанието на целия технологичен процес за обработка на лена и конопа. В Южна България са разпространени няколко варианта на т. нар. “Ленена приказка”¹, чието съдържание влиза в състава на операционните текстове, които са сред сакралните текстове, описващи модела на света. Те акумулират и носят практическа информация, която представлява не само описание или обяснение на дадено културно явление, но и негово терминологично кодиране (**Цивьян 1977**: 306–325; **Кръстанова 1995**: 103). Освен историята на лена, като мотив във вълшебните приказки се среща и описание на приготвянето на хляба (сватбения колак) (**СБНУ 41**: 429; **СБНУ 57**: 754, № 17). В народните гатанки описанието на “жизнения път” на растенията се открива при загатването на житните култури. При тези текстове се очертават два основни типа описания, които условно могат да бъдат наречени мъжка и женска версия на историята на зърното. В женската версия е използван социалният код, при което съдбата на ръжта е максимално успоредена със съдбата на жената в социума:

“Расте като девойка, / срами се като невеста.” (675 – Ръж)²

“Растох, растох девойчински, / поклоних се невестински, / сякоха ме като роба, / влякоха ме като буля, / тлъкоха ме по глава като змия.” (676 – Ръжта)

Гатанката представлява формулно кодиране на митологема, използвана в качеството на образец при моделирането както на природния ритъм, така и на ритъма в социума. Целта на изграждането на тази формула е да поддържа активна взаимопреводимостта между двете кодови версии, а с това и хармонизацията между природния и социалния

космос. Едногодишният жизнен цикъл на зърнените култури дава възможност за синхронизация на тези две сфери с модела, интерпретиращ годишния календарен кръговрат. В него ритъмът на живота и смъртта следва съдбата на основното женско божество в пантеона³, представено в двете си хипостази – положителна (небесна, Съпруга на Гръмвержеца и майка на неговия син) и отрицателна (Владетелка на долния свят, отъждествявана в някои случаи с Антагониста). В нашия случай женската и мъжката версия на историята на зърнените растения, откривани в гатанките, са организирани по образец, съответстващ в календарния мит на съдбата на богинята майка и на нейния син.

Гатанката за ръжта е близка до друга с отговор Искрата:

“Нагоре върви невяста, / надолу иде вдовица” (3285 – Искрата)

“Златна мома замина, / чърна калугерка са върна.” (3286 – Искрата)

“Нагоре отива девица, / надолу се връща вдовица.” (Тетово 1995: 185 – Искрата)

“Ето го, няма го – / сви глава, умря.” (3283 – Искрата)

Принципните сходства между тях са породени от общия модел, залегнал в основата им: “нагоре върви невяста/девица/златна мома” и “расте като девойка/растох девойчински”; “надолу иде вдовица/черна калугерка” и “срами се като невеста/поклоних се невестински”; “сви глава, умря” и “тлъкоха ме по глава като змия”. Растителният цикъл е представен като движение нагоре и надолу по вертикалата, на което в социален план съответстват моминството и невестинският поклон. Различните кодови версии на мита не само разслояват митологичната информация, но и я организират по нов начин, съответстващ на нуждите на сферата, която семантизират. Важна част от историята на зърното е усвояването му от човешкия колектив под формата на храна. Затова етапите на неговата обработка са включени в основната схема на аграрната версия и се превръщат в неделима част от нея, като по този начин се легитимира окончателното му “убиване” във воденицата - “сякоха ме като роба” (жътва), “влякоха ме като буля” (събиране на ръкойките), “тлъкоха ме по глава като змия” (вършитба). Във фолклорно-митологичния хронотоп клишетото “робство” описва временни календарни пробиви и се отнася до обредно-митологичното “отвъд”. Категориите “неорганизираност”, “хаос”, “безструктурност”, в които се самоосъзнава колективът в период на робство, повтарят етапите на ритуално “разграждане”, “разпадане” на Космоса и социалните институции

