

## Награда и наказание

(Семантичен анализ на нивото на фолклорното и митологичното съзнание на образите на заварената и доведената дъщеря в българския фолклорен приказан тип „Мащехата, заварената и доведената дъщеря”, Част втора)

Свежа Дачева

**Abstract: Award and Punishment:** *The analysis take account of the roots of the respective themes, motifs and images in mythologies and the religious and ritual practices. The characters of the two daughters connect to the rituals of the wedding in the Bulgarian tradition.*

**Key words:** *initiation in maturity, wedding, underground and heavenly characteristic.*

### ВЪВЕДЕНИЕ

Една от най-популярните български фолклорни приказки е тази за мащехата и нейните две дъщери: заварената и нежеланата е хубава и добра, доведената и глезената е грозна и лоша. Изпратени от мащехата в гората, на воденицата или на реката, те срещат свръхестествено същество, което, сред като ги изпитва, награждава доброто момиче и наказва лошото.

### ИЗЛОЖЕНИЕ

Кои фолклорни и митологични образи визират двете момичета?

Безспорно те трябва да се търсят в посвещенческите ритуали. В тесен смисъл това са обредите, които посвещават младите момичета в зрялост, но по своето същество посвещенчески ритуал е и сватбата, където жената бива посветена в невестински статус, и смъртта, където мъртвецът бива посветен в тайните на Отвъдното. Основното знание, което неофитът получава, е историята за първотворението. Тази история, от своя страна, се преповтаря във всички празнични и семейни ритуали.

В анализирания приказка на първо място става въпрос за сватбения ритуал. Караконджолът иска да се ожени да момичетата. Доброто момиче получава сватбена промяна, която впоследствие отнася в родния си дом.

Най-съкратеният разказ на сюжета на сватбата включва проникването на мъжкия род и на младоженеца през вратата на дома на невестата и символичното събиране на младоженците, път към отвъдното и действия при въвеждането на младоженците в дома на момчето. Последните отговарят смисловно на оплодителния етап на брачния акт – на вратата на дома, и начало на бъдещото раждане – представено чрез обредите при огнището [1]. При сватбения ритуал отсечката от дома на невестата до дома на младоженеца се съотнася с времето от залез до полунощ и с есента, т.е. обхваща тъмната част на денонощието и на годината, когато слънцето е в „отвъдното” [2].

Момичетата напускат дома си и извървяват пътя до мястото на срещата със свръхестественния изпитател-дарител през нощта и го срещат около полунощ. В нашата приказка този сюжет се разиграва във воденицата, горската къща или на реката – все обиталища на свръхестествения дарител. Това значи, че момичетата се намират на територията на младоженеца, в неговия дом, което обяснява незаключената врата на воденицата, както и сексуалния характер на диалога. Караконджолът иска да се оженият.

Младоженецът и невестата са представители на две различни космически пространства. Младоженецът – на някакъв отвъден свят с животински облик, изкуствено осветление, място, откъдето към нас идват богатства от различен тип –

метали, храни, суровини, и невестата – на земния свят, където растат растения, ваят дъждове и падат мъгли, пространството на културната човешка дейност [3].

В изследваната приказка младоженецът е караконджол. Видът му е страшен. Разговорът се води пред вратата, която в сватбата има генитална символика. В обсежания език на елините вулвата често се обозначава с този пространствено-архитектурен знак [4]. Жената се представя като стан, през който преминават совалката и нишката за тъкане, като нива, която засяват, а тя после ражда зърно, като кокошка, която снася яйца – все символи, които означават желана бременност [5]. Момичетата разказват до огнището приказката за лена. Разказът им е наситен със сексуален подтекст. Със себе си те носят омесена пита, която доброто момиче разделя с животните – представители на отвъдното, а лашото момиче изяжда само. Доведената дъщеря отваря врата и пуска караконджола вътре, в резултат на което бива разкъсана. У древните гърци „отварянето на вратите” е постоянна метафора на женската изневяра [6]. Караконджолът донася на доброто момиче сватбени дрехи и златни накити от отвъдното, но то запазва своята виргилност. Във версията, където антагонистът е в образа на горска старица, избобилстват мотивите, свързани с пилета, патета, гущери и змии, които са функционално заместими в подтекста на пожеланията за фертилност.