(Моллов 1997: 53). Активността на социалния код при обредите, свързани с жътвата, създава необходимия контекст за разгръщането на образния език на гатанката. Така жътвата, която приключва с отрязването на “царя на нивата”⁴, е описана като посичане и робство, а това я бележи като преломно действие, след което растението се смята за преминало отвъд (“поробено”). Гатанката проследява съдбата на зърното, предназначено за храна, което предполага убиване на растението и трансформацията му в суровина. По тази причина етапите на неговата обработка са семантизирани като последователна загуба на антропоморфния му облик. Жътва е означена като посичане, робство, равнозначно на преминаване отвъд, влаченето е обезформяне, а при смъртта си върху гумното растението вече е в облика на змия, т. е. то е включено в семантичния ред змия-земя-долу-смърт-Влас. По този начин “убиването” му става задължително и е с положителен знак. В рамките на жанра епизодът, описващ последната част – “глькоха ме по глава като змия”, е достатъчно добре разработен, за да се осигури база за съотнасянето на действията с обезличеното и обезформено зърно=змия с победата над Противника. Меленето на брашното от воденичните камъни е загатвано с помощта на модел, произтичащ от митологемата за Двубоя на Гръмовежца и неговия Противник: “Два орла се бият, бяла пяна пушат” (2503 – Воденични камъни). В този контекст резултатът “бяла пяна” е съпоставим с пяната от фолклорните легенди, в които тя е първоматерията, извадена от морето при Сътворението (Иванов 1970: 329–334; БНТ 11: 227 и вар. 470). Разпознавайки в това описание воденичните камъни, мелещи зърното, отговарящият семантизира добиването на брашното като космогоничен акт. Причините за това се крият в особения статут на ставащото. Смилането на зърното е равносилно на “убиването” му. Докато смъртта му при засяването в земята е временна, част от жизнения цикъл на растението, обобщен от митологемата “умиращо и възкръсващо аграрно божество”, то смъртта му във воденицата прекъсва този цикъл. Чрез меленето се извършва трансформацията на растението в храна и се поставя начало на кулинарния процес. Всеки акт на превръщане на природата в култура е съотносим с основната митологична трансформация на хаоса в космос и изисква преподреждане на света, което е божествен прерогатив.

Това, че “историята” (в 676) е разказвана в първо лице единствено число, осигурява възможност смъртта на зърното във воденицата да бъде разбрана като неокончателна. Неговите “мъки” при отделните

етапи на обработка стават елементи на трансформацията му в суровина, при която жизненият му потенциал е съхранен. Това тълкувание е подкрепено в рамките на жанра от многобройни текстове, изградени по модела “поява на живот в резултат на (дву)бой”, обиграващи различни аспекти на трансформацията природа – култура с помощта на съотнасянето ѝ с космогонията. Така краят на жизнения път на зърното е същевременно начало на кулинарния процес за получаване на хляб, който според гатанките също е “жив”: “Дедо баба натиска, / мегю них живо писка” (2824 – Подница и връшник) Идеята за съхранения творчески потенциал намира израз в гатанки, обиграващи изпичането на хляба като оплождане (хляб-фалос, пещ-утроба):

“Бяло го пхат, / червено го вадят.” (2684 – Хлябът)

“Без кожа улезне, / с кожа излезне.” (2688 – Хлеб у пещта)

Загатването от типа “два змея/орла (старци, овни и пр.) се бият – бяла пяна/живот раждат/пускат...” семантизира първоначалното добиване на съответната суровина и е по-близо до митологичния образец. При загатването на по-нататъшната обработка и уредите, свързани с нея, моделът следва миторитуална матрица, в която подреждаща роля играят обредният диалог и музиката:

“Имаме си едно магаре, – ний го бием, / то си вика: “Тилалай, тилалай!” (2801 – Ситото)

“Ти го биеш, ти го караш, / то току вика: “Тодорин, Тодорин!” (2800 – Сеене със сито; варианти: “Тупай, тупай!”, “Сомун, тате!”, “Гладен съм!”, “Сито съм!” в 2799–2808)

Действието е представено като извършвано от участниците в диалога, а резултатът от него е ритмично организираната, музикална реч, издаваща контакта с отвъдния свят. Характерното за тази гатанка олицетворение, намерило израз в “речта” на ситото, се дължи на това, че пресяването на брашното е епизод от сюжета на историята на преработката на зърното в хляб, която често е разказвана в първо лице (срвн. аз-формата и в “сито съм”, “гладен съм”). Когато тя е разказвана от друго лице, както е в случая с цитираната горе приказка, описанието на страданията на сватбения хляб е съпоставимо със страданията на разказвача (героя на вълшебната приказка) в отвъдния свят, откъдето се е завърнал с правото да се ожени (респ. да седне пред сватбения хляб) (вж. **СБНУ** 57: 754, № 17). С други думи, с “историята” в символична форма героят свидетелства за собствените си изпитания и придобитите от него знания. Във финала на вълшебните приказки за

разпознаването и очистването от контакта с отвъдното на истинския герой наред с другите знаци за успешно преодолени изпитания се използва и разказ, възстановяващ последователността на събитията. Ролята на тази “възстановка” е да прокара връзката между социума с неговия представител в предишното им състояние (преди напускането) и новопостроения социален космос. Разказът играе ролята на средство за разпознаване на героя в новия му социален статус и на подреждащо слово. Често този разказ има белезите на мерената обредна реч – песен (пещо дърво, говореща птица, петел: “Златна кака под корито!”), които разкриват истината) или разказ, ритмично организиран от монотонно повтарящи се действия, които го съпровождат (въртене на чекрък: “Речи, чекръче.”⁵; броене на бисери, жълтици и пр.)⁶. Тази ситуация е съпоставима с описанието в разглежданите гатанки⁷. Ритмичните удари по ситото създават монотонен музикален съпровод за подреждащото поетично слово в обряда. В същото време естеството на това слово издава присъствието на поета и неговото ритуално отъждествяване с убитото и възкръснало божество – срвн. звукописа в “тилилей, тилилей”, “Тодорин, Тодорин”, съдържащ асоциативни и календарни отпратки към отвъдното пространство, а също и майсторството при боравенето със значенията при използването на омоними “сито съм”, “тупай, тупай” или антоним “гладен съм”. Всъщност знаещият (загатващият) се възлъчва в ролята на жреца-поет, който е споделил съдбата на житното зърно (божество и жертва). Свидетелство за пребиваването му в отвъдния свят е придобивката, с която “се е завърнал” – правото да подрежда с помощта на поетичния дар-слово.

В голяма част от вариантите на тази гатанка резултатът от описаните действия е даряване на храна/живот:

“Ти го биеш, ти го трепеш, / то ти дава да ядеш.” (2802 – Ситото)

“Аз го бия, аз го трепа, / то ми дава да жувея.” (670 – Житото);

Тетово 1995: 181 – Житото)

Даряващите функции на житото, чиято “история” реализира аграрната версия на митологемата Умиращо и възкръсващо божество, са прехвърлени върху уреда за пресяване на брашно. В същото време гатанката поддържа и актуализира миторитуалния модел, с който се съотнася употребата на ситото в бита.

В образната част на гатанките, построени на базата на условно наречената от нас “мъжка версия” на историята на зърното, се обиграва неговата двойствена природа. Тази двойственост е постигната с

помощта на описание на противоположни качества или действия, които трябва да се съчетаят за разпознаването на загатвания обект:

“Тури го мъничко, / става дълго като тояга, / на нея пак мъничко.” (666 – Жито)

“Цървена кошуля, / бела снага.” (667 – Зърно пшеница)

“Коса има, / ама глава нема.” (668 – Клас от жито)⁸

“Краката му власати, / главата му са клати.” (671 – Просото)

“Краката му режем, / главата му ядем.” (**Тетово 1995**: 181 – Пшеницата)

В последните три гатанки използваният антропоморфен вертикален модел глава/крака (равнозначен на горе/долу) е описан по начин, който акцентира върху неговата непълнота – главата я “няма”, “ядем я” или се “клати”. В същото време се подчертава белегът “власатост” (срвн. същия корен в името на Влас), който е ориентиран долу (крака) или е за сметка и в противовес на “глава нема”. В това описание, подобно на гатанка (676), е проследено снемането на антропоморфните черти на житото и преминаването му в отвъдния свят, където придобива характеристиките на неговия владетел. Специфичното за календарната версия противоборство Влас-Перун е решено като последователна смяна на противоположни хипостази на един и същ персонаж, реализиращ представата за “умиращото и възкръсващо аграрно божество”. В същото време жизненият цикъл на растителността следва годишния календарен кръговрат, което създава основа за присъствието на календарния мит в качеството му на модел.