Младоженецът има ясно изразена хтонична характеристика, а невестата придобива чертите на „покойник” с влизането на представителите на мъжкия род в нейния дом [7]. Един от белезите на смъртта е загубата на способността да вижда. Невестата бива забулена, с което загубва зрителен контакт с околните, а погледът ѝ следва две основни посоки: „надолу” – забит в краката и земята, очертаващ извънредно малък периметър, и „напред” – към дома на младоженеца като топос на отвъдното в пространствената структура на сватбата [8].

Жената е винаги свръхоблечена, свръхнакичена, т.е. добре „покрита”. Архаичната невеста е така забулена, че от физическото ѝ тяло не се вижда нищо. Тя е агалма, скъпоценен предмет, красив отвън, но непознат отвътре [9]. Именно това напрежение между „външно-явно”, от една страна, и „вътрешно-скрито”, от друга, характеризира лиминалната позиция на девойката в момента на сватбата [10]. С термина „покривам” и в гръцкия, и в славянските езици се означава половият акт. Така действието „покриване”, последвало ритуалното „откриване” на невестата, което се извършва от младоженеца в деня на сватбата, получава и продуциращ смисъл [11]. Ритуалното действие „покриване-откриване” във всички езици на мита изразява една дълбинна семантична структура, ориентирана по оста „незнание-знание”. Именно това създава високия семиотичен статус и обосновава сакралността на самия ритуален акт [12]. В една приказка от Пазарджишко под булото си жената се превръща в змия. След хвърляне на булото тя приема отново човешкия си образ [13].

Забулването, също като смъртта, скрива белезите на индивидуалност, превръща личността в анонимна. Завареницата дочаква небесната златна вода и се сдобива с небесни дарове, самата тя става златна. На практика тя „не вижда”, защото бабата ѝ показва пътя за дома и „не може да бъде позната”, защото свети, което значи, че е забулена, т.е. ритуално мъртва. Доведената дъщеря бива хвърлена в хтоничната вода и също „не вижда” сама пътя за дома, и „не може да бъде позната”, защото е черна като арапин, като циганка, т.е. чужда, непозната, забулена и следователно също е ритуално мъртва. Това може да означава само, че и двете момичета извървяват сакралния път между световите, но резултатът е диаметрално противоположен. Заварената дъщеря „възкръсва” във вечността. Доведената дъщеря загива. Ако разтегнем зловецкия момент на нейната кончина, ще видим, че всъщност не ѝ се случва нищо изключително. Тя бива разкъсана/ изядена, т.е. оплодена, ражда и като всяко живо земно същество след това умира.

Благодарение на това, че заварената дъщеря извършва правилно ритуала на заупокойното хранене и спечелва вълшебните помощници [14], тя успява „да види“ скритите намерения на караконджола, запазва живота си и се снабдява с небесните дарове. Вкусвайки от храната на отвъдното, тя става част от него и неговите богатства по право ѝ принадлежат. Тя преминава пътя на шамана и на демиурга. Получава статус на небесна невеста, на виргинална майка в рамките на вечността.

Доведената дъщеря не извършва ритуала на заупокойното хранене и не спечелва вълшебни помощници [15]. Отказът на животните да ѝ помогнат не ѝ дава възможност „да види“ ситуацията и да постъпи правилно. Това е нейното було, което я отделя от света на живите и я определя като „мъртвец“. За да не остане никакво съмнение за нейния статус, в приказката тя наистина умира. Характерният начин, по който момичето загива, носи нова информация за митологичната история, която се разиграва зад кулисите на битовата драма. Само този, който е жив, може да умре. Смъртта на доведената дъщеря подчертава нейната принадлежност към живота. Разкъсването ѝ символизира репродуктивността.

И двете момичета метаморфозират. Завареното момиче приема небесна характеристика, а доведеното – хтонична.

Дотук можем да заключим, че докато доведената дъщеря носи белезите на земна невеста, то заварената дъщеря носи белезите на демиурга. Тя е част от златната вечност на идеала, на първичния модел.

Сватбеният сюжет включва тръгване на младоженеца от неговия хтоничен свят, овладяването на невестата в света на живите и отвеждането ѝ в света на мъртвите, а после обратно връщане в света на светлината, но вече с дете [16]. Същият смисъл се влага и в обичая повратки, когато невестата се връща в родния си дом.

В повечето от вариантите на приказния тип и двете момичета се връщат в родния си дом. Завареницата – златна и с небесни дарове на хубав кон, а доведената дъщеря – черна, със змии и гущери. Във версията, където тя не получава дрехи, а караконджолът я разкъсва, майката прибира останките ѝ. Така одраната ѝ кожа, натоварена на магаре, се завръща вместо нея къщи. Преобличането предполага момент на голота. Голота за архаичния човек е равнозначна на смърт. Яхането с разтворени крака е една поза, която „отваря“ жената както за брачния коитус, така и за раждане [17]. Завареницата минава през хтоничното, но успява да се върне в светлината, докато доведената дъщеря остава във властта на хтоничното, което е и нейната гибел. На фолклорен език това означава жена, която е опасна за хората и за природата, неопитомена, нераждаща, защото само раждането може да върне омъжената жена в светлината на социума. В противен случай тя остава в състояние на ритуална смърт. В приказката това се визира чрез змиите, които я изяждат. Тези варианти предлагат друг прочит, при който този момент от разволя на сюжета може да се изтъкува като успешно или неуспешно преминаване на инициацията.

Ако срещата със свръхестественото същество е символ на сватбата, то завръщането на момичетата в дома, на фолклорно-обредно ниво символизира повратки – ритуал, който е натоварен със свръхсемиотичност. Мотивите откриваме в тъканта на анализиранията приказката. Запазен е обичаят булката да се връща в родния си дом, облечена в чужди дрехи – на зълва или на етърва [18]. Златното момиче се връща пременено в дрехите на царицата, а от доведената дъщеря се връща само одраната ѝ кожа, която майката отдалече вижда като червена дреха. Смяната на дрехата предполага голотата на мъртвото тяло, а новата дреха е символ на прераждане в нов статус. Специално място сред символичните действия на повратки имат миенето на косата на невестата, което е първото за нея след сватбата, както и праенето на дрехи. Двете действия повтарят общия смисъл на завръщане от света на смъртта и раждането. [19]. Тези мотиви можем да открием и

във версията с антагонист *горска баба*, която завежда момичетата край реката, където после ги хвърля, държейки ги за косата, както и във версиите с антагонист *старец край реката*, когото момичетата трябва да пощят.

Върху косата в народните вярвания лежат много правила и забрани. От всеобщата забрана за рязане на косата, до събирането на опадалата коса, която се заплита и следва жената и в гроба. В основата лежи вярването, че косата е част от главата и душата на жената [20]. Момата е с открита коса, докато омъжената жена е длъжна да си скрие косите от света. Покриването ставало не само със забрадка. „Вапцували косата чи да ни са види демек твоят коса, да са покрый, чи не са давали на женена жена да са види косата“ [21]. Причината за тези строги забрани са представите, че половата сила, възпроизводителните възможности и природолюбието въобще са скрити в косата на жената. Разплетената коса, която се свързва с представителите на отвъдния свят, е строго забранена. Тя е позволена само в някои обредни ситуации, които се свързват с лиминалността, защото разплетената коса е знак на прехода. С акта на разплитането жената показва пълна липса на статус, а с вида на сплитането („на лице“ или „наопъки“) се приобщава към социума или към отвъдния свят [22]. Вълната и нишката като най-близък аналог на косата потвърждават нейното значение и насочват към богатство, благополучие, здраве, пропъждане на злите сили [23]. Към косата се прикачват многобройни комбинации от силни, общоизвестни апотропеи – ярки на цвят, пробити, лъскави, миризливи и дрънкащи предмети. Често по украсите за глава (косичник, ушенки, челник, пелеш) са нанизани многобройни мъниста, синци, парички, охлювчета и топчета непредена вълна [24].