Противоборството може да бъде отразено и като словесен двубой между змията и нивата:

“Тук седи, мемеро, нямаш мира никъде! / – Не се смей, кутело, ката годин стрижено.” (2121 – Змия и нива)

За разлика от другите гатанки, тази е без варианти, което прави по-малко прозрачна митологичната ѝ първооснова и налага разглеждането ѝ в контекста на коледните песни. В тях смяната на годишните времена също може да бъде изобразена динамично, като облози и състезания (мотивите: юнак надварва слънце, юнак гони сур елен, мома надгрива слънце и мома надпява славей). Свообразен словесен двубой водят представители на пролетта, лятото и есента в песента “Хвалба на лоза, овца и дюля” (**БНТ 5**: 105). В техните “хвалби” годишните времена присъстват чрез характерното за тях плодородие, а четвъртият сезон, зимата, е времето на “прението”, описано при изпяването на

песента пред бѣднивечерната трапеза, върху която се намират и “хва-лените” дарове.

Ако имаме предвид изводите на В. В. Иванов (**Иванов 1975**) за общия произход на корените -мир, -мен (-дар, -дан и др.) от форми на древните славянски именни основи, в които се наблюдава редуването – г/-п, става възможно тълкуването на ритуалния словесен обмен като подновяване на “договора” – **мира** (общославянското *migrъ има дълбинна връзка със съответстващия ирански термин *mitra- > *mihra и др.). Интерес в нашия случай представляват и доказателствата за дълбоки семантични връзки между съществителните *daгъ, *pigrъ, *zigrъ, *migrъ, очертаващи значими моменти от знаковото поле на ритуалния обмен на дарове, извършван на трапеза по време на пир, във връзка с установяване на мирни договорни отношения (брачни и други). В контекста на съпоставимостта на сватбените церемонии с церемонията, отбелязваща основния новогодишен ритуал, подновяването на мира добива смисъл на подновяване на света (ежегодното възстановяване на застрашения космически ред). Макар и отнесен към един твърде отдалечен във времето период, общият модел, зададен тук, е съпоставим с основните понятия, изграждащи семантиката на обредната трапеза в българската фолклорна традиция. Съществен елемент от нея е и обменът на въпроси и отговори (гатанки), като “отговорът” може да бъде донасяне на предмет (дар), както е при сватбената трапеза (вж. **Стойкова 1984: 65–69**), даряване в замяна на песни и благословия и др.

За разлика от “надхвалването” в навечерието на новата година, акцентиращо върху “раждане” и “плодородие”, “спорът” в гатанката има характер на присмех, акцентиращ върху някаква лишеност на участниците. Змията е белязана като рушител на мира (реда) – “нямаш мира никъде”. Характерната за житото “власатост” присъства тук при окачествяването на жътвата като ежегодно “подстригване” на нивата – “ката годин стрижено”. По този начин отнетото от нея жито е равнозначно на “коса” (срвн. “коса има – глава нема”, а също “краката му власати” – “краката му режем” – “стрижено”), т. е. носи белезите на поданик на отвѣдния свят. Диалогът на нивата със змията поставя знак за равенство между двете в периода след жътвата.

Междутекстовите връзки, поддържащи активността и системността на знаковото пространство на жанра, съотнасят изразите от загаждането на житото “глава му се клати” и “глава няма” с “цар”:

“Цар без глаа.” (242 – Мраз)

“Царот го видоф без капа.” (243 – Мраз)

В календара на “цар без глава” съответства – зима, а в социума – “робство” (както се вижда, мъжката и женската версия на историята на житното зърно са по-близки, отколкото изглежда на пръв поглед). Този израз формулира един от мотивите, характерни за фолклорните текстове, ориентирани към критичните точки на календара, в които опасността от есхатологичен край е интерпретиран с помощта на социалния код като край на собствената държава и посичане на царя.⁹

В българската митопоетична традиция митологемата “умиращо и възкръсващо аграрно божество” е свързана с образа на всезнаещото слънце жрец. Жътварската песен “Слънце и делба на двама братя” в най-ранния си вид е възпявала как слънцето жрец наблюдава обряда при приключването на жътвата, в който се убива царят на нивата. Това същевременно е и временната смърт на слънцето, бележеща навлизането му в отрицателното полугодие, когато силата му намалява. “Доколкото слънцето е цар и братилото също се нарича цар на нивата, то идеята за царя жрец логично се свързва с представата за тъждественост между жрец и жертва” (Жалоянов 2000: 48–49).

Устойчивостта на семантичния ред жито-цар-слънце-жертва в българската митопоетична система намира потвърждение в гатанките, където е активен при описанието на явления, свързани с финала на жътвата:

“Цялата войска запасана, / само царят разпасан.” (2118 – Снопите и купенът)

Житният купен е “разпасан” цар, което е знак за неподреденост и на “войската” (тя е без “глава”). Мотивът е обиграван и в детската броилка-игра (Драганово, Горнооряховско, личен запис), в която се откъсва стрък осил (трева от семейство житни, която прилича на житен клас), върхът му се прекъсва предварително и след това се нарича: “Тръгнал царят на война и се върнал без глава!” При тези думи върхът се удря с един пръст и “главата на царя” пада. Определеният растителен код (тревата в ръцете на детето) и наричането представят тъждеството жито-цар = цар на войска (на война) чрез мотива “цар без глава” (жертва). “Войска” (отбор юнаци) в гатанките са и класовете на нивата:

“В равно поле все отбор юнаци, / всички имат вирнати мустаци.” (663 – Класове)

“В равна нива се отбор юнаци, / сичките с накривени калпаци.” (664 – Класовете на нивата)

Периодът на израстването на класовете е белязан положително с помощта на социалния код като хубост, ред и сила, а пространствено той е ориентиран нагоре (в равно поле(нива) / (стоят) юнаци; равно/ вирнати). В същото време, тези описания следват общия модел на представяне на “историята на житното зърно” в гатанките и всеки от елементите им съдържа в себе си и възможности за обръщане на знака: срвн. “накривени калпаци” > ”цар без капа” > ”цар без глава”; “вирнати мустаци” > “коса има, глава няма”. Така във финала на израстването си от равната нива подредената, “запасана” войска вече е без цар (с разпасан цар). Съотнасянето на “запасан” към “разпасан” е както “повито” към “развито” (“окръглено” към “разтворено”) в детската залъгалка, в която Слънчевата майка в орехова черупка държи две деца: едното е повито, а другото развито (Славейков 1972: 348, 342; Каравелов 1861: 242). Действията и персонажите в нея представят края на положителния период от годишния цикъл и “историята на зърното” до “убиването” му във воденицата, която се свързва с пребиваването на слънцето в отвъдния свят и завръщането му като победител. Вероятно двете деца на Слънчевата майка са били разбирани като слънцето и неговия противник змея (Калоянов 2000: 55, 58). Общата съдба на слънцето цар и житото при преминаването им в отвъдния свят обуславя образността на две гатанки, в които те са отъждествени с едно и също жертвено животно – “заклан вол” (в някои села се знаят и двете):

“Заклах вол есенеска, / гъза му зяе и днеска.” (2120 – Стърнището)

“Заклах вол на тоя рид, / кръвта му цъкна на оня.” (102 – Изгрев слънце)¹⁰

“Заклах вол на край земя, / щъкна кръвца по се земя.” (110 – Слънце)

Стефана Стойкова обвързва образността на гатанката, в която слънцето умира като заклано животно, опръсквайки с кръвта си наоколо, с идеята за денонощния жизнен цикъл на слънцето, при който изгревът е равнозначен на “раждане”, а залезът – на “смърт”: “По всичко изглежда, че и нашата гатанка първоначално е означавала не изгрев, а залез.” (Стойкова 1984: 36). Годишният и денонощният цикъл са изоморфно съпоставими, така че смъртта на слънцето по залез и в края на положителното полугодие може да бъде описвана по един и същ начин. Все пак трябва да имаме предвид, че курбан според българина се коли “срещу слънце с право сърце”, т. е. срещу изгрев.