В приказната версия с посветил-дарител *горска баба*, момичетата се връщат у дома си неузнаваеми. Освен дрехите и целите им тела, и косите са покрити: на едната – със злато, а на другата – с катран. Завареницата нанизва герданчета от мъниста на бабините „пиленца“, което е алюзия за сватбен накит. Доведеното момиче не подарява герданчета на животинките и бабата се заканва на всекиго да отговори със същото. По пътя към къщи едното момиче цялото свети, а другото от чернилка не се вижда. В народната практика годиниците обикновено продължават да носят открита моминска прическа, но вече са закичени със сребърни накити, подарени им на годежа [25]. На сакрален език това означава, че завареницата е сгодена, т.е. тя е преминала инициацията, за разлика от доведената дъщеря.

Приказката представлява естетическо развито описание на инициацията с нейните магични елементи. В нея съществуват скрити мотиви на неуспешна инициация, като героите, които не успяват да решат гатанките, се наказват. Някои типове митологични балади могат да се обяснят с наказание за нарушаване на табуто или с жертвен обряд, който осигурява жертвената криза или омилостивява висшите сили. При пренасянето на жертва чрез насилие се осигурява връщането на реда или неговото осигуряване [26].

Доведеното момиче нарушава ред забрани и бива наказано с изключване от социума и със смърт. Тази смърт има всички белези на жертвоприношение. Погребението също представлява форма на скриване.

Самият тракийски бог Залмоксис при раждането си бил покрит с мечка кожа. Ритуалът на „покриване-откриване“ с кожа е бил възпроизвеждан по-късно в посвещенските мистерии като знак на умиране и раждане в нов статус [27].

В една от версиите на приказката момичетата са изпратени да перат черно руно до бяло. Старецът-посветител благославя заварената дъщеря и нейното руно става златно и застава доведената дъщеря да се овъргала в руното, след което тя се превръща в мечка и избягва в гората. Така тя бива „покрита“, но понеже не бива впоследствие „открита“, не преминава в нов статус, а остава мъртва за социума. Мечката е една от обсъдените метафори на „чуждостта“ на невестата, за вулва [28]. Тя е жена в див, неопитомен вид, и затова е опасна за обществото.

В сексуален код позицията „покрито-открито“ е тъждествена на опозицията „норма-липса на закон“ и в крайно сметка маркира „културата“ срещу „природата“.

В една от версиите на приказния тип доведената дъщеря бива прокълнатата лицето ѝ да се обсипе с мъжки полови органи. Това маркира акта на „откриване“, при който става брутално ясно, че тя не е преминала посвещението и не е получила статуса на девойка, готова за женене. За народното съзнание няма среден път: ако не си жена, значи се мъж. Тук, както и във версиите с почернянето, лицето ѝ напомня маска. Маскирането обаче има за цел не да скрие нещо или някого, а да покаже истинската, вътрешната, най-интимната същност. Маската всъщност екстериоризира, затова тя често е фалическа, т.е. по този начин се демонстрира „скритото“ [29].

В други от версиите на приказния тип момичетата получават сандъци или „похлюпци“. Когато ги отварят въщи, те се оказват пълни в единия случай с богатства, а в другия – със змии и гущери. Когато завареницата отваря „похлюпците“ на „бащините си ливади“, оттам излиза добитък и всичко хубаво на света. Похлупците от Вълчидрънското съкровище са изработени от злато и сребро и са богато украсени. Възможно е да са покривали нещо тайно, което да е бивало откривано в определен момент пред очите на участниците в мистериите [30]. Още древните правят аналогията между *kyste* и *kystos*, т.е. между кутията и женския полов орган [31]. Отварянето на сандъка, отхлупването на похлупците визират отварянето на жената при коитус и раждането. Също като Великата богиня-майка всяко от момичетата създава от себе си „добрия“, респективно – „лошия“ аспект на света.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Съпоставката на мотиви от изследвания приказан тип с част от сватбените ритуали разкрива кои са двете момичетата и какво се случва с всяко от тях на обредно ниво и в митологичен аспект. На обредно ниво приказката разказва за успешна и неуспешна инициация. Завареното момиче преминава изпитанията и получава нов статус, който ѝ позволява впоследствие да стане невеста. Доведеното момиче не успява и това бива визирано с мъжките полови белези и с мечата кожа, които то получава. Приказният текст съдържа и един по-древен митологичен разказ за една вергинална и златна небесна невеста и за другата – раждащата живот и смърт и затова – смъртна земна жена. Това е разказ за драмата вечност–живот, която лежи в основата на всеки мит за първотворението.