Загатването и на слънцето, и на житото като жертвено животно има отношение към изграждането на обредния хронотоп, но докато смъртта на житото е във връзка с темата “време” (“есенеска – днеска”), жертвата, отъждествена със слънцето, организира пространството (“тоя рид – оня рид”, “тая планина – оная планина”). В първия случай жертвоприношението от края на жътвата “заклан вол есенеска” моделира сегашния момент “днеска”, когато се води диалогът-гатанка. По този начин двете точки от темпоралната ос са с изравнени характеристики. Цялото отрицателно полугодие е свито до обредното време на загатване и отгатване, а основното събитие, което го характеризира, е жертвоприношение, условно извършено от загатващия (той се самоописва като вършител – “заклах”). Същото събитие във втория случай е в основата на пространствената организация. То е описано като извършено “тук”, на височина “на тоя рид/планина”, която в обредния хронотоп поема характеристиките на Световната планина и граница между човешкото (тук) и божественото (край земя). Жертвоприношението се е отразило на целия видим свят “на оня рид/планина”, разбран като целия свят изобщо – “се земя”, “свем изпръска”¹¹. Осветеното място на обряда чрез жертвата се разгръща (“пръска”) и моделира цялото пространство, което е начин да се изрази идеята за обредното тъждество между жертва и макрокосмос.

В близка по смисъл гатанка слънцето е локализирано в столицата, което съответства на характеристиките му като цар и вседържител:

“В Стамбол се пиялф вари, / тука му миризмата дохуда.” (128 – Слънцето)

“Във Стамбол са пече пликета, / а тука замириса.” (129 – Слънцето е на небото, а тука пече)

На останалите славянски народи тази гатанка не е позната, а загатването на слънцето като “заклан вол” извън България е регистрирано само в една гатанка, записана в Украйна: “Насред села забили вола, до каждой хати дали о тим знати” (**Укр. 1962, № 68; = Волоцкая 87: 259**).

Тъждеството на слънцето и житото с жертвеното животно (вол) свидетелства, че гатанката интерпретира момента на тяхното преминаване отвъд. Сведението на Й. Ковачев за народното виждане на слънцето като турме (биволче) (**Ковачев 1914: 37**) съответства на представата за него в периода, когато силта му нараства. “Вол” и “турме” притежават противоположни качества, така че описанието ориентира

загатнатия обект към втория член на опозициите млад/стар, нарастване/загуба (на сила и потентност), живот/смърт.

Освен като жертвено животно, ожънатата нива може да бъде загатната и като отражение на звездното небе. Водещ в това описание е количественият признак:

“Колкото звезди по небето, / толко дупки по земята.” (2119 – Стърнище)

Като израз на съответствието между броя на звездите по небето и стръковете на пожънатото жито гатанката използва формулата “колкото-толкова”, съдържаща идеята за броене и подреждане. Тя е близка до тази от финала на коледните песни, в която пожеланите здраве, богатство и берекет са толкова, колкото звездите в небето, листите в гората и тревата в полето, или колкото е изреченото в обряда слово – “колкото сме речум, рекли”. Тази формула изразява идеята за снемането на космическия образец в обредния модел и трансформацията на природния потенциал в бъдещо добруване на колектива с помощта и посредничеството на този модел. В гатанката пожънатите класове са белязани като липса – “дупки по земята”. Същият израз (земята е “на решето”) в народната вяра описва смесването на световите и заплахата от страна на представителите на хтоноса, проникнали на земята в периода на Мръсните дни (Попов 1994: 146, Земя). Дисбалансът, възникнал при отнемането на реколтата от земята, носи белезите на хаоса. Текстът на гатанката възстановява нарушената мяра и възвръща равновесието между небето и земята, представяйки пожънатата нива като земна проекция на звездното небе. По този начин събраната реколтата е съгласувана с небесния образец.

Моделите, загатващи отделните етапи от обработката на житните култури, се обединяват около две основни семантични ядра. В първото от тях животът на растението е моделиран чрез фрагментарно кодиран сюжет, възпроизвеждащ основни моменти от календарния мит за умиращото и възкръсващо аграрно божество. В този мит природният ритъм е интерпретиран с помощта на биокосмически категории, като непрекъснато редуващи се периоди на живот и смърт. Второто ядро проследява съдбата на зърното за храна. В него трансформацията на живото растение в суровина е интерпретирана като поэтапно снемане на антропоморфните му черти. Моментът на смилането му във воденицата възпроизвежда характеристиките на митологичното “начално време”, означено от двубой. Брашното е в ролята на резултат от този двубой и е

тъждествено на първоматерията при Сътворението. Следващите етапи на обработка проследяват в обратен ред последователното “оживяване” и космизиране на готовия изпечен хляб. При пресяването брашното е все още материал и за неговата космизация са използвани модели, приложими и за други суровини, каквато е вълната. Тези модели имат миторитуален произход и служат за утвърждаване на правото на колектива да “отнеме” от природата “децата” ѝ. В качеството си на загатван обект суровините и уредите за обработката им са поставени в центъра на словесно подредения свят и са семантизирани като изначално дадени на човека. Последният етап от приговянето на хляба е кодиран като зачеване и раждане. С него приключва окончателната му космизация. След изпичането хлябът отново е “жив” и притежава антропоморфни черти и, поставен върху обредната трапеза, се превръща в център на обредния хронотоп, в образ на подредения космос и в безкръвна жертва, която одухотворява света.

БЕЛЕЖКИ

¹ Срвн. **БФП 1994**: 395, № 1199А. Мотивът присъства и в баянията като описание на “ленената мъка”, с която се “плаши” болестта (**СБНУ 4**: 106; **Любенов 1891**: 11).

² Цифрите в скобки са номерата на цитираните гатанки по изданието им: *Български народни гатанки, съставител и коментар Ст. Стойкова, С., 1984 г.*, а в случай на цитиране на бележките отпращаме към: **Стойкова 1984**.

³ В едната от версиите на реконструирания индоевропейски Основен мит причина за Двубоя е отвличането/изневяратата на Съпругата на Гръмвержеца, която в първоначалната схема е могла да съвпада с неговия Противник по отношение на атрибутите, в частност, връзката му с вълната и добитъка. Един от реконструираниите мотиви е този за раздора в семейството на Гръмвержеца, който подлага синовете си на изпитание, наказва ги (с огън, камък, вода) или ги превръща в хтонични животни. Той изгонва от небето на земята и Съпругата си, която се превръща в основното отрицателно женско божество, свързано с женското начало и домашната женска работа, най-вече преденето. В славянската митологична система се предполага, че на това божество съответства Мокош, а в християнството – Петка-Параскева. Тя е свързана с тъмнината и влагата, основните ѝ атрибути са хурка, вретено и къделя, а денят ѝ е петък (**Иванов, Топоров 1965**: 12–16, 25–28; **Иванов, Топоров 1982**).

⁴ Жътварите намират братясал стрък (няколко стръка от едно зърно), който е наричан “цар” на нивата (“майка”, “брада”, “китка на дедо Господ”). Той се запазва до края на жътвата, когато го сплитат, и го отрязват. До есента

той стои окачен на стожера на гумното, а след това се смесва със зърното за посев (**Етногр. на Бълг. 3:** 219).

⁵ В 11 публикувани варианта на гатанките от типа “аз го бия...” (2799–2008) отговорът е Чекрък (2350–2351). Те са от Троянско – 2, от Бяла Слатина – 1, от Югозападна България – 9.

⁶ Срвн. **БФП 1994:** 403, 408, *480-3, *706D, *706*, 707, *707C, *707D.

⁷ В известен смисъл от значение за нашия паралел е и фактът, че символично формулираните описания и в приказката, и в гатанката очакват своето разгадаване.

⁸ Повечето варианти на тази гатанка са с отговор Царевича. Моделите, за загатване на царевича, която е сравнително нова култура по нашите земи, са заети от гатанки с друг отговор и са приспособени към нейния външен вид и други особености.