### ЛИТЕРАТУРА

[1] Николова, В. Очи в очи в сватбата: мъжкото гледане и женското виждане (визуален код на сватбения обред) – В: *Жизненият цикъл* (доклади от българо-сръбска научна конференция 12-16 юни). С., 2000, с. 232.

[2] Пак там, с. 337.

[3] Пак там, с. 232.

[4] Henderson, J. *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*. Oxford University Press, 1991, pp. 137, 179.

[5] Николова, В. Забулване и отбулване на невестата в традиционната българска сватба. – *Българска етнология*, 1997, N 3-4, с. 92.

[6] Henderson, Цит. съч., с. 137.

[7] Николова, В. Очи в очи в сватбата..., с. 232.

[8] Пак там, с. 234-235.

[9] Маразов, И. Хидрията от Башова могила и мистериите на Карибите. – *Проблеми на изкуството*, 1997, N 3-4, с. 14-29.

[10] Маразов, И. Действието "покриване-откриване" в мита и ритуала – В: *Миф 5, Културно пространство II*. С., 2000, с. 200.

- [11] Топоров, В. Н. Вильно: город и миф. – В: Балто-словенские этноязыковые контакты, М., 1980, с. 25.
- [12] Маразов, И. Действието "покриване-откриване" в мита и ритуала – В: Миф 5, Културно пространство II. С., 2000, с. 219.
- [13] Даскалова-Перковска, Л.... Български фолклорни приказки. Каталог, 1994, №409А, с.144
- [14] Дачева, Св. Награда и наказание, част I – В: Арнаудов сборник. Т. 7, 2012, Русе (под печат).
- [15] Пак там.
- [16] Николова, В. Забулване и отбулване..., с. 124).
- [17] Маразов, И. Действието "покриване-откриване" в мита и ритуала – В: Миф 5, Културно пространство II. С., 2000, с. 206.
- [18] Николова, В. Повратки в Троянско. – В: Фолклор от Троянско. Троян, 1996, кн.9, с. 91.
- [19] Пак там, с. 95.
- [20] Ганева, Р. Традиционните прически, забраждания и украси за глава на българката като социален знак. – *Българска етнология*, N 4, с. 53.
- [21] Архив на Етнографския институт и музей при БАН, а.е 845-II, л. 12
- [22] Ганева, Р. Цит. съч., с. 54-55.
- [23] Успенский, Б. Филологические разысквания в области славянской древностей. – В: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского, М., 1982, с. 106, 137, 167.
- [24] Ганева, Р. Цит. съч., 59-60.
- [25] Пак там, с. 61-62.
- [26] Айдачич, Д. Естетическа функция на магията в словесния фолклор. – *Българска етнология*, 1997, N1-2, с. 100.
- [27] Маразов, И. Митология на траките. С., 1994, с. 175.
- [28] Маразов, И. Култът към мечката в древна Тракия. – *Изкуство*, 1983, N 4, с. 28-42.
- [29] Маразов, И. Действието "покриване-откриване" в мита и ритуала – В: Миф 5, Културно пространство II. С., 2000, с. 206
- [30] Пак там, с. 186.
- [31] Пак там.

**За контакти:**

Д-р Свежа Дачева-Филипова, Strömstad, Sweden, e-mail: samoria06@yahoo.se

**Докладът е рецензиран.**