⁹ Сравни анализа на Т. Моллов на песента “Падане на царството на цар Костадин”: “Макар че в коледната песен посичането на царя се вмести в “прокурстовото ложе” на декемврийските езически Сатурналии, в българската традиция то най-вероятно попада и в матрицата на шаманската митология, която го ориентира към майската точка на най-ниското положение (надир) на Плеядите, белязано със смърт (посичане) и възраждане” (**Моллов 1997:** 136–139).

¹⁰ Гатанка (102) е записана в множество варианти от Западна България и Македония. В четири (Витошко и Крапец, Пернишко; Дебели лак, Радомирско и Багреници, Кюстендилско) от общо шестте села, в които е записана 2120 се знае и 102. В два записа от Кюстендилско (114) слънцето е загатнато като “заклан овен”, а в един от Косово, Босилеградско (115) – като “заклан петел”.

¹¹ В два от вариантите пространството е представено от реално съществуващи обекти (Пирин / Маркови кладенци – 108) ; Козяк / Пелистер - 109), което демонстрира възможностите на модела да описва пространствената организация както на глобално, така и на регионално равнище.

БИБЛИОГРАФИЯ

БНТ 1-12: Българско народно творчество. В дванадесет тома. Ред. колегия М. Арнаудов, Ив. Бурин, Хр. Вакарелски, Д. Осинин (отг. редактор). Т. 1–12. 1961–1963.

БФП 1994: Български фолклорни приказки. Каталог. Съст.: Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева, С., 1994.

Волоцкая 1987: Волоцкая, З. М. Элементы космоса в фольклорной модели мира (на материале славянских загадок). В: Исследования по структуре текста. М., Наука, 1987, 250–266.

- Етногр. на Бълг. 1–3:** Етнография на България. Т. 1-3. С. 1980–1985.
- Иванов 1970:** Иванов, Й. Богомилски книги и легенди. С., БАН, 1970.
- Иванов 1975:** Иванов, Вяч. Вс. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих ДАР и ОБМЕН. В: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М. 1975, 50–78.
- Иванов, Топоров 1965:** Иванов, Вяч. В., В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. (Древний период). М. 1965.
- Иванов, Топоров 1982:** Иванов Вяч. В., В. Н. Топоров, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. В: Балто-славянские исследования, М. 1982.
- Калоянов 2000:** Калоянов, А., Старобългарското езичество. Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. В. Търново, 2000.
- Каравелов 1861:** Каравелов, Л. Памятники народного быта болгар. Кн. 1. М., 1861.
- Ковачев 1914:** Ковачев, Й. Д., Народна астрономия и метеорология. В: СбНУ, Т. 30, С., 1914.
- Кръстанова 1995:** Кръстанова, К. Материалът и фолклорната интерпретация на мирозданието. В: сп. Български фолклор, кн. 5, 1995, 97–106.
- Любенов 1891:** Любенов, П. Цв. Самовили и самодиви. С. 1891.
- Мелетински 1995: Мелетински, Е. Поетика на мита, ИК “Христо Ботев”, С., 1995.
- Моллов 1997:** Моллов, Т. Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992–1092–1492). В. Търново, ВТУ, 1997.
- Попов 1994:** Попов Р. Българска митология. Енциклопедичен речник. съст. Анани Стойнев, С., 1994.
- СбНУ:** Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (от кн. 27 – Сборник за народни умотворения и народопис), 1–60, 1889–1994.
- Славейков 1972:** Славейков П.Р. Български притчи или пословици и характерни думи. С., 1972.
- Стойкова 1984:** Български народни гатанки. съст. Ст. Стойкова, С., Наука и изкуство, 1984.
- Тетово 1995:** Сб. Тетово. Теренни материали и проучвания. Изд. НЦФЛ “Св. Димитър Басарбовски”. Русе, 1995.
- Укр. 1962:** Украпнська народна творчість: Загадки. Кипв, 1962.
- Цивьян 1977-6:** Цивьян Т.В. “Повесть конопля”. К мифологической интерпретации одного операционного текста. // Славянское и балканское языкознание. Вып. 4. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., Наука, 1977, 305–317.